

El debate sobre la historia antigua de Israel

Desde los años 70' es un tema estrella del Antiguo Testamento. Cuando en 1950 M. Noth escribió “no disponemos del menor fundamento para establecer una premisa histórica sobre la época, el lugar, los antecedentes y las circunstancias de la vida de los patriarcas como seres humanos”¹, la extrañeza entre los círculos creyentes fue grande. Hoy a ningún entendido se le ocurriría repetir algo parecido. No sólo se ha abandonado la época patriarcal, sino también la estancia y la salida de Egipto, la toma de posesión de la tierra, la época de los Jueces² e incluso para una corriente minoritaria, aunque muy viva, la época monárquica no merece crédito alguno. El “Antiguo Israel” se ha esfumado.

Este cambio tan radical en unos 30 años ha tenido sus razones, que expondremos aquí. Pero antes conviene advertir que el cambio no obedece a modas. Ciertamente los datos nuevos obtenidos por la arqueología no han sido de tal calidad como para dar tamaño vuelco, aunque ciertamente han contribuido a ello. Lo que ha cambiado fundamentalmente es nuestra aproximación a los textos. Hoy predomina una creciente desconfianza hacia los resultados adquiridos por la generación de biblistas en el pasado. Una atención mayor hacia otras disciplinas como la antropología, la sociología, una nueva corriente de crítica literaria, nuevas teorías sobre la historia, etc. han provocado el cambio. El origen de Israel y su historia antigua han sufrido un cataclismo muy parecido por cierto a la cuestión del Jesús histórico. El debate sobre estos dos temas han coincidido en el tiempo.

En nuestro país las aguas se han agitado por la publicación en español de la obra de I. Finkelstein y N. A. Silberman³. El primero es un reconoci-

¹ M. NOTH, *Historia de Israel*. Barcelona 1966, 122. La edición original alemana es de 1950.

² J. M. MILLER y J. H. HAYES, que pueden ser considerados como conservadores hoy, decían que dada la naturaleza de las fuentes bíblicas, no se puede escribir una historia del antiguo Israel anterior al tiempo de la monarquía (*A History of Ancient Israel and Judah*. London 1986, 77-79).

³ *La Biblia desenterrada. Una nueva visión arqueológica del antiguo Israel y de los orígenes de sus textos sagrados*. Madrid 2003. Este libro de Finkelstein y Silberman no sólo en Es-

do arqueólogo israelí, el segundo, más bien un historiador, con buenas dotes de periodista⁴. Esto ha hecho que el libro haya llegado a un público amplio. Sin duda los autores han dado en el clavo si lo que pretendían era un beneficio económico. Gonzalo Puente Ojea saluda al libro con entusiasmo, sin duda porque ve en él una prueba más de la falsedad del judaísmo y cristianismo, tarea que le tiene ocupado desde hace décadas. Sin embargo, el libro revolucionario no es, en todo caso, provocador. El libro es excesivamente periodístico, y por tanto lleno de declaraciones simplistas. Un libro más pegado a la realidad de los hechos, sin duda, tendría menos compradores, pero habría recibido más atención por parte de los entendidos. Para el gran público quizá sea escandaloso; pero en realidad casi todas sus afirmaciones forman parte del acervo de la ciencia veterotestamentaria desde hace alguna década. En el contenido hay efectivamente algo nuevo, que muchos escrituristas considerarán excesivamente conservador. Se empeñan los autores en atribuir la puesta por escrito de las tradiciones del Pentateuco al s. VII. Es un argumento para apoyar la no historicidad de las tradiciones. Ahora bien, hay hoy muchísimos escrituristas que niegan la existencia de una fuente preexílica que recogiera las tradiciones antiguas. Pocos hoy consideran que las tradiciones, por ejemplo, acerca de Abrahán hayan sido escritas en el periodo monárquico. Y estas afirmaciones se hacen desde un estricto punto de vista de la crítica histórico-literaria. Se debe exigir a quien pretende establecer la verdad arqueológica sobre la Biblia estar al tanto de los resultados positivos y negativos del método histórico-crítico, de lo contrario se expone a fallos como el apuntado.

Una visión general de las características de la historia de Israel es una buena justificación de algunos cambios. Nos resulta chocante que los antiguos lectores de la Biblia, creyentes o no, no percibieran algunas particularidades ciertamente llamativas. Trataremos, en primer lugar, de las causas por las que ha cambiado tanto la visión de la historia. En la segunda parte exponremos el debate que hay sobre las diferentes épocas del Israel antiguo.

pañía, sino también en el resto de Europa y en Estados Unidos ha tenido un eco notable. Periódicos y revistas, no todas especializadas en esta clase de estudios, le han dedicado amplios espacios, frecuentemente con una pizca de escándalo.

⁴ Silberman fue autor del libro *La polémica de los manuscritos del Mar Muerto. Juegos de poder y tergiversaciones entre judíos y cristianos* (Barcelona 1995), donde aventuraba la tesis de que el Vaticano estaba impidiendo la publicación de los manuscritos porque entre ellos había algunos contra Jesús. Ahora se han publicado todos los escritos de Qumran y Silberman no ha pedido perdón.

1. Características de la historia

Muchas leyendas aureolan los orígenes de los pueblos, de las ciudades y de los cultos antiguos. Se trata de leyendas que se pierden en la noche de los tiempos. En el origen suele haber una emigración⁵. Por ejemplo, mitos y leyendas recuerdan las gigantescas hazañas de los marinos prehelénicos, que fueron sin duda los que rompieron el misterio de las grandes navegaciones y se asentaron en Grecia. En cuanto a Roma la leyenda es doble; una versión habla de la primera colonización del Lacio y la fundación de Lavinium por el troyano Eneas, hijo de Anquises y Afrodita, quien habiendo conseguido escapar a la ruina de Ilion tras un largo periplo aborda la desembocadura del Tíber. Según otra leyenda la fundación efectiva se debe a Rómulo, alimentado por una loba en su niñez. Los libros de historia de España antaño señalaban que los primeros pobladores habían sido Tubal, hijo quinto de Jafet. Años después vino un tal Ibero, al que sucedieron Jubalda, Brigo, Tago y Beto. Sabían incluso que un tal Gerión fue el primero que se erigió en soberano. Es frecuente que a estos personaje se les atribuya la fundación de los santuarios, ritos, costumbres, medidas políticas que aún se mantienen en pie. La Biblia comparte con la historia antigua de muchos pueblos la idea de que al principio hubo una edad de oro, en la que las condiciones humanas no eran como ahora: los hombres habitaban en lugar privilegiado (paraíso, montaña sagrada), en condiciones distintas; vivían más; Dios o los dioses tenían familiaridad con ellos, etc.

2. Falta de Cronología

Es otra característica que comparte la Biblia con otros pueblos; ahora bien, sin cronología es imposible hacer una secuencia temporal. Desde luego los redactores finales de la Biblia tienen conciencia de la cronología; a ello se debe las fechas que dan y los esfuerzos en fijar en el tiempo, por ejemplo, la actividad de los profetas. Pero carecen de un sistema cronológico fijo y además usan números que no sabemos qué hacer con ellos. El número 40 y sus múltiplos son de uso corriente. 40 años estuvo en el desier-

⁵ Son muy raros “los pueblos llamados autóctonos por haber siempre habitado el mismo territorio”. Cfr. L. A. GARCÍA MORENO, *Los judíos de la España antigua*. Madrid 2005, 13.

to Israel. 430 estuvieron los israelitas en Egipto según Ex 12,40-41, y 400 años según Gen 15,13. Desde el Éxodo hasta la edificación del Templo pasaron 480 años (1 Re 6,1). Se ha apuntado que desde la construcción del templo por Salomón hasta la destrucción del mismo en tiempos de Sedecías transcurren 430 años, a los que, si sumamos 50 años del destierro, tendríamos un segundo periodo de 480. Pero la redacción Dtr explícitamente no hace este cálculo, ni tampoco de la suma de los años que dura la monarquía en Jerusalén se puede sacar esa cifra. El carácter simbólico ($12 \times 40 = 480$) y arbitrario es evidente. Además, estos datos se contradicen con otros: Gen 15,16 cuenta con cuatro generaciones para la estancia en Egipto, muy lejos, pues, de los 400 años. Estas cuatro generaciones caen bien con Ex 6, 16.20 que afirma que Moisés era biznieto de Leví, y con el dato de Jos 7,1 según el cual, Acán contemporáneo de Josué, es tataranieta de José. La poca fiabilidad de estos datos se advierte leyendo 1 Cron 7,20-27, a tenor del cual Josué era descendiente de José en la duodécima generación. Es imposible sacar algo.

3. La dirección divina de la historia

La historia antigua de Israel está escrita con una mentalidad pansacral. La intervención divina en los asuntos humanos es constante. No nos referimos a esta dirección divina afirmada, por ejemplo, en este texto de la historia de José: “Aunque vosotros pensasteis hacerme daño, Dios lo pensó para bien, para hacer sobrevivir, como hoy ocurre, a un pueblo numeroso” (Gen 50,20). Puede llamarse a esta manera de ver las cosas visión providencialista de la historia. En la historia de José, a juicio del autor, Dios ha intervenido, pero tocando los hilos ocultos, desde fuera del escenario. Cuando se habla de una visión pansacral nos referimos a la entrada en la escena de Dios con acciones llamativas, milagrosas o extrañas, siendo Dios la primera fuerza que determina el curso de los acontecimientos. Yahvé habla con los actores de la historia; su intervención en los asuntos humanos desencadena sucesos inauditos: el diluvio, la confusión de lenguas, las plagas, las codornices, el agua en el desierto, el Jordán se seca, las murallas de Jericó se caen, el sol se detiene para que Josué pueda matar a todos los cananeos al igual que Zeus deja que Héctor mate “hasta el que el sol se ponga y la bendita oscuridad sobrevenga” (Ilíada 17,453.5).

La intervención divina se debe la mayor parte de las veces a su bondad y a su justicia. Dios castiga a los malos y premia a los buenos. El diluvio

viene porque toda la humanidad estaba corrompida. El faraón es castigado con las plagas, porque se opone al proyecto que Dios tiene sobre su pueblo. De esta manera la historia es una catequesis sobre Dios. La mentalidad pansacral admite grados evidentemente. Predomina más en los relatos antiguos que en los recientes. Quien lea el 1^{er} libro de los Macabeos se dará cuenta que entramos en otro mundo. Judas Macabeo ora, pero entrena a sus fuerzas, las organiza, estudia la colocación de ellas en el campo de batalla, entabla pactos con Esparta y Roma. Esta manera de escribir la historia es la visión moderna, con la que nos identificamos.

La manera sacral de ver el pasado no es exclusiva de la Biblia. Es común a los pueblos antiguos. Herodoto es llamado padre de la historia, pero de una historia “sui generis”, tan extraña o más que la de la Biblia. La historia antigua de Grecia está sumida en los mitos, cuya historicidad evidentemente se niega. El caso de Israel, ¿no será semejante?

Aunque uno no niegue la intervención divina en la historia, un presupuesto capital de la historiografía moderna es explicar los efectos por las causas intramundanas. La visión pansacral exige del lector moderno un proceso de racionalización y una búsqueda de otra causalidad distinta de la atribuida en la Biblia. Esto equivale a decir que hay que “rehacer” la historia antigua. Estos esbozos hechos hoy por los críticos son siempre precarios y sujetos a revisión. No hay que olvidar que el rigor en el estudio de la historia se ha impuesto solamente en el siglo XIX.

4. La descendencia genealógica

Es también muy común fuera de Israel, y por supuesto en la Biblia, la idea de que cada pueblo descende de un antepasado individual, que es un héroe epónimo y lleva el nombre del grupo. En tal perspectiva los grupos étnicos y sus relaciones son vistos en categorías genealógicas. Gen 10 hace derivar a todos los pueblos de los tres hijos de Noé. Así enumera como hijos de Cam a Egipto, Nubia y Libia. Habla de los pueblos como si fueran individuos. Nadie piensa que semejante proceso pueda sostenerse científicamente. El devenir de un pueblo no es semejante al de una familia. Por lo que los doce hijos de Jacob lo son sólo en el papel, de la misma manera que Jacob de Isaac y éste de Abrahán.

5. Motivos característicos

Muchos relatos, especialmente del Pentateuco, se sirven de motivos corrientes en la literatura universal. Así, por ejemplo, el motivo de la Cenicienta o el éxito del despreciado. Las historias basadas en este motivo dicen cómo uno o una que no tenía probabilidad ninguna de llegar a ser importante, de pronto su destino cambia y alcanza el éxito: así Abrahán es un hombre sin país; sin embargo, se convierte en antepasado de un pueblo; José es un esclavo que escala la posición más alta de un imperio; Moisés, un niño dejado a la intemperie, se convierte en jefe y legislador de un pueblo; dos pobres mujeres israelitas, comadronas, son capaces de burlar a todo un faraón; Saúl, que busca unos asnos perdidos, encuentra un reino; David, un miserable pastor, convertido en rey, etc.

