

Multilingual
issue

A PUBLISHING SCOOP OF THEOLOGICAL JOURNALS!

¡PRIMERA REVISTA TEOLÓGICA EN PRESENTAR EL TEMA!

THE NEW BIBLICAL ARCHAEOLOGICAL PARADIGM **EL NUEVO PARADIGMA ARQUEOLÓGICO BÍBLICO**

**BY: CARDOSO, FINKELSTEIN, FRIZZO, FUNARI, IZIDORO,
KAEFER, MENDONÇA, SCHIAVO, VIGIL, VILLAMAYOR.**

ISSUE EDITED BY EATWOT'S INTERNATIONAL THEOLOGICAL COMMISSION

VOLUME XXXVIII 2015/3-4

NEW SERIES

JULY-DECEMBER 2015

**THE NEW
BIBLICAL ARCHAEOLOGICAL PARADIGM**

EL NUEVO PARADIGMA ARQUEOLÓGICO BÍBLICO

VOICES

RELEASE 1.1

<http://eatwot.net/VOICES>

Our cover:

Canaanite temple of worship area of the excavations in the ruins of Megiddo, declared in 2005 by UNESCO World Heritage. Located 90 km north of Jerusalem and 30 southeast of Haifa, it was an important city, whose name appears in Egyptian hieroglyphics and cuneiform writings in the Amarna Letters (XIV century BC). The stratigraphic archeology distinguishes in the ruins 26 layers of ancient settlements along different periods.

Picture courtesy of Silas Kein Cardoso

Templo cananeo en la zona de culto de las excavaciones en las ruinas de Meggido, declaradas en 2005 por la UNESCO patrimonio de la humanidad. Situada a 90 km al norte de Jerusalén y 30 al sudeste de Haifa, fue una ciudad importante, cuyo nombre aparece en jeroglíficos egipcios y en escritura cuneiforme ya en las Cartas de El Amarna (siglo XIV a.C.). La arqueología estratigráfica distingue en sus ruinas 26 estratos de antiguos asentamientos de diferentes períodos.

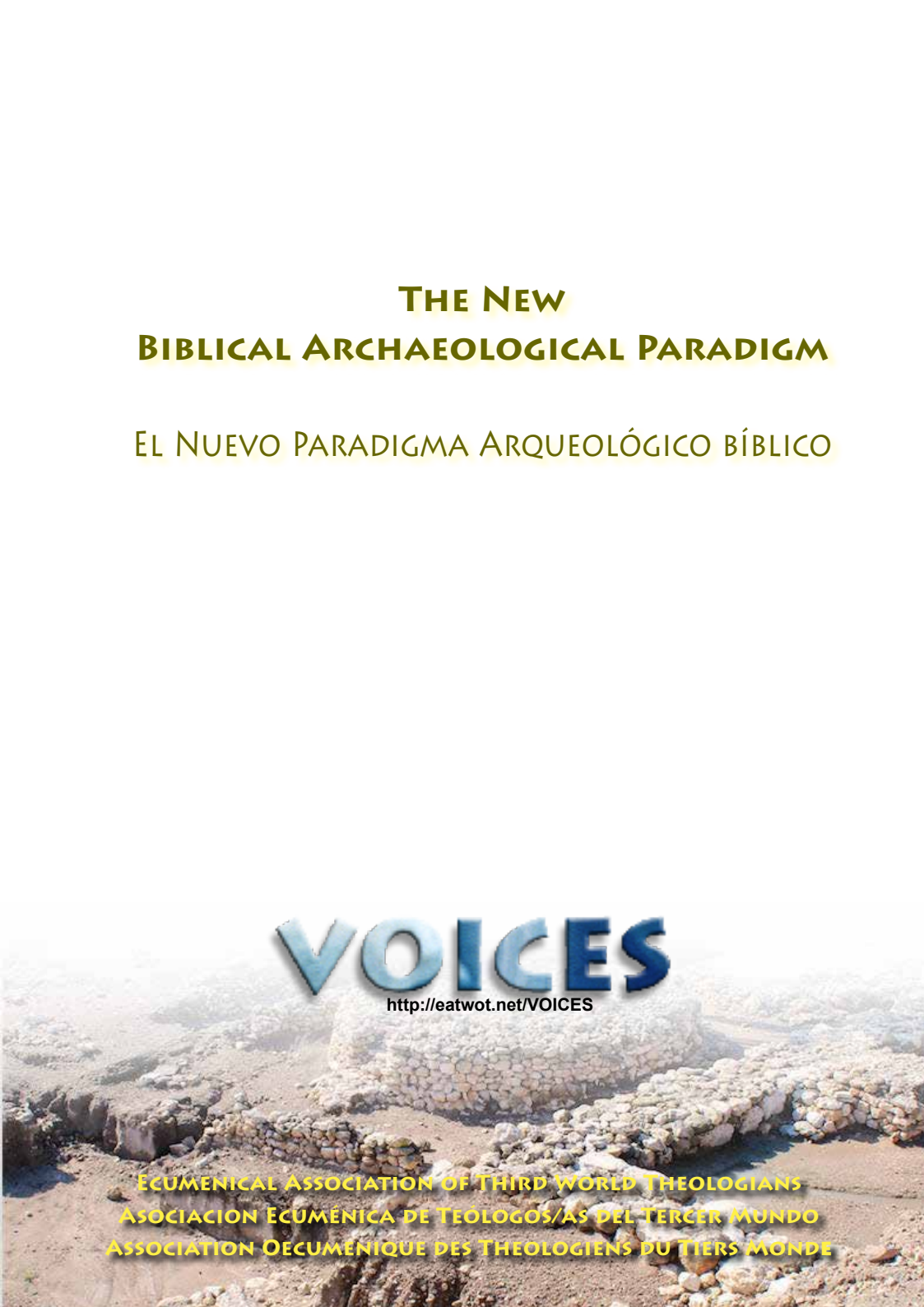
Fotografía gentileza de Silas Klein Cardoso.

Advertisements' pages

- *Along The Many Paths*, EATWOT, page 24, English
- Audios sobre la *Laudato Si*, p. 38, Spanish
- Biblical Liturgical Calendar, p. 52, English
- CAMINHANDO, Journal of UMESP, p. 66, Portuguese
- HORIZONTE, Journal on Pos-religional Paradigm, p. 104, Portuguese
- WFTL, Montreal, Canadá, August 2016, p. 98, English
- *O Reino Esquecido*, Israel FINKELSTEIN, p. 184, Portuguese
- *What is not sacred? African Spirituality*, Laurenti MAGESA, p. 200, English
- *2016 World Latin American Agenda*, p. 239, English
- *Along the Many Paths of God*, Series, EATWOT's ITC, p. 240, English
- *Getting the Poor Down from the Cross*, EATWOT, p. 298, English
- Bibliografía en línea sobre Nuevos Paradigmas, p. 297, Spanish
- *Escritos sobre pluralismo*, J.M. VIGIL, p. 312, Spanish
- *Theologie des Religiösen Pluralismus*, J. M. VIGIL, p. 326, Deutsch
- *Aunque no haya un dios ahí arriba*, Roger LENAERS, p. 348, Spanish
- *Por qué el cristianismo tiene que cambiar o morir*, John S. SPONG, p. 349, Spanish
- *The Genesis of an Asian Theology of Liberation*, Aloys PIERIS, p. 350, English
- *Vida Eterna, una Nueva Visión*, John S. SPONG, p. 351, Spanish
- *Teología Cuántica*, Diarmuid O'MURCHU, p. 352, Spanish
- Our next issue of VOICES, p. 352, English

THE NEW BIBLICAL ARCHAEOLOGICAL PARADIGM

EL NUEVO PARADIGMA ARQUEOLÓGICO BÍBLICO



VOICES

<http://eatwot.net/VOICES>

**ECUMENICAL ASSOCIATION OF THIRD WORLD THEOLOGIAN'S
ASOCIACION ECUMENICA DE TEOLOGOS/AS DEL TERCER MUNDO
ASSOCIATION OECUMENIQUE DES THEOLOGIENS DU TIERS MONDE**

VOICES

Theological Journal of EATWOT,
Ecumenical Association of Third World Theologians

New Series, Volume XXXVIII,
Number 2015-3&4, July-December 2015
«The New Biblical Archaeological Paradigm».
Issue edited by EATWOT's International Theological Commission,

Free Digital Printable Bilingual Edition
Release 1.1 Original 1.0 of December 1, 2015
ISSN: 2222-0763

EATWOT's Editorial Team: Gerald Boodoo (USA), Ezequiel Silva (Argentina), Arche Ligo (Philippines), Adam K. arap Checkwony (Kenya), Kemdirim Protus (Nigeria), Intan Darmawati (Indonesia), Michel Andraos (USA) and José María Vigil (Panama).

VOICES' General Editor: José María Vigil
Cover and lay out: Lorenzo Barria and Jose M. Vigil

If you want to print this whole Journal on paper for a local edition, please, contact the **International Theological Commission**, at its web, <http://InternationalTheologicalCommission.org> asking for full resolution printable originals.

All the articles of this issue can be reproduced freely, since given the credit to the source.

You can download VOICES freely, at:
<http://eatwot.net/VOICES>

EATWOT
ECUMENICAL ASSOCIATION OF THIRD WORLD THEOLOGIANS
ASOCIACIÓN ECUMÉNICA DE TEÓLOGOS/AS DEL TERCER MUNDO
A S E T T

EATWOT's web addresses:

All EATWOT's addresses: eatwot.net
Institutional address: eatwot-TW.org

Journal: eatwot.net/VOICES
Commissions: InternationalTheologicalCommission.org
www.Comision.Teologica.Latinoamericana.org
www.Comissao.Teologica.Latinoamericana.org

Others: www.tiempoaxial.org/AlongTheManyPaths
www.tiempoaxial.org/PorLosMuchosCaminos
www.tiempoaxial.org/PelosMuitosCaminhos
www.tiempoaxial.org/PerlMoltiCammini

CONTENTS - CONTENIDO

<i>Presentation / Presentación.....</i>	<i>9</i>
---	----------

DOSSIER

From 'The Bible as History' To 'The Bible Unearthed'

<i>Archaeology at the service of Faith and Science.....</i>	<i>15</i>
---	-----------

Pedro Paulo FUNARI, Campinas SP, Brazil.

