

# Aportes Bíblicos



## El Método Histórico-Crítico



*Daniel Gloor*

Revista de la Escuela de Ciencias Bíblicas  
Universidad Bíblica Latinoamericana

No. 22 – Año 2016

PENSAR • CREAR • ACTUAR



UNIVERSIDAD BÍBLICA  
**LATINOAMERICANA**  
PENSAR • CREAR • ACTUAR

ISSN 1659-2883

### **APORTES BÍBLICOS**

es una publicación semestral de la Escuela de Ciencias Bíblicas de la Universidad Bíblica Latinoamericana. Tiene como objetivo compartir investigaciones y documentos producto de la labor de estudiantes y profesores, con el fin de contribuir a la producción bíblico-teológica latinoamericana.

\* \* \*

*Daniel André Gloor*, realizó sus estudios de teología en Zürich (Lic. T.), Princeton (Th.M.) y Montpellier (Ph.D.). Fue profesor de Nuevo Testamento y Griego en la Universidad Bíblica Latinoamericana, en Costa Rica (2011-2013), y actualmente trabaja como profesor de Teología en Malasia.



UNIVERSIDAD BÍBLICA  
**LATINOAMERICANA**

PENSAR • CREAR • ACTUAR

# El Método Histórico-Crítico



*Daniel Gloor*

DANIEL GLOOR, Suizo. Licenciado en Teología, Universidad de Zürich (Suiza); Theologiae Magistrum, Princeton Theological Seminary (EE.UU.); Doctor en Teología, Instituto Protestante de Teología, Montpellier (Francia). Ha trabajado como profesor de Sagrada Escritura en Camerún. Fue profesor de Nuevo Testamento y griego en la Universidad Bíblica Latinoamericana, en Costa Rica (2011-2013), y actualmente trabaja como profesor de Teología en Malasia.



UNIVERSIDAD BÍBLICA  
**LATINOAMERICANA**  
PENSAR • CREAR • ACTUAR

Apdo 901-1000, San José, Costa Rica  
Tel.: (+506) 2283-8848 / 2283-4498 / 2224-2791  
Fax.: (+506) 2283-6826  
[www.ubl.ac.cr](http://www.ubl.ac.cr)

Copyright © 2016

Editorial SEBILA  
Escuela de Biblia  
Revista Aportes Bíblicos No. 22

ISSN 1659-2883

Producción: Escuela de Ciencias Bíblicas, UBL  
Edición: José Enrique Ramírez-Kidd  
Diagramación: Damaris Alvarez Siézar

Impreso en San José, Costa Rica  
Abril, 2016

## Contenido

Presentación	5
1. Introducción	9
2. El desarrollo del método histórico-crítico	12
2.1. El siglo XVI	13
2.2. El siglo XVII	15
2.3. El siglo XVIII	16
2.4. El siglo XIX	20
2.5. El siglo XX	22
2.6. Resumen	23
3. El propósito del método histórico-crítico	24
4. Las herramientas del método histórico-crítico	25
4.1. La crítica textual	26
4.2. El análisis gramático-filológico	36
4.3. La crítica literaria	41
4.4. La crítica de las formas	51
4.5. La crítica de las tradiciones	56
4.6. La crítica de la redacción	64
5. Conclusión	70
6. Bibliografía	71



## Presentación

Las últimas décadas del siglo pasado fueron sumamente fecundas para las diversas disciplinas relacionadas con el estudio de la Biblia. Se hicieron avances notables en el área de los métodos de estudio y de la hermenéutica en general. La lectura sociológica y materialista condujo a una atención más cuidadosa del trasfondo histórico de los textos. Ligada a esta nueva sensibilidad, surgieron acercamientos hermenéuticos que implicaban un fuerte componente emancipatorio. Se hace una lectura liberadora de la Biblia en Asia, África, América Latina y en sectores del llamado “primer mundo” comprometidos con movimientos de reivindicación y luchas por los derechos civiles. Emergen así nuevos sujetos históricos y hermenéuticos.

Posteriormente, se toma conciencia del carácter polisémico de los textos y esto reactiva creativamente el proceso de la interpretación. Se supera la idea, fuertemente arraigada en círculos académicos, de que se accede al sentido de los textos por el conocimiento de sus orígenes. Tarea de reconstrucción histórica en la que se corría el riesgo de estudiar todo *en torno* al texto, descuidando éste. La hermenéutica poscolonial enriquece

los estudios bíblicos recordándonos que en el mismo contexto de producción de los textos, la presencia de poderes coloniales y la impronta de su cultura, forman parte intrínseca de ese mundo de referencia simbólica y cultural que da forma al entramado mismo de los textos bíblicos, dejando en ellos huellas de diverso tipo que es necesario explicitar y ponderar.

En esta tarea, en la que se van perdiendo sucesivamente diversas formas de ingenuidad (política, ideológica, epistemológica), la nueva retórica nos ayuda a comprender de forma más adecuada el lugar e importancia del lector y la lectora en este proceso. El texto no es, sin más, una ventana directa “al mundo de la Biblia”. Es también, fundamentalmente, discurso y representación. Y muchas de las “realidades” que vemos reflejadas en él, son más constructos literarios que “verdades naturales”.

Por ello, no se trata solamente de buscar verdades en el texto bíblico. Es necesario hacer la pregunta por el tema del poder. La Biblia tiene estrategias retóricas, busca convencer y ese convencimiento es parte del efecto (histórico, político, cultural) del texto. Un efecto que nos permite comprender que los textos en sí mismos, como entidades propias, pueden ejercer -y *ejercen*- poder. Es inevitable entonces la pregunta por la relación entre texto y poder.

Ahora bien, tan cierto como estos avances señalados, es un movimiento de igual fuerza en dirección contraria, a saber: el retorno generalizado en medios eclesiales de una lectura alegórica y

marcadamente fundamentalista. En el pasado, el método histórico-crítico hizo posible la superación de las lecturas dogmáticas y alegóricas que predominaban a finales de la Edad Media. Hoy, este método representa la posibilidad de superar escollos fundamentalistas y retornar al texto. Independientemente de cual sea la opción metodológica que la exégesis/hermenéutica contemporánea siga como opción final, el recurso al método histórico crítico es el punto de partida de cualquier lectura responsable. En este sentido, la afirmación frecuente de que el método histórico crítico “está superado”, no deja de reflejar una buena dosis de ingenuidad intelectual.

Es por ello frecuente, inevitable podría decirse, que en esta marcha hacia adelante se pierdan de vista los puntos de partida que han precedido y posibilitado estos resultados actuales. En no pocos círculos, la mención de los métodos históricos críticos resuena hoy como un vestigio poco útil, anticuado y monolítico. Debido a ello en parte, se hace cada vez menos frecuente encontrar una descripción adecuada de los mismos. Éstos forman sin embargo, parte natural de los programas de formación bíblica en cualquier contexto. Con el fin de contar con una presentación clara de los mismos, el prof. Daniel Gloor hace en este número de Aportes una presentación a partir de tres vías de entrada: el desarrollo del método histórico, el propósito del mismo y las herramientas de este necesario acercamiento. Cada circunstancia, ponderada adecuadamente, debe conducir a la comunidad a las opciones exegéticas y hermenéuticas

que su situación histórica concreta demande. El autor cierra su presentación con un sólido balance crítico de las posibilidades y limitaciones de este método.

Para la Escuela de Ciencias Bíblicas de nuestra universidad, es motivo de satisfacción poner a su disposición este número de Aportes.

*José E. Ramírez-Kidd*  
*Profesor U.B.L.*

## 1. Introducción

**L**a Biblia es el fundamento de la fe cristiana. Al mismo tiempo, es una colección de documentos antiguos que fueron escritos en lugares y tiempos distintos a los nuestros. No podemos ignorar esta brecha geográfica y temporal. No se puede trasladar lo que está escrito en estos documentos antiguos sin prestar atención al contexto histórico de esos documentos.

El método histórico-crítico o crítica histórica fue el primer método que trató de entender estos documentos en su contexto histórico. En realidad, éste no es *un* método homogéneo, sino que se refiere a *procedimientos específicos* que se usan por la crítica histórica para dilucidar el contexto

*... el método histórico-crítico rompe con la idea tradicional de la revelación divina de los escritos bíblicos como "bajados del cielo" en forma y contenido, para ubicarlos en su contexto histórico y cultural.*

histórico de los textos bíblicos. Dicho de otra manera, el método histórico-crítico rompe con la idea tradicional de la revelación divina de los escritos bíblicos como "bajados del cielo" en forma y contenido, para ubicarlos en su contexto histórico y cultural. Dentro de este acercamiento, *la razón es* la guía final del exégeta.

Cuando se habla del aspecto histórico de un texto, el término 'histórico'

se puede entender al menos de dos maneras. ‘Histórico’ puede referirse a la ‘historia *en* el texto’ o a la ‘historia *del* texto’.<sup>1</sup> La ‘historia *en* el texto’ se refiere a lo que está narrado en el relato bíblico. El texto dice algo sobre un cierto período histórico. A la hora de hablar de la ‘historia *del* texto’ nos referimos a algo distinto. En este segundo caso, el interés gira en torno a la historia misma del texto: ¿cómo fue escrito? ¿Por qué? ¿Cuándo? ¿Dónde y en qué circunstancias? ¿Por quién y para quién fue escrito el texto? El interés central del método histórico-crítico radica en la ‘historia *del* texto’. Este método quiere examinar el nacimiento de un texto desde su tradición oral hasta su redacción final. No obstante, a lo largo de la historia del método histórico-crítico, la ‘historia *en* el texto’, especialmente aquellos aspectos del trasfondo religioso del texto, constituía un aspecto importante para comprender mejor la historia del texto. En otras palabras, el método histórico-crítico se enfoca en la historia *del* texto, pero se sirve también de la historia *en* el texto para alcanzar su meta.

Éste fue el primer método que desarrolló herramientas para analizar los textos bíblicos de una manera sistemática. Se le llama *histórico* porque se enfoca en el origen, la formación y el desarrollo de los escritos bíblicos. El método es caracterizado por una comprensión evolutiva de los textos bíblicos que ensaya reconstrucciones históricas para llegar al probable sentido original o primigenio de un texto.<sup>2</sup> El método quiere determinar las circunstancias o la situación, sea del autor o redactor (o círculos de ellos), así como de la(s) audiencia(s), en las cuales estos escritos nacieron. Busca precisar el lugar y el tiempo del origen de un escrito. Se le llama *crítico*, por

---

1 John H. Hayes y Carl R. Holladay, *Biblical Exegesis. A Beginner's Handbook*, Louisville/London: Westminster John Knox Press, 2007, p. 53.

2 Stanley E. Porter & Beth M. Stovell, (editors), *Biblical Hermeneutics. Five Views*, Downers Grove: IVP Academic, 2012, p. 14.

otra parte, porque analiza los textos bíblicos cuidadosamente, desde un punto de vista gramatical primeramente. Se analizan palabras, formas gramaticales, frases y oraciones. Al método se le llama *crítico*, en segundo lugar, porque parte de un enfoque crítico acerca de la historia detrás del texto, es decir, de la formación del documento bíblico. Un elemento fundamental de este acercamiento es el análisis. Es a través de un análisis razonado que el exégeta es capaz comprender el nacimiento y la composición de los textos bíblicos. En esta labor no son los dogmas ni la tradición de la Iglesia los que guían al exégeta para acercarse el texto. En su comprensión más radical, el método histórico-crítico quiere liberar el texto bíblico de todas sus capas dogmáticas y eclesiásticas para redescubrir su historia y su sentido original.

Este método no hace al texto preguntas acerca de su sentido para la situación contemporánea. Interesa el “allá” del texto, no tanto el “aquí” del mismo. Este método, en tanto que histórico, no entra a considerar la situación del lector o de la lectora contemporáneos. No se enfoca en la contextualización del texto bíblico. Le interesa, solamente, el contexto histórico del texto. El método no presta atención, tampoco, a la función del texto en el conjunto teológico del canon. Solo le interesa la función teológica de un libro bíblico como producto del redactor último.

Este método es de gran ayuda a la hora de corregir la tendencia frecuente de tergiversar el sentido del texto, mencionando asuntos que no están presentes en el texto o que no forman parte de la agenda literaria o teológica del texto. Es imperativo analizar cuidadosamente la gramática del texto bíblico y entender su contexto histórico-cultural de la mejor forma posible. Así se evita imponer al texto un sentido que no nace del texto sino que le es ajeno. Como dice C.L. Blomberg, es cierto que el método histórico-crítico no es el único acercamiento a un texto bíblico, pero es la base de otros

acercamientos.<sup>3</sup> Si uno quiere tomar en serio el texto bíblico, no puede ignorar la perspectiva histórica y crítica. Pasar por alto el trasfondo histórico de un texto bíblico y analizarlo sin usar la razón, es violar el texto.

Este estudio se divide en tres partes. En la primera, se presenta el desarrollo del método histórico-crítico. En la segunda, se presenta el propósito del método. En la tercera se describen los procedimientos de este método. Esta tercera parte se divide en seis secciones: la crítica textual, el análisis gramático-filológico, la crítica literaria, la crítica de las formas, la crítica de las tradiciones y la crítica de la redacción. A lo largo de estas seis secciones se presentan ejemplos del Antiguo y del Nuevo Testamento para entender mejor las herramientas que forman el método histórico-crítico. El estudio concluye con una breve conclusión.

## 2. El desarrollo del método histórico-crítico<sup>4</sup>

---

Escogemos como punto de partida el Renacimiento porque es durante este período en que se dan las condiciones culturales e intelectuales necesarias para el surgimiento de la crítica bíblica moderna. Ello no significa que no hubiese lecturas críticas de la Biblia antes del Renacimiento. Al contrario, en el siglo XIII, por

---

3 Craig L. Blomberg, 'The Historical-Critical/Grammatical Response' en Stanley E. Porter & Beth M. Stovell, (editors), *Biblical Hermeneutics. Five Views*, Downers Grove: IVP Academic, 2012, p. 133.

4 Las ideas básicas del sumario sobre el desarrollo del método histórico-crítico están tomadas del librito de Edgar Krentz, *The Historical-Critical Method*, 4th edition, Philadelphia: Fortress Press, 1982; del artículo de J. C. O'Neill, 'History of Biblical Criticism' en David Noel Freedman, *The Anchor Bible Dictionary. Volumen 1*. New York: Doubleday, 1992, p. 726-730 y del libro de Ediberto López, *Para que comprendiesen las Escrituras: Introducción a los Métodos Exegéticos*, Puerto Rico: Seminario Evangélico de Puerto Rico, 2003, p. 18-36.

ejemplo, Víctor de París dio un gran énfasis a la lectura literal de la Escritura. Él propuso por ejemplo, que Isaías 53 no se refería a Cristo, sino a un profeta del exilio en Babilonia. Él buscaba superar la lectura alegórica de la Biblia, que era el acercamiento dominante para la lectura bíblica desde el siglo IV d.e.c.

Una de las características del Renacimiento consistió en su interés por la antigüedad. Durante este período se imprimieron muchos documentos antiguos. Se volvió a cultivar el estudio del hebreo y el griego y, gracias a ello, se fortaleció la investigación crítica del texto bíblico.

## 2.1. El siglo XVI

En 1514 se produjo la primera versión impresa del Nuevo Testamento griego: la Políglota Complutense. En el año 1516, Erasmo de Róterdam (1466-1536) editó un texto griego del Nuevo Testamento basándose en algunos manuscritos griegos del siglo XII d.e.c y en la Vulgata Latina. Roberto Stephanus (1503-1559) publicó este texto con divisiones en versículos, como leemos hoy el Nuevo Testamento e introdujo el aparato crítico en 1550. Entre 1565 y 1604, Teodoro de Beza publicó nueve ediciones del texto griego del Nuevo Testamento. Beza tenía manuscritos tan importantes como el códice Cleromontano y el códice Bezae. La edición del Nuevo Testamento de Beza publicado en 1624, se convertiría en el *textus receptus*. Que fue autoritativo para el Nuevo Testamento hasta el siglo XIX.<sup>5</sup>

---

5 La versión de Casiodoro de Reina y Cipriano de Valera, versión protestante de la Biblia en español, está basada en esta tradición textual del *textus receptus* que fue editado antes del gran avance de conocimientos sobre los manuscritos antiguos del Nuevo Testamento encontrados a partir del siglo XVIII. (Ediberto López, *op cit*, p. 39.)