La historia de Sodoma y Gomorra refleja otro tema típico de la literatura universal, expuesta en la *Odisea: Porque también los felices dioses. en figura de extranjeros, tomando todas las formas, recorren con frecuencia países y ciudades, para ver los desafueros y las virtudes de los mortales* (XVII, 485-7). Muy citada es la leyenda griega de la llegada de tres dioses, Zeus, Poseidón y Hermes a casa de Hyrieo, que carecía de hijos. Tras haber recibido la hospitalidad de Hyrieo, los tres dioses le prometen el nacimiento de un hijo que nace diez meses después. La presencia de estos temas impone necesariamente muchas reservas al historiador moderno.

6. Improbabilidades generales e incoherencias

Es inútil insistir en este punto. Baste señalar algunas cosas. ¿Quién va a creerse que Abrahán vivió 175 años (Gen 25,7), si los datos arqueológicos procedentes de miles de tumbas sugieren que la esperanza de vida para los antiguos era menos de los 50 años? Es extraño que Jacob busque esposa cuando tiene 70 años. Simeón y Leví eran jovencitos y fueron capaces de destruir una ciudad (Gen 34). Ex 12,37-39 dice que fueron 600.000 hebreos los que partieron de Egipto a los que hay que sumar mujeres y niños. El texto habla de varones aptos para el combate. A cada uno hay que darle una mujer; si a cada pareja le damos como mínimo tres o cuatro hijos y algún abuelo, llegamos fácilmente a la cifra de 5.000.000. Siguiendo la lectura de la Biblia habría que calcular muchas semanas para que tal multitud pasara el mar Rojo. La cantidad de alimentos y de agua que consumiría esta multitud no las puede proporcionar el desierto por el que pasan. Los edomitas

no hubieran sido capaces de oponerse al paso de los israelitas por su territorio; al contrario, hubieran desaparecido rápidamente ante tal multitud. Los israelitas serían más numerosos que todos los habitantes del Medio Oriente juntos. La enumeración de improbabilidades siguiendo el relato podría continuar sin fin⁶.

7. Intenciones ideológicas y teológicas

Muchos pueblos antiguos tienen un repertorio de tradiciones populares (cantos, historietas, anécdotas, cuentos) que dicen cómo ellos, sus instituciones o costumbres surgieron. En ellos se expresa la identidad como pueblo. Este repertorio, que tomado como un todo, puede considerarse como la historia de un pueblo, tiende a ser etnocéntrica y a centrarse en ciertas figuras claves o sucesos. Así en la Biblia las historietas se concentran en varias figuras: Abrahán, Jacob, José, Moisés, Josué. Al mismo tiempo proveen explicaciones populares para los usos o costumbres que ahora se practican: por qué nos circuncidamos, por qué unos lugares en Palestina son sagrados, por qué no se come el tendón de la carne; igualmente se explican los nombres geográficos y personales. Una característica de estas explicaciones es que proyectan las condiciones, las prácticas e instituciones actuales al tiempo antiguo, a los momentos en que vivieron los antepasados y héroes de Israel.

A estas dificultades que impiden considerar como históricos los relatos bíblicos, se vienen a sumar otras que provienen de nuestra aproximación a los textos.

2.1. *La nueva crítica del Pentateuco*

Para escribir historia es preciso disponer de fuentes próximas a los acontecimientos. Para juzgar la historicidad de los relatos, también. Sobre la historia antigua de Israel se ha cernido siempre el fantasma de la calidad de las fuentes, precisamente por este motivo.

En el último tercio del siglo XIX la hipótesis documentaria sobre la composición del Pentateuco se impuso con relativa facilidad. A pesar de

⁶ Véase L. L. GRABBLE, "Adde Praeputium praeputum magnus acervus erit: If the Exodus and the Conquest has really happened": *Biblical Interpretation* 8 (2000) 23-32.

que siempre hubo estudiosos que criticaban el modelo, la aceptación de las cuatro fuentes gozó de un apoyo bastante extendido. Según esta hipótesis, la fuente más antigua sería el J del tiempo de David-Salomón; las demás serían posteriores. La fecha de composición de las fuentes proporcionaba un criterio para juzgar la historicidad de las tradiciones. Ya Wellhausen afirmaba que los relatos jehovistas de los Patriarcas reflejan meramente las ideas y costumbres de la época real⁷; por lo mismo era natural que un profundo escepticismo se extendiera sobre las etapas más antiguas de la historia de Israel. M. Noth, por su parte, creía que se podía ir más atrás. Como el J y E son dos fuentes un tanto paralelas y una no depende de la otra, era obligado admitir que debió existir una fuente anterior de la que dependen las dos, la así llamada *Grundschrift* que había que retrotraer a la época de los jueces⁸. Esto hacía probable que las narraciones de los jueces conservaran algo de historicidad; por ejemplo, sobre el lento asentamiento de las tribus en Palestina. En cambio, sobre las etapas anteriores era más reticente, particularmente sobre la época de los patriarcas.

A partir de la década de los 70 del siglo XX se asiste a una serie de ataques, que socavan la teoría que hasta entonces había gozado de un consenso bastante general. Los ataques provienen de diversos campos; se llega a conclusiones diferentes e incluso contrarias, aunque hay ciertamente algunos puntos de coincidencia. Si bien hay algunos autores que siguen defendiendo la hipótesis documentaria en su forma clásica⁹, fechando al J en tiempo de David y Salomón, la hipótesis documentaria ha dejado ser el presupuesto o el punto de referencia obligado en la explicación de proceso del Pentateuco. No parece que esté lejos el día en que la sigla J desaparezca.

No nos interesa exponer la variedad de opiniones, tarea que se ha hecho repetidas veces y a las cuales remitimos¹⁰. Tocamos este punto por las

⁷ J. WELLHAUSEN, *Prolegomena zur Geschichte Israels*. Berlin 1981, 6 ed.

⁸ M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*. Stuttgart 1948, 2 ed. 40-44.

⁹ W. H. SCHMIDT, *Introducción al Antiguo Testamento*. Salamanca 1983; H. SEEBASS, "Que reste-il du Yahwiste et de l'Elohiste?": *Le Pentateuque en question*. Genève 1989, 199-214; ID. *Genesis*. Neukirchen-Vluyn; R. KOHATA, *Jahwist und Priesterschrift in Exodus 3-14* (=BZAW 166). Berlin 1986; A. IBÁÑEZ ARANA, "Crisis de la crítica literaria del Pentateuco": *Scriptorium Victoriense* 43 (1996) 5-39.

¹⁰ Para conocer la historia de la investigación a partir de 1970 son imprescindibles estas dos obras: A. de PURY (ed.), *Le Pentateuque en question*. Genève 1989; P. HAUDEBERT (ed.), *Le Pentateuque. Débats et recherches*. Paris 1992. En castellano pueden leerse las obras siguientes: J. L. SKA, *Introducción a la lectura del Pentateuco. Claves para la interpretación de los cinco primeros libros de la Biblia*. Estella 2001, 175-224; F. GARCÍA LÓPEZ, *El Pentateuco. Introducción a la lectura de los primeros cinco libros de la Biblia* (= Introducción al estudio de la Biblia, 3A). Estella 2002 51-66; A. J. LEVORATTI (dir.), *Comentario Bíblico Latinoamericano. Antiguo Testamento I*. Estella 2005, 336-361.

consecuencias que es preciso extraer de la nueva fecha fijada a los diversos relatos.

J. van Seters resucitó en cierta manera la antigua teoría de los complementos¹¹. Hay ciertamente estratos literarios diversos, pero estos estratos se han ido acumulando unos detrás de otros en el curso del tiempo: un estrato antiguo fue reinterpretado, reelaborado y completado por el siguiente. Gráficamente diríamos que los autores se suceden unos a otros en la mesa del escritorio. Afirma que su teoría partió del estudio del duplicado o mejor triplicado de Gen 12; 20;26: en los tres casos el patriarca hace pasar a su esposa por hermana. Él trata de probar que Gen 20 conoce a Gen 12, dado que hay numerosos motivos ciegos, es decir, detalles que no se explican si no es suponiendo que el autor conocía el relato de Gen 12. Es curioso observar que los duplicados eran una de las razones más poderosas para la afirmación de la existencia de fuentes independientes; para van Seters, en cambio, los duplicados son un argumento para defender la dependencia mutua de los relatos.

Más importante para nuestro objetivo es su afirmación de que la mayor parte del material es atribuida a una redacción que él llama Yahvista (sigla J) fechado en el destierro o en tiempo posterior. Este autor fue el gran historiador comparable a Herodoto. Lo fecha tan tarde porque, según él, este J presenta temas y trata cuestiones características de la época del destierro. Este documento recibió adiciones y complementos. Para nuestro tema la fecha reciente de la mayor parte del material tiene mucha importancia. Si la opinión de van Seters se impone, la confianza en la historicidad de las tradiciones antiguas, sufre un grave quebranto. Y no vale decir que el J pudo recoger tradiciones antiguas orales. J. van Seters, como muchos otros, no entiende cómo se pueda afirmar su existencia. Lo que tenemos son textos y nada más.

Se habrá observado que van Seters aprecia la continuidad narrativa del Pentateuco ciertamente más que los partidarios de la antigua hipótesis documentaria. En este punto van Seters recibió el apoyo de H. H. Schmid¹² y posteriormente del discípulo de éste, M. Rose¹³, que han propuesto otra

¹¹ Posteriormente ha reafirmado su opinión en publicaciones posteriores: *In Search of History: Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*. New Haven-London 1983; *Prologue to History. The Yahwist as Historian in Genesis*. Zürich 1992; *The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers* (=CBET 10). Kampen-Louisville 1994 y otras más.

¹² H. H. SCHMID, *Der sogenannte Yahwist. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung*. Zürich 1976.

¹³ M. ROSE, *Deuteronomist und Jahwist. Untersuchungen zur den Berührungspunkten beider Literaturwerke*. Zürich 1981.

teoría acerca de la composición del Pentateuco, afín en muchos puntos a la de J. van Seters.

Son varias las razones aducidas por H. H. SCHMID para demostrar que el J es impensable en la época salomónica.

El estilo, el género literario y la temática de los textos yahvistas más importantes (Ex 3-4*; 7-10*; 14*; 15*; 17*; Num 11*; 12*; 17*; Ex 19-24*; 32-34*; Gen 15* y las promesas patriarcales) presuponen el profetismo clásico del s. VIII y VII y se acercan a la teología del Dt y Dtr. En la marcha por el desierto sorprende SCHMID el esquema "culpa-castigo-arrepentimiento-salvación", esquema muy ampliamente usado por el Dtr en Jue. Lo mismo cabe decir de las tradiciones sinaíticas, cuyas afinidades con el Dt y Dtr son indudables.

Además, las promesas patriarcales: promesa de la tierra, bendición y multiplicación de la descendencia sólo son concebibles cuando estos bienes ya no son evidentes.

El silencio de los profetas sobre las tradiciones del Pentateuco es elocuente. En general puede decirse que los textos preexílicos ignoran prácticamente todo el Pentateuco, a excepción de Amós y Oseas. Este silencio difícilmente se justifica si el J ya estaba escrito en tiempos de Salomón.

La conclusión no puede ser más rotunda: el J, su teología, su concepción de la historia debe colocarse en relación con el Dt. El J intenta sostener la fe en un tiempo en que se encuentra en peligro, ya real o muy probable. Situación lamentable, que él interpreta como castigo divino por las culpas pasadas.

Por su parte, M. ROSE afianza la hipótesis de su maestro reafirmando la fecha tardía de J y su parentesco con el Dtr. Hace una comparación sistemática entre los textos del comienzo de Dtr (Dt 1-3; Jos) con los textos del Tetrateuco que se refieren a las mismas tradiciones y concluye que los textos de J presuponen los textos de Dtr. Rose considera que el J es el artífice del primer Tetrateuco y lo hizo para servir de prólogo al Dtr. Su intención fue precisamente corregir la orientación teológica del Dtr, insistiendo en la iniciativa salvífica y gratuita de Dios. También en esta teoría la fecha tardía del J propone grandes interrogantes sobre la validez histórica de sus relatos.

La "escuela de Heidelberg"¹⁴ recuerda la teoría de los fragmentos. Pretenden liberar la composición del Pentateuco de todo recurso a fuentes antiguas o recientes.

¹⁴ R. RENDORFF, *Das Überlieferungsgeschichtliche Komposition des Pentateuch* (=BZAW 147). Berlin 1976; E. BLUM, *Die Komposition der Vätergeschichte* (=WMANT 57). Neukirchen

Para Rendtorff el Pentateuco en su forma actual se compone de cinco "unidades mayores" (son los cinco temas de M. Noth) caracterizadas por su fisonomía propia y una independencia total en relación con las otras unidades. Como estos cinco temas se presentan independientes unos de otros, no hay por qué recurrir a fuentes o hilos narrativos que supuestamente anudaron los temas. Lo que ha habido en realidad es un crecimiento o ampliación de cada unidad a partir de unidades más pequeñas; pero este desarrollo se hizo independientemente en cada unidad. La prueba de la separación de los temas la encuentra en Ex 3,8; aquí por vez primera se hace mención de la tierra y se la cita como desconocida, de tal manera que el Éxodo no es hacia la tierra prometida a los padres. Esta observación es el principal argumento que aduce Rendtorff para rechazar las fuentes. Divide el Pentateuco vertical no horizontalmente.