<i>O Novo Pradigma Arqueológico e os Estudos Bíblicos.....</i>	<i>25</i>
--	-----------

Élcio Valmiro Sales de MENDONÇA, São Paulo SP, Brasil

<i>A Bíblia como fonte histórica.....</i>	<i>39</i>
---	-----------

<i>La Biblia como fuente histórica.....</i>	<i>53</i>
---	-----------

Ademar KAEFER, São Paulo SP, Brasil

<i>Plurality & Cultic Boundaries. Creative religiosity & cult in Beth Shean...67</i>	
--	--

<i>Pluralidade e fronteiras cúlticas. Religiosidade criativa e culto em Betsã..81</i>	
---	--

Silas Klein CARDOSO, São Paulo SP, Brasil

<i>Entrevista com Israel Finkelstein.....</i>	<i>99</i>
---	-----------

Antonio Carlos FRIZZO, Guarulhos SP, Brasil

<i>Israel In The Persian Period And The Wall of Nehemiah.....</i>	<i>105</i>
---	------------

Israel FINKELSTEIN, Tel Aviv, Israel

<i>The Exodus as a Tradition from Northern Israel under the leadership of «Él» and «Yahwéh» in the form of a young bull.....</i>	<i>123</i>
--	------------

[El éxodo como tradición de Israel Norte](#)

<i>bajo la conducción de El y Yavé como un becerro.....</i>	<i>143</i>
---	------------

Ademar KAEFER, São Paulo, Brasil / Tel Aviv, Israel



<i>Language, e narrativas sagradas</i> <i>e as novas abordagens epistemológicas para as identidades religiosas...</i>	165
<i>José Luiz IZIDORO, Juiz de Fora, Brasil</i>	
<i>¿Reconstrucción, interpretación o invención?</i> <i>El desafío del pasado en la historia.....</i>	185
Reconstruction, interpretation or invention?	
The challenge of the past in the Bible's history.....	201
<i>Luigi SCHIAVO, San José, Costa Rica</i>	
<i>El nuevo paradigma arqueológico-bíblico.....</i>	215
<i>The New Biblical Archaeological Paradigm.....</i>	241
<i>José María VIGIL, Panamá, Panamá.</i>	
<i>There is No Reason in the Bible, There's Soul.....</i>	261
<i>La Biblia no tiene razón, tiene alma.....</i>	279
<i>Santiago VILLAMAYOR, Zaragoza, Spain</i>	
<i>Para un tratamiento pedagógico-pastoral</i> <i>del nuevo paradigma arqueológico-bíblico.....</i>	299
<i>For a Pedagogical-Pastoral Treatment</i> <i>of the New Archaeological Biblical Paradigm.....</i>	
	313
<i>José Lopes SILVA, Manaus, Brasil</i>	
BIBLIOGRAPHICAL REVIEWS and other materials	
<i>FINKELSTEIN, «The Forgotten Kingdom», by Élcio V.S. MENDONÇA.....</i>	329
<i>Excerpt from William G. DENVER.....</i>	334
<i>Excerpt from Thomas SHEEHAN.....</i>	336





Presentation

It is with great satisfaction that the Ecumenical Association of Theologians of the Third World "EATWOT", at this time presents an issue of its Theological Journal "VOICES", which pretends to offer something really new and breath-taking. As far as we know, this is the first time a theological magazine for the general public touches upon the theme of "The New Archaeological and Biblical Paradigm". Obviously, during the past several years some technical highly specialized articles on the subject have been published, mainly in archeological magazines. But this is the first time a theological journal focused on the general public, embarks on this subject, and does it precisely by offering a well balanced presentation for the public.

The intention of the presentation is informative, educational and pastoral. With it's almost 300 pages, the reader receives not only a fascinating account, but a completely synthesized vision of the status of the topic, its significance, its limits and its pedagogical possibilities. The eleven participating authors include some of the leading representatives of the purely archaeological field, besides professors and researchers from the fields of biblical archeology, the Bible itself and sciences of religion. Introductory items present the situation between the Bible, history and archeology, which has been somewhat challenged during recent decades; others present the field of archaeological research; others reflect different perspectives on the central challenge of recent striking archaeological "finds" and "no-finds"! Included are pastoral and/or educational proposals presented for working on the theme with communities or study groups.

Overall, this issue of VOICES not only introduces the topic into the world of theological magazines addressing the general public, but attempts to present it more or less complete, in a multifaceted way, and opened to different viewpoints. We believe that many theologians, professors, students, even catechists, etc., will find herein not only help to get a first idea of it, but to find clues to start or move forward on their own initiative into this field virtually still unknown and untouched.

EATWOT lays claim again to its vocation of “advanced theological service”. The Liberating theological perspective – to which EATWOT clearly adheres – is associated by some as indefinite repetitions of the same themes of the 80’s of the past century. But for us “option for the poor” – signifies the “Third World” and involves the service of theological excellence of an intellectual vanguard. “The poor” deserve not just any kind of service, but a service of highest quality, on the level of new paradigms pre-viewing the future.

This number comes as a MINGA for 2016. We had foreseen resting for a year... but the clear interest shown by the magazines using our services, demand our continued activity: we offer then this specialized issue on the New Paradigm of Biblical-Archaeology as the MUTIRÃO/MINGA of 2016, offered by EATWOT to the principle Latin American journals of theology. Other newly interested journals can get into contact with us. And we remain grateful to all of you.

EATWOT’s “Latin American Theological Commission on Women” -- together with the participation of authors from all continents, coordinated by Olga Consuelo VÉLEZ, of Colombia -- has been preparing during the past many months the next issue of VOICES, for the first quarter of 2016. The following one – second issue of 2016 on the “Laudato Sí” and Ecology-- is being prepared by María Pilar AQUINO. We are looking forward to these with great hopes. So, be prepared!

EATWOT's International Theological Commission

InternationalTheologicalCommission.org

InternationalTheologicalCommission.org/VOICES





Presentación

Es con mucha satisfacción que la Asociación Ecuménica de Teólogos/as del Tercer Mundo, EATWOT, presenta esta vez un número de su Revista Teológica VOICES que nos parece representa una gran novedad. Se trata –hasta donde nosotros sabemos– de la primera vez que una revista teológica destinada al gran público presenta el «Nuevo paradigma Arqueológico-Bíblico». Obviamente, hace algunos pocos años que vienen siendo publicados algunos escritos técnicos, muy especializados, sobre el tema, en revistas principalmente del ramo de la arqueología. Pero es la primera vez que una revista teológica, destinada al gran público, incursiona en el tema, y lo hace con la intención de ofrecer una primera presentación pública del tema. Google lo testimonia.

Se trata de una presentación con intención tanto informativa como pedagógica y pastoral. De su lectura –casi 300 páginas– el lector podrá no sólo obtener una primera noticia, sino que podrá hacerse una idea más o menos completa, sintética, del estado del tema, de su significación, sus límites, así como sus posibilidades pedagógicas. Participan once autores, entre los que figura alguno de los máximos representantes del campo netamente arqueológico. También profesores e investigadores del campo de la arqueología bíblica, de la Biblia y de las ciencias de la religión. Algunos artículos presentan introductoriamente la situación de la relación entre Biblia, historia y arqueología, un tanto desafiada en las últimas décadas; otros presentan investigaciones arqueológicas de campo; otros reflexionan desde diferentes perspectivas sobre este desafío central de los desafíos de los llamativos hallazgos (y no-hallazgos!) arqueológicos. Incluso se presentan propuestas pastorales o pedagógicas para trabajar el tema en las comunidades o grupos de formación.

En conjunto, este número de VOICES no sólo introduce el tema en el mundo de las revistas teológicas destinadas al gran público, sino que intenta presentarlo de un modo más o menos completo, multiforme, con un acceso abierto a diferentes puntos de vista. Creemos que a muchos teólogos, profesores, estudiantes, incluso catequistas, etc., les servirá no sólo para hacerse una primera idea del mismo, sino para encontrar pistas para iniciarse y avanzar por su propia cuenta en este campo prácticamente virgen.

La EATWOT reivindica una vez más su vocación de servicio teológico de avanzada. La perspectiva teológica liberadora –a la que la EATWOT se adscribe decididamente– es asociada por algunos a la reiteración indefinida de los temas de los años 80 del siglo pasado. La opción por los pobres –que eso es lo que significa para nosotros el apelativo «del Tercer Mundo»– conlleva un servicio también de excelencia teológica, de vanguardia intelectual. Los pobres no sólo tienen derecho a nuestro servicio, sino un servicio de toda calidad, a la altura de los nuevos paradigmas, a la altura del futuro que viene.

Este número funge también como MINGA de Revistas para 2016. Esperábamos descansar por un año... pero el interés manifestado por las revistas que utilizan su servicio nos obliga a permanecer en activo: ofrecemos este número monográfico sobre el Nuevo Paradigma Arqueológico-Bíblico como la MINGA/MUTIRÃO para 2016, ofrecida por la EATWOT a las principales revistas latinoamericanas de teología del Continente. Otras nuevas revistas interesadas pueden ponerse en contacto con nosotros. Les esperamos. Y les agradecemos a todas.

El próximo número de VOICES, correspondiente al primer trimestre de 2016, hace bastantes meses que viene siendo preparado por la Comisión Teológica sobre la Mujer, de la EATWOT de América Latina, aunque con participación de autoras y autores de todos los Continentes, bajo la coordinación de Olga Consuelo VÉLEZ, desde Colombia. El segundo número de 2016, sobre la «*Laudato Sii* y la Ecología», está siendo preparado por María Pilar AQUINO. Los esperamos con ilusión. Prepárense.

Comisión Teológica Internacional de la EATWOT
InternationalTheologicalCommission.org
eatwot.net/VOICES





Cuneiform writing using wooden stylus.
Escritura cuneiforme con estilete de madera.



Map of the world (ca. 600 BCE)
showing Babylon on the Euphrates at the center.
Mapa del mundo (de hacia el 600 a.C.)
con Babilonia sobre el Éufrates en el centro de la tierra.



Tablet XI of the Epic of Gilgamesh, from Nineveh, dating from the 7th century bce. The tablet contains one of the Mesopotamian versions of the Flood Story.

Tabla XI de la epopeya de Gilgamesh, de Nínive, del siglo VII a.C.
Contiene una de las versiones mesopotámicas del diluvio universal.



Clay tablets inscribed with pictographic scripts and numbers.
Tablillas de arcilla con escritura pictográfica y números.



From *The Bible as History* to *The Bible Unearthed*

Archaeology at the service of Faith and Science

Pedro Paulo A. FUNARI

Universidade Estadual de Campinas SP, Brazil

Abstract

The paper starts with a personal note on how archaeology as literature lured the author, as many others, to the subject. Then it turns to the standpoint used in the paper, a social history of the discipline. Biblical archaeology was at the crossroads of reason and faith, nationalism and imperialism and the paper explores the situation in the western countries and later on in Israel. Minimalist and maximalist approaches are thus interpreted as related to social divides. There are then a couple of notes on archaeology and early Christian subjects and on theology and archaeology. It concludes by figuring out the outlook.