Cuando se habla del *textus receptus* en la crítica textual del Antiguo Testamento, el término alude a la Segunda Biblia Rabínica de Jacob ben Chaim que fue publicada en Venecia en 1524-25 por Daniel Bomberg. Además del texto hebreo, el *textus receptus* incluye la traducción aramea y los comentarios de algunos de los rabinos más influyentes en la historia del judaísmo, como Rashi o Ibn Ezra. Este texto fue el que se utilizó para las dos primeras ediciones de la *Biblia Hebraea Stuttgartensia*. En la tercera edición el texto base fue reemplazado por el *Codex Leningradensis*, un manuscrito que se remonta al siglo XI d.e.c.

Otro momento importante en el desarrollo del método histórico-crítico fue la *Reforma*, que hizo de las Escrituras el centro del pensamiento teológico, dejando de lado la tradición de la Iglesia. Los reformadores rechazaron la autoridad de la versión griega del Antiguo Testamento conocida como versión de los Setenta (LXX), así como de la versión latina de la Biblia realizada por san Jerónimo y conocida como la Vulgata. Los reformadores, dejando de lado estas dos versiones, aceptaron únicamente el Antiguo Testamento hebreo y el Nuevo Testamento griego. Para ellos, las Escrituras tenían una función crítica respecto de la Iglesia. Los creyentes cristianos “tienen derecho a preguntar si la Biblia realmente significa lo que la Iglesia dice que significa.”<sup>6</sup> Solo las Escrituras son el fundamento de la interpretación bíblica. Se proponía que el método para interpretar el texto bíblico no era la alegorización, sino el sentido literal. Éste era la clave para la interpretación. Para Lutero, el Espíritu Santo jugaba un papel importante en la interpretación de los textos bíblicos. El Espíritu Santo guiaba al exégeta para alcanzar una comprensión apropiada del texto bíblico. Lutero propuso además una clave hermenéutica para la lectura de la Biblia: Cristo. Así, los textos que

---

<sup>6</sup> John Barton, ‘Enfoques histórico-críticos’ en John Barton, (editor), *La interpretación bíblica, hoy*, Santander: Editorial Sal Terrae, 2001, p. 33.

no daban testimonio de Cristo, los consideraba secundarios y cría que podrían incluso ser quemados.

## **2.2. El siglo XVII**

Un tercer momento crucial en el desarrollo del método histórico-crítico es el siglo XVII. Durante este siglo, la ciencia, la historia y la filosofía iniciaron un proceso de independencia respecto de la autoridad teológica y eclesial. La ciencia proponía otra visión del mundo distinta a la Biblia. La disciplina histórica desarrollaba una cronología propia e independiente de la de la Biblia. Durante la segunda mitad del siglo XVII, un monje benedictino en París, Jean Mabillon (1632-1707), desarrolló un método para determinar la fecha y la autenticidad de documentos antiguos. Este logro representó una piedra angular en el desarrollo del método histórico-crítico. La tercera disciplina que experimentaba cambios era la filosofía. La razón se convertía en la norma para el estudio de la religión y de las Escrituras.

La Guerra de los Treinta Años (1618-1648) en Europa y las guerras civiles en Inglaterra (1642-1651) mostraron una dimensión perturbadora y destructiva de la religión. Muchos eruditos se indignaban con las encarnizadas disputas sobre la interpretación de las Escrituras. Para muchos de ellos, estas disputas eran parte fundamental de las causas de la guerra. Baruc Spinoza (1632-1677) y John Locke (1632-1704) estaban convencidos de que la razón era la mejor guía para el ser humano. Las Escrituras necesitan ser sometidas al escrutinio de la razón y estar de acuerdo con la razón. Según Spinoza y Locke, la Biblia tiene que ser estudiada como cualquier otro libro, es decir, con un método claro, racional y a-teológico. Esta manera racional de acercarse a la Biblia contribuiría a alcanzar un acuerdo tolerante y apacible sobre temas esenciales de la religión y la moral.

Otra persona destacada en este desarrollo del siglo XVII fue Richard Simon (1638-1712), quien mostró que el principio luterano de la *sola scriptura* chocaba con una actitud crítica, debido a las múltiples incertidumbres presentes en la Biblia. Simon publicó historias críticas del Antiguo y del Nuevo Testamento, e hizo observaciones sobre el texto y las versiones del Nuevo Testamento. Cuestionó que Moisés fuese el autor del Pentateuco y escribió además una nueva traducción del Nuevo Testamento en francés (1695). Se considera a Richard Simon como el fundador del estudio histórico-crítico de la Biblia.

En el siglo XVII se inicia una corriente de ideas caracterizada por la confianza en el triunfo de la razón, conocida como la Ilustración y que dominará el siglo XVIII (Siglo de las Luces). Una de las obras que dio origen a esta nueva actitud intelectual, fue el *Dictionnaire historique et critique* ('El Diccionario histórico y crítico') de Pierre Bayle (1647-1706), publicado en el año 1695. Según Bayle, la crítica tiene el derecho a penetrar todas las esferas del pensamiento humano. La razón es el único instrumento para descubrir la verdad.

### 2.3. El siglo XVIII

Durante el siglo XVIII, la crítica histórica se desarrolló a tal grado que empezó a influir sobre los estudios bíblicos. En el año 1707, John Mill (1645-1707) publicó un Nuevo Testamento con un aparato crítico que incluía variantes de lecturas, esta obra sin embargo se basaba todavía en el *textus receptus*. De 1709 a 1719, y con base en más de 100 manuscritos, Edward Wells (1667-1727) produjo una versión crítica griega del Nuevo Testamento que se apartaba del *textus receptus* en 210 ocasiones. Wells fue el primer erudito en apartarse del *textus receptus*. En el año 1734, Albrecht Bengel (1687-1752) formuló criterios básicos para evaluar las variantes en los manuscritos griegos. Para Bengel, el **primer criterio** para

determinar la correcta lectura de un texto no consistía en la cantidad, sino en la calidad de los manuscritos. Bengel dividió los manuscritos en dos familias: los manuscritos asiáticos cuyo origen es la iglesia del Oriente, y los manuscritos africanos representados por el códice alejandrino y por el antiguo texto latino. El **segundo criterio** propuesto por Bengel sostenía que cuando había varias alternativas de lectura para un mismo pasaje, se debía seleccionar la lectura más difícil. Estos dos criterios –calidad del manuscrito y dificultad de la lectura– juegan hasta hoy, un papel decisivo en la crítica textual.

Otra contribución significativa en la tarea de reconstrucción del texto griego la hizo Jacob Wettstein (1693-1754), quien propuso un sistema para clasificar los manuscritos. Wettstein asignó letras romanas mayúsculas a los manuscritos escritos previos al siglo VIII (escritos en letras griegas mayúsculas). A los manuscritos posteriores al siglo VIII (escritos en letra griega minúscula), los clasificó con numerales arábigos.

En 1774-75, Johann Jakob Griesbach (1745-1812) imprimió por primera vez un Nuevo Testamento cuyo texto griego estaba reconstruido. Este texto reconstruido constituyó una base firme para un trabajo exegético sólido. Griesbach planteó también que los manuscritos griegos se dividen en tres familias: la familia alejandrina, la familia occidental y los manuscritos de Constantinopla. Entre los diferentes criterios desarrollados por Griesbach uno de los más importantes era que la lectura más corta debe ser preferida a la más larga, porque los escribas tienden a alargar los textos. Aparte de los dos criterios ya mencionados en relación con Bengel, este criterio de Griesbach es otro criterio usado hasta el día de hoy para determinar la lectura original.

Johann Salomo Semler (1725-1791) planteó que se podía hacer una lectura pastoral del texto por una parte y una lectura crítica del mismo por otra. La lectura pastoral busca la edificación comunitaria.

La lectura crítica busca el conocimiento racional. Para Semler no había incompatibilidad entre una lectura racional-crítica y una pastoral del texto bíblico. Planteaba una interpretación histórico-filológica de la Biblia. El intérprete, sostenía él, tiene que tomar en consideración las circunstancias que determinaron el origen de los libros bíblicos. Semler puso la base para el estudio moderno del texto bíblico, proponiendo tres recensiones de los manuscritos neotestamentarios: la oriental, la alejandrina y la occidental. En los trabajos de Bengel, Wettstein, Griesbach y Semler se puede ver que la crítica textual es el acercamiento crítico más antiguo a las Escrituras.

Este interés por la historia del texto bíblico tuvo un efecto profundo. Jean Astruc (1684-1766), profesor de medicina francés, intentó distinguir las distintas fuentes del Pentateuco. Para defender a Moisés como autor del Pentateuco, Astruc postulaba que Moisés habría tenido a disposición dos documentos principales: la “memoria A”, que utilizaba el nombre divino de Elohim, y que habría empezado en Génesis 1, y la “memoria B”, caracterizada por el nombre de YHWH, y que habría empezado en Génesis 2:4. Así nació la primera versión de una teoría llamada “documentaria”, teoría que iba a marcar profundamente la exégesis histórico-crítica.<sup>7</sup> Se puede decir que paralelamente al desarrollo de la crítica textual, nacía la crítica de las fuentes o crítica literaria.

La elaboración del modelo que explica cómo las fuentes mencionadas por Astruc habían sido reunidas para componer el Pentateuco en su forma final, fue obra del biblista alemán Julius Wellhausen (1844-1918), cuyo modelo dominará aproximadamente hasta la década de los años ‘70. Según Wellhausen, el Pentateuco es el resultado de la combinación de cuatro documentos. Primero,

---

<sup>7</sup> Thomas Römer, ‘La Formación del Pentateuco: Historia de la Investigación’ en Thomas Römer - Jean-Daniel Macchi - Christophe Nihan, (editores), *Introducción al Antiguo Testamento*, Bilbao: Desclée De Brouwer, 2008, p. 69.

dos fuentes originales, J (Jahwista) y E (Elohista), combinadas posteriormente en una sola llamada JE. A ésta se añadió una tercera fuente llamada D (Deuteronomista) y finalmente la fuente P (Sacerdotal). Estas cuatro fuentes formaron el Hexateuco (los seis libros de Génesis a Josué). Wellhausen habla de un Hexateuco en lugar de un Pentateuco, debido a que él veía un vínculo estrecho entre el Deuteronomio y Josué. El Deuteronomio hace constante alusión a la entrada inminente de los israelitas a la tierra prometida. Es precisamente en el libro de Josué donde se describe la conquista de Canaán. Al hablar del Hexateuco, se considera al libro de Josué como el verdadero final de la primera parte del Antiguo Testamento, es decir, de la Torah.<sup>8</sup> Para Wellhausen, la teoría documentaria no era únicamente una herramienta de análisis literario, sino que ofrecía también la clave para la comprensión de la religión israelita. En su opinión cada uno de estos cuatro documentos (J, E, D y P), reflejaba una etapa decisiva en la evolución de la religión israelita.<sup>9</sup>

En cuanto al Nuevo Testamento, Johann Jakob Griesbach (1745-1812) fue el primer erudito que propuso la interdependencia entre los tres primeros evangelios: Mateo, Marcos y Lucas. En el año 1798, Griesbach sugirió una teoría para explicar la interdependencia literaria entre esos tres evangelios dando la prioridad al evangelio de Mateo. Afirmaba que Lucas había partido del evangelio de Mateo y que Marcos había combinado y resumido ambos evangelios (Mateo y Lucas). La teoría de Griesbach fue popular por aproximadamente un siglo.

---

<sup>8</sup> Thomas Römer, 'La Historia Deuteronomista (Deuteronomio – 2 Reyes)' en Thomas Römer - Jean-Daniel Macchi - Christophe Nihan, (editores), *Introducción al Antiguo Testamento*, Bilbao: Desclée De Brouwer, 2008, p. 234.

<sup>9</sup> Thomas Römer, 'La Formación del Pentateuco: Historia de la Investigación' en Thomas Römer - Jean-Daniel Macchi - Christophe Nihan, (editores), *op cit*, p. 71.

En el mismo año, el erudito británico H. Marsh planteó que detrás de los evangelios sinópticos había dos fuentes. Una era un evangelio primitivo en hebreo que se remontaba hasta los apóstoles, que había sido traducido al griego. Otra fuente la constituiría una colección de dichos y parábolas de Jesús, común a Mateo y Lucas, pero distinta a Marcos. Esta idea de dos fuentes se encuentra en la hipótesis de H. J. Holtzmann (1832-1910), que re-emplazó la teoría de Griesbach. Holtzmann argumentó que Marcos (o más bien un escrito anterior al evangelio canónico de Marcos) tiene prioridad, y que tanto Mateo y Lucas como Marcos usaban una fuente de dichos de Jesús que él llamó fuente “Q” (esta sigla proviene de la palabra alemana “Quelle” que significa ‘fuente’). Esta teoría de las dos fuentes se mantiene en pie hasta el día de hoy para la investigación de los evangelios sinópticos. La teoría de las dos fuentes es más razonable que la teoría de Griesbach, que da prioridad al evangelio de Mateo. Si aceptamos la teoría de Griesbach, debemos preguntarnos por qué Marcos omitió el Padrenuestro y las parábolas de Jesús —dos pilares de la enseñanza de Jesús. Resulta más fácil explicar esto asumiendo que Marcos desconocía estas tradiciones, que explicar el hecho de que habiéndolas conocido, las omitió.<sup>10</sup>

## 2.4. El siglo XIX

Durante el siglo XIX, la crítica bíblica se desarrolló más y refinó sus técnicas gracias a la influencia de la investigación histórica secular. Una de las principales figuras del siglo XIX fue el teólogo Friedrich Schleiermacher (1768-1834). Para Schleiermacher, la comprensión de un texto bíblico tiene dos aspectos: uno objetivo y otro subjetivo. El aspecto objetivo consiste en la comprensión gramatical, lingüística

---

<sup>10</sup> Ediberto López, *op cit*, p. 147. En las páginas 148-153, López presenta los materiales que componen Q y los materiales que sólo están en Mateo o Lucas.

e histórica del texto. El aspecto subjetivo se refiere a la comprensión de la vida interior y exterior del autor. “Esta interacción entre la comprensión objetiva y la comprensión subjetiva constituye un tipo de espiral o círculo de comprensión hermenéutica. La comprensión histórica, gramatical y lingüística en su relación con la comprensión subjetiva del autor era conceptualizada como la relación entre el todo y las partes.”<sup>11</sup>

Karl Lachmann (1793-1851), influido por Schleiermacher, produjo en 1931 el primer texto verdaderamente crítico del Nuevo Testamento, rompiendo así con la tradición del *textus receptus* que era el texto de referencia desde el siglo XVI. Pero serían las ediciones críticas del Nuevo Testamento griego de Tischendorf (1872) por una parte, y de B.F. Westcott y J.A. Hort (1882) por otra parte, las que sirvieron de base a muchas generaciones de estudiosos. Lobegott Friedrich Constantin von Tischendorf descubrió el manuscrito sinaítico en el monasterio de Santa Caterina -en el Monte Sinaí, a mediados del siglo XIX. Brooke Foss Westcott y John Anthony Hort desarrollaron una teoría detallada de la relación de los manuscritos unos con otros. Westcott y Hort creían que el mejor texto posible era aquel basado en los manuscritos Sinaítico y Vaticanus. Basándose en los textos producidos por Tischendorf y Westcott y Hort, Eberhard Nestle (1851-1913) produjo un texto griego del Nuevo Testamento. Del texto griego de Nestle se han hecho hasta el presente 28 ediciones. Este es esencialmente un texto ecléctico, producto del consenso académico de los eruditos sobre el texto griego del Nuevo Testamento.

En relación con el Antiguo Testamento, Rudolf Kittel (1853-1929) produjo la primera edición crítica del texto hebreo. El hecho de contar con textos fiables, que constituían la base de toda investigación histórica, fue la contribución más importante del siglo XIX.

---

<sup>11</sup> Edilberto López, *op cit*, p. 30.