Es cierto que hay una redacción unitaria, que une las unidades mayores, pero es una redacción Dtr, perceptible en textos como Gen 50, 24; Ex 13, 5-11; Ex 32, 13; 33, 1-3; Num 11, 12; 14, 23; 32, 11. Así, pues, no hay redacción unitaria del Pentateuco hasta el Dtr, acerca de cuya fecha Rendtorff no se pronuncia.

Dice también algo de P. Reconoce que hay elementos típicos de P. Pero se encuentran solamente en Gen 1-Ex 14. Sin embargo, estos elementos sacerdotales no forman una fuente, sino que son estratos redaccionales diferentes y que ciertamente estas redacciones sacerdotales son distintas de la redacción final del Pentateuco.

E. BLUM prefiere hablar de la *composición* del Pentateuco como un todo. No es su intención dividir los textos en supuestas fuentes anteriores, sino entender el aspecto actual del Pentateuco de manera global. Un ejemplo puede ilustrar el punto de vista que Blum adopta. Desde lo alto de una montaña el turista puede observar el valle. No va a ver las pequeñas elevaciones del relieve sino las grandes alteraciones del paisaje. Blum semejantemente quiere observar la articulaciones de los grandes conjuntos literarios.

La composición del Pentateuco es principalmente el resultado de dos actividades redaccionales: *D-Komposition (KD)*, posterior al Dt y fuertemente influenciada por él y una posterior, la *P-Komposition (KP)*. La primera incluye la historia patriarcal (pero no la historia primitiva), el Éxodo,

1984; E. BLUM, *Studien zur Komposition des Pentateuch* (=BZAW 189). Berlin 1990; F. CRÜSEMANN, "Die Eigenständigkeit der Urgeschichte. Ein Beitrag zur Diskussion um die Jahvistenschrift": J. JEREMIAS-L. PERLITT, *Die Botschaft und die Boten*, Fests. H. W. WOLFF. Neukirchen 1981, 11-29.

Sinaí y las tradiciones del desierto. Señala que en muchos pasajes se nota que el autor o autores usaron tradiciones anteriores. Acerca de estos estratos anteriores en este libro Blum no dice nada. Esta obra fue compuesta según él para servir de prólogo al Dtr, dando así una presentación de la historia de Israel desde Abrahán hasta el destierro. El autor intentó fundar la vida de Israel en la palabra de Dios que es ante todo *Torá*. Con ello dio un fundamento ideológico a la vida de la comunidad en la era postexílica.

La segunda composición la sacerdotal (o KP) no se limita a revisar y a aumentar el estrato anterior, sino que también incluyó material propio. A veces compone para ir en contra del estrato anterior. La actual forma del Pentateuco fue dada por esta composición, que es también *Torá*. Pero ahora ya no se trata de la historia de Israel, sino de la historia de la humanidad. Su intención fue ésta: señalar la presencia de Dios en la creación de la humanidad; la elección de Israel con una especial relación con Abrahán, y el establecimiento de los ordenamientos culturales para asegurar la presencia de Dios en los elegidos.

Las dos obras existieron una al lado de la otra y su origen se debió a dos corrientes diferentes. La KD era una corriente “laica” formada por la aristocracia terrateniente de Judea y los ancianos eran sus representantes. La obra KP era una corriente sacerdotal que defendía los privilegios de las familias sacerdotales.

Al conceder el imperio persa una cierta autonomía a la provincia de Judea, fue necesario hacer un solo documento legislativo que definiera la nueva entidad política. Por ello se creó el Pentateuco actual uniéndose las dos composiciones KD y KP con revisiones y expansiones. En este punto, BLUM se une a la opinión ya expresada por otros¹⁵ (aunque combatida también) que la composición del Pentateuco se debió a la presión de la autoridad persa y debió contar con la autorización imperial como ley para los judíos.

Hemos presentado las hipótesis hoy más comunes para explicar la composición del Pentateuco. Hay otras varias, pero todas coinciden en rejuvenecer los materiales. Prácticamente nadie pone en duda que el Pentateuco en su forma completa y definitiva es fruto del periodo persa.

¿Antes del destierro qué existía? Probablemente no había más que ciclos de relatos o narraciones fragmentarias. Esto parece confirmado por las noticias que los profetas proporcionan acerca de las tradiciones del Pentateuco. Ya Schmidt señalaba el silencio de los primeros profetas escri-

¹⁵ P. FREY, “Zentralgewalt und Achämenidenreich”: *Reichsidee und Reichsorganisation in Perserreich* (Hrsg. von P. Frei-K. Koch). Freiburg 1996, 7-43.

tores sobre acontecimientos tan importantes para la fe. Es cierto que hay alusiones más o menos veladas en los profetas preexílicos a tradiciones aisladas, pero no hay textos donde las tradiciones antiguas aparezcan unidas, por ejemplo los patriarcas con el éxodo. Oseas opone Jacob a Moisés, pero no los une en una historia de la salvación (Os 12). El II Isaías es el primero que habla de Noé (Isa 54,9), menciona también a Abrahán y a Sara (51,2). Habla también del Éxodo (43, 16-21) como ya lo habían hecho antes Amós y Oseas. El III Isaías conoce no sólo a Abrahán (63,16), sino a Jacob (58,54) y a Moisés (63,11.12). A partir de estos textos se puede decir que estos acontecimientos y personajes formaban parte de la memoria colectiva de Israel (Isa 43,18). Por tanto, tradiciones acerca de estas figuras son anteriores al destierro, pero debe notarse que estas tradiciones aparecen yuxtapuestas sin formar una historia continuada. A partir de estas tradiciones sueltas se formó el Pentateuco. E. Zenger¹⁶ piensa que estas narraciones sueltas fueron redactadas en una obra única en torno al año 700 (*Jerusalem Geschichtswerks*). Pero esta afirmación se hace a beneficio de inventario, pues anteriormente al Dtr no existe prueba alguna de una ligazón de los ciclos narrativos.

La mayor distancia hoy admitida generalmente entre los textos y los acontecimientos, contribuye a poner en duda la historicidad de los relatos antiguos.

2.2. La arqueología siro-palestina

La arqueología es otro de los factores que ha influido en la diferente apreciación de la historia de Israel.

La arqueología bíblica comienza a mediados del siglo XIX con las exploraciones de la Palestina hechas por E. Robinson. Las excavaciones se iniciaron al final del siglo XIX y se aceleraron entre las dos guerras mundiales, época que suele denominarse la *edad de oro* de la arqueología bíblica. La escuela americana de Albright logra una síntesis reconocida y aplaudida en muchos sectores. Fue capaz de integrar la religión en la historia de la cultura. La mejor síntesis de lo hallado hasta entonces se encuentra en el libro de Albright *The Archaeology of Palestine* (New York 1961). El libro tiene un objetivo arqueológico, pero fue capaz de construir una narración histórica casando los objetos materiales con los textos, usando los datos

¹⁶ *Einleitungung in das Alte Testament (=Studienbücher Theologie 1,1)*. 4 Aufl. Stuttgart 2001, 119.

arqueológicos para sostener la historicidad de la narración bíblica. Albright fue una figura legendaria como orientalista y arqueólogo¹⁷. Tuvo numerosos discípulos, entre los que sobresalió G. Ernest Wright, que fue mentor de dos generaciones de arqueólogos en América¹⁸. A esta escuela se debe que la arqueología bíblica adquiriese importancia académica. La arqueología recibía el calificativo de *bíblica*; de esta manera manifestaba ya su orientación. Aunque expresamente no se decía, se buscaba la confirmación de la historicidad de la Biblia¹⁹. Se usaba la Biblia como base para entender la cultura material de país. La arqueología era entendida como sirvienta de la historia, como instrumento para ilustrar o iluminar la historia bíblica.

Varias razones explican el entusiasmo suscitado por esta escuela. Desde luego no fue la menor el oponerse a la crítica literaria alemana de Wellhausen que a sus ojos era una crítica bíblica subjetiva y secularizante. Por contra la arqueología como disciplina científica proporcionaba un criterio neutral para verificar la historicidad del texto bíblico. La idea de que los datos arqueológicos podían corroborar e incluso probar la verdad de la historia bíblica fue dominante en muchos círculos, incluso académicos, durante las siete primeras décadas del siglo XX. ¿Quién no recuerda el libro de Werner Keller *Y la Biblia tenía razón*, que en todas las lenguas tuvo numerosísimas ediciones?

A partir de los años 1970 la visión de la arqueología bíblica se desmorona y el optimismo desaparece. En Estados Unidos, donde más brillantemente floreció, los estudiosos comenzaron a alejarse de esta escuela, acercándose así a los alemanes que siempre habían manifestado profundas reservas sobre el uso de la arqueología en el estudio de la Biblia.

No hizo falta que se atacara a la escuela americana de Albright. Ella misma manifestó muchas debilidades. Por ejemplo, se había propuesto entender la entrada en Canaán por parte de los israelitas como conquista siguiendo las pautas del libro de Josué; la arqueología confirmaba, según ellos, dicha tesis. Varias ciudades fueron destruidas en la supuesta época en que Josué y los suyos entraron en Palestina. Ahora bien, excavaciones pos-

¹⁷ Sus publicaciones fueron numerosas, aunque no dejó una obra que pudiera señalarse como manual. Sin duda el libro suyo más famoso fue *De la edad de la piedra al cristianismo*. Santander 1939.

¹⁸ Su obra *Biblical Archaeology* publicada en 1957, reeditada repetidas veces, se convirtió en un manual imprescindible y en la síntesis de la escuela. En castellano apareció en 1975 editada por ediciones Cristiandad; recientemente (2002) ha sido reeditada por la misma editorial, felizmente con una larga introducción escrita por Carolina Aznar que la actualiza y corrige.

¹⁹ *El arqueólogo bíblico... estudia los descubrimientos de las excavaciones a fin de entresacar de ellos todos los hechos que puedan arrojar luz directa, indirecta o incluso difusa sobre la Biblia... Su principal interés se refiere... al entendimiento y a la exposición de la Sagrada Escritura* (G. ERNEST WRIGHT, *Arqueología bíblica*. Madrid 2002, 107).

teriores demostraron que Jericó, por ejemplo, estuvo deshabitada entre el Edad del Bronce Reciente (siglo XIV) hasta la edad del Hierro II (s. VII). Es decir que en la época de Josué, Jericó no existía. La historia de la ciudad de 'Ai (Jos 7,2-8,29) es semejante. Supuestamente habría sido tomada por Josué mediante una treta. Las excavaciones han demostrado que la ciudad fue violentamente destruida en torno al año 2400 y no fue ocupada hasta el Hierro I (ca. 1150 a. C.). La ciudad estaba en ruinas en tiempo de Josué como su mismo nombre indica ('Ay=*ruina*). Igualmente sucede con Hesbon y Arad. Otras que la escuela americana atribuía su destrucción a los israelitas, en realidad fueron destruidas en el curso de varias generaciones. Dan/Lais, Gibeon y Yarmut, que se mencionan como destruidas por los israelitas, ofrecen unos restos del Bronce Reciente tan escasos que debemos aceptar que en esta época eran sólo pequeñas aldeas. Finalmente Laquis, que Allbright presentaba como prueba de la destrucción de los israelitas, se considera que fue destruida efectivamente, pero un siglo más tarde.

De otra parte en la escuela americana, había un axioma peligroso que inadvertidamente influía demasiado. Si en base a datos arqueológicos se probaba que tal costumbre, suceso o ciudad podía existir en el tiempo documentado por la Biblia, se concluía a la realidad del dato. Así, por ejemplo, los documentos de Nuzi atestiguan costumbres y modos de vida que se parecen un tanto a las que en el Génesis se atribuyen a los patriarcas. Naturalmente se concluía a la existencia de los patriarcas en esa época y a la historicidad de las tradiciones genesíacas. “Estudiosos conservadores en particular pero también liberales asumen que si la arqueología puede demostrar que algo puede haber ocurrido, es prueba suficiente de que eso ocurrió, si la Biblia lo indica”²⁰. Se olvidaba el principio escolástico que dice *de posse ad esse no valet illatio*.

En los años 70 del pasado siglo surge la *Nueva Arqueología*. Fue William G. Dever el primero que propuso cambiar el nombre de arqueología bíblica por arqueología siro-palestina, término más neutral y más justo²¹. El cambio quería significar que la arqueología se independizaba de la Biblia y se convertía en una ciencia autónoma. La propuesta fue aceptada generalmente, sobre todo en Estados Unidos²². Prescindiendo del nombre, lo que importa es que la arqueología es ahora una disciplina independiente.

²⁰ Z. ZEVIT, “Three Debates about Bible and Archaeology”: *Biblica* 83 (2002) 7.

²¹ Véase, por ejemplo, “Syro-Palestinian and Biblical Archaeology”: *The Hebrew Bible and Its Modern Interpreters* (ed. D.A. Knight – G.M. Tucker). Chico 1985, 31-74.

²² Es sintomático el hecho de que la célebre revista de arqueología *Biblical Archaeologist* pasa a llamarse *Near Eastern Archaeology* a partir del 1998. En Alemania no parece que hay

Una característica de la Nueva Arqueología es que no se ocupa sólo de la cerámica, sino de los restos de la fauna y la flora, de los medios de subsistencia, del clima, de la más o menos proximidad a los recursos naturales como el agua, las rutas comerciales, las materias primas, etc. Las excavaciones son ahora obra de especialistas en muchos ramos del saber. Este acercamiento multidisciplinar es una de las características más notables de la nueva arqueología.