Introduction

Many of us, as is my case, were enticed by Werner Keller's classic *Bible as history*, published in the 1950s by a German writer, anti-Nazi, and mostly gathering archaeological evidence. It was translated into several languages, including Portuguese, and contributed to lure youngster all over the world to archaeology and to a renewed interest in the Bible, now grounded on archaeological evidence. Several decades later, at the outset of the new millennium, a book by Israel Finkelstein and Neil Silberman, two senior archaeologists, proposed a different approach in *The Bible Unearthed*, taking the Bible as narrative and archaeological evidence as a way of criticizing direct historical reading of the Bible. I have been lured to scholarship in general and archaeology in particular by books such as Keller's, not so much because it proved the Bible was indeed right, but because the narrative was so enticing. It was in the same vein of C. W. Ceram's *Gods, Graves and Scholars: The Story of Archaeology* (1949), also translated into several languages. So, thanks to such books, I followed a

scholarly career in archaeology and I am now a friend and academic partner of Neil Silberman. This paper thus deals with epistemological issues relating to archaeology as evidence, but also it has a personal subtext. I will start then by explaining my own standpoint.

History of science: a contextual approach

History of science is always a controversial subject. There is a long and respected tradition of considering science as the accumulation of knowledge, from generation to generation, building on previous achievements and findings. On the shoulders of giants, even small steps may be considered as advancements, as considered our Renaissance masters. This approach has been described by some as putting the main emphasis on internal factors affecting changes in any scholarly discipline. Indeed, Eratosthenes in the third century BC would not be able to calculate the diameter of our planet without the previous experiments and reasoning of earlier mathematicians and geographers (Bozic & Ducloy 2008). He has built on previous ideas and there is no dispute about that. But two main issues are to be added: Alexandrian context and setting, on the one hand, and the destiny of his ideas. The Alexandrian Library as scholarly institution resulting from the Alexandrian imperial move away from the poleis of ancient Greece is a key factor to explain his achievement, much beyond the limited scope of small towns and directly related to empire and world view. It was a move dependent on a shift from town to world, from polis to cosmopolis (Macleod 2005).

In a few centuries though planet earth was no longer considered round or Eratosthenes precise circumference of the earth measures were considered right. For several hundred years, the planet turned flat and no Greek mathematician, geographer or philosopher, even though known, were enough to change a perceived view of earth as a completely difference place. Science was not building on the predecessors, but on changed tenets. So, more important than the accumulation of knowledge, the historical, social, and political contexts are essential to determining and explaining changes in science. This is also called an external approach to history of science, stressing how social circumstances prevail in shaping scientific thought, as put Thomas Patterson (2001) in discussing the social history of anthropology in the United States and the main guide of the approach used in this essay. In continental philosophical terms, taking Heidegger, Wittgenstein, Derrida and Foucault, among others, this stand can also be considered as a way of focusing on what is possible to think and say in specific circumstances. Whatever the level of sophistication of our understanding, be it the pragmatic one of the Anglo-Saxon philosophical stance or the more intricate and abstruse one of continental,

German and French hermeneutical strings (Hunter 2006), it is clear that there is more than the mere accumulation of knowledge, the main argument of this article. Biblical archaeology cannot be disentangled from Modern history.

Archaeology, nationalism, imperialism, reason and faith

Archaeology is born out of a Renaissance movement, by aristocrats, nobles, kings and popes to collect ancient Greek and Roman statues and inscriptions. Archaeology started as Antiquarian push for collecting nice artifacts, usually high art referring to the upper crust production of the Western tradition. Antiquarian ethos continued the most important thrust until the late 18th c. Early excavations at Pompeii, from 1748, are thus considered at the same time as the last Antiquarian large move and the first archaeological endeavor, signaling an epistemological and practical shift to a new approach. The upsurge of bourgeois interests, early industrialization, struggle against medieval status distinction and for capitalism, rationalism and Enlightenment led to social upheaval and change and to the creation of the modern university. Modern science, grounded on rationalism, empiricism, and specialization, was thus the result of a move from aristocratic, medieval ethos to capitalist, nationalist and imperialist tenets. The epistemological revolution was linked to the birth of the nation state and imperialism in the late 18th and throughout 19th c.

Antiquarian ethos subsided, even if it continues to this date, and was overcome by a new discipline, archaeology. Epistemologically, archaeology started as a handmaid to history, contributing with material items to illustrate written documents, the preserve of history as a positivist discipline. It was also part of the struggle by the nascent nation state to invent a material past to the nation and to prove that the newborn nation was duly the inheritor of the great civilizations of the past. Napoleon expedition to Egypt (1798-1801) is perhaps the best case, but others go also in the same direction of putting together nation state building and imperial thrust. The 19th c. witnessed several moves in both directions, as early archaeologists were mostly military people looking for treasures to foster nation and empire, as proposed Bruce G. Trigger decades ago. Archaeology illustrated and proved history right. The written record was paramount and produced what later on scholars would define as a narrative for material evidence to fill in the gaps. The goal was nationalist and imperialist, the ethos military, and epistemologically it was an ancillary discipline to history.

From the start then archaeology was a positivist endeavor, far from the medieval tradition of putting together faith and reason. In this

context, Biblical archaeology would start late and in a very mixed context. The Bible had been the preserve of theologians for centuries and it was only due to the Enlightenment that a critical approach to it slowly developed. It would take long though. Darwin's *Evolution of the species* was published as late as 1859 and it was received with divergent understandings. Enlightened scholars greeted it as way of confirming that the Biblical narrative was not fact, but narrative (or myth, as narrative in ancient Greek is called myth). Others though would take it as offensive, against given certainties. Archaeology was increasingly thus a challenge to literalist readings of the Bible, just as literalism was being enforced against rationalism and human understanding of everything, including religion and the Bible. Prehistoric remains and the antiquity of humans were perceived in some quarters as a way of disproving established religions and creed. Others however dispensed this literalist approach and searched for ancient metaphorical understandings of religious myths and narratives. Archaeology was a key factor in this respect, as it produced evidence that stories in the Bible were much older and came from such places as ancient Mesopotamia, as is the case of the Deluge, among several others. *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament* (ANET - 1950) was perhaps the consolidation of this trend of putting archaeology at the service of a literary understanding of the Bible. Archaeology was thus crucial for this move to overcome a literal understanding of the Bible.

Biblical archaeology would thus be very late. Archaeology in Mesopotamia and Egypt were producing a plethora of evidence, and it was in the hands of Western imperialist, nationalist but mostly secularist scholars. The Bible was the preserve of theologians and those concerned with faith, so much so that Biblical archaeology was established as a mix of modern methods and old-fashioned focus on faith. This is not unreasonable, if we consider that most people then and later on up to today do not shun the supernatural, what the ancient Greek called *ta theia*, all those things we can claim are beyond our understanding and under the power of unknown forces: "God writes straight with crooked lines", as the saying goes. Religiosity is thus not unreasonable or a minority concern, at least not up to the present day, as more and more people are believers in a myriad of supernatural forces. Including atheist people who consider that Kim Il Jong and Hugo Chaves are alive. More than that, some scholars would even say that humans are humans because they pay respect for dead people, burying and cultivating their memory, be they believers of atheists. It is a controversial statement, but it is beyond dispute that faith is no mean feature of the human condition.

Biblical archaeology started though as an endeavor to prove the Bible right in the meanest sense: that what it describes really happened. This was an odd mixture of positivism, with its goal of proving with evidence beyond dispute, and faith. For millennia, Adam and Eve, Noah and the Deluge, Moses and the flight from serfdom, Christ and a new flight from slavery, all those stories were taken as much as literally as metaphor, as lessons for humans. It was as if, from the start, the narrative or myth, as would say the ancient Greek, were only one, warning humans against arrogance and praising abnegation for the benefit of the children. Modernity and Enlightenment led to a new push for literalism, so much so that instead of moral lessons for everybody in any time or place the Bible was then considered also as document to be proven right by positivist evidence. Biblical archaeology started as a way to prove facts, not moral lessons. This task was the exact reverse of Aristotle (Poet. 9.1451b5-7) claim that myth was better than fact, for fact is contingent, unnecessary and in the end irrelevant, while myth is something that could happen and thus appeal to universal situations and conditions. Biblical archaeology as a search for proofs that the Bible was literally correct was a most positivist and in this way unreligious stance. It is thus an amazing feature of Biblical archaeology as it used a most positivist attitude to try and prove the Bible literally right and the traditional figurative and moral readings as wrong!

Biblical archaeology as an established discipline and its critics

Biblical archaeology would then start late and would prove a most controversial one. While other branches were at the service of the nation state, of imperialism and of objective knowledge of the past, Biblical archaeology was from the inception also a way of using the Bible as a guide to find out evidence of the reality behind the biblical episodes, or rather as illustration. The material culture of the ancient past contributed to turn archaeology as a faith and reason endeavor. Archaeology is an enlightened discipline, so that reason is at its root. Measure, date, classify are all scholarly procedures, hard to learn and to put into practice. It is thus beyond dispute that archaeology depends on reason, not faith. However, there have also been nationalist, imperialist and religious interests and imperatives. Religion comes first, even if at the service somehow of imperialism and nationalism in such places as the United States of America. Biblical archaeology was a religious initiative trying to unite *e pluribus unum* Protestants, Catholics and Jews. It was thus a nationalist movement, but in the pre-World War II context it was also progressive, against prejudices and the traditional exclusion of Catholics and Jews of the White Anglo-Saxon Protestant (WASP) American identity ideal. It was

also imperialist, as it aimed at studying and intervening in the Levant, and uniting Jews and Christian in face of the local Muslims.

After World War II there was a new situation, as the world changed. Anti-colonial movements, local nationalisms worldwide and the East/West, Communism/Capitalism divide all these moves led to changes, so that religiosity and then Biblical archaeology was put in the Western/Capitalist camp. Israel from the start took archaeology as part and parcel of the national task and ethos, as in the paradigmatic case of Yigael Yadin (1917-1984), soldier and archaeologist at the same time, and of the Masada military oath (pace Siân Jones) by Israeli soldiers. The archaeological site of Masada is at the center of modern Israeli identity. As a reaction, there has been a Marxist and later Muslim reaction against Biblical archaeology, considered as a tool for domination by capitalists or infidels, respectively. Biblical archaeology underwent changes from the late 1960s, due to several reasons, not least the aftermath of the 1967 war and the resulting administration by Israelis of the locals in the West Bank and Gaza Strip. In Israel and beyond there has been a growing divide, mirroring the divisions in Israeli society, between those claiming the land from Biblical times and those rejecting this conflation. This is revealed by the different uses of the vocabulary: West Bank is a modern description, while Judea and Samaria conflates modern geography and ancient Biblical narrative.