Al final del siglo XIX, los descubrimientos arqueológicos y la recuperación y el desciframiento de documentos religiosos en Egipto y Mesopotamia, despertaron el interés en la religión de la Biblia y su relación con las religiones del antiguo cercano Oriente. Como consecuencia de este interés, Wilhelm Wrede (1859-1906) concluyó que el resultado inevitable de la crítica histórica consistía en colocar el estudio del Nuevo Testamento bajo la mira de la historia comparada de las religiones. Para Wrede, la teología del Nuevo Testamento era un escrito caduco.

A finales del siglo XIX, la crítica histórica determinaba totalmente el destino de los estudios bíblicos en el continente europeo. En Inglaterra y en los Estados Unidos sin embargo, la historia de la crítica bíblica tomó otra dirección. Los exégetas de Inglaterra y los Estados Unidos combinaban la preocupación pastoral con la crítica histórica. Para ellos, no había una brecha insuperable entre la investigación histórica y la responsabilidad pastoral. Al contrario, la crítica histórica ayudaba al lector y la lectora a entender mejor el mensaje bíblico y aplicarlo más adecuadamente en la vida diaria.

## **2.5. El siglo XX**

En el siglo XX, un grupo de exégetas escandinavos destacan por sus investigaciones respecto a la relación entre la transmisión oral y escrita en la literatura del Antiguo Testamento. H.S. Nyberg (1889-1974) enfatizó la importancia de la tradición oral en la composición del Antiguo Testamento. Hasta este momento, debido a la importancia de la crítica de las fuentes, sólo se enfatizaban las fuentes escritas del Antiguo Testamento. Para Nyberg, el análisis de la tradición oral debía ser un principio fundamental de la metodología veterotestamentaria. Ivan Engnell (1906-1964) adoptó este acercamiento de Nyberg sobre la importancia de la transmisión oral y se resistió fuertemente a la crítica de las fuentes. En su trabajo sobre la historia deuteronomista en los libros del

Deuteronomio hasta 2 Reyes, Engnell demostró el importante papel de la transmisión oral en la formación de los diversos tipos de literatura en el Antiguo Testamento. Pero en Escandinavia también se escuchaban voces críticas hacia la postura de Nyberg y Engnell. El orientalista sueco Geo Widengren (1907-1996) sostenía que los esfuerzos que insistían en el rol de la tradición oral se basaban en un malentendido fundamental. Widengren señaló que la escritura jugaba un papel importante entre varios pueblos del antiguo cercano Oriente desde tiempos tempranos, como era el caso de los fenicios.<sup>12</sup> Por consiguiente, ambos acercamientos eran necesarios para la historia de los textos bíblicos y no se excluían mutuamente.

## 2.6. Resumen

Los resultados del desarrollo del método crítico-histórico se pueden resumir en los siguientes puntos.

1. El texto original, sea en hebreo/arameo o griego está en el centro de la investigación exegética. Es decir, el estudio gramático-filológico es una de las herramientas más importantes para elucidar el sentido del texto.
2. La historia del texto es la principal preocupación del método histórico-crítico. El exégeta analiza la historia del texto partiendo de su tradición oral hasta la redacción escrita final. Al exégeta le importa descubrir la tradición oral y las fuentes de un texto bíblico. Este análisis literario permite entender la evolución de un texto bíblico.
3. La razón es el instrumento por excelencia para descubrir la historia del texto bíblico. La razón es la guía suprema y

---

<sup>12</sup> Walter E. Rast, *Tradition History and the Old Testament*, 5<sup>th</sup> edition, Philadelphia: Fortress Press, 1982, p. 9-14.

absoluta para comprender un texto bíblico. Este último punto muestra claramente que el método histórico-crítico es el producto de la Ilustración (Siglo de las Luces).

En el cuarto capítulo, donde se presentarán las herramientas del método histórico-crítico, se añadirán informaciones adicionales respecto al desarrollo del método histórico-crítico. Antes de dilucidar esas herramientas aclaramos el propósito del método histórico-crítico.

### 3. El propósito del método histórico-crítico

---

La primera tarea de un exégeta es entender el texto, es decir, escuchar lo que el texto quiere decir. El exégeta aspira a escuchar el texto lo más *objetivamente* posible, sin prejuicios y sin dejarse influenciar por las tradiciones o dogmas de la Iglesia. El método histórico-crítico quiere liberar al texto para que hable, es decir, para que se entienda su sentido. El crítico histórico tiene la tarea de decir al lector y lectora lo que el texto bíblico puede o no puede significar, y no simplemente lo que significó o no significó. El crítico histórico insiste en plantear libremente preguntas acerca del significado del texto sin depender de las autoridades eclesiales. Como el texto tiene un carácter eminentemente *histórico*, el crítico tiene que entender lo que significaba el texto en su contexto histórico. Tiene que descubrir los hechos descritos en el texto tal como realmente son. En breve, “La vocación del crítico histórico es la de ser un observador neutral que elimina cualquier clase de compromiso de fe con el fin de establecer la verdad.”<sup>13</sup>

Esta tarea no es fácil, porque todos estamos influenciados por nuestro entorno. La búsqueda de una verdad objetiva e imparcial es

---

13 John Barton, *op cit*, p. 28.

la objeción fundamental que se plantea al método histórico-crítico, ya que nadie es realmente imparcial. Sin embargo, el exégeta debe hacer el esfuerzo para que el texto le guíe. Esta tarea es fundamental para la interpretación de un texto y es la base para el uso adecuado del mismo.

El propósito esencial del método histórico-crítico es entender el texto en su *contexto histórico y cultural*. Es cierto que el texto como lo tenemos hoy en nuestras Biblias se encuentra en un contexto literario. Este contexto literario es el resultado de la última etapa de la historia del texto. Pero el método histórico-crítico quiere investigar cada etapa de la evolución del texto y no solamente su última etapa. Se propone analizar el origen, es decir, las circunstancias de la composición del texto hasta su redacción final, como lo tenemos hoy en nuestras Biblias. Por eso, el crítico histórico se sirve de las herramientas propuestas en el siguiente capítulo.

Este *acercamiento diacrónico* al texto, permite aclarar ciertos aspectos de la situación histórica de los israelitas y de las comunidades cristianas primitivas. Cada texto nos da la posibilidad de echar una ojeada a la situación y la historia del antiguo Israel y de las comunidades cristianas primitivas. Así, tenemos una imagen, ciertamente incompleta y parcial, de las situaciones distintas de las comunidades judía y cristiana primitivas.

#### **4. Las herramientas del método histórico-crítico**

---

En sentido estricto, *el* método histórico-crítico no existe. Lo que denominamos método histórico-crítico es un conjunto de pasos que se desarrollaron en diferentes momentos. Sin embargo, este conjunto de pasos tiene coherencia. El elemento común a todos ellos es el interés en la dimensión histórica del texto.

EL PRIMER PASO que forma la base de todos los otros pasos es la crítica textual, es decir, el establecimiento del texto más cercano posible a lo que podríamos denominar “texto original”, para nosotros hoy desconocido o perdido.

EL SEGUNDO PASO se enfoca en el análisis gramatical y filológico del texto. Este paso nos permite entender la índole y la estructura del texto. Los tres siguientes pasos forman una unidad: la crítica literaria o la crítica de las fuentes, la crítica de las formas y la crítica de la redacción. Estos tres pasos muestran la evolución de un pasaje hasta su versión final. El último paso, la crítica de la tradición, muestra que ningún pasaje bíblico se compuso en el vacío, sino que fue influido por las tradiciones literarias, religiosas y culturales del mundo circundante contemporáneo. En la siguiente presentación de los pasos, la crítica de la tradición se colocó después de la crítica de las formas y antes de la crítica de la redacción, porque la crítica de la tradición está estrechamente ligada con la crítica de las formas.

#### **4.1. La crítica textual**

La crítica textual intenta reconstruir el texto bíblico más antiguo posible y es necesaria para establecer un texto fiable. Este propósito es hipotético e inalcanzable porque los manuscritos originales del Antiguo y del Nuevo Testamento no están ya más a nuestra disposición. Contamos solamente con copias de copias de los manuscritos hebreos, arameos y griegos originales. Manuscritos que fueron copiados a mano de generación en generación hasta la invención de la imprenta en el siglo XV d.e.c.

El crítico está frente a miles de copias de manuscritos. Para el Nuevo Testamento existen más de 5,000 manuscritos. El número de manuscritos del Antiguo Testamento es mucho menor que en el caso del Nuevo Testamento. Así, cada reconstrucción del texto

implica un trabajo de conjetura, ya que el crítico necesita comparar varias lecturas para establecer un texto fiable.

La crítica textual tiene también otra meta: establecer la historia de la transmisión del texto a través de los siglos. El crítico compara los diferentes manuscritos y variantes de lectura de una oración o pasaje. Esta comparación permite conocer cómo fue interpretado un texto en diferentes lugares a lo largo del tiempo, y revela de esta manera las circunstancias de la transmisión de un texto.

La crítica textual ayuda a señalar y eliminar cambios voluntarios e involuntarios en un texto. Al hablar de cambios ‘voluntarios’ nos referimos a la acción de un copista que trató de ‘corregir’ un texto o ‘mejorar’ algún aspecto del texto como su teología, gramática o estilo. Cambios ‘involuntarios’ son aquellos que suceden por errores visuales comunes, como repetir una misma palabra (*ditografía*), o saltar de una palabra a la misma palabra que se encuentra más adelante (*haplografía*). Otros dos errores posibles por parte de un copista son el *homoiooteleuton* (“terminación similar”) y el *homoioarchton* (“comienzo similar”). El copista omite palabras, partes de palabras o líneas porque vio la palabra siguiente con un comienzo o una terminación similar a la antecedente.

- Haplografía: error de transcripción de un manuscrito que consiste en omitir uno de dos elementos iguales y contiguos, por ejemplo de: “abril llegó” → “abril (l)legó”.
- Homoiooteleuton: error en la transcripción de un manuscrito que consiste en saltar de un elemento a otro elemento idéntico, omitiendo lo que está entre los dos.
- Homoioarchton: error en la transcripción de un manuscrito que consiste en pasar del segundo elemento otra vez al primero, volviendo a repetir lo que está entre los dos. (Flor Serrano, *Diccionario* 60).

El aparato crítico de la *Biblia Hebraica Stuttgartensia* menciona especialmente lecturas divergentes que se encuentran en el Pentateuco Samaritano; en la *Septuaginta* (la más antigua traducción de la Biblia hebrea y un testigo textual muy valioso debido a su antigüedad), en la versión Latina (la *Vetus Latina* es el nombre común dado a las traducciones latinas desde el siglo II que tienen como base la *Septuaginta* y fueron realizadas antes de la nueva traducción al latín por san Jerónimo), en la versión Siríaca (la *Peshitta* del siglo II), en los *Targumim* (traducciones arameas de los libros bíblicos, de autores y de épocas diferentes) y en la *Vulgata* (nueva traducción latina realizada en torno al año 400 por san Jerónimo).

El aparato crítico del *Novum Testamentum Graece* se divide en seis partes: (1) los papiros de los siglos II y III d.e.c.; (2) los manuscritos en letra mayúscula que también se conocen como *unciales*, de los siglos IV y V d.e.c.; (3) los manuscritos en letra minúscula, que son la mayor parte de los manuscritos que tenemos, son del siglo IX d.e.c. en adelante; estos manuscritos están escritos en letras minúsculas porque permitían un mejor uso del espacio (más texto en una sola hoja de pergamino) y permitían también escribir más rápidamente; (4) las versiones antiguas como la siríaca, la cóptica, la etiópica o la latina antigua; (5) las citas de los Padres de la Iglesia y (6) las citas de los leccionarios antiguos. Todos estos manuscritos han producido alrededor de 200,000 lecturas alternativas en la tradición textual. La mayor parte de estas variantes no son significativas. Pero no tenemos dos manuscritos iguales entre más de 5,000 manuscritos.<sup>14</sup>

Cabe distinguir la tarea de la crítica textual en la *Biblia Hebraica Stuttgartensia* y en el *Novum Testamentum Graece*. El texto del *Novum Testamentum Graece* es una reconstrucción hipotética. Los editores tenían que tomar decisiones respecto a la mejor lectura entre los diversos manuscritos. En otras palabras, el texto del *Novum Testamentum Graece* es un texto ecléctico. Este no es el caso del texto

---

<sup>14</sup> Ediberto López, *op cit*, p. 39.

de la *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Este texto se basa en el Texto masorético tiberiense.<sup>15</sup> El propósito de la crítica textual del Antiguo Testamento consiste en establecer el texto masorético. Los testigos principales del Texto masorético tiberiense para la crítica textual, siguen siendo los grandes manuscritos tiberienses de los siglos IX al XI d.e.c.<sup>16</sup> La crítica textual del Antiguo Testamento determina la cronología entre las diferentes lecturas atestiguadas por los testigos textuales, con miras a distinguir la lectura más antigua respecto de las alteraciones textuales introducidas posteriormente.<sup>17</sup>

En cuanto al Nuevo Testamento, se ha dicho que el texto del *Novum Testamentum Graece* es un texto ecléctico que refleja la mejor lectura según un equipo erudito de editores. Sin embargo, las decisiones tomadas por este equipo pueden ser cuestionadas. Por eso es importante que el exégeta mismo establezca el texto que le parece más fiable, basándose en los tres tipos de crítica o principios de la crítica textual: la crítica verbal, la crítica externa y la crítica interna.

1. La *crítica verbal* compara las diferentes variantes y trata de explicar las divergencias. La crítica externa y la crítica interna son las que nos ayudan a tomar una decisión.
2. La *crítica externa* se refiere a la calidad, la antigüedad y la distribución geográfica de un manuscrito. Si la misma variante se encuentra en muchos lugares y es atestiguada por manuscritos de alta calidad y antigüedad, es una variante muy probable. Los

---

15 Hay dos sistemas de acentuación y de vocalización del texto hebreo: el babilónico, más antiguo, y el tiberiense, más desarrollado y más reciente. El sistema tiberiense (siglos IX y X d.e.c.) terminó imponiéndose. Es este sistema que encontramos en la *Biblia Hebraica Stuttgartensia*.

16 Adrian Schenker, 'Historia del texto del Antiguo Testamento' en Thomas Römer - Jean-Daniel Macchi - Christophe Nihan, (editores), *Introducción al Antiguo Testamento*, Bilbao: Desclée De Brouwer, 2008, p. 45.

17 Adrian Schenker, *op cit*, p. 40.

especialistas modernos han clasificado los manuscritos en cuatro familias mayores, según el área geográfica de donde provienen y las características que tipifican estos manuscritos.

La primera familia es la de los textos relacionados con Alejandría. Estos textos se consideran mejores por ser más cortos y austeros. Los principales manuscritos de este primer grupo son el código Sinaítico (Ⲁ), el código Vaticano (B) y los papiros Bodmer P<sup>66</sup> y P<sup>75</sup>.

El segundo grupo es el de los textos occidentales. Estos textos se caracterizan por su paráfrasis y por el trabajo editorial del texto. En el caso del libro de los Hechos, el texto occidental es un diez por ciento más extenso que el texto alejandrino. El más importante testigo del texto occidental es el código Bezae (D).

El tercer grupo es el de los textos de Cesarea, que posiblemente tuvo sus orígenes en Egipto. El texto de Cesarea es un texto ecléctico con una combinación de variantes entre las familias alejandrina y occidental.

El cuarto grupo es el de la familia de los textos de Bizancio. En este grupo las variantes textuales se suavizan y armonizan. El texto bizantino fue el más popular en la tradición textual. Fue el texto básico que se usó en el siglo XVI durante la Reforma. Tres de los manuscritos utilizados por Erasmo de Róterdam están relacionados con esta familia de textos bizantinos.

3. La *crítica interna* es el tercer principio que nos ayuda a establecer un texto griego fiable. Esta crítica responde a cuatro elementos.
  - ¿Cuál es la lectura más difícil (*Lectio difficilior potior*)?
  - ¿Cuál es la lectura que da origen a otra lectura?
  - La lectura breve es preferida a la lectura larga (*Lectio brevior potior*).
  - ¿Cuál es la lectura más cerca al contenido teológico de un libro?