Una segunda característica es que el lugar elegido para la excavación no es una isla sino que debe ser estudiado en el conjunto de la zona geográfica en la que está incluido. Con ello la arqueología se hace a nivel regional y tiene ambiciones amplias: recuperar la cultura con todos sus subsistemas, como el hábitat, la tecnología, estrategia económica, estructura social, organización política e ideológica (filosofía y religión)²³. No todos estos subsistemas dejan huellas; de ahí la dificultad de reconstruir la filosofía y la religión sin textos.

Los manuales de Arqueología publicados en los años 80 y 90 del pasado siglo ya son deudores de esta mentalidad²⁴. La relación con los textos bíblicos es mínima. Se concentran en los restos materiales.

¿Cómo entender ahora esta nueva arqueología y su relación con la Biblia? Dever da esta respuesta: *En el caso de la investigación del antiguo Israel o el Israel bíblico, definiendo que los datos arqueológicos ahora tienen precedencia sobre los textos como fuente primaria para escribir la historia*²⁵. Esta es una opinión muy común entre los arqueólogos²⁶. Da la impresión

escrúpulos en seguir usando el nombre tradicional de arqueología bíblica, porque esta ciencia fue considerada como una ciencia autónoma e independiente de los estudios de la Biblia. Cfr. V. FRITZ, *Introduzione all'archeologia biblica*. Brescia 1991, 14.

²³ W.G. DEVER, "Archaeology Syro-Palestinian and Biblical": *ABD* I, 356.

²⁴ Y. AHARONI, *The Archaeology of the Land of Israel from the Prehistoric Beginnings to the End of the first Temple Period*. Philadelphia 1982; A. MAZAR, *Archaeology of the Land of the Bible: 10.000-586 B.C.E.* New York, 1990; A. BEN-TOR, *La Arqueología del Antiguo Israel*. Madrid 2004. (El original es de 1992); Th. E. LEVY, *The Archaeology of Society in the Holy Land*. New York 1995.

²⁵ W. G. DEVER, "Syro-Palestinian and Biblical Archaeology: Into the Next Millenium": *Symbiosis, Symbolism and the Power of the Past. Canaan, Ancient Israel, and their Neighbors from the Late Bronze Age through Roman Palaestina* (edit. by William G. Dever and S. Gitin). Winona Lake, 2003, 520. Ya antes el mismo autor se había manifestado sobre el particular y había dado las razones por las que la arqueología es fuente primaria. Véase su obra *What Did the Biblical Writers Know and When Did They Know it. What Archaeology Can Tell Us about the Reality of Ancient Israel*. Grand Rapids 2001, 89-90.

²⁶ Véase, por ejemplo, J. C. H. LAUGHLIN, "On the Convergence of Texts and Artifacts: using Archaeology to Teach the Hebrew Bible": *Between Text and Artifact. Integrating Archaeology in Biblical Studies Teaching* (edit. by Milton C. Moreland). Atlanta, 2003, 118. Sin

que se ha invertido la relación anterior. Si antes la arqueología era sirvienta de la Biblia, ahora el estudioso de la Biblia debe someterse a lo que dice el arqueólogo. Esta precedencia de la arqueología sobre la Biblia en cuanto a la historicidad se debe a varios factores ya ligeramente apuntados. La Biblia no se interesa por lo que realmente pasó, sino más bien por lo que significó en el pasado; por lo mismo es tendenciosa y parcial. Y aunque a los arqueólogos se les ha objetado que la arqueología es muda, se defienden diciendo que los restos materiales al igual que los textos nos transmiten expresiones de la actividad humana, ambos tienen su gramática y necesitan ser interpretados. El hecho de que los textos exhiban rasgos escritos no le da mayor objetividad²⁷.

Esta mayor valoración de la arqueología no deja de suscitar ciertas dificultades. Al menos uno esperaría que se dieran razones para esta preferencia. Los biblistas se resisten a atribuir a la arqueología el papel de solucionar las preguntas sobre la historicidad del A. T.²⁸, el menos en todos los casos.

Un ejemplo puede aclarar esta resistencia de los biblistas. El arqueólogo no encuentra prueba alguna acerca de la estancia de los israelitas en Egipto, ni siquiera de su tránsito por el desierto. Es más, aquellos grupos humanos que más tarde formaron el estado de Israel no vinieron de fuera de la Palestina, sino que eran indígenas de Canaán. Esta es la opinión más común hoy. ¿Quiere ello decir que los israelitas nunca estuvieron en Egipto? El historiador se resiste a admitirlo. Moisés es un nombre egipcio y resulta tremendamente improbable que se haya inventado un nombre extranjero para un personaje tan importante. Otros nombres de la familia de Moisés son también de origen egipcio, como Merari (Ex 6,16) y Pinhas (Ex 6,25). Por tanto a juicio del historiador parece más probable que algún

afirmarlo expresamente es la tesis que subyace a la obra de I. FINKELSTEIN-N. A. SILBERMAN, *La Biblia desenterrada*. Madrid 2003. También la obra de A. MAZAR (*Archaeology of the Holy Land: 10.000-586*. New York 1990) da la preferencia a la Arqueología y las referencias a la Biblia son mínimas. Es del mismo parecer la así llamada “escuela de Copenhagen” (de la que hablaremos luego); véase T. L. THOMPSON, *Early History of the Israelite People*. Leiden 1992, 127: Para éste autor los sucesos descritos en los documentos son atendibles cuando son hechos confirmados por los restos arqueológicos.

²⁷ A estas afirmaciones de los arqueólogos habría que decir que los textos tienen un plus de inteligibilidad. Un cascote de cerámica tiene más valor si va acompañado de una inscripción.

²⁸ Véase la recensión de Dieter Vieweger del libro de I. Finkelstein y N.A. Silberman en *Theologische Literaturzeitung* 129 (2004) 1182-3). Robert P. Carroll critica a Dever por dar precedencia a la arqueología, porque es bien sabido que los restos materiales son más difíciles de interpretar que los textos. Véase “Madonna of Silence: Clio and the Bible”: *Can a 'History of Israel' be Written* (edit. by Lester L. Grabbe) (JSOT SS 245). Sheffield 1997, 99, nota 33.

grupo de los que formaron más tarde parte del pueblo de Israel procede de Egipto. Por lo demás, los arqueólogos no deben olvidar que en el pasado los críticos literarios se manifestaron contra la conquista de la Palestina basados en el estudio del texto, cuando los arqueólogos de entonces se mostraban favorables a su historicidad.

En otros casos hay que inclinarse a favor de la arqueología. Arqueológicamente la ciudad de Jerusalén del tiempo de David y Salomón prácticamente no existe. Del templo de Salomón no hay ni rastro. Tampoco hay esperanza alguna de que en el futuro se encuentren restos²⁹. El biblista está obligado a reducir drásticamente las afirmaciones bíblicas y negar el pretendido imperio de David y Salomón y rebajar sus dimensiones políticas. En este caso es el biblista quien tiene que someterse al arqueólogo. Por lo que es claro que tanto arqueólogos como biblistas tienen su campo de trabajo propio. El conocimiento de los resultados en cada campo interesan a ambos. La arqueología ha hecho más difícil la tarea del historiador bíblico. Textos y artefactos no siempre encajan. La tentación es que el historiador forzado por los textos haga decir a la arqueología lo que ésta no puede dar (escuela de Albright) o que la arqueología sea ignorada.

En todo caso es evidente que la arqueología ha influido y mucho para redimensionar la historicidad de varias narraciones bíblicas.

2. 3. *El concepto de Historia*

La historia es una disciplina académica que en el siglo XIX se incorpora a los planes de estudio. Desde entonces comenzaron a plantearse problemas numerosos sobre la finalidad de la historia, su estatuto epistemológico, métodos, etc. Diversas escuelas y filosofías se dedicaron a resolverlos.

Nos interesa aquí señalar solamente aquellas teorías o reflexiones que han influido y están influyendo en los historiadores bíblicos. Al independizarse las ciencias sociales, éstas se convierten en instrumentos para los historiadores y el campo de la historia se hace más amplio. En 1929 aparece una revista llamada *Annales*, publicada por Lucien Fèbre y Marc Bloc, fundadores de la escuela de historiografía del mismo nombre. En vez de una historia centrada en personas y sucesos, los *Annales* defienden una historia multidisciplinar, que incorpore varias disciplinas; buscan escribir una histo-

²⁹ D. USSISHKIN, "Jerusalem as a Royal and Cultic Center in the 10th- 8th Centuries B. C. E": *Symbiosis, Symbolism, and the Power of the Past* (edit. by W.G. Dever and S. Gitin). Winona Lake, 2003, 532-4.

ria total, incluyendo la geografía, el clima, las coyunturas económicas, las pautas sociológicas, etc. Braudel, distinguido miembro de esta escuela, propuso la exposición histórica en tres pisos: En primer lugar los factores pertenecientes a *la longue durée*, que comprende las estructuras de cambio muy lento que duran siglos, como son el clima y la geografía; luego *la moyenne durée* que reúne las coyunturas más cambiantes, elementos básicos del desarrollo histórico, como son las tendencias económicas y sociales que pueden variar en el curso de una generación; el tercer nivel es *l'histoire événementielle*, los sucesos y sus causas, de duración muy corta que es la parte más inteligible, pero más superficial³⁰.

Por su insistencia en la larga y media duración, por sus ambiciones cognitivas tan amplias logró una gran aceptación académica.

Algunos historiadores bíblicos han aceptado este modelo de los tres pisos³¹. En principio Braudel no es determinista. La estructuras y coyunturas no determinan la conducta humana; deja margen a la interacción entre los tres niveles.

Las dificultades para el uso de este método vienen de otra parte. El método necesita estadísticas, datos empíricos y cuantificables en el espacio y en el tiempo, que permitan conocer las estructuras y coyunturas que están debajo de la superficie de los sucesos singulares. Ahora bien los textos bíblicos antiguos proporcionan muy pocos datos de esta clase, imprescindibles para conocer la historia total; la narración bíblica está orientada hacia los acontecimientos singulares. Por esto mismo se entiende la importancia de la arqueología, porque esta ciencia es la que puede proporcionar los conocimientos de esta clase. Los que adoptan este método, tenderán a dar a los textos bíblicos un valor secundario. Esto hace Thompson que declara que los *events of history* son los hechos confirmados por la arqueología, mientras que los sucesos basados en la Biblia, pero no confirmados por la arqueología son *events of tradition*. A esta palabra le da un valor evidentemente peyorativo; no son fuentes primarias. Incluso se puede dar un paso más. La Biblia no ofrece la historia total, sino las menudencias de los sucesos singulares y no todos, sino una selección y por tanto es tendenciosa. Así se ha pensado siempre del Dtr; no obstante, se sometía a crítica las noticias que da; se pensaba que dentro de la tendenciosidad podía contener datos que

³⁰ Un buen resumen en F. BRAUDEL, *On History*. Chicago 1980. En español puede verse esta escuela y otras en J. SÁNCHEZ JIMÉNEZ, *Para comprender la historia*. Estella 1995.

³¹ Véase, por ejemplo, T. L. THOMPSON, "Critical Notes: A Neo-Albrightean School in History and Biblical Scholarship": *JBL* 68 (1995) 57-74.

reflejan la realidad. Robert P. Carroll no piensa así³². El Dtr dedica solamente seis versículos a Omri, rey de Israel (1 Re 16, 23-28), a pesar de que se supone que debió ser un rey importante, ya que en los Anales Asirios³³ se identifica con su nombre al estado de Israel. Este hecho (ser incompleto y tendencioso) es suficiente para que Carroll afirme que tal libro es inadecuado para escribir historia; en todo caso únicamente se le puede llamar historia inverificable. ¿Qué quedaría de la historia de Roma de Tito Livio o de la historia de Grecia de Tucídides si le aplicamos el mismo criterio? ¿Es que puede haber una historia que no sea tendenciosa?

No es posible, responden las tendencias postmodernas a esta pregunta. La escuela de los *Annales* hundía sus raíces en el empirismo y el positivismo, y por tanto es un movimiento dentro de la modernidad. La tendencia postmoderna cambia de paradigma y ataca la historiografía de la modernidad, concretamente su pretendida objetividad, la verdad histórica, la imparcialidad del historiador, etc.

El siglo XX, que ha sido el de la irrupción de la subjetividad en la hermenéutica, no podía por menos de influenciar el concepto de historia o el conocimiento histórico. El programa de Leopold von Ranke escribir la historia *wie es eigentlich gewesen* queda lejos. El pasado en sí es irrecuperable. Sólo quedan restos materiales e historias. Ambos elementos son mudos; para que digan algo necesitan un marco en que ser entendidos. Esta interpretación está en nuestra mente y sólo aquí. Por tanto, nosotros creamos la historia, dice la teoría postmoderna. Lo que lleva a afirmar que no hay una historia sino historias, aunque no todas las historias sean correctas. El texto no tiene un significado intrínseco; el significado es una construcción fluida llena de precomprensiones culturales y personales que el lector lleva al texto.