Even if this divide is not exclusively Israeli, it affects those in the United States of America and beyond interested in the subject. So that this divide produced the two poles in Biblical archaeology: minimalist and maximalist. Beyond objectivity and techniques, this divide is explained and informed by two opposing perceptions of the role of the past evidence to modern issues and interests. Some consider Biblical archaeology as an intellectual endeavor, with no possible relation to present-day land claims, while others consider it as a much more than scholarly knowledge, closer to religious or ethnic duty.

A word on the archaeological search for early Christianity

Biblical archaeology refers in general do the Old Testament or Hebrew Bible, but the search for Christian evidence in the Holy Land (Canaan, Ancient Israel, and Palestine) must also be taken into account. The Christian faith has been grounded on relics and from the 4th c. particularly in relation to Jesus and the Cross, including all other objects linked to Jesus. This move was intensified with the Crusades, compounded by a religious conflict not only of Roman Catholics against Muslim, but also against Jews and even fellow Christians of different denominations and

allegiances. The Turks would hinder those moves for several centuries up to the decline of the Ottoman Empire from the late 18th and early 19th c. So that when a return to Palestine was possible, Christian scholarship was already under heavy positivist and hermeneutical influence, trying to understand both the materiality of early Christian life and the way the ancient texts, canonical and extra-canonical, were composed. Since the British Mandate, Palestine was finally open for the search of evidence dated from around the period of Jesus and even more so after 1948. The same divide between minimalist and maximalist may be discerned, as some are interested in the subject as scholarly activity, in search for the historical Jesus and early followers of the Jewish rabbi, while others are motivated by their religious commitment. In the first case, synagogues, towns, dwellings, pottery and everything relating to the ambiance of Jesus and his followers are considered relevant, while for other archaeology may be interpreted as part of the proof that their faith is materially right. It is interesting to note in this case, as with Biblical archaeology, that the need for material proof is an enlightened approach to religion and faith, for, traditionally, there should be no need for material evidence proving the religious tenet or belief right. Faith transcends facts, but maximalist approaches accept modern science and then tries to put it at the service of religious dogma.

The case of the Qumran archaeological site is perhaps the best example of the divide. Some try and relate ancient texts to the site, so that this approach put into relationship faith and archaeology. Essenes are known to us thanks to documents, so that if they were at Qumran producing the scrolls found the caves nearby, then it is a way of proving ancient documents right. Others would challenge this conflation and this way they are questioning that the site could prove anything directly about the Essenes (or Jesus). The whole scholarship in search for the historical Jesus skipped archaeology as evidence for religious purposes, using it instead as evidence for the historical and cultural context.

[A further brief note on theology and archaeology](#)

Theology does not depend on evidence and even less so on material or archaeological evidence. However, archaeology has been playing a role in theology since the Enlightenment, for it may provide arguments. The beginning of Rabbinical Judaism, after the destruction of the Temple in AD 70 is better understood when we study early synagogues and their mosaics, coins issued by Bar Kochba, but most of all the state of Jewish settlements in Roman Palestine after the destruction of Jerusalem and the building in its place of Aelia Capitolina in AD 135. The shift from political

power and/or eschatological expectations to a normative and interpretive understanding of the Jewish faith and culture gains a lot with the archaeological study of Palestine under Roman rule, as well as in relation to other areas settled by Jews.

The outlook

Archaeology has been relevant for believers and for religious scholars, and even more so for those concerned with land and cultural claim. This continues most relevant and there is no sign that this will abate. To the contrary, conflicts in the Middle East, including those grounded on or compounded by religious overtones and tenets, are expanding in the early 21st c. Biblical and Christian archaeologies are thus directly and indirectly linked to present-day inter-ethnic and religious divides and conflicts. Archaeologists keen to distance themselves from such raw understanding of material evidence as a tool for land and cultural claim are now in a stronger position than before. This is due not least to the growing concern, since at least the mid-1980s and the World Archaeological Congress (1986), to distance archaeology from imperialism and dispossession of natives. It is however unclear how archaeologists engaged in such critical approaches can influence a context of continued conflict and even open warfare. Whatever the case may be, archaeology will continue to play a role and hopefully for the benefit of peaceful coexistence, the respect for diversity and tolerance. It is no mean feat, but a path worth pursuing.

Acknowledgments

I owe thanks to José María Vigil, for inviting me to contribute a paper on this subject, and to John Dominic Crossan, Margarita Díaz-Andreu, Siân Jones, and Neal Silberman. I must also mention the institutional support of the Brazilian Science Foundation (CNPq), São Paulo Science Foundation (FAPESP), the University of Campinas (Unicamp). The responsibility for the ideas is my own and I am solely responsible for them.

References

- Abu el-Haj, N. (1998). *Translating truths: nationalism, the practice of Archaeology, and the remaking of past and present in contemporary Jerusalem*. American Ethnologist, 166-188.
- Aharoni, Y. *The archaeology of the land of Israel*. Philadelphia, The Westminster Press, 1978
- Albright, W.F. *The Archaeology of Palestine*. Harmondsworth, Penguin, 1956.
- Bozic, Mirjana; Ducloy, Martial, *Eratosthenes' teachings with a globe in a school Yard*, Physics Education, 43, 2, 2008, 165-172.
- Burrows, M. *The Dead Sea Scrolls*. Nova Iorque, Viking, 1956.
- Chadwick, H. *The Early Church*. Harmondsworth, Penguin, 1981.
- Crossan, J.D.; Reed, J.L. *Excavation Jesus, Beneath the stones, behind the texts*. San Francisco, Harper, 2002.

- Davis, T. W. (2004). *Shifting Sands: the Rise and Fall of Biblical Archaeology*. Nova Iorque: OUP.
- Díaz-Andreu, M. (2007). *A World History of Nineteenth-Century Archaeology: Nationalism, Colonialism and the Past*. Oxford: OUP.
- DYSON, S. ; Grillo, J.G.C. ; Funari, Pedro Paulo. *Classical Archaeology*. In: Neil Silberman. (Org.). *Oxford Companion to Archaeology*. 1ed. Oxford: Oxford, 2012, v. 1, p. 321-325.
- Eisenman, R.; Wise, M. *The Dead Sea Scrolls Uncovered*. Harmondsworth, Penguin, 1992.
- Elldge, C. D. *The Bible and the Dead Sea Scrolls*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005.
- Falk, D. *Text and Artifact: The Dead Sea Scrolls and Qumran*. In: MORELAND, M. C. (ed). *Between Text and Artifact. Integrating Archaeology in Biblical Studies Teaching*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003, p.165-179.
- Flint, P. W. e Vanderkam, J. C. (eds.). *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years: A Comprehensive Assessment*. Leiden: Brill, 1998.
- Funari, P.P.A.; Hall, M.; Jones, S. *Historical Archaeology, Back from the edge*. London, Routledge, 1999.
- Grossman, M. L. (ed.). *Rediscovering the Dead Sea Scrolls. An Assessment of Old and New Approaches and Methods*. Grand Rapids: Eerdmans, 2010.
- Holland, T. A. (2004). Kenyon, Kathleen Mary (1906-1978). In: T. Murray (Ed.), *Encyclopedia of Archaeology: History and Discoveries* (Vol. I, pp. 762-763). Nova Deli: Bhavana Books and Prints.
- HUNTER, I. *The History of Theory, Critical Inquiry* , Vol. 33, No. 1 (Autumn 2006), pp. 78-112.
- Jones, Siân. *Nationalism, Archaeology and the Interpretation of Ethnicity: Israel and Beyond*. *Anthropology Today* 10(5), outubro de 1994, pp. 19-21.
- Kersel, M. M. Valuing the past. *Perceptions of archaeological practice in Lydia and the Levant*. In: *Journal of Social Archaeology*.8, 2008, p.298-319.
- Laughlin, J. C. (2000). *Archaeology and the Bible*. Londres/Nova Iorque: Routledge.
- Macleod, R. *The Library of Alexandria. Centre of learning in the ancient world*. New York, Tauris, 2000.
- Magness, J. *Methods and theories in the archaeology of Qumran*, 2010, *Rediscovering the Dead Sea Scrolls*, org. M.L. Grossman, Grand Rapids, Eerdmans, 2010, 89-107.
- Magness, J. *The Archaeology of Qumran and the Dead Sea Scrolls*. Grand Rapids, Eerdmans, 2002.
- Magness, J. *The Archaeology of Qumran and the Dead Sea Scrolls*. Grand Rapids: Eerdmans, 2002.
- PATTERSON, T. A *Social History of Anthropology in the United States*. Oxford, Berg, 2001.
- Phillips, J. *The Crusades (1095-1204)*. London, Routledge, 2014.
- Pritchard, James B. (1950) *Ancient Near Eastern texts relating to the Old Testament*, Princeton University Press, 1st edition.
- Sand, S. *The invention of the Jewish People*. London, Verso, 2009.
- Schiffman, L. H. *Qumran and Jerusalem. Studies in the Dead Sea Scrolls and the History of Judaism*. Grand Rapids: Eerdmans, 2010.
- Schiffman, L. H. *The Dead Sea Scrolls and Rabbinic Judaism: Perspectives and Desiderata*. In: *Henoch XXVII*, 1-2, 2005, p. 27-33.
- Segal, A. F. *The Other Judaisms of Late Antiquity*. Atlanta: Scholars Press, 1987.
- Silberman, N. A. (1982). *Digging for God & Country: Exploration, Archaeology, and the Secret Struggle for the Holy Land, 1799-1917*. Nova Iorque: Alfred A Knopf.
- Silberman, N. A. (1989). *Between Past and Present: Archaeology, Ideology and Nationalism in the Modern Middle East*. Nova Iorque: Anchor Books.
- Silberman, N. A. (1998). *Whose game is it anyway? The political and social transformations of American Biblical Archaeology*. In: L. Meskell, *Archaeology under fire: Nationalism, politics and heritage in the Eastern Mediterranean and Middle East* (pp. 175-188). Londres/ Nova Iorque: Routledge.

Il est probable que le dialogue entre chrétiens et musulmans nous conduira à vivre et exprimer notre foi de manière à ce que la personne de Jésus Christ ne soit pas obstacle pour notre dialogue avec les juifs et les musulmans qui insistent dans l'unicité de Dieu. Aussi, nous pourrions apprendre de l'Islam que la foi se manifeste dans la réalité sociale et politique et nous pourrions l'aider à mieux approfondir la forme de relation entre foi et politique, en sauvant la dimension laïque de l'État et en approfondissant notre mission de croyants au monde d'aujourd'hui.