Las tres críticas mencionadas (verbal, externa e interna) muestran que la crítica textual no es una ciencia objetiva sino subjetiva. Emanuel Tov demuestra esta subjetividad en su libro sobre la crítica textual.<sup>18</sup> Él comenta especialmente las críticas externa e interna. En cuanto a la crítica externa, Tov muestra que la antigüedad y la difusión geográfica no son necesariamente criterios válidos. Textos más recientes y menos difundidos pueden ser más cercanos al texto original. En relación con la crítica interna, Tov observa que una lectura más difícil (*lectio difficilior potior*) puede ser el resultado del error de un escriba. Una lectura más breve (*lectio brevior potior*) puede ser el resultado de una omisión por parte del escriba. Tov concluye su análisis crítico de los tres principios clásicos de la crítica textual diciendo que: el escoger la lectura más apropiada desde un punto de vista contextual es la tarea más importante del crítico textual.<sup>19</sup> En otras palabras, el crítico tiene que conocer muy bien la teología de cada libro bíblico para tomar una decisión textual adecuada. Aunque no se puede afirmar la total objetividad de los tres principios básicos de la crítica textual neotestamentaria, podemos decir que el proceso para determinar la variante original más probable no es resultado de un método caprichoso ni confesional.

El proceso global para restablecer el texto más antiguo puede ser subdividido en dos etapas.<sup>20</sup> En la primera, el exégeta reúne y presenta las distintas variantes. En la segunda, el exégeta evalúa estas variantes. Los criterios de esta evaluación no son necesariamente los mismos para el Antiguo que para el Nuevo Testamento. En el Antiguo Testamento, el punto de referencia para muchos exégetas es el texto masorético. En el caso del Nuevo Testamento

---

18 Emanuel Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis/Assen: Fortress Press/Van Gorcum, 1992, p. 298-310.

19 Emanuel Tov, *op cit*, p. 310.

20 Emanuel Tov, *op cit*, p. 290.

se consideran tres criterios para reestablecer el texto original: las críticas verbal, externa e interna. Estos tres criterios pueden tener importancia también en la crítica textual veterotestamentaria. Damos a continuación un ejemplo del Antiguo Testamento y otro del Nuevo Testamento para ilustrar la práctica de la crítica textual.

■ Ejemplo del Antiguo Testamento: 1 Samuel 8:16<sup>21</sup>

“Tomará vuestros criados y criadas  
y vuestros mejores bueyes y asnos y les hará trabajar para él”

Casi a mitad del versículo 16 encontramos la palabra *bajûreqêm* que significa ‘vuestros jóvenes’. Detrás de esta palabra se encuentra la letra minúscula ‘a’ que refiere al aparato crítico. El aparato crítico muestra una variante de la lectura en el Texto masorético. La variante viene de la *Septuaginta* y se lee *boukolía humôn* que significa ‘vuestro ganado’. Así pues tenemos dos lecturas: una del Texto masorético que dice ‘vuestros jóvenes’ y otra de la *Septuaginta* que dice ‘vuestro ganado’. ¿Cuál es la lectura más antigua? Cuando el pasaje describe los inconvenientes de la monarquía (1 Samuel 8:10-22), ¿el texto más antiguo dice que el rey tomará ‘vuestros jóvenes’ o ‘vuestro ganado’? El texto de la *Septuaginta* (siglo II a.e.c.) es mucho más antiguo que el texto masorético (la fecha del *Codex Leningradensis* es 1008 d.e.c.). Desde el punto de vista de la estructura sintáctica, la variante de la *Septuaginta* tiene más sentido porque ‘vuestro ganado’ se liga al término ‘asnos’. Pero la lectura más difícil es la del texto masorético, es decir, ‘vuestros jóvenes’. Tenemos que añadir otro aspecto que nos podría ayudar. El texto de la *Septuaginta* es una traducción de un manuscrito hebreo. Así, tenemos que traducir la palabra griega

---

21 Douglas Stuart, *Old Testament Exegesis*, 3<sup>d</sup> edition, Louisville/London: Westminster John Knox Press, 2001, p. 38-39.

*boukolia* al hebreo. Según la concordancia de la *Septuaginta*<sup>22</sup>, la palabra griega *boukolia* traduce a menudo el hebreo *bâqâr* ('ganado'). Ahora bien, si comparamos las dos palabras hebreas *bâjûr* ('joven') y *bâqâr* ('ganado'), nos damos cuenta que la diferencia es únicamente la consonante del centro: *bâjûr* tiene la consonante *j* mientras que *bâqâr* tiene la consonante *q*.<sup>23</sup> La primera y la tercera consonante son las mismas, es decir, *b* y *r*. ¿Es posible que el copista cambió la consonante *q* a la consonante *j*? Es difícil tomar una decisión definitiva porque hay argumentos en favor de las dos lecturas. Me parece que la lectura de la *Septuaginta* es la más probable porque el autor ya habla de los hijos en los versículos 11-12. No tendría mucho sentido mencionar a los jóvenes otra vez en el versículo 16, ya que estaría diciendo lo mismo con dos palabras diferentes. En aquella cultura tenía sentido de hablar primero de los criados y solo después acerca de los animales, es decir, del ganado y los asnos. Estos dos tipos de animales son de gran importancia.

#### ■ Ejemplo del Nuevo Testamento: Juan 1:18

“A Dios nadie le ha visto jamás: el Hijo único,  
que está sentado en el seno del Padre, él lo ha contado”.

En el versículo 18 de este capítulo hay un problema textual de gran importancia teológica. ¿Escribió el evangelista Juan ‘dios unigénito’ (*monogenês theos*) o ‘hijo unigénito’ (*monogenês huîos*)? Presentamos a continuación las diferentes variantes. Mencionaremos solamente las tres variantes más importantes con el fin de que el ejemplo resulte lo más claro posible. Luego discutiremos las tres críticas, es decir, verbal, externa e interna, que deberían ayudarnos a alcanzar una solución.

<sup>22</sup> E. Hatch & H. A. Redpath, *A Concordance to the Septuagint*, vol. 1, Graz: Akademische Druck- U. Verlagsanstalt, 1954.

<sup>23</sup> El texto hebreo original solo tenía consonantes pero no vocales. Las dos vocales ‘â’ en la palabra *bâqâr* y las vocales ‘â’ y ‘û’ en la palabra *bâjûr* fueron añadidas mucho más tarde.

## 1. Las diferentes variantes

- (1) La lectura propuesta por Nestle-Aland (*Novum Testamentum Graece*) tiene ‘un dios unigénito’ sin artículo (*monogenês theos*) que se encuentra en los siguientes manuscritos: papiro 66; las mayúsculas **ℵ\*** (\* significa lectura original del manuscrito), B, C\* (\* significa lectura original del manuscrito) y L y otras pocas (*pc*); versiones siríacas<sup>hmg</sup> (<sup>hmg</sup> significa una lectura marginal de la traducción de Tomas de Harkel del año 616); dos padres de la Iglesia: Orígenes<sup>pt</sup> tiene la lectura (1) y (2) en sus citas;<sup>24</sup> y Dídimo.
- (2) La lectura ‘el dios unigénito’ (*ho monogenês theos*) se encuentra en los siguientes manuscritos: papiros 75; **ℵ<sup>1</sup>** (<sup>1</sup> se refiere al primer corrector); la minúscula 33 y otras pocas (*pc*); los padres de Iglesia: Clemente de Alejandría<sup>pt</sup> tiene las lecturas (2) y (3) en sus citas; Clemente ex Theodoto<sup>pt</sup> tiene también las lecturas (2) y (3) en sus citas; Orígenes<sup>pt</sup> tiene las lecturas (1) y (2).
- (3) La lectura ‘el hijo unigénito’ (*ho monogenês huios*) se encuentra en los siguientes manuscritos: las mayúsculas A, C<sup>3</sup> (<sup>3</sup> se refiere al tercer corrector), **Θ** y **Ψ**; las minúsculas de las familias 1 y 13 (estas dos familias tienen una cierta cantidad de minúsculas con la misma lectura.); la mayoría de todos los manuscritos (M); las versiones latinas y siríacas<sup>ch</sup> (<sup>c</sup> se refiere al manuscrito *Syrus Curetonianus* y la pequeña letra <sup>h</sup> se refiere a la *Harklensis*, es decir, la traducción de tomas de Harkel del año 616); los padres de Iglesia: Clemente de Alejandría<sup>pt</sup> tiene las lecturas (2) y (3); y Clemente ex Theodoto<sup>pt</sup> tiene también las lecturas (2) y (3) en sus citas.

---

<sup>24</sup> La sigla ‘pt’ detrás de un nombre como ‘Or<sup>pt</sup>’ significa que este padre de Iglesia, en este caso Origen, no sólo tiene una sola lectura pero también otra en sus escritos.

## 2. *La crítica verbal*

Hay dos diferencias mayores entre las tres variantes. Primero, la variante (1) no tiene artículo, mientras que las variantes (2) y (3) tienen un artículo. Me parece que es difícil decidir cuál de estas dos variantes es la más probable porque el artículo podría añadirse o eliminarse fácilmente. Segundo, la diferencia más importante desde un punto de vista teológico consiste en que las variantes (1) y (2) leen ‘(un/el) dios unigénito’ y la variante (3) lee ‘el hijo unigénito’. No podemos explicar esta diferencia, es decir, ‘*dios unigénito*’ o ‘*hijo unigénito*’ a partir de la gramática. Aquí se trata de un asunto teológico. Es posible que la variante (3) lea ‘el *hijo unigénito*’ y no ‘(el) *dios unigénito*’ (variantes 1 y 2), porque en Juan 1:18 se habla del Padre. De esta manera, según esta variante, sería más lógico o comprensible que sea el hijo y no el dios que está en el seno del Padre. Otra razón posible para la expresión ‘(el) hijo unigénito’ es que encontramos esta misma expresión en Juan 3:16.18. Este punto hace que la variante (3) sea dudosa porque la lectura ‘(el) hijo unigénito’ parece intentar una armonización con el cuerpo principal del evangelio de Juan.

## 3. *La crítica externa*

¿Qué podemos decir acerca de la calidad, antigüedad y distribución geográfica de estos manuscritos?

La variante (1), ‘(un) dios unigénito’, tiene cuatro manuscritos de alta calidad y antigüedad: p<sup>66</sup>, **ℵ**\*, B y C\*. Esta variante se encuentra tanto en la familia alejandrina (los manuscritos **ℵ** y B) como en la familia bizantina (el manuscrito A).

La variante (2), ‘el dios unigénito’ está apoyada solamente por dos manuscritos de buena calidad y antigüedad: p<sup>75</sup> y **ℵ**<sup>1</sup>. El códex **ℵ** es parte de la familia alejandrina.

La variante (3), ‘el hijo unigénito’, está apoyada por un manuscrito de alta calidad y antigüedad, A, que es parte de la familia bizantina.

En resumen: tomando en cuenta los tres aspectos, es decir, calidad, antigüedad y distribución geográfica, la variante (1), '(un) dios unigénito', es la más probable.

#### 4. *La crítica interna*

La lectura más difícil y más corta es la de la variante (1), es decir, '(un) dios unigénito'. Dentro del prólogo joánico (Juan 1:1-18), 'la Palabra' (*ho logos*) es considerada 'dios' (1:1c; *theos* sin artículo). Como 'la Palabra', que tiene la cualidad 'dios,' se hizo carne (1:14), es posible entender a Jesucristo como '(un) dios unigénito', es decir, únicamente Jesucristo tiene esta cualidad de 'dios' que le faculta para actuar y hablar con una autoridad divina exclusiva. Es muy probable que la lectura propuesta por Nestle-Aland, es decir, la lectura (1) sea la original.

### 4.2. El análisis gramático-filológico

Como el Antiguo y el Nuevo Testamento están escritos en hebreo/arameo y griego respectivamente, es de gran importancia entender la gramática y la lexicografía de estos tres idiomas para comprender los textos. El análisis gramático-filológico intenta comprender el texto a través de su lenguaje (el aspecto filológico) y de su sintaxis (el aspecto gramatical).

#### ■ El análisis filológico

El primer paso es el estudio filológico que incluye varias tareas. Se refiere al análisis de la etimología (el origen), la semántica (el sentido) y la morfología (declinación en el caso de un sustantivo y conjugación en el caso de un verbo) de una palabra. Para este primer paso necesitamos tres herramientas: (a) un diccionario hebreo/arameo-español y un diccionario griego-español; (b) una concordancia hebrea y griega y (c) un diccionario exegético del Antiguo y del Nuevo Testamento.

Es importante usar la concordancia antes del diccionario exegético. La concordancia nos ayuda a entender un concepto como ‘justicia’ o ‘vida eterna’ en un libro bíblico. No podemos presuponer que un concepto signifique lo mismo para todos los autores bíblicos. Es importante entender el significado de una palabra o expresión dentro del mismo libro bíblico. Solamente después de aclarar el significado de una palabra para aquel autor bíblico, utilizaremos el diccionario exegético. El diccionario exegético nos explica el origen y la evolución de una palabra hebrea/araméa o griega. Es una herramienta muy valiosa porque nos muestra la dinámica y la historia de una palabra en diferentes contextos históricos y literarios.

En el análisis filológico, el exégeta tiene que evitar dos cosas: el anacronismo semántico y la caída en desuso semántico. El anacronismo semántico significa dar a una palabra un sentido que solamente tiene o adquiere más tarde, pero que no tenía aún en el texto estudiado. Por ejemplo, la palabra ‘diablo’ no tiene en el libro de Job el sentido que adquirirá más tarde, por ejemplo en los evangelios sinópticos. La caída en desuso semántico significa dar un sentido a una palabra que tenía en un momento inicial en la historia del idioma, pero que no se emplea más o se modifica posteriormente. Un ejemplo clásico es la palabra griega *marturein* en el Nuevo Testamento. Esta palabra puede tener cinco sentidos diferentes.

- (1) Una persona que presenta una prueba en o fuera de una corte.
- (2) Una persona que da un testimonio o expresa una afirmación.
- (3) Una persona que da un testimonio de su propia fe, incluso frente a una amenaza de muerte.
- (4) Una persona que da un testimonio de su propia fe aceptando la muerte.
- (5) Una persona que muere por una causa.

Cuando leemos el libro de Apocalipsis, por ejemplo, necesitamos poner atención a la forma como se entiende la palabra en el contexto de una cierta oración. Muchas veces el contexto literario inmediato nos ayuda a tomar una decisión apropiada.

### ■ El análisis gramatical

El segundo paso es el estudio gramatical, que presta atención particular a la sintaxis (estructura o construcción) de una oración. En el análisis sintáctico se determinan las relaciones entre las diferentes palabras de una oración. Se necesita determinar el verbo principal (el predicado), el sujeto, las frases preposicionales y las cláusulas subordinadas. Necesitamos también darnos cuenta de las ambigüedades que se encuentran en un pasaje. A veces la relación entre palabras o frases o la identificación precisa del sujeto no son claras. Estas ambigüedades causan dificultades para interpretar un texto. Tenemos que tratar de buscar la interpretación más acorde con el contexto inmediato.

Para entender mejor la estructura de una oración o de un pasaje se recomienda no solamente el análisis de las palabras (análisis filológico) y de las oraciones (análisis gramatical), sino también la presentación de las oraciones del pasaje divididas *en líneas de sentido*. De esta manera, se ve mejor la relación entre las diferentes palabras, frases y cláusulas en una oración y en un pasaje. Proponemos un pequeño ejemplo tomado de Mateo 18:15:

Si tu hermano pecare contra ti  
ve  
corrígele  
entre tú  
y él a solas.  
Si te escuchare  
ganaste a tu hermano.

¿De qué modo nos permite la estructura de este versículo comprenderlo mejor? El versículo consta de dos oraciones condicionales:

*Si* ti tu hermano pecare contra..

*Si* te escuchare..

La cláusula subordinada que empieza con la conjunción ‘*si*’ describe la condición que conduce a la frase principal, es decir, ‘ve, corrígele’ y ‘ganaste’. Se ve una progresión entre la primera oración condicional y la segunda. Sin embargo, el éxito de la segunda oración condicional depende de la acción descrita en la primera oración condicional. El hermano o la hermana tienen que encontrarse con el pecador o pecadora y corregirle. Pero dos miembros de la frase introducidos por la preposición ‘entre’, muestra de qué manera se debe corregir a la persona pecadora: ‘entre tú y él a solas’. Estos dos miembros de la frase muestran la pedagogía a seguir a la hora de corregir a una persona pecadora. Es un encuentro privado y no público, con el fin de respetar su dignidad y no humillar a dicha persona. De esta manera, la persona pecadora se puede reconciliar como lo indica la segunda oración principal. Las líneas de sentido permiten ver más fácilmente las relaciones entre los miembros de una oración. Esto ayuda a captar mejor su sentido.