¿La reivindicación que de la verdad hace la historia es más verdadera que la que reclama la ficción? No parece. En la historia hay mucha imaginación. La “gran historia”³⁴ está en la mente del historiador que se sirve de

³² R. P. CARROLL, “Madonna of silence. Clio and Bible”: *Can a “History of Israel” be Written* (edited by Lester L. Grabbe). Sheffield 1997, 95-96.

³³ J. B. PRITCHARD, *ANET*. Princeton 1969. 3 ed., 285.

³⁴ R. F. BERKHOFFER, *Beyond the Great Story: History as Text and Discours*. Cambridge 1995. Desarrollan, además, esta teoría hermenéutica lingüística y literaria de la historia H. WHITE y A. C. DANTO. Véase una breve exposición de sus puntos de vista en J. B. KOFOED, *Text and History. Historiography and the Study of the Biblical Text*. Winona Lake 2005. 10-18. Últimamente se ha traducido de H. White *El texto histórico como artefacto literario y otros escritos*. Barcelona 2003. Contiene una introducción de Verónica Tozzi en la que expone ampliamente la teoría del autor.

ella para estructurar las narraciones; hay muchos modelos de hacer la trama, que está influenciada más por los intereses presentes que por los sucesos del ayer. Esto no es malo, el historiador no debe abdicar de sus ideas. Es una responsabilidad moral y política explicar todos los acontecimientos, también los desgraciados. La solución no es relativizar todo conocimiento hasta el extremo de no poder obtener un conocimiento objetivo. El historiador no puede renunciar a la objetividad, como un juez no puede renunciar a conseguir la perfecta justicia, aunque sabe que es una meta inalcanzable³⁵. La historia es posible si se mantiene un diálogo entre hipótesis y pruebas y si los prejuicios de cada cual son objeto de discusión lo mismo que las pruebas³⁶. La tarea del historiador nunca está concluida.

Estas teorías han puesto en evidencia los puntos débiles de las historias de Israel. Obligan a revisar muchos planteamientos tradicionales. Los estudiosos hoy ven la historia de los relatos bíblicos de otra manera. Forman más que informan, interpretan más que recitan. Son artistas y como tales no intentan escribir la historia real. Son ficciones, si bien las ficciones no son todas iguales³⁷.

Veamos ahora la historia de Israel en sus diferentes épocas.

3. Los periodos de la historia

Ziony Zevit³⁸ señalaba tres encendidos debates sobre el A. T. que tenían ocupados a las universidades y seminarios. Estos eran la Arqueología bíblica o Arqueología siro-palestina, la discusión entre *Minimalistas* y *Maximalistas* y el debate sobre las construcciones del s. X a. C.

El primer problema era el suscitado por Dever que pedía la sustitución de Arqueología bíblica por Arqueología Siro-palestina. Ya hemos hablado de él y la verdad es que no llegó la sangre al río, aunque evidentemente no era una cuestión meramente terminológica. En todo caso, aunque no se acepte el nombre³⁹, la realidad propugnada por Dever se ha conseguido: la independencia de la Arqueología respecto de la Biblia.

³⁵ M. FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, *Evolución del pensamiento histórico en los tiempos modernos*. Madrid 1974, 78-79.

³⁶ E. A. KNAUF, "From History to Interpretation": *The Fabric of History: Text, Artifact and Israel's Past* (edit. D. V. Edelman). Sheffield 1991, 27-34.

³⁷ J. L. SKA, *Los enigmas del pasado. Historia de Israel y relato bíblico*. Estella 2003, 139-141.

³⁸ "Three Debates about Bible and Archaeology": *Biblica* 83 (2002)1-27.

³⁹ Los arqueólogos israelíes prefieren hablar de Arqueología *of the Holy Land*.

El segundo debate es mucho más importante. Se refiere a la discusión entre los así llamados *Minimalistas* y *Maximalistas*, si bien ni unos ni otros aceptan esta denominación. El debate comenzó en 1992 con la publicación del libro *In Search of Ancient Israel* (Sheffield, Academic Press) de Philip R. Davies. En él había una valoración radicalmente negativa de la historia del Antiguo Israel. Ya antes N. P. Lemche⁴⁰ había dicho cosas parecidas, pero llamó más la atención Davies por su postura desafiante y un tanto ofensiva para sus posibles adversarios. También Giovanni Garbini⁴¹ había expresado parecidas opiniones fechando entre otras cosas la composición de los libros bíblicos en los periodos persa y helenista. Uno de los *Minimalistas* hace la presentación del grupo de esta manera: “Un católico irlandés-americano al estilo de James Joyce (Thompson)⁴², un galés ateo (Davies)⁴³, un feliz protestante danés (Lemche)⁴⁴ y un protestante sueco poco respetuoso⁴⁵ (Gösta Alströhm)⁴⁶”. A estos habría que añadir Robert Coote⁴⁷ y K.W. Whitelam⁴⁸. A veces se la ha llamado *la escuela de Copenhagen*⁴⁹, apodo que no cuadra del todo bien, ya que Thompson está en Sheffield.

⁴⁰ N. P. LEMCHE, *Early Israel. Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society before the Monarchy* (=VTS 37). Leiden 1985. Más tarde ha manifestado su disgusto hacia esta obra suya. Se acusa a sí mismo de haber sido excesivamente tradicional y conservador (“Early Israel Revisited”: *Currents in Research: Biblical Studies*, 4 (1996) 25-26).

⁴¹ *Historia e Ideología en el Israel Antiguo*. Barcelona 2002. (El original italiano es de 1986). Garbini no ha formado parte del círculo de los minimalistas. Va por libre.

⁴² Ha escrito mucho sobre el tema. Citamos las obras más importantes: *The Origin Tradition of Ancient Israel* (JSOT 55). Sheffield 1987. En esta obra ya apuntaba una toma de posición muy crítica con la opinión común; *Early History of the Israelite people. From the Written and Archaeological Sources*. Leiden 1994; *The Mythic Past. Biblical Archaeology and the Myth of Israel*. New York 1999. Además, un número considerable de artículos.

⁴³ A parte del ya citado *In Search of Israel* puede verse *The origins of the ancient Israelite States* (=JSOT 228) (edit. by V. Fritz and Ph. Davies), Sheffield 1996; *Scribes and School. The Canonization of the Hebrew Scriptures*. Louisville 1998. Citamos además dos artículos muy señalados “Method and Madness: Some remarks on Doing History with the Bible”: *JBL* 114 (1995) 699-705; “Whose History? Whose Israel? Whose Bible? Biblical Histories, Ancient and Modern”: *Can a 'History of Israel' be Written?* (edit. by L. L. Grabbe) (=JOTS 245). Sheffield 1997, 104-122.

⁴⁴ Además del libro ya citado en la nota 40 pueden verse *Ancient Israel: a History of Israelite Society* (=The Biblical Seminary 5). Sheffield 1988; *Die Vorgeschichte Israel's: Von der Anfängen bis zur Ausgang des 13. Jahrhunderts v. Chr.* (=Biblische Enzyklopädie, 1). Stuttgart 1996; *The Israelites in History and Tradition*. London-Louisville 1998.

⁴⁵ T. L. THOMPSON, “Critical Notes: A Neo-Albrightean School in History and Biblical Scholarship”: *JBL* 114 (1995) 696.

⁴⁶ *The History of Ancient Palestine*. Minneapolis 1993.

⁴⁷ *Early Israel: a New Horizon*. Minneapolis 1990.

⁴⁸ *The Invention of Ancient Israel: The Silencing of Palestinian History*. New York 1996.

⁴⁹ J. B. KOFOED, “Epistemology, Historiographical Method, and ‘The Copenhagen School’”: *Windows into Old Testament History* (edit. by V. Ph. Long, D. W. Baker and G. J. Wenham). Grand Rapids- Cambridge 2002, 23-43.

Aunque hay diferencias entre ellos, tienen muchos puntos en común. Uno de ellos es éste. Como los manuscritos más antiguos de la Biblia hebrea que se conservan son los de Qumran, no hay ninguna razón para retrotraer su composición muchos siglos atrás. Además el contenido de los escritos confirman que proceden de un tiempo en que el judaísmo está ya plenamente organizado y reformado; es una religión monoteísta con leyes culturales, religiosas y sociales que remiten claramente a una religión madura y asentada, lo que se debe sin duda a la obra realizada por Nehemías y Esdras. Por tanto la Biblia ha sido escrita durante la época del segundo templo en la época persa o helenista⁵⁰. La conclusión inevitable es que las narraciones sobre el periodo anterior al destierro durante la época premonárquica y monárquica carecen de valor histórico. Frecuentemente llaman a la historia antigua de Israel *social construct* o *ideological invention*. Davies⁵¹ (también Thompson y Whitelam) opina que cuando se habla de Israel hay que distinguir tres: *Israel bíblico*, o sea, el Israel presentado por los textos bíblicos que es una construcción literaria e ideológica hecha en el periodo postexílico; El *Israel histórico*, que es la historia del pueblo de la Palestina en el periodo del Hierro, mostrado por la investigación arqueológica y el *Israel antiguo* que es la reconstrucción de la historia de Israel derivada de los dos anteriores, pero que es ante todo una construcción de la investigación alemana de los dos últimos siglos. El primero y el tercero son invenciones. El segundo es el válido, pero del que se sabe poco. Los libros históricos narran leyendas inventadas con el fin de dotarse de un pasado mítico, contribuyendo de esta forma a la identidad. La única fuente de información es la arqueología.

La datación tardía de la Biblia es un punto muy determinante en su teoría. Es sabido que en el s. XIX hubo algunos partidarios de estas fechas; los *Minimalistas* lo recuerdan. Por ejemplo, B. Duhm constantemente se inclinaba a colocar los libros proféticos en la época macabaica. Pero hoy se piensa de distinta manera. Acerca del Dtr, por ejemplo, hay fundamentalmente dos opiniones: Los europeos, *grosso modo*, opinan mayormente que debió escribirse poco tiempo después del 560 (el último episodio que narra sucedió el 562); mientras que los americanos, también generalizando, defienden una primera redacción hacia el año 622. Y ciertamente son muchos los que colocan una primera puesta por escrita de los profetas preexílicos, sobre todo, los del s. VIII, antes del destierro. Acerca del Pentateuco, si bien las

⁵⁰ Da la impresión que Lemche aceptaría una fecha de las narraciones históricas en tiempo de Josías (Cfr. "Early Israel Revisited": *Currents in Research: Biblical Studies* 4 (1996) 26).

⁵¹ *In Search of 'Ancient Israel'*. Sheffield 1992, 21-71.

redacciones comprensivas de todos los temas de esta magna obra se colocan después del destierro, es difícil no admitir relatos anteriores al exilio sobre algún personaje o sobre algunos episodios sueltos.

Esta datación tan tardía de los libros bíblicos tiene que hacer frente a varias objeciones. Colocar la composición de la Biblia hebrea en un periodo tan corto de tiempo como hacen los revisionistas, provoca objeciones de carácter lingüístico. La lengua hebrea tiene su historia. Hay diferencias entre la lengua hebrea de Qohelet y la lengua del Libro de los Reyes, por ejemplo. La ausencia de arameísmos en estos últimos libros y el parecido de la lengua con las inscripciones epigráficas preexílicas son una prueba de que la composición del libro de los Reyes no se puede colocar en el periodo persa (o helenista)⁵².

Además, el periodo persa es la época más oscura de todas. Solamente tenemos dos libros que informan de este tiempo: Esdras y Nehemías, pero son luces tenues en medio de la oscuridad. No se sabe nada de cómo pensaba la gente de entonces⁵³. Cuando se colocan algunas tradiciones acerca de Abrahán en el periodo exílico o ligeramente en tiempo posterior, como, por ejemplo, buscar esposa dentro de la parentela, la intercesión de Abrahán por Sodoma o la insistencia en la promesa de la tierra y descendencia numerosa, esto se hace porque sabemos por otras fuentes que eran problemas urgentes y vivos en ese momento. Ahora bien, ¿qué interés pueden tener los judíos de la época persa en resucitar a un Jacob en frecuentes altercados con los arameos, cuando el reino de Israel hacía siglos que no existía? Los *Minimalistas* no se hacen esta pregunta, ya que ellos piensan que los escritos no nacen de una comunidad que ve reflejada su filosofía y religión en estos escritos que enriquecen su piedad, sino que los consideran una construcción ideal dentro de un círculo cerrado de intelectuales alejados de la vida de la comunidad. Los escritores son anticuarios, *scholarly bibliophiles*⁵⁴. No cabe duda de que es una bonita manera de modernizarles.

⁵² Véase A. HURVITZ, "The historical Quest for 'Ancient Israel' and the linguistic Evidence of the Hebrew Bible: Some methodological Observations": *VT* 47(1997) 301-15

⁵³ R. RENDTORFF, "The Paradigm is Changing: Hopes and Fears": *Israel's Past in Present Research: Essays on Ancient Israelite Historiography* (Edit. by V. Ph. Long). Winona Lake 1999, 64-65.

⁵⁴ Th. L. THOMPSON, *Early History of the Israelite People. From the Written and Archaeological Sources*. Leiden 1994, 392.

3. 1. *Época de los Patriarcas*

Acerca de este periodo nada nuevo dicen los *Minimalistas*. Ya hace tiempo que se da por adquirido que la historia patriarcal carece de valor histórico.