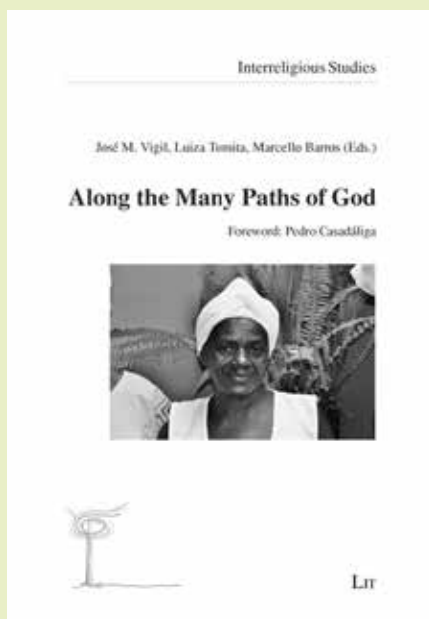
Along the Many Paths

J.M.VIGIL, Luiza TOMITA, Marcelo BARROS (eds.)

Foreword: Pedro CASALDÁLIGA

Series : Interreligious Studies, edited by Frans Wijsen and Jorge Castillo

Published by the Chair of World Christianity at Radboud University Nijmegen



Latin American theology is associated with liberation, basic Christian communities, primacy of the praxis and option for the poor. The present volume shows that Latin American theologians added new themes to the previous ones: religious pluralism, inter-religious dialogue and macroecumenism. It is the fruit of a programme of the Theological Commission of the Ecumenical Association of Third World Theologians (EATWOT) in Latin American, to work out a liberation theology of religions.

This volume summarizes the three first ones of the series of five volumes.

Distributed in North America by Transactions Publishers: orders@transactions.pub.com
Distributed in UK by Global Book Marketing, London, www.centralbooks.co.uk
Distributed from Germany: Lit Verlag, Berlin and Münster: www.lit-verlag.de



O Novo Paradigma Arqueológico e os Estudos Bíblicos

The New Archaeological Paradigm and the Biblical Studies

Élcio Valmiro Sales de MENDONÇA¹

Universidade Metodista, São Paulo, Brasil

Resumo

A história bíblica tal qual a temos hoje, é fruto da interpretação de grupos de estudiosos que fizeram escola no passado. Seus discípulos levaram essas ideologias adiante, e uma foi se sobressaindo à outra. Temos duas escolas totalmente opostas, a maximalista ou fundamentalista e a minimalista. A escola maximalista tende a ler a história bíblica literalmente, como relato histórico incontestável, já a escola minimalista, tende a negar veementemente a historicidade da Bíblia. São dois extremos que causam incômodos e mal estar em muita gente. A escola que mais tem influenciado o campo religioso desde o início do séc. XX é a maximalista, presente na teologia de muitas denominações cristãs e ramificações judaicas. Mas atualmente, tem surgido uma nova escola, o grupo alternativo ou a visão a partir do centro, ou seja, está no meio entre os maximalistas e os minimalistas. Esta escola não tem defendido os extremos, mas tem apresentado uma nova proposta, um novo paradigma para a compreensão da história bíblica. Baseada nos avanços tecnológicos do Carbono 14 tem proposto uma nova cronologia, que tem dado nova visão acerca das origens de Israel, da existência ou não da monarquia unida no séc. X a.C., da fundação da monarquia em Israel no séc. IX a.C., enfim, estas são algumas das novidades deste novo paradigma, desta nova visão arqueológica.

Palavras-Chave: Arqueologia, Nova Cronologia, Maximalistas, Minimalistas, Carbono 14.

Abstract

The biblical history as we have it today, it's the result of the interpretation from groups of scholars who made school in the past. His disciples took these ideologies ahead, and were sticking out the other. We have

¹ Doutorando em Ciências da Religião no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo. Área: Linguagens da Religião. Linha de Pesquisa: Religião e Sociedade no Mundo Bíblico. Bolsista Fapesp. Contato: elcio.mendonca@hotmail.com.br

two diametrically opposed schools, maximalist or fundamentalist and minimalist. The maximalist school tends to read the Bible history literally as indisputable historical account, already the minimalist school, tends to vehemently deny the historicity of the Bible. Are two extremes that cause discomfort and malo be many. The school that has most influenced the religious field from the beginning of the century XX is the maximalist. It is present in the theology of many Christian denominations and Jewish branches. But these days, there has been a new school, the alternative group or the view from the center, ie, is in the middle between the maximalist and minimalist. This school has not defended the extremes, but has presented a new proposal, a new paradigm for understanding the biblical story. Based on technological advances Carbon 14 has proposed a new chronology, which has given new insight about the origins of Israel, of the existence or not of the united monarchy on century X BC, the foundation of the monarchy in Israel in the century IX BC, in short, these are some of the novelties of this new paradigm, this new archaeological vision.

Keywords: Archaeology, New Chronology, Maximalists, Minimalists, Carbon 14.

Resumen

La historia bíblica, como la tenemos hoy, es el resultado de la interpretación de los grupos de estudiosos que han hecho escuela en el pasado. Tenemos dos escuelas opuestas, la maximalista o fundamentalista y los minimalista. La maximalista tiende a leer la historia de la Biblia como relato histórico literal, indiscutible, mientras la minimalista tiende a negar con vehemencia la historicidad de la Biblia. Son dos extremos que causan malestar em muchas personas. La que más ha influido en el campo religioso desde el principio del siglo XX es la maximalista. Está presente en la teología de muchas denominaciones cristianas y ramas judías. Pero en estos días ha aparecido una nueva escuela, el grupo alternativo o la vista desde el centro, es decir, en medio entre de la maximalista y la minimalista. Esta escuela ha presentado una nueva propuesta, un nuevo paradigma para la comprensión de la historia bíblica. Basándose en los avances tecnológicos de carbono 14, ha propuesto una nueva cronología, que ha dado una nueva visión sobre los orígenes de Israel, de la existencia o no de la monarquía unida siglo X a.C., la fundación de la monarquía en Israel en el siglo IX a.C. Éstas son algunas de las novedades de este nuevo paradigma, esta nueva visión arqueológica.

Etiquetas: Arqueología, Nueva Cronología, Maximalistas, Minimalistas, Carbono 14.

Introdução

A Arqueologia tem assumido, indiscutivelmente, papel importante para o desenvolvimento das pesquisas bíblicas. Foi através da arqueologia que foram estabelecidas muitas teologias e ideologias acerca da história de Israel. Várias escolas de estudiosos surgiram para discutir e procurar determinar os rumos da compreensão bíblica, e para isso, a arqueologia teve papel fundamental.

A arqueologia tem o poder de na maioria dos casos dar a palavra final acerca de diversos assuntos, inclusive nas questões religiosas. O poder da arqueologia foi percebido pelos Estados, que passaram a utilizá-la para fortalecer suas ideologias e seus interesses. (FUNARI, 2010, p. 100-106). Assim a arqueologia tem sido usada não como ciência, mas somente para apoiar interesses.

Neste artigo pretendo apresentar os pontos de vista das três escolas ou grupos de estudiosos que tem influenciado gerações, como os maximalistas, os minimalistas e o grupo alternativo, autodenominado como a visão a partir do centro. Também apresentar as implicações desta nova escola ou grupo alternativo, nas pesquisas bíblicas atuais. Vejamos a seguir.

As escolas maximalista e minimalista

A escola chamada Maximalista, também é conhecida como fundamentalista ou conservadora. Estes rótulos foram dados pelos seus opositores, que não concordam com seus pressupostos. Esta escola segue o texto bíblico sobre a história de Israel literalmente, como sendo um registro inteiramente histórico e em ordem cronológica de seus fatos. Dentre os membros desta escola, há aqueles com posturas mais ou menos radicais (cf. KAEFER, 2015, p.12; KAEFER, 2014, 153-154).

Julius Wellhausen e William F. Albright são tidos com seus fundadores. Eles são seguidos por seus discípulos, que promovem a ideia de que a arqueologia pode provar a veracidade da Bíblia e que os estudiosos críticos estão errados. Segundo Albright, é “sem dúvida que a arqueologia tem confirmado a historicidade substancial da tradição do Antigo Testamento” (ALBRIGHT, 1956, p. 176, trad. minha).

De acordo com Finkelstein, dois estudos de caso foram colocados à prova: a história da conquista de Canaã e a monarquia unida de Salomão. Até aí tudo bem, o problema é que os estudiosos maximalistas não deram à arqueologia o lugar central nas discussões, ao contrário, a arqueologia foi utilizada somente para apoiar as suas teorias, ou seja, a arqueologia teve apenas um papel meramente decorativo (cf. Finkelstein, 2007, p. 10). Segundo Kaefer,

A grande limitação do grupo denominado conservador ou maximalista, assim como as escolas que se alinham com ele, é que somente usa a arqueologia para fundamentar o texto bíblico. Seu interesse não são as ciências, a história, a antropologia, mas o conteúdo bíblico. Pode-se dizer que o arqueólogo pertencente a essa escola, quando se dirige a um sítio arqueológico, tem numa mão a Bíblia e noutra a picareta. Ou seja, ele já sabe de antemão o que vai buscar e o que encontrar, definindo *a priori* o resultado de sua busca e comprometendo os princípios da neutralidade das ciências arqueológicas. (KAEFER, 2015, p. 13).

Este foi o caso da teoria acerca da monarquia unida de Salomão. Ela estava apoiada em somente um versículo bíblico 1Rs 9.15, que diz que Salomão reconstruiu as cidades de Gezer, Megiddo e Hazor. E este foi o critério para datar o que foi achado em Gezer, Megiddo e Hazor. (Finkelstein, 2007, p. 11-12). Como foi o caso de arqueólogos de meados do séc. XX, como, De Vaux, John Bright, e entre outros, William F. Albright (cf. KAEFER, 2015, p.12).

É importante ressaltar que boa parte das pesquisas arqueológicas em Israel foi financiada ou teve o apoio direto do Estado. Isto fez com que as pesquisas defendessem os interesses do Estado. Daí o grande interesse em encontrar evidências do período de Davi e Salomão, o problema é que não existem evidências da existência da grande monarquia unida de Davi e Salomão. Com o intuito de provar a existência da monarquia unida, muitas escavações estão acontecendo em Jerusalém, Hazor e na região de Judá (cf. KAEFER, 2015, 14-15).

A escola chamada Minimalista não foi autodenominada assim, mas foi um rótulo, uma classificação dada por seus opositores. Os que pertencem a esta escola também são chamados de “desconstrucionistas”. Estes defendem que os materiais históricos da bíblia, da Idade do Ferro, são na verdade composições tardias, do período pós-exílico, persa ou mesmo helênico.

Eles afirmam que grande parte dos textos são construções imaginárias, escritas com motivações teológicas da época. Desta forma, os textos são apenas construções de habilidosos escribas, que costuraram antigos mitos e narrativas lendárias juntamente com algumas memórias de fatos históricos do séc. IX ao séc. VI a.C. (cf. FINKELSTEIN, 2007, p. 12; KAEFER, 2014, p. 154-157).