Cabe decir que el análisis gramático-filológico es indispensable porque el texto bíblico no está escrito en nuestro propio idioma. Este análisis aclara el significado de una palabra u oración y el sentido que tenía para sus primeros lectores y lectoras. Este estudio tiene como fin establecer lo que el autor original pudo haber querido decir en su propio momento.<sup>25</sup> Para el método histórico-crítico, “el significado original es el verdadero, y la principal tarea de los especialistas bíblicos consiste en recuperar dicho significado y eliminar aquellos otros falsos que los lectores poco duchos en historia pensaban haber encontrado en el texto.”<sup>26</sup>

---

25 John Barton, *op cit*, p. 26.

26 John Barton, *op cit*, p. 27.

### ■ Ejemplo del Antiguo Testamento: Jueces 19:25

“Pero aquellos hombres no quisieron escucharle. Entonces el hombre tomó a su concubina y la sacó fuera. Ellos la conocieron, la maltrataron toda la noche hasta la mañana y la dejaron al amanecer”.

En Jueces 19:25 encontramos un problema gramatical: ¿Quién es el hombre que saca fuera la concubina para que sea maltratada por los hombres de Guibeá? ¿Es el levita o es el anciano? Normalmente se piensa que es el levita porque es su concubina. Pero el texto hebreo no es claro ya que solamente menciona el término *‘ha’ish* (‘el hombre’), y este término se emplea en este capítulo 19 para los dos protagonistas. Se emplea para el levita en los versículos 7.9.10.17.22.28; y para el anciano en los versículos 16.22.23.26. Lo que es claro es que se trata de la concubina del levita. Pero en esta escena del relato, es el anciano quien está negociando un acuerdo con los hombres de Guibeá para que éstos no abusen del levita. ¿Podría ser que el anciano tomara la concubina del levita y la entregara a los hombres para evitar una humillación a su huésped varón? La gramática permite entender que se trata efectivamente de la entrega de la concubina, ya que no hay un calificativo para la palabra ‘el hombre’ (*ha’ish*).

### ■ Ejemplo del Nuevo Testamento: Mateo 28:16-20

“Los once discípulos fueron a Galilea, a la montaña que Jesús les había indicado. Cuando lo vieron, lo adoraron; pero algunos dudaban. Jesús se acercó entonces a ellos y les dijo: —Se me ha dado toda autoridad en el cielo y en la tierra. Por tanto, vayan y hagan discípulos de todas las naciones, bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a obedecer todo lo que les he mandado a ustedes. Y les aseguro que estaré con ustedes siempre, hasta el fin del mundo.” (NVI).

Cuando el Jesús resucitado encontró a sus once discípulos en Galilea, les encomendó hacer discípulos de todas las naciones. Tenemos que poner atención particular a la relación entre los participios y el verbo principal en los versículos 19 y 20. Al determinar esta relación, podemos interpretar el texto de una manera más clara. En la gramática griega, los participios dependen del verbo principal. El verbo principal se encuentra en el versículo 19, *mathêteusate* que está en el modo imperativo aoristo y significa ‘hagan discípulos’. El aspecto del aoristo muestra que esta actividad es una nueva actividad para los once discípulos que empiezan *ahora* a hacer discípulos entre las naciones. No lo hacían anteriormente. En los versículos 19-20 se encuentran tres participios predicativos en presente que dependen del verbo principal, ‘hagan discípulos’ (*mathêteusate*). El primer participio precede al verbo principal, se puede traducir como una frase adverbial: ‘cuando vosotros estáis andando’ (*poreuthentes*). Los dos otros participios siguen al verbo principal. Estos dos participios aclaran lo que significa hacer discípulos en las naciones. Primero, les bautizan (*baptizontes*), luego les enseñan (*didaskontes*). Lo que Mateo dice en los versículos 19 y 20 se puede resumir de esta manera: mientras los discípulos caminan, tienen la responsabilidad de hacer discípulos. No caminan para disfrutar el paisaje o visitar sitios históricos. En cualquier punto de este caminar, su tarea principal es hacer discípulos. El hacer discípulos es caracterizado por medio de dos actividades: bautizarles y enseñarles. Así, podemos ver que ‘hacer discípulos’, ‘bautizar’ y ‘enseñar’ no son tres actividades diferentes. Para Mateo, ‘hacer discípulos’ significa ‘bautizar’ y ‘enseñar’.

### **4.3. La crítica literaria**

La crítica literaria se puede entender de tres maneras distintas. En sentido amplio, la crítica literaria se refiere a los elementos literarios que se encuentran en un texto, como patrones literarios y

poéticos. Un autor por ejemplo, pone atención al efecto retórico de su texto. Por eso, escoge cuidadosamente patrones literarios como repeticiones, inclusiones, quiasmos o estructuras concéntricas. En cuanto a la poesía, los autores de la Biblia saben cómo sacar el mejor provecho del paralelismo de los miembros, que es *la* característica esencial de la poesía hebrea. En su sentido actual, la crítica literaria se refiere al esfuerzo de entender la literatura bíblica a partir de las teorías de críticos literarios modernos como, por ejemplo, N. Frye, J. Derrida o M. M. Bakhtin.

En sentido estricto, y es así como se emplea el término en el método histórico-crítico, la crítica literaria apunta a la crítica de las fuentes. El análisis de las fuentes intenta determinar qué fuentes escritas u orales han sido empleadas en los textos del Antiguo y del Nuevo Testamento. Este análisis nos permite comprender y aclarar la génesis de un texto bíblico de manera que podamos acercarnos a éste con mayor entendimiento.<sup>27</sup>

### ■ El Antiguo Testamento

Muchas veces un texto bíblico no es producto de un solo autor particular, sino de varios. En otras palabras, un texto no refleja el trabajo de un solo individuo que escribió un texto de principio a fin, sino más bien es el resultado de la labor de diversos autores (redactores o círculos de ellos), que empleaban diversas fuentes en su trabajo. El Antiguo Testamento mismo se refiere a otras fuentes ahora perdidas, pero que incluían relatos más detallados de algunos eventos descritos en el Antiguo Testamento. Las referencias más famosas a estas fuentes se encuentran en 1 y 2 Reyes, como por ejemplo: “el libro de los anales de los reyes de Israel” (1 Reyes 14:19) y “el libro de los anales de los reyes de Judá” (1 Reyes 14:29). Los libros de 1 y 2 Crónicas nos ofrecen un excelente ejemplo para

---

<sup>27</sup> Ediberto López, *op cit*, p. 141.

mostrar de qué modo los autores de 1 y 2 Crónicas emplearon a su vez los libros de 1 y 2 Reyes. Los autores de 1 y 2 Crónicas tomaron aquellos aspectos de 1 y 2 Reyes que correspondían a su teología y añadiendo detalles llegaron a conformar su nueva obra. En 2 Crónicas 4:1 por ejemplo, el autor precisa las dimensiones del altar de bronce del Templo de Salomón, detalle que no se encuentra en los textos paralelos 1 Reyes 8:64 y 9:25. Por otra parte, el autor de 1 y 2 Crónicas omitió el relato del juicio de Salomón (1 Reyes 3:16-28), que no calzaba bien con su acercamiento teológico.<sup>28</sup> 1 y 2 Crónicas ilustran la libertad de los autores respecto de sus fuentes.

Para encontrar fuentes literarias en los textos bíblicos, el exégeta debe prestar atención a una serie de indicios literarios. Se pueden notar tres criterios para encontrar fuentes literarias en un texto bíblico: (1) contradicciones o inconsistencias; (2) repeticiones y duplicados y (3) cambios en el estilo literario y el vocabulario.

*Contradicciones o inconsistencias:* en el libro de Génesis, por ejemplo, se nota que Dios tiene diferentes nombres (YHWH, Elohim, El Elyon, El Shaddai, etc.). En Génesis 1:1-2:4a se designa a Dios como Elohim, pero en Génesis 2:4b-3:24 Dios se llama ‘YHWH Elohim’. Otra inconsistencia se observa en el relato del diluvio (Génesis 6-9). En Génesis 7:4 se dice que el diluvio duró 40 días, mientras que Génesis 7:24 dice que el diluvio duró 150 días. Un tercer ejemplo de inconsistencia en el libro de Génesis se refiere a la edad de Abraham. Según Génesis 11:26 Téraj engendró a Abraham cuando tenía 70 años, según Génesis 11:32 Téraj murió cuando tenía 205 años. Génesis 12:4 indica que Abraham se marchó de Jarán donde murió su padre cuando tenía 75 años. Pero Abraham solamente salió de Jarán después de la muerte de su padre (ver Génesis 12:1), por consiguiente, Abraham ya tenía 135 años

---

28 Craig L. Blomberg, ‘The Historical-Critical/Grammatical View’, en: Stanley E. Porter & Beth M. Stovell, (editors), *op cit*, p. 35.

cuando salió de Jarán, y no 75 años como lo indica Génesis 12:4. El problema se resuelve si entendemos que Génesis 12 es parte de una fuente distinta de Génesis 11. El Pentateuco samaritano dice que Téraj murió cuando tenía 145 años, y no cuando tenía 205 años como en la biblia hebrea o el texto masorético. De esta manera, no hay una contradicción entre Génesis 12:4 y Génesis 11:26 y 32. Es posible que el autor del Pentateuco samaritano se diera cuenta de la contradicción y la corrigió para armonizar las informaciones aparentemente contradictorias.

*Repeticiones y duplicados:* ejemplos de esto podemos encontrarlos en el relato del diluvio (Génesis 6-9). Génesis 6:5-8 y también Génesis 6:9-13 mencionan la causa del diluvio. El primer texto se atribuye a la fuente J mientras que el segundo a la fuente P. El fin del diluvio también se menciona dos veces, en Génesis 8:6-13 (J) y Génesis 8:14-19 (P).

En cuanto al tercer criterio, es decir, *el estilo literario*, encontramos un buen ejemplo de ello en Génesis 1-3. El primer relato de la creación (Génesis 1:1-2:4a) presenta un relato ordenado esquemáticamente. El patrón literario es: a) Dijo Dios; b) Y fue así; c) Vio Dios que era bueno y d) el número del día. Este patrón literario repetitivo no se encuentra en Génesis 2:4b-3:24. El segundo relato de la creación es una narración.

La reconstrucción de las fuentes utilizadas para componer un texto ayuda a entender las ideas sobre la historia de la formación de dicho texto. Esta reconstrucción también da respuestas a problemas que se suscitan al leer un texto bíblico. Algunas veces, el lector o la lectora reciben la impresión de que un texto está sobrecargado de repeticiones. Este hecho hace difícil seguir el curso de las ideas y comprender la lógica del texto. Esta situación la encontramos especialmente en el Pentateuco; por ejemplo, Génesis 7:11-16 repite las ideas principales de Génesis 7:6-10 pero con algunos detalles

más. Este tipo de repetición hace difícil la lectura de un texto y es una señal clara de dos fuentes diferentes que fueron unidas sin que la segunda alterara la primera.

En el Antiguo Testamento, la crítica literaria se refiere especialmente a la teoría de las cuatro fuentes (J, E, P, D), que también se conoce como la hipótesis de Graf-Wellhausen, según los dos eruditos alemanes que desarrollaron esta teoría. Estas cuatro fuentes intentan determinar la composición del Pentateuco. La fuente “J” emplea para designar a Dios el tetragrama YHWH, y se escribió desde una óptica geográfica que se ubica en el área de Judá. La fuente “E” emplea para designar a Dios el término Elohím, y narra las historias desde una óptica geográfica que se ubica en Efraím. La fuente “P” contiene material que responde a preocupaciones sacerdotales, y se enfoca particularmente en el tema de la pureza y la impureza. Finalmente, la fuente “D” se encuentra en el libro del Deuteronomio.<sup>29</sup> El crítico literario se esfuerza para determinar estas cuatro fuentes escritas analizando las complejas interacciones existentes dentro de textos complejos y entre éstos.

Desde los años setenta del siglo pasado, la teoría de las cuatro fuentes o teoría documentaria no cuenta más con el apoyo unánime de los exégetas, como se dio en el pasado. El cuestionamiento se centra esencialmente en torno a la fuente “E”. Desde el comienzo, esta fuente había planteado algunos problemas. En algunos casos es difícilmente identificable y nunca hubo un consenso real sobre su extensión.

Un vivo debate se ha dado también en cuanto a la naturaleza y la datación de la fuente “P”. En el debate actual, la distinción

---

<sup>29</sup> Martin Noth (1902-1968) planteó que las ideas matrices del libro de Deuteronomio se encuentran desde el libro de Josué hasta el libro de 2 Reyes. Todos estos libros tienen la impronta de la ideología deuteronomista. Noth llamó este material la narrativa de la escuela deuteronomica.

entre textos sacerdotales (P) y “no sacerdotales” (no-P) sigue siendo fundamental. Hay tres grandes problemas que están hoy en el centro del debate científico en relación con las fuentes del Pentateuco: (1) el perfil y la extensión de los textos no sacerdotales (J y D); (2) la génesis y la formación de la literatura sacerdotal (P); y (3) el papel de las redacciones post-sacerdotales en la composición del Pentateuco provenientes de la época persa.<sup>30</sup> En los últimos años, el énfasis y el interés se han desplazado de la identificación de las fuentes del Pentateuco al trabajo de los últimos redactores o editores del Pentateuco. El trabajo actualmente se centra más bien en precisar la identidad de los editores del Pentateuco y sus respectivos entornos sociológicos.

Los libros proféticos tampoco muestran composiciones literarias uniformes sino que son también el producto de varios autores como, por ejemplo, es el caso del libro de Isaías. El biblista alemán Bernhard Duhm (1847-1928) aplicó al libro de Isaías el mismo tipo de metodología que había sido aplicado al Pentateuco. La mayoría de los exégetas, siguiendo el análisis de Duhm, está de acuerdo que el libro de Isaías tiene tres partes distintas. (1) Los capítulos 1-39 fueron escritos antes del exilio babilónico. En efecto, los materiales comienzan en el año en que murió el rey Uzías y termina con el relato de Ezequías, esto es, entre el año 740 al 700 a.e.c. (2) Los capítulos 40-55 describen la situación de la comunidad a finales del exilio en Babilonia y mencionan al emperador persa Ciro (Isaías 44:28 y 45:1). (3) Isaías capítulos 56-66 también es un material distintos al de Isaías 40-55, y parece reflejar la difícil situación del período de la reconstrucción del segundo templo (515-510 a.e.c.). En otras palabras, el

---

30 Christophe Nihan y Thomas Römer, ‘El Debate actual sobre la Formación del Pentateuco’ en Thomas Römer - Jean-Daniel Macchi - Christophe Nihan, (editores), *Introducción al Antiguo Testamento*, Bilbao: Desclée De Brouwer, 2008, p. 85. Christophe Nihan y Thomas Römer examinan en detalles estos tres problemas en las páginas 85 a 111 de su artículo.

*Proto-Isaías* (capítulos 1-39) es pre-exílico, el *Deutero-Isaías* (capítulos 40-55) es exílico y el *Trito-Isaías* (capítulos 56-66) es post-exílico. Dicho brevemente, la composición del libro de Isaías se extendió por aproximadamente un período de doscientos años. Este acercamiento de las fuentes es menos frecuente en los libros sapienciales del Antiguo Testamento, aunque no está del todo ausente.