Hemos indicado anteriormente que en los años 60 del pasado siglo M. Noth señalaba que no se sabía nada del tiempo ni de las andanzas de los patriarcas. Este juicio se fundamentaba en el método crítico-literario de las tradiciones.

Indudablemente más optimista era la escuela americana, orientada más hacia la arqueología⁵⁵. R. de Vaux, aunque de una manera más matizada, era de la misma opinión. Todos ellos se valían de la arqueología para defender la historicidad *fundamental* de las tradiciones patriarcales. La filología podía aclarar a qué etnia pertenecían los patriarcas; la historia profana podía ofrecer un marco cronológico para la migración de los antepasados; los usos y costumbres podían ser similares a las atestiguadas en el material extrabíblico. De esta manera estos autores creían poder encajar los nombres de las personas, de los lugares, leyes, formas sociales, costumbres, los movimientos migratorios reflejados en los relatos patriarcales en la primera mitad del II Milenio. Esta afirmación de de Vaux era corroborada por todos los representantes de esta escuela: *Era difícil no concluir de ahí que esas tradiciones tienen un fundamento histórico y que las migraciones de los patriarcas estuvieron en relación con el movimiento amorreo*⁵⁶. No obstante, matizaba más adelante esta afirmación y con cautela terminaba diciendo que *los mejores* (paralelismos, entre los relatos patriarcales y el marco de la historia del Medio Oriente) *no pertenecen a la época en que se supone para los patriarcas, sino a aquella en que fueron redactadas las tradiciones que se refieren a ellos*⁵⁷.

Precisamente este punto débil advertido por R. de Vaux será atacado con prontitud. Poco tiempo después, aparecen dos obras compuestas de forma independiente, que destruyen totalmente las “pruebas arqueológicas”. T. L. Thompson publica su obra en 1974⁵⁸ y J. van Seters el año siguiente⁵⁹. La obra de éste último en su primera parte es una superposición

⁵⁵ ALBRIGHT, *The Archaeology of Palestine*. Baltimore 1954; J. BRIGHT, *La Historia de Israel*. Bilbao 1966; G. ERNEST WRIGHT, *Arqueología Bíblica*. Madrid 2002, 2 ed.

⁵⁶ R. de VAUX, *Historia antigua de Israel I*. Madrid 1975, 205.

⁵⁷ *Ib.*, 255.

⁵⁸ *The Historicity of the Patriarchal Narratives*. Berlin 1974.

⁵⁹ J. van SETERS, *Abraham in History and Tradition*. New Haven and London 1975.

de la obra de Thompson. Ambos estudian los pretendidos paralelismos y demuestran que no son exclusivos del segundo milenio. Thompson ofrece un cúmulo de comparaciones con textos neosirios, neobabilonios, persas y egipcios, casi todos ellos de la mitad del primer milenio o ligeramente anteriores. Prueba que los mejores paralelos para la historia patriarcal no se hallan en la época en que se supone vivieron los patriarcas sino en épocas más tardías. Los nombres de los patriarcas son de una composición normal y puede esperarse que este tipo de nombres se encuentre en cualquier sitio o época en que se hallen semitas del Oeste. Lo mismo cabe decir de migraciones o de los usos y costumbres. No hay evidencia alguna para mantener una fecha para los patriarcas anterior a la existencia de Israel, más aún bastantes indicaciones sugieren que estas historias debieran ser fechadas en un tiempo más tardío e incluso afirma que pretender defender la historicidad distorsiona la formación y la intención de la tradición bíblica⁶⁰.

Por su parte J. van Seters describe las costumbres de los nómadas del II milenio. No encuentra usos semejantes en las tradiciones de Abrahán, sencillamente porque éste no es presentado como nómada sino como extranjero residente; heredar la tierra que es lo que mueve a Abrahán no es propio de los nómadas. Jacob por su parte es presentado como un agricultor consistente; los animales que tiene Abrahán son los que un judío de buena posición podía tener en tiempo de la monarquía. Se sabe en fin que el camello solamente fue domesticado en el I milenio y su uso se extendió sólo en los siglos VIII y VII.

Estos dos libros eliminaban definitivamente la búsqueda de la historicidad de los patriarcas desde la arqueología y planteaban dudas sobre el resto de tradiciones antiguas.

De otra parte, el estudio crítico-literario de los textos bíblicos referentes a los Patriarcas confirmaba la improbabilidad de su origen antiguo. Ya entonces había comenzado la Nueva Crítica que echaba abajo la hipótesis documentaria, atacando al J del s. X. Nota común a todas las nuevas teorías era rejuvenecer las tradiciones. Los autores se daban cuenta de que los textos atribuidos a J suponen una teología elevada que era imposible que se diera en tiempo de David-Salomón. El monoteísmo se encuentra por primera vez en el II Isaías, profeta del s. VI, y es impensable en los comienzos de la monarquía. Estudios recientes sobre el politeísmo y monoteísmo en Israel no permiten admitir un J antiguo. La relación del J con los profetas hace improbable una fecha antigua para el J.

⁶⁰ Th. L. THOMPSON, *Ib.* 297.

Por su parte las tradiciones patriarcales son muy diferentes entre sí. El ciclo de Abrahán literariamente es muy distinto del de Jacob: los relatos del primero son narraciones cortas, anécdotas pintorescas y familiares sin secuencia interna. El ciclo de Jacob, por el contrario, se parece más a la gesta de un protagonista desde la infancia hasta la vejez. Los relatos están más concatenados entre sí. Geográficamente los ciclos son también muy distintos. Abrahán es la figura del Sur. Habita en Hebrón y sus alrededores, mientras que Jacob es una figura del centro de la Palestina (Siquén y Betel), de Transjordania y Harán. También el espíritu o el *Geist* de las narraciones es muy diferente. Abrahán es casi siempre una persona edificante, una figura ejemplar, mientras que nadie estaría tentado a invitar a comer a Jacob. Buena prueba de ello es el uso en la Liturgia. Leemos repetidas veces las tradiciones de Abrahán (19 lecturas); rara vez, en cambio, se leen las de Jacob (4 veces incluyendo las tres que se hacen en la lectura continua).

En efecto las narraciones acerca de Abrahán son en general más recientes. Las primeras menciones de Abrahán fuera del Pentateuco son Ez 33,24 e Is 51,1-2, ambos profetas del exilio. De estos textos se concluye que hacia la mitad del s. VI había una tradición acerca de Abrahán como elegido de Dios, antepasado del pueblo judío, primer poseedor de la tierra que ellos ahora ocupan. Es notable observar que en el texto de Ezequiel los que se reclaman de la figura de Abrahán son las gentes del país que no sufrieron el destierro, a quienes el profeta Ezequiel recrimina. Con toda probabilidad se puede decir que Abrahán era una figura local, especie de antepasado venerado por los judíos, ismaelitas y edomitas habitantes del Sur de la Palestina. Después P le erigió en un antepasado del pueblo anteponiéndolo a la figura de Jacob ya conocida. Parece que fue P quien le hizo inmigrante en la Palestina (Gen 11,27-32; 12,4-5) quitándole al pueblo de la tierra esta bandera. Abrahán no era un nativo de la Palestina sino el padre de todos los exiliados que vuelven, que vive conforme a la ley y paga los diezmos al rey sacerdote de Jerusalén y cree en las promesas. Los exiliados reciben la tierra negociando su adquisición (Gen 21,22-32; 26,15-33) o comprándola (Gen 23). Las promesas de la tierra y descendencia numerosa se entienden bien en la época; ambas cosas se desean cuando se echan de menos. Muchos episodios son postsacerdotales⁶¹, reflexiones teológicas que traducen las preocupaciones del postexilio. El famoso texto de Gen 12,1-3 que anteriormente se relacionaba con David, en quien se veía cumplida la promesa hecha a Abrahán, tiene toda la apariencia de ser una inserción en

⁶¹ A. de PURY, "Genèse 12-3

el relato sacerdotal anterior⁶². En Gen 17, P presenta a Abrahán e Ismael como receptores de la alianza, postura irénica aconsejada a los recién llegados de Babilonia. Posteriormente esta actitud tan ecuménica es rechazada; de ahí las historias de la expulsión de Agar (Gen 16 y 21) que son reacciones al escrito sacerdotal. Este mismo espíritu separatista aparece en Gen 24 que muchos colocan en la época persa⁶³. Gen 15 contiene alusiones a numerosos textos, indicio de su carácter tardío⁶⁴; es un eco de Gen 17. Otros relatos, como el peligro de la matriarca (12,10-20; 20; 26,6-14), la destrucción de Sodoma, (19. 1-29), el origen de los amonitas y moabitas (19,30-38), pueden ser relatos relativamente antiguos pero sin relación primitiva alguna con Abrahán; al ser relacionados con el patriarca fueron profundamente reelaborados. El sacrificio de Isaac del cap. 22 es, sin duda, uno de los más recientes. Abrahán es una figura nacional, modelo de fe y símbolo de la nación israelita. No se podía imaginar mejor culminación a la fuerte coloración teológica de los episodios precedentes⁶⁵.

El ciclo de Jacob es, sin duda, más antiguo. Oseas (cap. 12) relata una docena de episodios formando una especie de gesta del patriarca, un relato unificado en torno al viaje de ida y vuelta de Harán. El profeta no tiene buena opinión de Jacob. Al contrario, alude a los episodios en que el patriarca engaña, roba, lucha con Dios, trabaja por una mujer y se apacienta de viento. Su figura es contrapuesta a la de Moisés profeta, por medio del cual Dios sacó a Israel de Egipto. En el s. VIII esta gesta ya era popular y conocida por los que se consideran sus descendientes y le veneran como fundador del pueblo. La leyenda de Jacob se presenta como el relato de los orígenes de Israel, o mejor de las tribus que ocuparon la montaña central de Palestina y la parte norte de Transjordania. Ahí estableciendo pactos, recurriendo a la astucia, consiguen afianzarse creando una sociedad nueva en territorio propio. La genealogía segmentada es prueba manifiesta del carác-

⁶² J.L. SKA, "L'Appel d'Abraham et l'acte de naissance d'Israel. Genèse 12,1-4^a": *Deuteronomy and Deutoronomic Literature*. Festschrift C.H.W. Brekelmans (edited by M. Vervenne and J. Lust). Leuven 1997, 367-389.

⁶³ T.C. RÖMER, "Recherches actuelles sur le cycle d'Abraham": *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History* (Ed. by Wenen). Leuven 2001, 195.

⁶⁴ J.L. SKA, "Essai sur la nature et la signification du cycle d'Abraham (Gn 11,27-25,11)": *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History* (edit. by A. Wénin). Leuven 2001, 172.

⁶⁵ Colocan las tradiciones de Abrahán en el exilio y en el postexilio entre otros A. de Pury (*art.cit.*) y M. LIVERANI, *Más allá de la Biblia. Historia antigua de Israel*. Barcelona 2003, 311-318. No así I. FINKELSTEIN-N. A. SILBERMAN (*La Biblia Desenterrada*. Madrid 2003, p. 51) quienes, obsesionados por la obra de Josías, colocan las tradiciones patriarcales, como por lo demás el resto de relatos del Pentateuco, en el s. VII.

ter de antepasado reconocido a Jacob o Israel. La conducta amoral que distingue a Jacob es la razón por la que Deuteronomio y el Deuteronomista le mencionan una sola vez (Deut 26, 5-9) sin citarle con su nombre y llamándole “arameo”, no israelita. P, quien en su relato acerca de Jacob elimina todos los episodios escabrosos, es probablemente el responsable de haber integrado la leyenda de Jacob poniéndola bajo el amparo y a continuación de Abrahán⁶⁶.

3. 2. Origen de Israel⁶⁷

Por las razones que luego veremos, ahora ya no se habla de toma de posesión de la tierra o de entrada de los israelitas en Canaán, sino del origen de Israel.

La Biblia presenta dos narraciones diferentes sobre este tema. Según el libro de Josué, la proeza fue relativamente fácil. Habiendo tomado Josué y los suyos Jericó y ‘Ay, en dos rápidas marchas conquista el Sur y luego el Norte.

Por su parte el libro de los Jueces ofrece una visión diferente. Cada tribu lentamente se buscó su patria.

Hasta los años 70’ del siglo XX estas dos visiones eran defendidas por dos escuelas. De un lado la escuela de Albright, sin tomar al pie de la letra el libro de Josué, le concedía cierto valor histórico. Israel, según ellos conquistó la Palestina. Se basaban en la destrucción de varias ciudades en esa época. De otra parte la escuela alemana (A. Alt, M. Noth, M. Weippert) observa que el libro de Josué es un cúmulo de leyendas etiológicas de nulo valor histórico. Además, los israelitas eran nómadas y no podían enfrentarse a las ciudades de las llanuras. Por ello opinaban que lo más probable era la infiltración lenta y pacífica.

A comienzos de los 80’ Gottwald⁶⁸ propuso una tercera teoría: la de la revolución campesina, ya anticipada en parte por Mendenhall. El sistema económico cananeo había provocado descontento entre la clases bajas, quienes se organizaron en tribus con base en la aldea estableciendo de este modo una sociedad fundada en la igualdad y la justicia. Cree que la religión

⁶⁶ A. de PURY, *Art. cit.* 144-149.