Esta escola descarta qualquer hipótese de que a Bíblia é uma fonte histórica. Para estes, a Bíblia não pode ser considerada um relato confiável para comprovar a história de Israel (cf. KAEFER, 2015, p. 15). Totalmente o oposto da escola Maximalista, para os minimalistas não pode haver nenhuma prova, nenhuma evidência arqueológica da existên-

cia de Davi e Salomão, nenhuma evidência da monarquia unida, já que tudo isso teria sido uma grande invenção dos escribas do período persa e helênico (cf. FINKELSTEIN, 2007, p. 12-13). Esta teoria dá total falta de valor histórico à Bíblia.

Para os Minimalistas, se não há comprovações extrabíblicas sobre determinado personagem ou acontecimento bíblico, isto significa que não existiram. Este é o caso de personagens bíblicos importantes, como, Abraão, Moisés, Josué, Davi e Salomão, eles não são mencionados em fontes extrabíblicas, portanto, são todos personagens lendários. (Cf. FINKELSTEIN, 2007, p. 13-14; LIVERANI, 2014, p. 375-392).

A vista a partir do centro: uma escola alternativa

Esta é a que podemos chamar de terceira escola. É um grupo de estudiosos no qual Israel Finkelstein faz parte, e que é autodenominado como sendo a “vista a partir do centro”, uma escola alternativa.

Este grupo de estudiosos tem adotado como período de redação de grande parte do Pentateuco e muito da História Deuteronomista, bem como partes dos livros proféticos, como Oséias, Amós, Miquéias, Sofonias, etc., o período tardio da monarquia ou o período exílico. Desta forma, eles reconhecem que os textos têm valor e que podem ter preservado provas confiáveis sobre a história de Israel nos tempos monárquicos (cf. FINKELSTEIN, 2007, p. 14; KAEFER, 2015, p. 20-21; KAEFER, 2014, 157-158). Mas isto não os isenta de possuírem conteúdo altamente ideológico, adaptado ao seu período de compilação.

Segundo Finkelstein, a diferença mais significativa entre o grupo conservador (Maximalista) e o centrista (a escola alternativa), é que o grupo centrista faz a leitura do texto bíblico no sentido inverso da sua ordem canônica. Tal método de leitura foi chamado pelo historiador francês Marc Block, da Escola dos Annales, de *histoire regressive*, história regressiva. Este método “parte do contexto em que o texto foi escrito e se projeta para trás, numa tentativa de reconstruir a história do conteúdo e a história da redação” (KAEFER, 2015, p. 22).

Isto mostra que os textos possuem valor histórico, e em muitos casos, podem fornecer muitas informações sobre a sociedade, a política dos seus escritores e sobre o tempo neles descrito. Trechos do Pentateuco e da História Deuteronomista, por exemplo, podem nos fornecer a plataforma ideológica e política de Judá em tempos monárquicos tardios. Isto pode ser percebido, por exemplo, na ideia de que todo o culto deveria ser centralizado em Jerusalém. Isto mostra um conteúdo altamente ideológico em ambos os níveis, político e teológico (FINKELSTEIN, 2007, p. 15).

Este grupo se baseia nos avanços da tecnologia do 14C, Carbono 14, utilizado para identificar e estabelecer a datação das evidências arqueológicas, a fim de se ter uma precisão maior nas datas, ou seja, baixar as datações até chegarem ao seu devido lugar, esta cronologia também é chamada de “Cronologia Absoluta” (FINKELSTEIN, 2015, p.21). As principais implicações disto foram que, todas as evidências anteriormente datadas do período de Salomão, séc. X a.C., baixaram em torno de cem anos, e suas novas datações foram estabelecidas na época de Acabe, rei de Israel, meados do séc. IX a.C. (FINKELSTEIN, 2008, p. 115-136). Esta nova perspectiva da arqueologia a partir da nova cronologia da história bíblica permite aos exegetas bíblicos recontar a história de Israel.

Recontando a história de Israel

Estes novos métodos arqueológicos têm permitido uma relação mais próxima entre os achados arqueológicos e os textos bíblicos. Isto porque nas narrativas bíblicas encontramos muita coisa sobre a sociedade e a cultura na qual o texto foi escrito e compilado (FINKELSTEIN, 2003, p. 39-41).

A nova metodologia ou paradigma do grupo centrista abre novas perspectivas para o entendimento da história e do texto bíblico. Isto devido à nova proposta de datação através da baixa cronologia, que estabelece datas mais exatas dos eventos da história bíblica.

Neste caso, cai por terra toda a teoria construída a respeito da grande monarquia unida de Davi e Salomão, isto porque a Jerusalém do séc. X a.C. não passava de uma pequena cidade com fortes características rurais e nenhuma fortificação ou indícios de construções monumentais, o que indica que ela não poderia ter sido a capital de um grande império.

Outro dado interessante são as cidades anteriormente atribuídas a Salomão, Gezer, Megiddo e Hazor. A questão aqui não é se Davi e Salomão existiram ou não, mas se de fato eles governaram esse grande império atribuído a eles. A maioria dos chamados “arqueólogos bíblicos” afirmaram que estas cidades eram de fato as cidades reconstruídas por Salomão, baseando sua metodologia de datação em um único texto bíblico 1Rs 9.15. A interpretação fundamentalista da Bíblia, o grupo maximalista, levou as gerações seguintes a compreender a história de Israel a partir de uma perspectiva judaíta, de Jerusalém, que enaltece Davi e sua dinastia e menospreza por completo Israel Norte, seus reis e seus feitos (KAEFER, 2015, 27,28; FINKELSTEIN, 2003, p. 311-318).

As novas datações dos sítios bíblicos revelaram que as cidades anteriormente atribuídas a Salomão, na verdade eram de Acabe, rei de Israel Norte, da dinastia Omrida. Assim, as únicas evidências para

a monarquia unida se esvaíram, e revelaram uma nova monarquia, a primeira monarquia de fato de Israel, a monarquia dos Omridas (Omri, Acabe, Acázias e Jorão). A proposta da escola alternativa é compreender a história bíblica na perspectiva do Norte, como a origem dos israelitas e fundação da monarquia.

A recontagem da história bíblica tem nos mostrado que os reis Omridas, tão difamados e menosprezados, foram na verdade grandes monarcas. Israel Norte no séc. IX a.C. se expandiu para o norte na direção da Síria até Hazor, e para o leste na direção de Amon e Moabe, Transjordânia, para o oeste na direção do Mar Mediterrâneo, e para o sul, sobre o reino de Judá. Tudo indica que Israel Norte dominou Judá no séc. IX a.C. durante o governo da dinastia Omrida.

Mais tarde, foi possível ver as influências do Israel Norte no extremo sul de Judá, em Kuntillet 'Ajrud, hoje território egípcio da Península do Sinai. Em Kuntillet 'Ajrud foram encontradas várias inscrições surpreendentes, que mostra Javé como divindade de Samaria ao lado de Asherá, "YHWH de Samaria e sua Asherá". Também em Tel Arad, no vale de Berseba, numa fortaleza da Idade do Ferro, período da monarquia, foi encontrado um templo, e no seu *debir*, lugar santíssimo, havia dois altares de queimar incenso e uma estela, mas eram duas estelas, a outra não foi encontrada, mas no seu lugar ficou a sua marca (FINKELSTEIN, 2003, p. 325-328; FINKELSTEIN, 2015, p. 167).

Javé e sua esposa Asherá, juntos no lugar santíssimo no templo de Tel Arad. Isto não soa tão estranho, porque de acordo com a narrativa de 2 Reis 23 a Asherá estava dentro do Templo de Jerusalém, ao lado de uma diversidade de outras divindades. Josias, rei de Judá, conforme a narrativa, ordena que a tirem do templo e a queimem no Vale do Cedrom, a leste de Jerusalém.

Estas coisas indicam que Israel não foi sempre monoteísta, mas que o monoteísmo foi sendo estabelecido, centralizando o culto em Javé, no Templo de Jerusalém. No pós-exílio isto se tornou mais forte e mais evidente, através das reformas de Neemias e Esdras (FINKELSTEIN, 2003, p. 397-419).

Mesmo no pós-exílio, centenas de estatuetas de divindades femininas foram encontradas em todo o território de Israel (Israel e Judá). Isto mostra que embora a religião oficial tivesse estabelecido o monoteísmo, nas camadas da religiosidade popular, as divindades femininas da fertilidade continuaram sendo veneradas.

As divindades e o monoteísmo em Israel

A arqueologia nos ajudou a entender como a história dos israelitas foi se desenvolvendo, principalmente, no desenvolvimento de sua história religiosa. Até o final do séc. XX acreditou-se que Israel tinha sido monoteísta desde suas origens, ou pelo menos desde o período pré-estatal. Esta tese foi defendida por muitos biblistas e exegetas, Gerhard Von Rad, Albrecht Alt, Norman Gottwald, etc.

Segundo a obra *Inefável e sem forma: estudos sobre o monoteísmo hebraico* (2009), de Haroldo Reimer, Israel não foi monoteísta desde suas origens, pelo contrário, era politeísta. O monoteísmo foi uma construção. Reimer cita a obra *Um Deus somente? A adoração a YHWH e o monoteísmo bíblico no contexto da história da religião de Israel e do antigo Oriente*, organizada por Walter Dietrich e Martin Klopfenstein,

YHWH, na origem, era provavelmente um deus da montanha da região desértica do sul da Palestina, avançando para a função de deus pessoal de famílias israelitas; para o posto de deus nacional de Israel; para a função de deus da fertilidade da terra cultivável; para o deus dos céus provedor do cosmo e dirigente da história; para o senhor sobre a morte e, por fim, para a função de juiz universal (HEIMER *apud* DIETRICH-KLOPFENSTEIN, 2009, p. 39).

De acordo com a obra de Reimer, o monoteísmo se desenvolveu em cinco fases: 1) Sincretismo pacífico entre *El* e YHWH; 2) Conflitos com Baal; 3) Ênfase maior na adoração exclusiva a YHWH; 4) Reforma de Josias e o monoteísmo nacionalista e 5) Monoteísmo absoluto ou clássico. É nesta última fase que o monoteísmo absoluto, excludente ou clássico se firma em Israel de maneira mais contundente. É no pós-exílio que



Divindades femininas (Asheráh?). Milhares destas figuras foram encontradas em todo o território de Israel. Museu da Universidade Hebraica de Jerusalém. (Foto: acervo do autor)

acontecem as formulações decisivas das tradições e literaturas religiosas do povo judeu (HEIMER, 2009, p. 40-52).

É possível perceber e ver através da arqueologia que os israelitas não foram monoteístas desde sua origem, mas que na antiguidade cultuavam outras divindades assim como os povos vizinhos. Os achados arqueológicos de Tel Arad e de Kuntillet Ajrud lançam luz sobre o assunto.