## ■ El Nuevo Testamento

En cuanto al Nuevo Testamento, la crítica literaria está relacionada con la cuestión sinóptica<sup>31</sup> y la teoría de las dos fuentes en los evangelios sinópticos (Mateo, Marcos y Lucas). El crítico literario trata de ver qué material en los evangelios de Mateo y Lucas provienen de Marcos o de la fuente Q (“Quelle”). En otras palabras, la teoría de las dos fuentes trata de explicar la interdependencia literaria entre Mateo, Marcos y Lucas. La crítica literaria acerca de los tres evangelios sinópticos reconoce que Mateo y Lucas tienen también materiales que no tomaron ni del evangelio de Marcos ni de la fuente Q, sino de sus propias fuentes. En general, estos materiales únicos se llaman SMt (“Special Matthew”) y SLc (“Special Luke”). Se encuentra también una pequeña cantidad de material que es única a Marcos. Este material es el siguiente: 1:1; 2:27; 3:20-21; 4:26-29; 7:2-4.32-37; 8:22-26; 9:29.48-49; 13:33-37 y 14:51-52.<sup>32</sup>

El crítico literario también quiere saber cómo los autores de los evangelios de Mateo y de Lucas modificaron el material encontrado en Marcos o en la fuente Q. Si sabemos que Mateo, por ejemplo, ha usado la fuente de Marcos, tenemos una perspectiva distinta

---

31 El término ‘sinóptico’ es una palabra compuesta: la preposición griega *syn* y el sustantivo griego *opsis*. El término ‘sinóptico’ significa ‘mirar en conjunto’ porque los tres evangelios, es decir, Mateo, Marcos y Lucas, se pueden ver juntos y notar la interrelación entre los mismos.

32 Paula Gooder, *Searching for Meaning. An introduction to Interpreting the New Testament*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2009, p. 29.

para interpretar un texto que se encuentra en los dos evangelios. Podemos ver cómo un evento en la vida de Jesús o un dicho de Jesús fue comprendido por dos autores bíblicos diferentes en su entorno respectivo.<sup>33</sup>

La crítica literaria en sentido estricto no se limita a los evangelios sinópticos. La investigación de las fuentes se aplica también al libro de los Hechos de los Apóstoles. En este sentido, se pregunta cuáles fueron las fuentes usadas por Lucas para escribir el segundo volumen de su obra. A diferencia de las fuentes que había empleado para su evangelio, Lucas contaba con muy poca tradición para la redacción de su segundo volumen. Por consiguiente, recurrir a las fuentes que Lucas habría usado para los Hechos es algo más especulativo, ya que Lucas nunca menciona las fuentes empleadas.<sup>34</sup>

De igual modo, se investiga también la relación entre la carta a los Efesios y la carta a los Colosenses, o la relación entre la carta de Judas y la de 2 Pedro. En relación con las cartas a las comunidades en Éfeso y Colosas, se señala que alrededor de una tercera parte de los versículos en la carta a los Efesios tiene paralelos en Colosenses. Es importante observar que aunque ambas tienen un lenguaje común, el significado de ciertos conceptos es a veces distinto. Por ejemplo, la metáfora del cuerpo de Cristo empleada en Colosenses se refiere al cosmos. En la carta a los Efesios esta misma metáfora se refiere a la Iglesia. La mayoría de los exégetas explican estas diferencias en sentido teológico, planteando que el autor de la carta a Efesios utilizó la de Colosenses. Una observación similar se puede hacer acerca de la relación entre Judas y 2 Pedro. En 2 Pedro se repiten total o parcialmente, por lo menos 19 de los 25 versículos presentes en Judas. La diferencia consiste en que el autor de 2 Pedro elimina las referencias a la literatura no canónica que Judas emplea. Sin

---

33 John H. Hayes y Carl R. Holladay, *op cit*, p. 60.

34 Joseph A. Fitzmyer, *Los Hechos de los Apóstoles. Hch 1, 1-8, 40. (Vol. I)*, Salamanca: Sígueme, 2003, p. 130.

embargo, en comparación con los evangelios, el estudio genético de los otros escritos en el Nuevo Testamento ha sido poco frecuente. Eso no quiere decir que el estudio de las fuentes no se lleve a cabo en los otros escritos, pero no se ha desarrollado esta búsqueda del mismo modo que en los evangelios.

### ■ Los criterios de la crítica de las fuentes

La comprensión de las fuentes de un texto es indispensable para entender las intenciones teológicas de su autor. El crítico literario busca en los textos indicios para determinar la mano de diferentes autores, tal como lo son los cambios temáticos importantes o estilos diferentes. El crítico literario separa estas fuentes y describe su contenido y características principales. Trata de determinar la fecha de estas fuentes y de reconstruir el contexto histórico más probable de su composición.

¿Cuáles son los criterios para determinar la existencia de fuentes? El biblista W. Egger menciona tres criterios.<sup>35</sup>

1. El primer criterio es la *interrupción de la conexión*. Cuando un texto, coherente en sí, es interrumpido por una inserción de una temática ajena al resto del texto, es muy probable que la primera versión fuese reelaborada. Un ejemplo claro se encuentra en Hechos 4:32-35.

<sup>32</sup>“Todos los creyentes eran de un solo sentir y pensar. Nadie consideraba suya ninguna de sus posesiones, sino que las compartían. <sup>33</sup> Los apóstoles, a su vez, con gran poder seguían dando testimonio de la resurrección del Señor Jesús. La gracia de Dios se derramaba abundantemente sobre todos ellos, <sup>34</sup> pues no había ningún necesitado en la comunidad. Quienes poseían casas o terrenos los vendían, llevaban el dinero de las ventas <sup>35</sup> y lo entregaban a los apóstoles para que se distribuyera a cada uno según su necesidad.” (NVI)

---

<sup>35</sup> Wilhelm Egger, *Lecturas del Nuevo Testamento. Metodología lingüística histórica-crítica*, Estella: Verbo Divino, 1990, p. 198-202.

Los versículos 32 y 34-35 hablan de la vida comunitaria, pero el versículo 33 (que destacamos en *itálica*) menciona a los apóstoles. Como puede verse, este versículo interrumpe el flujo narrativo entre los versículos 32 y 34-35.

Un ejemplo bien conocido y más llamativo se encuentra en el evangelio de Juan. En Juan 14:31, al final del primer discurso de Jesús (Juan 14:1-31), Jesús dice: “Levantaos. Vámonos de aquí.” Sin embargo, Jesús y sus discípulos solamente se van en Juan 18:1. En los capítulos 15-16 tenemos otro discurso, y en el capítulo 17 se transmite una larga oración de Jesús. En otras palabras, los capítulos 15-17 son una inserción. Originalmente, en una primera versión del evangelio de Juan, solamente existían los capítulos 13-14, es decir (a) el lavado de pies de los discípulos, (b) el anuncio de la traición de Jesús (Juan 13) y (c) el primer discurso (Juan 14). Otro autor reelaboró la primera versión.

2. El segundo criterio son las *duplicaciones y repeticiones*. “Por ‘duplicación y repetición’ se entiende la aparición repetida de unidades de texto, porciones de texto y composiciones de palabras que son parecidas por su lenguaje y su contenido.”<sup>36</sup> Si el lector o la lectora creen identificar una duplicación y repetición, lo primero que hay que hacer es determinar las concordancias y las diferencias entre las dos unidades textuales. Las concordancias existentes entre dos unidades permiten demostrar la existencia de fuentes; las diferencias entre los dos textos ayudan a reconocer las relaciones de dependencia. El texto más reciente es el texto que debe considerarse como modificación del otro. En cuanto al ejemplo mencionado previamente del libro de Génesis, es muy probable que Génesis 7:11-16 sea una modificación de Génesis 7:6-10, porque la versión más reciente es mucho más detallada que la primera. En cuanto a la tradición sinóptica, un ejemplo de

---

<sup>36</sup> Wilhelm Egger, *op cit*, p. 200.

este segundo criterio es la visita de Jesús a Nazaret (Marcos 6:1-6//Mateo 13:53-58//Lucas 4:16-30). Basándonos en la teoría de las dos fuentes, podemos decir que el texto de Mateo y el de Lucas dependen de Marcos como fuente común. Además, la diferencia en la cantidad de versículos entre ellos, muestra que el texto de Lucas es una reelaboración del texto de Marcos.

3. El tercer criterio para determinar la existencia de fuentes son las *tensiones y contradicciones*, es decir, la falta de coherencia dentro de un texto. Estas tensiones y contradicciones apuntan a que el redactor no logró o no pretendió la completa reelaboración de un texto. Tenemos que cuidarnos de no interpretar cada tensión o contradicción como la huella de la diversidad de fuentes. A veces, tensiones o contradicciones como repeticiones forman parte de una narración con el fin de llamar la atención del lector o lectora. Este tercer criterio se refiere a tensiones o contradicciones que son incompatibles con el texto y perturban la coherencia del texto. Por ejemplo, en Génesis 7 se encuentra una contradicción irreconciliable. En Génesis 7:2 se dice que YHWH mandó a Noé a tomar siete parejas de todos los animales puros, pero solamente una pareja de los animales impuros. En Génesis 7:9.15 por el contrario, se indica que Noé tomó dos parejas de todos los animales, fueran estos puros o impuros. Un ejemplo similar del Nuevo Testamento lo encontramos en Marcos 6:45, en donde se indica que Jesús obligó a sus discípulos navegar hacia Betsaida. En Marcos 6:53 sin embargo, se señala que ellos llegan a Genesaret, es decir, a la dirección opuesta. Esta contradicción muestra que Marcos 6:45-52 y Marcos 6:53-56 no pueden provenir de la misma fuente.

#### **4.4. La crítica de las formas**

La crítica de las formas se enfoca en las unidades del material oral, no del material escrito como es el caso de la crítica literaria y la

crítica de las fuentes. El crítico de las formas quiere saber cuál fue la *forma oral* de lo que ahora se nos presenta como un texto escrito en la Biblia. Este crítico está interesado, por ejemplo, en la forma oral de una leyenda, de un himno, de una lamentación o de un relato de milagros. Es decir, el crítico de las formas busca, por ejemplo, la forma oral que pudo haber tenido un himno antes de que éste terminara poniéndose por escrito.

Estrechamente conectada a la investigación de las formas literarias, es decir, de los géneros literarios, está la cuestión de la situación de vida de un texto (*Sitz im Leben*), es decir del contexto sociológico o contexto vital en el cual surgió la forma oral de un texto. El contexto vital ilumina el contenido y la intención de la forma y género de un texto. Para aclarar la situación vital se pueden hacer las siguientes preguntas: ¿Quién habla? ¿Quiénes son los y las oyentes? ¿Cuál es la situación o el escenario? ¿Qué función pudo haber tenido esta forma oral en la comunidad? ¿Era la función kerigmática, polémica, catequética, parenética, litúrgica, etc.? El esfuerzo por identificar la forma oral (el género), el escenario y la función tienen el mismo propósito, a saber: entender su contenido. Este tipo de análisis muestra la relación estrecha entre forma, contenido y sentido: el sentido de lo que se dice está relacionado con la forma cómo algo se dice.<sup>37</sup>

## ■ El Antiguo Testamento

El término *crítica de las formas* es una traducción de la palabra alemán '*Formgeschichte*' que significa literalmente 'historia de la forma'. La palabra alemán apareció por primera vez en el título de la obra de Martin Dibelius *Die Formgeschichte des Evangeliums* (1919) ('La historia de la forma en el Evangelio'). Pero, el interés en las formas literarias de la Biblia se encontraba presente ya en

---

37 John H. Hayes y Carl R. Holladay, *op cit*, p. 105.

los trabajos del erudito Hermann Gunkel (1862-1932).<sup>38</sup> De hecho, fue Gunkel quien inició el análisis de los géneros literarios en las ciencias bíblicas. Gunkel comparó la literatura del antiguo cercano Oriente con la Biblia hebrea. A través de esta comparación identificó patrones y estructuras básicas en los géneros literarios bíblicos. El establecimiento de la estructura común de un género literario como, por ejemplo, una alabanza, nos lleva al estadio previo a los textos bíblicos, es decir, a la etapa preliteraria u oral de los textos. Así, al contrario de Wellhausen, Gunkel no se limitó a la mera delimitación de los estratos literarios de un texto bíblico, sino que quería ir más allá, con el fin de captar las tradiciones que estaban en la base de los textos. Esta etapa preliteraria le condujo a clasificar la estructura literaria común y a determinar el contexto sociológico de estas clasificaciones genéricas. Fue Gunkel quien introdujo la noción de *Sitz im Leben* (literalmente: ‘lugar en la vida’) de los textos bíblicos. “Esta expresión... significa que todo texto está arraigado originariamente en una situación de comunicación precisa, y en un contexto sociológico particular, situación que se refleja en la *forma* particular del texto en cuestión.”<sup>39</sup> Por ello se le considera uno de los fundadores del método exegético llamado ‘historia de las formas’. Gunkel distinguió entre prosa y poesía. La prosa incluye mitos, leyendas y relatos históricos; la poesía incluye proverbios, oráculos proféticos, himnos y salmos. Sin embargo, se comentaba que el contexto sociológico (*Sitz im Leben*) no se podía determinar únicamente a partir del género literario. El exégeta necesita otros métodos como la arqueología, la antropología y la sociología para aclarar el contexto sociológico de los textos, independientemente del género literario en el que estos textos se presenten.

---

38 Richard N. Soulen & R. Kendall Soulen, *Handbook of Biblical Criticism*, 3<sup>rd</sup> edition, Louisville/London: Westminster John Knox Press, 2001, p. 61.

39 Thomas Römer, ‘La Formación del Pentateuco: Historia de la Investigación’ en Thomas Römer - Jean-Daniel Macchi - Christophe Nihan, (editores), *op cit*, p. 73.

Las formas literarias del Antiguo Testamento y la tradición oral detrás de estas formas representan un problema muy diferente de aquel del Nuevo Testamento. De una manera general, se puede afirmar que los textos del Antiguo Testamento tienen siglos de tradición oral detrás de sí, mientras que los textos del Nuevo Testamento tienen solamente entre 30 a 60 años de tradición oral aproximadamente. Además, la variedad de las formas literarias del Antiguo Testamento es mucho más amplia que la del Nuevo Testamento. Por eso, la disciplina de la crítica de las formas toma dos caminos diferentes: uno en el caso del Antiguo Testamento y otro en el caso del Nuevo Testamento.

#### ■ El Nuevo Testamento

El estudio de las formas del Nuevo Testamento empezó con la obra de Martin Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums* ('La historia de la forma en el Evangelio'), publicada en el año 1919. Debe mencionarse aquí también la obra de Rudolf Bultmann, *Synoptische Tradition* ('La Tradición Sinóptica'), publicada en 1921. Estas obras son dos herramientas indispensables para el estudio de la crítica de las formas en los evangelios hasta el día de hoy. El propósito de la crítica de las formas era el mismo que en el Antiguo Testamento: descubrir la forma oral de un texto y determinar su situación sociológica.

El método de Dibelius sin embargo era opuesto al de Bultmann. Dibelius empezó con el contexto vital para entender los géneros literarios en los evangelios. Para Dibelius, el contexto vital de las tradiciones sinópticas era la misión de la iglesia primitiva. En otras palabras, el contexto vital de esas tradiciones era el contexto eclesial. Bultmann, por el contrario, empezó con los géneros literarios para determinar el contexto sociológico. Bultmann comparó las tradiciones sinópticas con la literatura de la antigüedad, es decir, con las literaturas veterotestamentaria, intertestamentaria

y grecorromana, así como también con la literatura del judaísmo, del gnosticismo y del mandeísmo. Para Bultmann, los materiales sinópticos se pueden clasificar en dos géneros literarios primarios: dichos y narraciones. Él subclasificó los dichos de Jesús en apotegmas –narraciones breves que terminan con un dicho (vea Marcos 3:1-6)– y dichos independientes de Jesús, como el caso de las parábolas. Bultmann clasificó las narraciones como: (1) historias de milagros, (2) narrativas históricas, y (3) leyendas.<sup>40</sup> Tanto Dibelius como Bultmann querían redescubrir el origen y la historia de las unidades literarias individuales para determinar su situación histórica original. Esto también debería permitir entender mejor al Jesús histórico y a la Iglesia primitiva.