⁶⁷ Presentan el tema J. C. H., LAUGHLIN, *La Arqueología y la Biblia*. Barcelona 2001, 125-132; J. L. SICRE, “Los orígenes de Israel; cinco respuestas a un enigma histórico”: *Estudios bíblicos* 46 (1988) 421-456.

⁶⁸ *The Tribes of Israel. A Sociology of the Religion of liberated Israel, 1250-1050 B.C.E.* London 1980.

de Israel, introducida por un grupo de fugitivos, jugó un gran papel en la cimentación de esta sociedad alternativa, compuesta de elementos muy heterogéneos.

Actualmente estas opiniones han desaparecido y se ha implantado una nueva hipótesis defendida por arqueólogos israelíes y americanos⁶⁹.

Las excavaciones arqueológicas, las prospecciones regionales en superficie, los estudios demográficos y las observaciones climatológicas han dado como resultado un planteamiento nuevo.

Según esta hipótesis, en la región montañosa central surgieron en la edad de Hierro I (ca. 1200 a. C.) más de 300 asentamientos (aldeas y alquerías) de escasa extensión. Ocuparon la cadena montañosa central desde el Valle de Yizreel hasta el Negueb. Los poblados son muy numerosos en la parte norte y central; desde Jerusalén hacia el Sur, en cambio, las aldeas son muy escasas. Se calcula la población de unos 60.000 habitantes.

Finkelstein ha demostrado que esta ocupación fue la tercera que tuvo lugar en la zona. Las otras dos ocurrieron durante el Bronce Antiguo (ca. 3200-2900) y durante el Bronce Medio II (ca. 200-1559). Son movimientos cíclicos de población debido a causas políticas, económicas y sociales.

¿Quiénes son los habitantes en esta tercera oleada? Finkelstein al principio les llamó *israelitas* o *protoisraelitas*, sin dar excesiva importancia a estos términos, porque para él no existe Israel antes del s. IX- VIII. Actualmente no se define sobre la etnia de estos pobladores. El único resto que puede tener implicaciones étnicas o religiosas es la ausencia de huesos de cerdo. Al parecer este animal no formaba parte de la dieta.

Estos habitantes de la montaña no vinieron de fuera. Son cananeos; existe una continuidad cultural con la población cananea. ¿Eran pastores o agricultores? Finkelstein, apoyándose, entre otras cosas, en la forma de construir las aldeas en forma ovalada dejando un espacio libre en el medio, cree que eran pastores nómadas que se sedentarizan lentamente. Dever, en cambio, piensa que eran agricultores expertos, pues hacen terrazas con el fin de aumentar la superficie cultivable.

Para los historiadores bíblicos las consecuencias de esta teoría son varias. Una es que la Arqueología está en contra de la presentación bíblica de la salida de Egipto. De esto hablaremos a continuación. Otro punto inex-

⁶⁹ I. FINKELSTEIN, *The Archaeology of the Israelite Settlement*. Jerusalem 1988; IDEM, "The Rise of Early Israel: Archaeology and Long-Term History": *The Origin of Early Israel-Current Debate. Biblical, Historical and Archaeological Perspectives* (Sch. Ahituv and E.D. Oren, editos.). Ber-Sheva 1998, 7-39; W.G. DEVER, *What Did the Biblical Writers Know & When Did They Know it?* Grand Rapids 2001, 108-124.

plicable por ahora es la etnicidad, tema del que hoy se debate y del que no es lugar para tratar aquí. Si los israelitas eran cananeos, ¿porqué no se asimilaron como los demás pueblos que habitaron en Canaán? ¿Dónde y cuándo surgió esa conciencia en Israel de ser distintos de los cananeos en muchos aspectos y principalmente en el terreno religioso?

3. 4. *El Éxodo*

De la historia antigua este episodio es el más importante para la fe de Israel. “ Dios nos sacó de la tierra de Egipto” es la confesión antigua, célula original del Pentateuco.

Pero antes digamos algo de la concatenación de las tradiciones del Pentateuco.

Merced a la escuela de Heidelberg (Rendtorff y Blum) parece cada día más clara la independencia primitiva de los temas del Pentateuco. Concretamente las tradiciones de los patriarcas y las del Éxodo eran primitivamente independientes.

Ya Rendtorff llamaba la atención sobre el texto de Ex 3,8 donde por vez primera se habla de la tierra a la que va Israel, pero no se dice que sea la tierra de la que se estaba hablando en el Génesis. Se la presenta como desconocida.

En las tradiciones patriarcales hay pocos textos que aludan explícitamente al Éxodo. Los que lo hacen son tardíos (Gen 15, 13-16; 46, 1-5; 50, 24-25). En las tradiciones sobre la salida de Egipto (Ex 1-15) no aparece ningún texto predeuteronomico en que se presente a ésta como cumplimiento de la promesa hecha a los Padres. Esta unión la hace Ex 6, 2-8, pero es un texto P. También lo hace Ex 13, 5.11, pero el cap. 13, 1-16 (trata de los primogénitos y de los ácidos) es juzgado como tardío. En la perícopa del Sinaí rara vez se habla de los padres. Los dos únicos textos que lo hacen son Ex 32, 13 y 33, 1, pero ambos son juzgados como deuteronomicos. Igualmente es deuteronomico Num 11, 12 el único texto en las tradiciones sobre la marcha por el desierto que menciona la tierra prometida a los padres.

En cambio, el Dt presenta teológicamente unidos todos estos temas y los une literariamente mediante referencias. Concretamente repite hasta la saciedad que la tierra se da a Israel por el juramento que Dios ha hecho a los Padres⁷⁰. La alianza es también cumplimiento del juramento hecho por

⁷⁰ Se discute quiénes son los Padres a que se refiere el Deut. Según Th. Römer los padres eran primitivamente los antepasados de Israel en Egipto; sólo en un estadio tardío se inter-

Yahvé a los patriarcas (Dt 29,9-12). La posesión de la tierra prometida por Dios a los padres depende de la observancia de la ley proclamada en el Sinaí (Dt 6, 10-13.17-19; 8, 1.17-18, etc.). Incluso en una ocasión afirma que el Éxodo es consecuencia de un juramento hecho a los padres (Dt 7,8).

Así, pues, los textos que unen éxodo y patriarcas son muy tardíos. Por ello parece muy acertado afirmar que las tradiciones de los patriarcas y las tradiciones del Éxodo eran primitivamente independientes literaria, teológica e históricamente. Serían dos tradiciones concurrentes, dos mitos o dos maneras de explicar el origen de Israel⁷¹. Naturalmente si la independencia de las tradiciones antiguas fue un hecho, hay que imaginar la historia antigua de Israel de manera muy diferente. Siendo más modestos debe decirse que antes del destierro no existía una representación unitaria y continua de la historia antigua de Israel.

Hoy se descarta la historicidad de Ex 1-15. En esta sección hay leyendas maravillosas: la liberación de Moisés en su nacimiento (el salvador salvado), las plagas, el paso del mar; hay también mitos (Dios convertido en un guerrero que lucha en favor de Israel). Hay contradicciones. Si el Faraón quería emplear a los israelitas en los trabajos forzados, no iba a ser él precisamente quien diera la orden de asesinar a los varones. Hay otros episodios perfectamente normales: unos semitas que por hambre bajan a Egipto y allí son obligados a trabajos forzados; naturalmente intentan escapar y lo consiguen.

Arqueológicamente no hay ninguna prueba que confirme la estancia de los israelitas en Egipto. En textos egipcios no se les menciona nunca. Los que piensen que la arqueología es la única fuente de información, negarán la historicidad de estas tradiciones; indebidamente, por supuesto, porque la ausencia de pruebas de la estancia de los israelitas, no es suficiente para negar que estuvieran allí.

En nuestro caso hay una complicación añadida. Ya la hemos apuntado anteriormente. La población que en la primera época del Hierro ocupa la montaña central de Palestina y que presumiblemente es donde aparecerá después lo que se llamará Israel, es autóctona de Canaán. Hay continuidad cultural entre los cananeos y esos habitantes de la montañas. Por tanto queda excluido que Israel provenga de fuera. Además, Finkelstein afirma

pretó la expresión como referida a los patriarcas del Génesis (Cfr. *Israels Väter. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition*. Fribourg-Göttingen 1990. Se ha pronunciado en contra N. LOHFINK, *Die Väter Israels im Deuteronomium. Mit einer Stellungnahme von Tomas Römer*. Fribourg-Göttingen 1991.

⁷¹ Es la tesis de K. SCHMID, *Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testament* (=WMANT 81). Neukirchen 1999.

que en el desierto no se ha encontrado absolutamente ningún rastro de esa pretendida marcha por el desierto desde Egipto hacia Palestina.

Naturalmente estas afirmaciones no son todas del mismo valor. Hemos señalado al principio que según la Biblia la población de Israel en Egipto era una turba de varios millones de personas. Si así fuese, es natural que extrañe el silencio de las fuentes egipcias y la falta de rastro de los israelitas en su paso por el desierto. Ahora bien, las cifras de la Biblia son increíbles. Si se redimensionan las cifras, la arqueología no puede excluir, por más que se esfuerce Finkelstein y Silberman⁷², que dentro de la población abigarrada de los que formaron el pueblo de Israel, pudo haber un grupo de fugitivos de Egipto que trajo consigo esas tradiciones. Siendo un grupo pequeño no tiene por qué dejar rastro en el desierto como tampoco lo han dejado los beduinos de la tribu de los Shasu que bajaron a Egipto por hambre⁷³.

El motivo de esta suposición que hacen los historiadores, ya la hemos apuntado antes: el nombre de Moisés es un nombre egipcio, así como el nombre de otros miembros de su familia. Esto hace sumamente probable que un grupo de refugiados egipcios entraran a formar parte de Israel en un tiempo impreciso.

Añadamos, además, que la estancia de los israelitas en Egipto no es una tradición idónea para ser inventada. Los grupos humanos se imaginan leyendas gloriosas en el pasado. Ningún pueblo inventa que sus antepasados fueron esclavos.

Finalmente hay que notar que la salida de Egipto es una tradición antigua. Es citada por Oseas (11, 1; 13,4) y Amós (2,10; 3,1), ambos profetas del s. VIII. Algún fundamento debe tener.

3. 5. *La monarquía unida*

La época más gloriosa de la historia de Israel es el periodo más conflictivo. ¿David y Salomón pertenecen a la historia o la prehistoria? La Biblia les atribuye obras importantes sobre todo al segundo, ¿qué dice la arqueología de ellas?

⁷² *La Biblia desenterrada*, p. 70.

⁷³ Las pinturas de Beni Hassan fechadas en el s. IX a. C. representan a un grupo de semitas que bajan a Egipto con animales y bienes. Finkelstein exagera el control egipcio llegando a afirmar que es sumamente improbable que un grupo más que minúsculo eludiera la vigilancia egipcia en tiempo de Ramsés II. La dependencia de lo admitido tradicionalmente le juega una mala pasada al insigne arqueólogo. ¿Por qué suponer que el Éxodo tuvo lugar en tiempo de Ramsés II?

Los Minimistas afirman que no hubo monarquía unida; tampoco hubo estado de Israel hasta el s. IX ni estado judío hasta s. VII.

*No hay evidencia de una monarquía unida, ni de Jerusalén como capital, ni de una fuerza política unificada que dominara la Palestina, menos aún de un imperio tal como la leyenda lo presenta*⁷⁴. Las razones que invocan son previsibles. La única fuente de información es la arqueología. Ahora bien, ni David ni Salomón son citados en la literatura extrabíblica, cosa muy extraña si, como dice la Biblia, formaron un verdadero imperio. De otra parte, tampoco los relatos bíblicos estimulan en exceso nuestra confianza en su historicidad. El tiempo en que se pensaba, por ejemplo, que la historia de la sucesión al trono de David (2 Sam 9- 1 Re,1-2) estaba escrita por alguien cercano a los hechos, ya ha pasado. El escritor sabe demasiado, sabe hasta las palabras que el hijo de David, Amnón, dice en la alcoba a su hermanastra cuando la viola. Es verdad que los historiadores clásicos se permiten estas licencias; pero precisamente por eso las consideramos como obras de ficción más que de historia. La relatos de David y Salomón son una obra de propaganda política.

Los Minimistas reciben de la arqueología un apoyo formidable. Exagerando un poco puede decirse que arqueológicamente la Jerusalén del s. X no existió. Sólo se han encontrado pocos fragmentos de cerámica. No hay, pues, templo de Salomón. ¿Las construcciones posteriores habrían borrado las huellas de la ciudad de David? No parece, pues las excavaciones han descubierto hallazgos importantes del Bronce Medio y del último periodo del Hierro, pero no del s. X. Esto encuentra su confirmación con la exploración del resto de Judá: apenas había en aquel momento una veintena de aldeas con una población muy exigua, en buena medida, pastores.

Pero he aquí que, cuando ambos reyes de Israel habían sido condenados a no existir, la arqueología vino en su socorro.