O culto da fertilidade estava presente na sociedade israelita, tanto no coletivo como no individual. A infinidade de estatuetas de deusas encontradas em todo o território de Israel e Judá nos dá uma certeza disso. Também o templo de Tel Arad com seus dois altares e suas duas estelas no Santo dos Santos, bem como a indicação de que representariam Javé e Asherah juntos, indica que Javé também passou a representar a fertilidade ao lado de Asherah.

Kuntillet Ajrud

O sítio de Kuntillet Ajrud, mencionado por Finkelstein, foi escavado entre 1975 e 1976 pela equipe do arqueólogo Ze'ev Meshel, do Instituto de Arqueologia da Universidade de Tel Aviv. Em Kuntillet Ajrud foi encontrado, entre outros artefatos importantes, fragmentos de potes de cerâmica com desenhos e uma inscrição em paleohebraico: “para Javé de Samaria e para [sua] Asherah”. Tal pote é datado entre final séc. IX e início do séc. VIII a.C. Esta inscrição confirmaria a extensão do domínio de Israel Norte e a influencia que o javismo teve do baalismo e do culto da fertilidade (HEIMER, 2009, p. 48; FINKELSTEIN, 2003, p. 327,328; MAZAR, 2003, p. 425-428,490).



Desenho com inscrição de Kuntillet'Ajrud.

Fonte: <http://vignette3.wikia.nocookie.net/utexashb-comps/images/9/94/13.jpg>

Esse tipo de prática religiosa parece ter sido realizada em todo o território ocupado por Israel e Judá. Isto por causa do grande número de estatuetas de deusas nuas da fertilidade entre outras figuras divinas. Segundo Finkelstein,

A evidência arqueológica mais clara e definitiva da popularidade desse tipo de prática religiosa, em todo o reino, é a descoberta de centenas de figuras de barro de deusas da fertilidade nuas em todos os sítios da antiga monarquia em Judá. Ainda mais sugestivas são as inscrições encontradas no antigo sítio do século VIII de Kuntillet Ajrud, no nordeste do Sinai, sítio que mostra laços culturais com o reino do norte. (Finkelstein, 2003, p. 327, 328).

Tel Arad

Arad tem a forma de uma fortaleza, rodeada por fortes muros de casamata e torres. Deve ter sido anexada pela monarquia no séc. X a.C., e que possivelmente passou a ter funções de forte militar, para defender os limites ao sul do território de Judá.

A descoberta mais interessante do Tel Arad é seu templo. Há indícios de que este templo tenha sido dedicado a Javé. Segundo Mazar, este templo servia à guarnição da fortaleza, bem como aos habitantes em redor (Cf. MAZAR, 2003, p. 471). O templo era composto por três salas: o hall de entrada, a sala principal e *debir*, o Santo dos Santos.



Santuário de Tel Arad, sul da Judéia. No detalhe, o *debir*, o Lugar Santíssimo do templo. Dois altares para incenso, uma estela e o lugar vazio de outra. Museu de Israel. (Foto: Silas Klein, 2014)

Havia um pátio mais amplo com a entrada no lado leste, e um altar para os sacrifícios, construído com pedras rústicas, media 2,5m x 2,5m, que era o formato e dimensões exigidas pela lei em Ex 20.24,25. Este altar estava coberto por uma pedra de pederneira grande, deitada sobre o altar.

Depois desta sala, havia uma passagem para outra menor e mais estreita, no fundo desta sala estava o lugar Santíssimo, o Santo dos Santos. Este era uma pequena sala, um nicho. O acesso a este nicho era através de degraus, e dentro do nicho havia mais um degrau. Isto dá a ideia de uma *bamah*. Na entrada deste nicho, estavam dois altares de incenso, um maior à esquerda e um menor à direita. O altar maior media 51 cm e o menor 40 cm. Estes altares eram côncavos no alto e estavam cobertos por uma camada orgânica, possivelmente incenso ou gordura animal (cf. THOMPSON, 2007, p.201).

No fundo do nicho, do Santo dos Santos, havia duas estelas, *massebot*, uma maior, à esquerda, imediatamente atrás do altar maior, e outra menor, à direita, logo atrás do altar menor (a estela menor não foi encontrada quando o templo foi escavado). A estela maior tinha o formato fálico e havia resquícios de tinta vermelha, evidenciando um culto à fertilidade, a menor estava do lado direito. Isto indica duas divindades, uma masculina e outra feminina. Poderia ser Javé e Asherah? Possivelmente sim (cf. AHARONI, 1982, p. 227-232.).

Isto é uma forte indicação de politeísmo na sociedade israelita. E isto não era exclusividade de Tel Arad, esta prática pode ser vista durante todo o período da monarquia, inclusive dentro do Templo de Jerusalém. Esta prática pode ser comprovada na própria narrativa bíblica, por exemplo: 1Rs 14.22-24 (período de Acáz), 1Rs 21.3 (período de Manassés) e 2Rs 23.4 (período de Josias).

Considerações finais

A história bíblica está sendo recontada a partir da nova visão da arqueologia. Os avanços tecnológicos do Carbono 14, das ciências exatas e humanas, a emergência de uma nova escola de estudiosos, o grupo alternativo, tem proporcionado uma nova visão à história bíblica. Ao contrário do que os maximalistas afirmam, este novo paradigma arqueológico nos ajuda a compreender melhor a história e as narrativas bíblicas.

Com o estabelecimento das novas datações feitas através da nova cronologia, entendemos como se deu o processo de desenvolvimento das origens de Israel e das origens da monarquia israelita. Tal surgimento não se deu com a enaltecida monarquia unida do séc. X a.C., mas no séc. IX, com a ascensão de Omri ao governo de Israel Norte. Somente com

Omri é que surge de fato a monarquia como um reino independente, com fortificações, muralhas de casamata, suntuosos palácios, edifícios públicos e administrativos. Isto é o que caracteriza uma monarquia no mundo antigo.

A centralidade do culto em Jerusalém e o estabelecimento do monoteísmo foram imposições tardias do período da monarquia e do pós-exílio. Israel não foi monoteísta desde os primórdios, pois há evidências de centenas de estatuetas de divindades femininas em todo o território. Daí fica clara a insistência dos historiadores deuteronomistas à fé num único Deus, Javé. Ora, se havia tanta insistência é porque havia outras divindades no meio do povo.

As divindades femininas sempre estiveram presentes em toda a história do Israel bíblico, o que pode ser percebido em diversos textos, inclusive nas histórias dos patriarcas. A arqueologia tem ajudado a esclarecer essas questões, pois mesmo depois das imposições contra estas divindades, o povo continuou com elas. Isto em parte, nos mostra também a diferença entre a religião oficial e a religião do povo, ambas são diferentes.

Precisamos estar atentos aos avanços das pesquisas arqueológicas e das pesquisas bíblicas, para repensarmos e compreendermos melhor toda a história bíblica, a fim de que possamos atender à demanda de novas hermenêuticas no campo bíblico e pastoral, eis nosso desafio.

Referências bibliográficas

- AHARONI, Yohanan. *The Archaeology of the Land of Israel*. Philadelphia: The Westminster Press, 1982.
- ALBRIGHT, William Foxwell. *Archaeology and the Religion of Israel*. 4.ed. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1956.
- DONNER, Herbert. *História de Israel e dos Povos Vizinhos*. Vol.1. *Da época da divisão do Reino até Alexandre Magno*. São Leopoldo: Sinodal, 1997, p. 303-318.
- _____. *História de Israel e dos Povos Vizinhos*. Vol.2. *Da época da divisão do Reino até Alexandre Magno*. São Leopoldo: Sinodal, 2004.
- FINKELSTEIN, Israel. *O Reino Esquecido: Arqueologia e História de Israel Norte*. Coleção Bíblica. (Trad. Silas Klein Cardoso/Élcio Valmiro Sales de Mendonça). São Paulo: Paulus, 2015.
- _____. "The Iron I / IIA Transition in the Levant: A Reply to Mazar and Bronk Ramsey and a New Perspective". In: *Radiocarbon*. Vol.52. N.4. University of Arizona, 2010, p. 1667-1680.
- FINKELSTEIN, Israel; MAZAR, Amihai. *The Quest for the Historical Israel: debating archaeology and the History of Early Israel*. Invited Lectures Delivered at the Sixth Biennial Colloquium of the International Institute for Secular Humanistic Judaism, Detroit, October, 2005. Leiden – Boston: Brill, 2007.

- FINKELSTEIN, Israel; SILBERMAN, Neil. *A Bíblia não Tinha Razão*. (Trad. Tuca Magalhães). São Paulo: A Girafa Editora, 2003.
- _____. "Hazor and North in Iron Age: A Low Chronology Perspective". Institute of Archaeology of Tel Aviv University. *Basor* 314, p. 55-70.
- FINKELSTEIN, Israel. "A Low Chronology Update: Archaeology, History and Bible". *The Bible and Radiocarbon Dating*, p. 31-42.
- FUNARI, Pedro Paulo. *Arqueologia*. 2.ed. São Paulo: Contexto, 2010.
- KAEFER, José Ademar. *A Bíblia, a Arqueologia e a História de Israel e Judá*. Nova Coleção Bíblica. São Paulo: Paulus, 2015.
- _____. "A Bíblia, a Arqueologia e a História". Em: CARNEIRO, Marcelo (org.). *Bíblia e Cultura: Tradução e Exegese – debatendo as diferentes leituras da Bíblia*. Conferências e Ensaio Apresentados no VI Congresso Brasileiro de Pesquisa Bíblica – ABIB. São Paulo: Fonte Editorial, 2014, p. 149-166.
- _____. *Arqueologia das Terras da Bíblia*. São Paulo: Paulus, 2012.
- LIVERANI, Mario. *Para Além da Bíblia: História Antiga de Israel*. 2.ed. (Trad. Orlando Soares Moreira). São Paulo: Paulus/Loyola, 2014.
- MAZAR, Amihai. *Arqueologia na Terra da Bíblia: 10.000-586 a.C.* [Trad. Ricardo Gouveia]. São Paulo: Paulinas, 2003.
- REIMER, Haroldo. *Inefável e Sem Forma: Estudos sobre o monoteísmo hebraico*. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: UCG, 2009.
- THOMPSON, John A. *A Bíblia e a Arqueologia: Quando a Ciência Descobre a Fé*. Edição Ilustrada. (Trad. Neyd Siqueira). São Paulo: Vida Cristã, 2007.
- TRIGGER, Bruce G. *História do Pensamento Arqueológico*. São Paulo: Odysseus Editora, 2004.
- WRIGHT, G. Ernest. *Arqueologia Bíblica*. (Trad. J. Valiente Malla). Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975.



Sucesso editorial por algumas décadas, "E a Bíblia tinha razão", de Werner Keller, destaca a concordância entre as descobertas arqueológicas e a narrativa bíblica.