Tanto Dibelius como Bultmann pensaban que la Iglesia primitiva tuvo un papel muy importante no solamente en la transmisión sino también en la composición de las formas orales. Según ellos, ningún dicho puede ser atribuido a Jesús con certeza. Aunque la importancia histórica de los evangelios para reconstruir la vida del Jesús histórico recibió otro golpe duro con la crítica de las formas, las parábolas fueron asumidas como *la* forma de discurso que más aclara la vida y el pensamiento de Jesús. Dado que la crítica de las formas estaba interesada solamente en la forma oral de una unidad literaria, se ignoraba el pensamiento y la situación de los autores/redactores de los evangelios. Esta situación fue corregida por la crítica de la redacción.<sup>41</sup>

Otra crítica que se formuló a este acercamiento de Dibelius y Bultmann fue que su análisis de los géneros literarios tenía una perspectiva atomista. Sus investigaciones solamente se enfocaban en microgéneros como las parábolas y los relatos de milagros, pero no en los cuatro macrogéneros del Nuevo Testamento: evangelios, hechos, cartas y apocalipsis. Hoy día, los estudios relacionados con

---

40 Ediberto López, *op cit*, p. 167-168.

41 Richard N. Soulen & R. Kendall Soulen, *op cit*, p. 63.

los géneros literarios incluyen los evangelios, los hechos, las cartas y los apocalipsis.

#### 4.5. La crítica de las tradiciones<sup>42</sup>

Todas las culturas tienen tradiciones. Estas tradiciones se transmiten de una generación a otra y expresan la auto-comprensión que los pueblos tienen de sí mismos, de su comprensión del pasado, de su sistema de creencias y de sus códigos de comportamiento. Estas tradiciones se transmiten de diferentes formas como relatos, dichos, cantos, poemas, confesiones, credos, etcétera.

La crítica de la tradición se refiere a la naturaleza de esas tradiciones y a cómo se han utilizado en la historia de una comunidad. En el Nuevo Testamento por ejemplo, Pablo presenta himnos (Filipenses 2:6-11), confesiones (1 Corintios 8:6) y fórmulas litúrgicas (1 Corintios 11:23-25) que fueron recitados en las comunidades cristianas pre-paulinas. En cuanto al Antiguo Testamento, se puede tomar como ejemplo el relato del diluvio en Génesis 6-9. Sabemos que este relato de Génesis está influido por el relato del diluvio que se encuentra en la tablilla XI de la famosa epopeya de *Gilgamesh*. Al comparar los dos relatos se evidencia que los autores (P y J) de Génesis 6-9 dependen del relato de *Gilgamesh*. Sabemos que los escritores bíblicos reelaboran el relato mesopotámico, porque se encuentran múltiples diferencias, tanto en los detalles como también en los puntos de vista entre el relato israelita y el relato mesopotámico. Así, tenemos que preguntarnos cuáles han sido los pasos que han seguido estas tradiciones mesopotámicas hasta que fueron adaptadas por los escritores israelitas.<sup>43</sup>

---

42 Algunas de las ideas de este párrafo se tomaron del libro de John H. Hayes y Carl R. Holladay, *op cit*, p. 115-117.

43 Walter E. Rast, *op cit*, p. 7.

En resumen, la crítica de la tradición intenta dilucidar cómo los autores de la Biblia, por ejemplo los autores detrás de los escritos “P” y “J” en el Antiguo Testamento o Pablo en el Nuevo Testamento, adoptan y adaptan el material tradicional para sus propios propósitos.

Como está claro a partir del párrafo precedente, la crítica de las tradiciones tiene una dimensión literaria y una dimensión histórica. El término mismo de “tradición” proviene del latín *traditio*, y se refiere al proceso de transmitir información cultural de una generación a otra. Esta información cultural aparece en los textos bíblicos. El texto nos invita a estar atentos para reconocer estas relaciones literarias y culturales. Tradición se relaciona también con otro concepto del latín, *traditium*, que se refiere a los materiales transmitidos de una generación a otra, o de un grupo a otro. La crítica de las tradiciones investiga este traspaso de materiales culturales (*traditio*), y el contenido mismo de este traspaso cultural (*traditium*) desde una perspectiva sociológica y literaria.<sup>44</sup>

Los textos bíblicos están relacionados con una cantidad de tradiciones orales y escritas que encuentran eco en la forma final de estos textos. El análisis de las tradiciones intenta identificar estos ecos orales y literarios que se reflejan en los textos bíblicos, para luego situar cada uno de estos inter-textos en su propio contexto histórico-social. La crítica de las tradiciones trata de reconstruir la historia de estas tradiciones intertextuales en varios niveles: de un primer nivel oral hasta el último nivel editorial. La crítica de las tradiciones revela la riqueza del diálogo entre culturas y textos. Aunque el Antiguo y el Nuevo Testamento tienen rasgos teológicos específicos, se desarrollaban en un contexto de diálogo continuo, con el fin de afirmar y reafirmar su propia identidad.

La crítica de la tradición es el resultado directo de la crítica de las formas. La presuposición de la crítica de la tradición es que “al

---

<sup>44</sup> Ediberto López, *op cit*, p. 187-188.

principio del desarrollo de un texto hay siempre una unidad textual breve... Esa unidad textual está relacionada con una situación concreta de la comunidad.”<sup>45</sup> Según la opinión de la crítica de las tradiciones, un texto breve se utiliza en una determinada situación de comunicación y de interacción de la comunidad. Este texto breve se usa para lograr un propósito determinado. Pero estos textos se modifican por influencia de nuevas situaciones.

Como las tradiciones pueden ser tanto orales como escritas, la crítica de las tradiciones no se limita al período oral. Aunque un relato o una tradición hayan existido originalmente en forma oral y hayan sido transmitidos oralmente, pueden continuar funcionando todavía como tradición oral aún después de haber sido puestos en forma escrita. Sin embargo en sentido estricto, la crítica de las tradiciones es el estudio de la historia de las tradiciones orales durante su período de transmisión.<sup>46</sup> De esta manera se hace una distinción clara con respecto a las otras disciplinas del método histórico-crítico. Sin embargo, la crítica de la tradición es dependiente de la crítica de las fuentes y de la crítica de las formas.

## ■ El Antiguo Testamento

El estudio de las tradiciones del Antiguo Testamento tiene cuatro direcciones.

1. En primer lugar, la investigación examina *la comunidad o grupo responsable de conformar y transmitir una tradición particular*. Esta afirmación no significa que algunos individuos no contribuyeran a la formación de la literatura del Antiguo Testamento. Hubo individuos que, como los profetas, jugaron un papel importante en la formación de ciertos libros. Sin embargo, el estudio de las tradiciones asume que aún ese individuo es miembro de un

---

<sup>45</sup> Wilhelm Egger, *op cit*, p. 207.

<sup>46</sup> Richard N. Soulen & R. Kendall Soulen, *op cit*, p. 198.

grupo y refleja los temas y memorias relevantes en su comunidad. Uno de esos grupos es por ejemplo, el círculo de los sacerdotes. Su contribución se refleja en textos como Éxodo 35-40, donde se encuentran muchos materiales relativos al santuario. Otro grupo importante fueron los sabios, que creaban y transmitían la literatura sapiencial de Israel.

2. Un segundo punto importante para la historia de las tradiciones es *el lugar o los lugares asociados con una tradición particular*. Si una tradición se puede ligar con un cierto lugar, es posible realizar una investigación minuciosa de este lugar. A su vez, esta investigación puede generar nuevas dimensiones para la interpretación de una tradición. Por ejemplo, una parte de la tradición de Jacob está relacionada con Betel. Fue en Betel que Jacob recibió oráculos y erigió una piedra y un altar (Génesis 28:10-22 y 35:1-15). Estos actos culticos son importantes para entender el papel de Betel como sitio cultico, en la formación y transformación de la tradición de Jacob. Otro sitio muy importante para la formación de la tradición veterotestamentaria es Siquén. Algunas tradiciones de la alianza en la historia deuteronomista tienen su origen en Siquén (Deuteronomio 27; Josué 24; Jueces 9). Finalmente, Jerusalén juega un papel muy importante para la tradición davídica y salomónica. Como Jerusalén era una ciudad cananea importante antes de ser incorporada al reino de David, la investigación de la historia de las tradiciones examina la relación entre las creencias cananeas y las israelitas acerca de Jerusalén. Se pregunta si había temas o motivos cananeos que influyeron en la primitiva religión israelita. El erudito noruego Sigmund Mowinckel (1884-1965), ha investigado cuidadosamente la importancia de Jerusalén como centro de la tradición del Antiguo Testamento.
3. El tercer área de investigación es *la influencia sociológica, política o cültica de las tradiciones del Antiguo Testamento*. Este aspecto es similar al de la situación vital o contexto sociológico (*Sitz im Leben*) en

la crítica de las formas. El crítico de las tradiciones examina las características de la vida de los grupos que producían y transmitían las distintas tradiciones. Por eso, es importante tener un conocimiento adecuado de la sociología del Israel antiguo, de la historia de sus instituciones políticas y cúllicas y de los eventos que marcaron la historia de Israel.

4. El cuarto y último punto de la historia de las tradiciones es *la investigación de varios temas del Antiguo Testamento*. Este tipo de investigación trata de entender cómo ciertos temas fueron formulados, y el papel que jugaron en diferentes contextos a lo largo de la historia de Israel. Los dos eruditos más destacados en este campo de investigación fueron Gerhard von Rad (1901-1971) y Martin Noth (1902-1968). Para von Rad, la forma básica del Hexateuco (Génesis a Josué) era un trasfondo cúllico, él analizó tres textos fundamentales: Deuteronomio 26:5b-9, Deuteronomio 6:20-24 y Josué 24:2b-13. Estas tres confesiones contienen el tema básico de la conquista de la tierra. Los temas del éxodo y de la estancia en el desierto también son parte de estas confesiones. En otras palabras, estas confesiones se refieren a celebraciones cúllicas que incluyen los temas claves de los actos salvíficos de YHWH. Noth aceptó el punto de vista de von Rad en cuanto al Pentateuco como una expansión de una forma confesional cúllica temprana. Pero Noth cuestionaba el concepto del Hexateuco. Al preparar un comentario sobre el libro de Josué, Noth se da cuenta de que el material contenido en este libro era diferente de las fuentes J, E y P. Para Noth era imposible postular la continuidad de estas tres fuentes en el libro de Josué. Noth fue el primer autor en postular la existencia de una 'historia deuteronomista' que habría contenido los libros que iban del libro del Deuteronomio al libro de 2 Reyes.<sup>47</sup> Así,

---

47 Thomas Römer, 'La Historia Deuteronomista (Deuteronomio – 2 Reyes)', en Thomas Römer - Jean-Daniel Macchi - Christophe Nihan, (editores), *op cit*, presenta

en el origen de la Torah no habría estado el Hexateuco, sino un Tetrateuco (Génesis a Nombres). Según Noth, finalmente, el Pentateuco fue desarrollado alrededor de cinco temas básicos: (1) la liberación de Egipto; (2) la entrada en la tierra de Canaán; (3) la promesa a los patriarcas; (4) la travesía por el desierto y (5) la revelación en el Sinaí.<sup>48</sup> Estos cinco temas muestran que el Deuteronomista no fue un simple redactor sino un verdadero autor, y que construyó una presentación del pasado de Israel obedeciendo a su teología y a su comprensión de la historia.

En el debate actual sobre la hipótesis de la historia deuteronomista no se puede identificar una posición mayoritaria. No obstante se pueden distinguir cuatro posturas básicas. La *primera* posición mantiene la hipótesis de Noth, defendiendo la existencia de un solo autor deuteronomista que fue responsable de la obra histórica que va de Deuteronomio hasta Reyes. La *segunda* posición postula la idea de una doble redacción deuteronomista de los libros históricos. La primera edición de la obra deuteronomista vio la luz en la época de Josías (siglo VII a.e.c.) y la segunda fue publicada durante el período exílico. Una *tercera* posición sostiene la teoría de estratos deuteronomistas sucesivos. Según esta teoría se encuentran tres ediciones de la historia deuteronomista. La primera edición se designó con las siglas DtrH (el Deuteronomista Historiador); la segunda es conocida por las siglas DtrN (el Deuteronomista Nomista), ésta reorientaba la perspectiva de DtrH en una dirección más legalista; y la tercera se designó con las siglas DtrP (el Deuteronomista Profético), cuyo redactor es responsable de una serie de discursos de juicio en los libros de los Reyes. La *cuarta* y última posición rechaza la hipótesis de una historia deuteronomista planteada por Noth. Según

---

una lista en la p. 236 en la cual se encuentran los textos que Noth considera redactado por el deuteronomista en los libros llamados históricos (Josué a 2 Reyes).

48 El sumario de los cuatro puntos de la historia de las tradiciones está tomado del librito de Walter E. Rast, *op cit*, p. 19-29.

esta posición, los textos deuteronomistas son tan heterogéneos que es imposible ver en ellos algún principio editorial coherente.<sup>49</sup>

## ■ El Nuevo Testamento

¿Cómo se aplica la crítica de la tradición en el Nuevo Testamento? Primero, se buscan las tensiones en un texto. Así se puede aislar una unidad literaria que anteriormente fue independiente. Respecto al caso de los evangelios, no se hace caso del marco literario de una perícopa. De esta manera se puede aislar la unidad literaria antigua. Por ejemplo, en Lucas 18:1-8, la parábola sobre el juez y la viuda, los versículos 1 y 6-8 son el marco literario aportado por el autor del evangelio de Lucas. En otras palabras, este marco literario es la obra del redactor. Fue el autor del tercer evangelio que interpretó esta parábola con la motivación “sin desfallecer” (Lucas 18:1). La forma original de este texto es la parábola que se encuentra actualmente en los versículos 2-5. A partir de esta forma original se puede hacer la crítica de la tradición y preguntarse cuál pudo haber sido la situación inicial de esta parábola. Al analizar cuidadosamente la parábola, podríamos descubrir que la situación de comunicación en tiempos de Jesús es otra que la que encontramos en tiempos de Lucas.

A veces es más fácil señalar el marco literario si una perícopa tiene un paralelo en los otros evangelios. Una perícopa es una sección del texto bíblico que constituye una unidad de sentido completo; por ejemplo un salmo, una narración, un milagro, una parábola, etc.<sup>50</sup>

Por ejemplo, la perícopa sobre las condiciones para seguir a Jesús se encuentra en los tres evangelios sinópticos: Marcos 8:34-9:1;

---

<sup>49</sup> Thomas Römer ofrece una presentación detallada de las cuatro posiciones en las páginas 239-245 del artículo ‘La Historia Deuteronomista (Deuteronomio – 2 Reyes) en Thomas Römer - Jean-Daniel Macchi - Christophe Nihan, (editores), *Introducción al Antiguo Testamento*, Bilbao: Desclée De Brouwer, 2008.

<sup>50</sup> Gonzalo Flor Serrano. *Diccionario de la Ciencia Bíblica*. Madrid: Verbo Divino, 1999, pág. 85.

Mateo 16:24-28 y Lucas 9:23-27. Sin embargo, en los tres evangelios el versículo introductorio es diferente. En Marcos, la palabra de Jesús se dirige a la gente y a los discípulos (Marcos 8:34). En Mateo y Lucas, la palabra de Jesús solamente se dirige a los discípulos (Mateo 16:24; Lucas 9:23). Este pequeño ejemplo muestra claramente que la frase introductoria fue añadida por los evangelistas y no era parte del texto original. Estas diferencias nos ayudan a descubrir la unidad literaria original y también a entender las diferentes situaciones de comunicación.

En cuanto a las cartas paulinas, Pablo en algunas ocasiones dice explícitamente que un dicho le viene de la tradición, como es el caso de 1 Corintios 11:23. Antes de presentar las palabras de la Cena (1 Corintios 11:24-25), Pablo escribe que “yo recibí del Señor lo que os transmití.” (1 Corintios 11:23) En otras ocasiones, Pablo no señala que un texto le fue transmitido por la tradición como, por ejemplo, fue el caso del famoso himno contenido en la epístola a los Filipenses (2:6-10). Pero la forma, es decir el género literario, muestra claramente que el himno en 2:6-10 es distinto de su contexto inmediato.