En 1993 un grupo de arqueólogos dirigidos por Avraham Biran excavando en Tel Dan descubrieron una estela escrita en arameo en la que está grabada *btdwd* (=casa de David), La estela es parte de un monumento de basalto, roto y reutilizado posteriormente como material de construcción. Dos fragmentos más pequeños fueron encontrados el año siguiente⁷⁵. El texto habla de una invasión de Israel hecha por un rey arameo. No se dice su nombre pero debió ser Hazael. El suceso que se menciona (referido tam-

⁷⁴ TH. L. THOMPSON, *The Mythic Past. Biblical Israel and the Myth of Israel*. New York 1999, 164.

⁷⁵ La inscripción fue publicada por A. Biran y J. Naveh, "Aramaic Stele Fragment from Tel Dan": *Israel Exploration Journal* 43 (1993) 81-98; el segundo fragmento en "Tel Dan Ins-

bién en 1 Re 8, 28-29) ocurrió hacia el 850 a. C. La inscripción (en su parte más importante) dice lo siguiente: *Después mi padre murió y fue (con sus padres). Y el rey de (Is)rael (invadió) el territorio de mi padre. Y Hadad me hizo a mí, rey. Y Hadad fue delante de mí... y (maté a Jo) rán, hijo de (Ajab) rey de Israel y maté a (Ocoz)ías hijo de (Joran, re) y de la casa de David. E hice ... de su territorio (un desierto)*. Se trata de una prueba impresionante de la fama de la dinastía de David, apenas ciento cincuenta años después de su muerte. El hecho de que el rey de Damasco se enorgullezca de haber derrotado a los dos reyes, prueba que el reino de David no debió ser una aldea sin importancia⁷⁶.

La reacción violenta y desafortunada de los *Minimalistas* prueba que la inscripción les ha hecho daño⁷⁷. El diálogo se ha deteriorado hasta el punto de que han acusado a Biran de haber falsificado la inscripción. La comunidad científica está a favor del valor de la inscripción y de la reconstrucción hecha por los excavadores.

Posteriormente ha aparecido otra inscripción en la ciudad filistea de Ekron. Es la dedicatoria de un templo que edifica el rey Akis a una diosa. Ekron y Akis son dos nombres que la Biblia únicamente asocia con los filisteos⁷⁸. Es difícilmente imaginable que un escritor del periodo persa o heleanista inventando la historia de Israel acertara en asociar a los filisteos con Akis y Ekron.

En todo caso, si bien hay que redimensionar la importancia de David y Salomón, no puede tildarse de invención sus reinados.

Hay, además, otro debate interno entre los arqueólogos. Se trata de las fortificaciones encontradas en Gezer, Laquis, Meguido y Hazor; en particular las puertas monumentales de cuatro vanos. Mientras que buena parte de los arqueólogos (Dever, Stager, Mazar, Holladay, entre otros) fechan estos restos en el s. X, otros, entre ellos Finkelstein y Liverani, defienden que son del siglo IX⁷⁹. La fecha en este caso es muy importante, pues estas puertas muy semejantes, en varias ciudades y en el mismo tiempo, requerirían en su construcción recursos y organización propia de una forma de estado central.

ription. A New Fragment": *Israel Exploration Journal* 45 (1995) 1-15. La bibliografía sobre la inscripción es impresionante.

⁷⁶ A Lemaire ha reconstruido una línea de la estela de Mesha en la que ocurre también la expresión *btwd*. Véase "'House of David' Restored in Moabite Inscription": *Biblical Archaeology Review* 20 (1994) 33.

⁷⁷ "Did Biran kill David? The Bible in the Light of Archaeology": *JSOT* 64 (1994) 3-22.

⁷⁸ S. GITIN-T. DOTHAN-J. NAVEH, "A Royal Dedicatory Inscription from Ekron": *IEJ* 47 (1997) 1-16.

⁷⁹ Dever da cuenta de los arqueólogos de uno y otro bando (*CR BS* 8,2000 p. 105).

Junto a estas construcciones se ha encontrado una cerámica llamada *hand burnished* (bruñida a mano). La destrucción de estos monumentos ha sido atribuida al faraón Sesonquis (1 Re 14,25) que invadió el territorio de Judá hacia el 925 a. C. Si esta cerámica puede ser asociada con los restos de estas construcciones, entonces las puertas habrían sido hechas por Salomón, como por otra parte dice 1 Re 9,15-25.

3. 6. *La monarquía dividida*

Los Minimistas no prestan excesiva atención a este periodo de Israel. Se limitan a descalificar al Dtr como obra histórica y entenderla como literatura, como por lo demás todas las narraciones del A. T. En este punto no dicen nada nuevo. Ya James Barr había puesto de manifiesto que las narraciones de la Biblia deben ser entendidas como *story* o para decirlo claramente como ficción⁸⁰, aunque esto no quiere decir que sea una invención.

A juicio de Lemche el Israel de la Edad del Hierro es extremadamente escurridizo tanto en los documentos históricos como en los restos materiales⁸¹. Por su parte, Thompson excluye el libro de los Reyes del campo de la historiografía; no refleja el pasado ni tampoco el presente de los escritores. Es, más bien, un conjunto de historietas y cuentos que se eligen con el fin de ilustrar principios filosóficos y teológicos⁸². Aunque esta tradición puede tener algunas raíces históricas, son restos accidentales tomados de fuentes desconocidas⁸³. Admiten, claro está, como realidades históricas algunos nombres de los reyes del Dtr. No podía ser menos. Trece reyes de Israel y de Judá son citados en las inscripciones reales de Asiria y en la Crónica babilónica⁸⁴.

Aunque se diga que el libro de los Reyes es literatura, la ficción no es igual que la empleada en el Pentateuco. El libro de los Reyes con sus nombres personales y sus sincronismos entre los dos estados es muy diferente del Pentateuco que evidentemente es legendario en gran parte. Una primera diferencia salta a la vista. En el Génesis, Éxodo y Números, Dios está tan presente que da la impresión de que los actores humanos no sabrían qué

⁸⁰ J. BARR, *The Bible in Modern World*. New York 1973, 55.

⁸¹ N. P. LEMCHE, *The Israelites in History and Tradition*. Louisville-London, 1998, 166.

⁸² *Early History*, 168.

⁸³ *The Mythic Past*, 60.

⁸⁴ Ofrecen la lista J. B. KOFOED, *Text and History. Historiography and the Study of the Biblical Text*. Winona Lake 2005, pp.168-169 y A. R. MILLARD, "Israelite and Aramean History in the Light of Inscriptions": *Israel's Past in present Research. Essays on Ancient Israelite Historiography*. Winona Lake 1999, p. 137-139.

hacer sin la orden de Dios. Ya anteriormente hemos señalado las características de este modo de escribir la historia. Muy diferente es la historia de las Reyes, donde los acontecimientos humanos se encadenan por los aciertos y errores de los hombres.

Es cierto que a un historiador el libro de los Reyes no le gusta. Es una historia que se fija en los personajes y en la fechas; este tipo de historia está muy cerca de la crónica. Hay otra historia que expone las condiciones sociales y económicas, el desarrollo de la vida ordinaria, la relaciones entre los diversos estamentos de la sociedad. Pues bien esta historia, hoy preferida, es la que no hay en el libro de los Reyes. Bajo este punto de vista nos transmiten mejor información los libros de los profetas Amós, Oseas, Isaías y Miqueas. El abandono por parte del Dtr de toda la historia social y política y la concentración en la exclusividad del culto a Yahvé, convierte al libro en una obra teológica y apologética. Pero esto no impide que las listas de los reyes y las pocas noticias que da sean inventadas. Es evidente que los Minimistas exageran.

4. Historia y fe

Finkelstein y Silberman sin comentario alguno citan esta frase desdichada de R. de Vaux: *Si la fe histórica de Israel no está fundada en la historia, será errónea y, por tanto, también lo será la nuestra*⁸⁵.

Gonzalo Puente Ojea también la cita con la intención que cabe suponer. Ahora que la historia antigua de Israel ha dejado de existir, ¿qué razones van a invocar judíos y cristianos para seguir creyendo?

4.1. ¿La fe fundamenta la historia?

Esta manera de pensar de De Vaux tiene un doble origen. En su tiempo él se mostraba excesivamente optimista; pensaba que la historia podía certificar la realidad de los hechos confesados por la fe de Israel. Ahora no diría lo mismo.

Por otra parte, la manera de pensar de De Vaux proviene remotamente de la *revelación en la historia*, ese movimiento liderado por Pannenberg (Círculo de Heidelberg), que piensa que la revelación es siempre autorre-

⁸⁵ *La Biblia desenterrada*, 38. La frase de De Vaux está en “Les Patriarches hébreux et l’histoire”, *RB* 72 (1965) 7.

velación de Dios, quien se manifiesta no directamente (es decir por la palabra) sino indirectamente a través de los sucesos de la historia. Dentro del campo bíblico surgió entonces una mentalidad neortodoxa⁸⁶ que exigía la historicidad fáctica de los hechos bíblicos. Leyendo la *Teología del A. T.* de G. von Rad, afín al movimiento de Heidelberg, es cuando de Vaux expone su pensamiento. De Vaux está de acuerdo con von Rad en que hay grandes diferencias entre la historia de Israel reconstruida por el historiador moderno y la historia salvífica escrita por los autores bíblicos. De Vaux critica a von Rad por haber recogido esta última; ha hecho una historia de la fe creída por Israel, pero no una teología del A. T. Esta exigiría escuchar al A. T. como palabra de Dios dirigida al pueblo de Israel, pero también a mí. Por eso mismo para De Vaux los hechos fundantes de la historia de la salvación deben ser hechos verdaderos realmente sucedidos⁸⁷. A von Rad, en cambio, le importa poco que los hechos no concuerden con la realidad ya que se limita a exponer la historia de la salvación, es decir, la fe creída en el A.T. Quien tenga algún conocimiento de estos temas, no le extrañará que von Rad sea protestante y De Vaux, católico.

Sin duda tiene razón De Vaux en su definición de la Teología del A. T., pero no la tiene cuando exige que el hecho revelador tiene que ser histórico. En ese caso el creyente está dejando en manos del historiador qué ha sido y qué no ha sido revelado por Dios. La fe, ¿puede garantizar la historicidad de un hecho? Evidentemente no. La historicidad se asegura aduciendo motivos racionales, y no recurriendo a la fe⁸⁸. La narración de los hechos salvíficos forma una historia interpretada; esta interpretación depende del intérprete. Por tanto cualquier hecho salvífico puede ser interpretado sin apelar a la intervención divina. La insistencia de De Vaux en fundamentar la fe en el hecho fáctico no tiene mucho recorrido, pues, al fin y al cabo, que ese hecho sea un acto de Dios, lo cree el creyente, pero no es verificable por el historiador. La fe no dice que los israelitas salieron de Egipto, sino que Dios sacó a los israelitas de Egipto. Esta confesión, en último término, es imposible fundamentarla históricamente.

⁸⁶ Así la llama Th. L. Thompson, *The Historicity of the Patriarcal Narratives* (BZAW 133). Berlin 1974, 327.

⁸⁷ R. de VAUX, "Peut-on écrire une 'théologie de l'Ancien Testament'": *Bible et Orient*. Paris 1967, 59-7; de la misma opinión era G. E. Wright, (*God Who Acts*. London 1962, 126-127) y B. Vawter (*Paso a paso por el Génesis*, Estella 1971, 17).

⁸⁸ J. J. COLLINS, "The 'Historical Character' of the Old Testament in Recent Biblical Theology": *Israel's Past in Present Research. Essays on Ancient Israelite Historiography* (edit. by V. Philips Long). Winona Lake 1999, 150-169. El artículo había sido publicado anteriormente en *CBQ* 41 (1971) 185-204.

4. 2. *Los hechos históricos como paradigmas*

Cuando Israel escribe el Éxodo o los evangelios, la muerte de Cristo en la cruz lo hacen con el fin de expresar el significado de estos hechos desde la perspectiva de la comunidad afirmando que es un acto de revelación de Dios. El significado de este hecho no se aprecia si uno pregunta solamente por la historicidad del hecho. Lo que debemos preguntar es de qué manera el suceso ilumina la experiencia siguiente de la comunidad. Que Abrahán fuera tentado habiéndole pedido Dios el sacrificio de su hijo, es históricamente falso, pero su carácter revelador no depende de su historicidad. Esto no le pasó a él, pero muchos creyentes han tenido la misma experiencia. La narración de Abrahán tiene un valor paradigmático y vale porque expresa muy bien la experiencia religiosa humana. La revelación se coloca así en la experiencia humana. La Biblia recoge esas experiencias ricas, esas llamadas al bien y a la justicia, esos impulsos a la honradez y a la realización propia⁸⁹. Puede hablarse del carácter histórico de la revelación pero entendida de esta historicidad radical que reside en la experiencia religiosa humana que tiene su justificación no sólo en los sucesos pasados, sino en el presente y en la promesa divina que esperamos. Al fin y al cabo, del A. T. no importa tanto ni el contenido ni los hechos singulares, sino la existencia de Israel, de la comunidad creyente que ha buscado a tientas a Dios y que invitan al lector a acoger esa experiencia que ellos han enriquecido.

C. MIELGO.
Estudio Teológico Agustiniano.
Valladolid

⁸⁹ A. TORRES QUEIRUGA, "Qué significa afirmar que Dios habla? Hacia un concepto actual de la revelación": *Sal Terrae* 82 (1994) 341.