Los cambios no solamente se encuentran en el marco literario de un texto sino también dentro de un mismo texto. Si prestamos atención al texto sobre las condiciones para seguir a Jesús (Marcos 8:34-9:1; Mateo 16:24-28 y Lucas 9:23-27), y lo observamos en comparación con sus relatos paralelos, podemos hacer algunas observaciones. Primero, solamente Lucas dice “tome su cruz *cada día*” (Lucas 9:23). Mateo y Marcos no tienen la frase “cada día” (Marcos 8:34 y Mateo 16:24). Segundo, solamente Marcos dice “quien pierda su vida por causa mía y *por el Evangelio* la salvará” (Marcos 8:35). Mateo y Lucas no mencionan esta frase. Tercero, Lucas no tiene la oración “Pues ¿qué daría un hombre a cambio de su vida?” (Marcos 8:37) o “O ¿qué dará un hombre a cambio de su vida?” (Mateo 16:26c). Estos tres ejemplos muestran que el dicho de Jesús sobre las condiciones para seguirle encontró diferentes transformaciones

en el curso de su transmisión. El crítico de las tradiciones trataría de reconstruir la forma original del texto desde el punto de vista de la crítica literaria (crítica de las fuentes). Después, trataría de determinar y explicar las transformaciones del texto y la función del texto en las diferentes etapas de su transmisión. Finalmente, trataría de entender la situación de comunicación de cada comunidad, la de Marcos, la de Mateo y finalmente la de Lucas.

#### 4.6. La crítica de la redacción<sup>51</sup>

##### ■ Breve historia de la crítica de la redacción

El término alemán *Redaktionsgeschichte* (literalmente: ‘historia de la redacción’) fue creado por Willi Marxsen (1919-1993) en su libro *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums* (‘El evangelista Marcos. Estudios relacionados con la historia de la redacción del Evangelio’) que fue publicado en el año 1956. Marxsen sostiene que el marco geográfico del ministerio de Jesús, que comienza en Galilea y termina en Jerusalén, es el resultado de la labor editorial de Marcos que construyó un marco geográfico que da énfasis a Galilea.

Willi Marxsen junto con Hans Conzelmann (1915-1989) y Günther Bornkamm (1905-1990) fueron los fundadores de la disciplina conocida como *crítica de la redacción*. Hans Conzelmann publicó su tesis de habilitación en el año 1952 con el título *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas* (‘El centro del tiempo. Estudios sobre la teología de Lucas’). Conzelmann se concentró en la división del tiempo en la obra de Lucas-Hechos. Según Conzelmann, Lucas divide el tiempo en tres etapas principales: (1) el tiempo de Israel,

---

<sup>51</sup> Algunas de las ideas están tomadas del libro *Biblical Exegesis. A Beginner's Handbook* escrito por John H. Hayes & Carl R. Holladay, publicado por Westminster John Knox Press en Louisville y London, 2007, p. 127-128.

que se concluye con la llegada de Juan el Bautista; (2) el centro del tiempo, que es el tiempo del ministerio de Jesús y (3) el tiempo de la Iglesia, cuyos inicios están narrados en el libro de los Hechos. Posteriormente, Günther Bornkamm escribió un libro sobre el evangelio de Mateo con el título *Überlieferung und Auslegung im Mattäusevangelium* (1960; ‘Tradición e interpretación en el evangelio de Mateo’). Según Bornkamm, el discurso del evangelio de Mateo refleja una situación vital en la cual Mateo es la voz de un grupo de judeocristianos que se entiende como el verdadero judaísmo. Aunque estos tres libros son considerados como los primeros que se dedican seriamente a esta nueva disciplina de la crítica bíblica, esto no significa que anteriormente no existiese este tipo de estudios. Se pueden mencionar como ejemplos de ello la obra de William Wrede (1859-1906), *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien* (1901; ‘El secreto mesiánico en los evangelios’), y la de R. H. Lightfoot (1883-1953), *History and Interpretation in the Gospels* (1934; ‘Historia e Interpretación en los Evangelios’).

#### ■ Algunas características de la crítica de la redacción

La crítica de la redacción pone su énfasis en el texto final. Se estudia la contribución del último autor/editor que compuso su obra basándose en fuentes orales y escritas. Se analizan las técnicas editoriales del último escritor para determinar los intereses y preocupaciones que le motivaron a escribir esta obra. Para conocer el objetivo del último escritor, se compara la edición final de la obra con las fuentes de la misma. Los *cambios* que hizo el último redactor en cuanto a sus fuentes nos ayuda a entender su teología y su situación histórica. El crítico de la redacción también presta atención a la *localización* de un pasaje dentro de un discurso o de una sección de un libro. El lugar de un texto, es decir su contexto literario, revela de qué manera el autor o redactor quiere que se entienda el texto. Finalmente, el exégeta examina la *relación* entre

un pasaje y todo el discurso o sección. El texto también recibe su sentido a partir de estos últimos.

La crítica de la redacción recurre a los resultados y métodos de la crítica de las formas, que identifica unidades literarias elementales. La crítica de la redacción asume que muchos textos bíblicos tienen una pre-historia que puede ser detectada y reconstruida. Aunque un texto tiene una pre-historia, el enfoque verdadero de la crítica de la redacción se centra en la forma final del texto escrito. Se interpreta esta forma final y no la forma de la tradición oral.

La crítica de las formas subestimaba la crítica de la redacción ya que la primera tiene más valor histórico que la segunda. Por esta razón, la crítica de las formas consideraba a los autores/redactores de los evangelios sinópticos solamente como coleccionistas o editores, pero no como autores verdaderos. El logro fundamental de la crítica de la redacción consiste en demostrar que cada evangelio es testigo del trabajo teológico de su autor. No fue solamente Pablo quien produjo teología, sino también cada uno de los cuatro evangelistas.

La forma final del texto revela que el redactor está influido por muchos factores en la redacción de un texto: “por la índole del material transmitido, por los puntos de vista y las metas que el redactor se ha propuesto y por los problemas y las necesidades religiosas de la(s) comunidad(es).”<sup>52</sup> De este modo, la crítica de la redacción aclara la última fase de la historia de la composición de un texto.

No todos los textos pueden ser analizados desde la perspectiva de la crítica de la redacción. Existen textos en la Biblia que son composiciones nuevas. No tienen señales que sugieran que el autor haya recurrido a materiales o tradiciones anteriores. Si no podemos identificar tradiciones previas o fuentes en un texto, es

---

52 Wilhelm Egger, *op cit*, p. 224.

imposible destacar actividad editorial alguna en el mismo. La crítica de la redacción solamente tiene sentido allí donde se identifican claramente tradiciones, fuentes y relatos previos. Los evangelios son un excelente ejemplo para demostrar esta actividad editorial, ya que el mismo evento o dicho se encuentra en dos, tres o cuatro versiones diferentes.

### ■ El trabajo del redactor

¿Cómo se puede determinar el trabajo del redactor? De manera general se puede decir que cada autor tiene un estilo y vocabulario particular. Si un versículo o un texto breve no tienen el estilo o el vocabulario típico del autor, se puede deducir que se ha recogido alguna tradición. Claro que los indicios estilísticos y lingüísticos no son suficientes para determinar palabras editoriales. Estas observaciones tienen que ponerse en un contexto global. Es decir, necesitamos examinar cuidadosamente el estilo y el vocabulario de un autor en toda su obra.

Otro aspecto importante para reconocer la mano de un redactor son los cambios en las fuentes que han sido insertadas y editadas. Estos cambios son significativos por varias razones: (1) nos ayudan a ver aquellos elementos que el autor final añadió a las tradiciones recibidas, (2) nos permiten preguntarnos si estos cambios le añaden algún significado nuevo a las tradiciones y (3) si estos cambios en el significado se relacionan con el trasfondo sociológico al que se dirige el nuevo discurso.<sup>53</sup>

Un tercer aspecto es la disposición o el orden de la materia. Se pregunta dónde ha sido ubicado un pasaje en el discurso. La disposición u orden del material también muestran el interés teológico del redactor, ya que organizan los materiales recibidos

---

<sup>53</sup> Ediberto López, *op cit*, p. 203-204.

con una cierta intencionalidad. El redactor no solamente recopila y reelabora su material, sino que también lo ordena según su punto de vista teológico. Es importante entender lo que precede a nuestro pasaje y lo que viene después. En otras palabras, el contexto literario tiene que ser analizado cuidadosamente para entender los lazos textuales. “La relación entre un pasaje y el resto de su contexto literario amplía nuestra visión, de manera que podamos entender el significado de un texto en su contexto literario.”<sup>54</sup>

Como lo mencionamos anteriormente, el autor/redactor está influido por su comunidad, y quiere a su vez influir en ella. Así, a través de un análisis lingüístico-retórico, podemos entender mejor la situación de la comunidad y lo que quiere comunicar el autor/redactor a la comunidad.

Finalmente, el análisis editorial del texto permite entender el tiempo en que se compuso el texto. La redacción de un texto puede tener huellas que dan luces sobre su situación histórica. Por esta razón, es de gran importancia conocer bien la historia de Israel y del judaísmo, así como la historia temprana de la Iglesia.

El crítico de la redacción, por ejemplo, se hace la siguiente pregunta: ¿Por qué Satanás está solamente presente al comienzo y al final del ministerio de Jesús según el evangelio de Lucas (Lucas 4:1-13 y 22:3) y no *durante* el ministerio de Jesús como en el evangelio de Marcos? En el evangelio de Marcos, Satanás se menciona durante el episodio del primer anuncio de la pasión de Jesús (Marcos 8:31-33). Pedro no aceptó que el Hijo del hombre debía sufrir. Jesús reprendió a Pedro diciéndole: “Quítate de mí vista, Satanás.” En el texto paralelo de Lucas (Lucas 9:21-22) ni siquiera se menciona la reacción de Pedro y tampoco la reprimenda de Jesús con respecto a Pedro. ¿Por qué Lucas elimina estos elementos de su fuente?

---

54 Ediberto López, *op cit*, p. 204.

¿Cuál es el propósito del redactor? Solamente se puede dar una respuesta adecuada -aunque no definitiva, si uno conoce bien la obra y el propósito de la obra de Lucas. En Lucas 10:18 leemos la siguiente palabra de Jesús: “Yo veía a Satanás caer del cielo como un rayo.” Es la reacción de Jesús a la observación de los discípulos que informaron a Jesús que los demonios se les someten en el nombre de Jesús (Lucas 10:17). Para Lucas, Satanás ya fue vencido por Jesús y así no puede hacer sus malas obras en presencia de Jesús.

Otra pregunta en relación con el evangelio de Lucas es ésta: ¿Por qué Jesús solamente aparece en Jerusalén y sus alrededores después de su resurrección (Lucas 24:13-35; 24:36-43 y 24:44-49), y no en Galilea como en el evangelio de Marcos (Marcos 16:7)? Es claro que para Lucas la ciudad de Jerusalén es el centro del mundo, y no la ciudad de Roma como lo pretende la ideología imperial romana. El espíritu imperial causa opresión, injusticia, guerra y esclavitud mientras que el Espíritu que baja sobre los discípulos lleva libertad, justicia y paz.

Al dar respuestas a estas preguntas, el crítico de la redacción muestra que los autores sinópticos no son solamente coleccionistas y editores, sino verdaderos teólogos. Seleccionan e interpretan las tradiciones transmitidas para dar respuestas a situaciones nuevas en sus comunidades. Ellos son los primeros intérpretes y exégetas de la tradición cristiana.

## 5. Conclusión

---

La contribución del método histórico-crítico con sus seis herramientas o pasos, tal como se han presentado en el capítulo 4, no puede ser sobreestimada. Gracias a este método, quien lo utilice se ve liberado de todo vínculo eclesial, confesional o dogmático para enfocarse lo más objetivamente posible en el texto bíblico. Gracias a este método se valoriza la historia del texto, su entorno cultural y la situación del grupo o de la comunidad que produjo el texto en sus distintas etapas.

Es cierto que el método histórico-crítico tiene sus falencias. La primera se encuentra ya en el calificativo 'histórico-crítico'. El objetivo de entender la historia que rodea un texto siempre será alusivo porque nos falta el conocimiento de ciertas épocas, situaciones y eventos. Entre más distante sea una época de la nuestra, más improbable es tener certidumbre en cuanto a las informaciones sobre esta época. El adjetivo 'crítico' presenta también sus ambigüedades. Se puede entender de diferentes maneras. Aunque tiene como su punto de partida la razón, la comprensión de esta razón no es la misma para todas las personas, culturas o épocas. Una tercera debilidad de este método radica en su restricción al pasado. El crítico solamente considera al texto como *una ventana hacia el pasado*. La interacción del lector o lectora modernos con el texto no forma parte del método. El mensaje del texto para el mundo contemporáneo tampoco interesa. Así, el texto bíblico termina siendo más un documento histórico que una Palabra relevante hoy.

Con todo, a pesar de estas falencias, este método abrió el camino para todos los métodos y lecturas bíblicas que conocemos hoy día. Es este método el que despertó la libertad de investigar los textos bíblicos sin restricciones y así permitió redescubrir la enorme riqueza histórica, cultural y religiosa de los textos bíblicos.

## 6. Bibliografía

---

Barton, John, (editor), *La interpretación bíblica, hoy*, Santander: Editorial Sal Terrae, 2001.

Brown, Raymond E., *The Gospel according to John. i-xii*, (The Anchor Bible), Garden City: Doubleday, 1966.

Cervantes Gabarrón, José, *Sinopsis Bilingüe de los tres primeros Evangelios con los paralelos del evangelio de Juan*, Estella: Verbo Divino, 1999.

Chevalier, M.-A., *L'Exégèse du Nouveau Testament. Initiation à la méthode*. Ginebra: Labor et Fides, 1985.

Corsani, Bruno, *Guía para el Estudio del Griego del Nuevo Testamento*, Madrid: Sociedad Bíblica, 1997.

Egger, Wilhelm, *Lecturas del Nuevo Testamento. Metodología lingüística histórica-crítica*, Estella: Editorial Verbo Divino, 1990.

Flor Serrano, Gonzalo, *Diccionario de la ciencia bíblica*, Madrid: Verbo Divino, 1999.

Fee, Gordon D. *New Testament Exegesis. A Handbook for Students and Pastors*, 3ª edition, Louisville/London: Westminster John Knox Press, 2002.

Fitzmyer, Joseph A., *Los Hechos de los Apóstoles. Hch 1, 1-8, 40. (Vol. I)*. Salamanca: Sígueme, 2003.

Gooder, Paula, *Searching for Meaning. An introduction to interpreting the New Testament*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2009.

Hatch, E. y Redpath, H. A., *A Concordance to the Septuagint*, vol. 1 y 2, Graz: Akademische Druck- U. Verlagsanstalt, 1954.

Hayes, John H. y Holladay, Carl R., *Biblical Exegesis. A Beginner's Handbook*, 3ª edition, Louisville: Westminster John Knox Press, 2007.

Kraus, Hans-Joachim, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, 3<sup>te</sup> Auflage, Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag, 1982.

Krentz, Edgar, *The Historical-Critical Method*, 4ª edición, Philadelphia: Fortress Press, 1982.

López, Ediberto, *Para que comprendiesen las Escrituras: Introducción a los Métodos Exegéticos*, Puerto Rico: Seminario Evangélico de Puerto Rico, 2003.

O'Neill, J. C. y Baird, William, 'Biblical Criticism', en: David Noel Freedman, *The Anchor Bible Dictionary. Volumen 1*. New York: Doubleday, 1992, p. 725-736.

Porter, Stanley E. & Stovell, Beth M., (editors), *Biblical Hermeneutics. Five Views*, Downers Grove: IVP Academic, 2012.

Rast, Walter E., *Tradition History and the Old Testament*, 5<sup>th</sup> edition, Philadelphia: Fortress Press, 1982.

Römer, Thomas - Macchi, Jean-Daniel - Nihan, Christophe, (editores), *Introducción al Antiguo Testamento*, Bilbao: Desclée De Brouwer, 2008.

Schmid, Konrad, *The Old Testament. A Literary History*, Minneapolis: Fortress Press, 2012.

Schnackenburg, Rudolf, *El Evangelio según San Juan*, (volumen 1), Barcelona: Herder, 1980.

Schreiner, Josef, (editor), *Introducción a los Métodos de la Exégesis Bíblica*, Barcelona: Editorial Herder, 1974.

Soulen, Richard N. & Soulen, R. Kendall, *Handbook of Biblical Criticism*, Third edition, Louisville/London: Westminster John Knox Press, 2001.

Stuart, Douglas, *Old Testament Exegesis. A Handbook for Students and Pastors*, (Third edition), Louisville/London/Leiden: Westminster John Knox Press, 2001.

Tov, Emanuel, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis/Assen: Fortress Press/Van Gorcum, 1992.