Lançado em 2003, "A Bíblia não tinha razão", do arqueólogo Israel Finkelstein e do jornalista Neil Asher Silberman, acentua a falta de plausibilidade histórica dos patriarcas.



UNA VERSIÓN POPULAR DE LA "LAUDATO SI" DEL PAPA FRANCISCO

La serie radial *LAUDATO SI* es una adaptación radiofónica de la idea central que atraviesa la encíclica del Papa Francisco: el cambio climático está arruinando a la Madre Tierra y sus terribles consecuencias perjudican a todos los seres vivos, especialmente a los hombres y mujeres empobrecidos por un sistema que ya no se aguanta.

Francisco de Asís, quien cantó al hermano Sol y a la hermana Agua, que hablaba con las criaturas de Dios, tiene ahora la oportunidad de conversar con el Aire, los Peces y los Pájaros, y también con el Oro, el Maíz Transgénico y la Lluvia Ácida, con las criaturas que se ven cada vez más afectadas por la irresponsabilidad de los seres humanos y sus empresas depredadoras del ambiente.

Son 20 programas de unos 10 minutos cada uno. Todos tienen el mismo objetivo: crear conciencia sobre la indispensable ciudadanía ecológica. Sobre la urgencia de cambiar de rumbo y superar el estilo de vida consumista, la cultura del descarte, un modelo de civilización tecnocrática, mercantilizada y ambiciosa, que no es sostenible.

UNA PRODUCCIÓN DE REPAM
RED ECLESIAL PANAMAZÓNICA
[HTTP://REDAMAZONICA.ORG](http://redamazonica.org)



A Bíblia como fonte histórica

A Bíblia, a arqueologia e a história

José Ademar KAEFER ¹

Universidade Metodista de São Paulo, Brasil

Acabo de receber um e-mail de Israel Finkelstein, um dos arqueólogos mais proeminentes da atualidade, no qual ele fala estar vindo de Megiddo, onde esteve durante sete semanas coordenando as escavações. Megiddo é um dos sítios arqueológicos mais importantes de Israel e Palestina, e por isso também um dos mais cobiçados pelos arqueólogos. Nas breves linhas, Finkelstein fala dos fascinantes achados revelados pelas escavações, descobertas que podem mudar a compreensão não só da história de ocupação do Tell Megiddo, mas a compreensão da própria história do surgimento de Israel Norte.

Faço menção a esse fato, para mostrar a relevância da arqueologia e como certas descobertas podem mudar do dia para a noite o conhecimento que temos sobre a história de Israel e Judá e suas escrituras. Ficar alheio a elas não é conveniente para um bom estudioso da Bíblia.

1. A relevância da arqueologia

A arqueologia teve papel determinante na revolução que a pesquisa bíblica sofreu no início do século XX. Foi sobre ela que em boa parte o Método Histórico Crítico foi construído. Mas, a partir da segunda metade do século XX, com o desenvolvimento do estudo literário da Bíblia, a crise das fontes e o surgimento de vários novos métodos de análise, a arqueologia passou a perder certa relevância. Curiosamente, a leitura fundamentalista que antes rechaçava totalmente o uso da arqueologia passou a utilizá-la para se defender das conclusões dos novos métodos de leitura bíblica. Isso resultou numa certa confusão, pois tanto os críticos

¹ Doutor em teologia bíblica pela Universidade de Münster, Alemanha; Professor titular de Primeiro Testamento do Mestrado e Doutorado em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo (UMESP); Coordenador do Grupo de Pesquisa "Arqueologia do Antigo Oriente Próximo" (www.metodista.br/arqueologia); (jose.kaefer@metodista.br).

utilizavam os achados de determinado sítio arqueológico para comprovar suas teses quanto os fundamentalistas.

Soma-se a isso fato de que boa parte dos arqueólogos teve e muita ainda tem pertença religiosa. Grandes arqueólogos do passado eram grandes teólogos e clérigos. Evidentemente que é necessário reconhecer que foi precisamente o interesse religioso e teológico que impulsionou a arqueologia durante o século XX. Sem a convicção religiosa dos estudiosos a arqueologia no Antigo Oriente Próximo não teria chegado até onde chegou. Outro fator relevante a destacar é o interesse do estado israelense nas pesquisas arqueológicas. Boa parte dos arqueólogos que escavaram os sítios arqueológicos das terras da Bíblia havia pertencido ao alto escalão do exército. Ou seja, eram profissionais financiados pelo estado e que defendiam os interesses do estado. Por isso, afirmar, por exemplo, que a monarquia unida não existiu ou que os reinados de Davi e Salomão são uma grande incógnita, certamente tem efeitos contrários aos interesses do estado. E é justamente para provar o contrário que muitas escavações em Jerusalém, Hazor, e região sul de Judá etc., vêm sendo feitas atualmente.

Concomitantemente, ou em reação a toda essa problemática, a pesquisa bíblica nas duas últimas décadas concentrou-se predominantemente no estudo da forma literária do texto, ignorando o contexto histórico, tanto aquele ao qual o texto se refere quanto àquele no qual o texto foi escrito (KAEFER, J. A., 2014). Ou seja, a tendência atual é o abandono da leitura diacrônica, que predominou na exegese clássica como parte essencial do método histórico crítico, e a adoção da leitura sincrônica, que privilegia a forma final do texto, com especial atenção à leitura canônica (RÖMER, T., MACCHI, J.-D., NIHAN, C., 2010). Em poucas palavras, dá-se maior atenção à forma e menos ao conteúdo, o que evidentemente tem consequência na aplicação e atualização do texto.

A tendência cada vez maior das grandes escolas modernas de arqueologia, no entanto, é não entrar em todo esse debate. Sua atitude é a de escavar um sítio sem definir apriori o que buscar e apresentar os resultados da forma mais neutra possível, deixando para os estudiosos da Bíblia ou teólogos de diferentes tendências tirarem suas conclusões. Se estiver conforme o relato bíblico, tudo bem, se não estiver, não é preocupação sua. Essa postura da arqueologia, sem se deixar influenciar por questões religiosas ou de outro interesse qualquer, somado ao avanço das ciências arqueológicas, com novas técnicas e novos métodos, tem feito com que a arqueologia volte ao topo da referência para a pesquisa bíblica. De tal maneira que, falar hoje de um estudo sério da Bíblia sem levar em consideração as descobertas da arqueologia não é possível.

As descobertas arqueológicas podem causar no meio popular ou até e em nós certo mal estar de incertezas diante da Palavra de Deus. Isso é normal, pois temos a Bíblia como referência para a nossa fé e consequentemente para o nosso agir. Pode ser que alguém se sinta como se tivesse sido enganado durante toda a sua vida, uma vez que durante os últimos cem anos a interpretação bíblica ensinava outra coisa. Devemos ter em mente que ninguém tem a última palavra quando se trata da pesquisa e interpretação bíblica. Seguramente outras pesquisas e respostas estão por vir e, provavelmente, ainda mais questionadoras que as atuais. A pesquisa bíblica é assim, mexe conosco porque somos pessoas de fé, idealistas que sonham com um mundo mais fraterno e justo, e que têm a Bíblia como uma das grandes referências. Imaginemos o impacto que teve há cem anos, quando os primeiros estudiosos da Bíblia começaram a utilizar a arqueologia e concluíram, por exemplo, que os relatos da criação e do dilúvio narrados no livro do Gênesis foram influenciados pelos mitos do Antigo Oriente, e que Adão e Eva, como tal, nunca existiram. Ou que Moisés não escreveu o Pentateuco, como se presumia até então. São coisas que para nós hoje são facilmente aceitas. Presumo que daqui a alguns anos, aquilo que hoje se escreve também o será.

2. A Bíblia como fonte histórica

Já há alguns anos a história de Israel e Judá está no centro do debate da pesquisa bíblica do Primeiro Testamento. O grande questionamento é se a Bíblia pode ou não ser considerada uma fonte para comprovar a história de Israel e Judá. Nesse debate, o enfoque maior se dá em torno da assim chamada monarquia unida que, conforme relata a Bíblia, teria existido nos períodos dos reinados de Davi e Salomão, mais ou menos entre os anos 1000 e 930 a.C., e abrangido, sob um único governo com sede em Jerusalém, todo território de Israel e Judá. Basicamente as posições dos estudiosos se dividem em três grupos (FINKELSTEIN, I., MAZAR, A., 2007, p. 9-21).

2.1. A chamada “escola maximalista”

O primeiro grupo se caracteriza por defender que o conteúdo da Bíblia pode ser considerado inteiramente histórico. Esse grupo é denominado por outros estudiosos contrários a essa posição de conservador, fundamentalista e, ultimamente também de maximalista. Evidentemente que dentro desse grupo há posturas mais e menos radicais. Há, por exemplo, quem defenda ainda que houve uma redação antiga do Pentateuco, no final do bronze tardio ou início do ferro I. Essa redação teria registrado, por exemplo, a história dos patriarcas e do êxodo. Outros não retrocedem tanto e defendem a posição de uma redação do Pentateuco

no reinado de Davi e de que as histórias dos patriarcas, do êxodo e da conquista de Josué teriam sido conservadas em forma de tradições orais até serem postas por escrito. Tradicionalmente esta redação é denominada de J (Javista), sigla e fonte redacional que para muitos ainda persiste. Porém, hoje se sabe que a escrita em Jerusalém só começou bem mais tarde, no final do século VIII e início do século VII, ou seja, pelo menos dois séculos depois.

Apesar das opiniões divergentes entre os que pertencem ao grupo denominado “maximalista”, todos defendem a monarquia unida nos reinados de Davi e Salomão como histórica. Foi o caso no passado de De Vaux, John Bright etc., e atualmente da escola de William F. Albright, cujos discípulos defendem que a arqueologia pode provar que a Bíblia está certa e os críticos errado.

Foi com esse intuito que na segunda metade do século XX da nossa era se escavou exaustivamente a antiga cidade de Jerusalém, para encontrar resquícios que comprovassem os restos dos palácios e fortalezas de Davi e Salomão, e, mais precisamente, o fabuloso templo de Salomão. Mas, nada disso foi encontrado. O que se encontrou foi nada além de uma pequena área, fora dos muros da atual cidade antiga de Jerusalém, com algumas construções, sem muros ou palácios, quase um assentamento. Esta foi a cidade de Davi, um aglomerado de casas que não poderia de forma nenhuma ter sido a capital de um império (KAEFER, J. A., 2012, p. 10).

Não tendo encontrado sinais em Jerusalém do poderoso reinado de Davi e Salomão, os arqueólogos foram buscá-los nas cidades que Salomão teria reconstruído, orientando-se fundamentalmente em 1Rs 9,15, onde diz que Salomão reconstruiu Hazor, Megido e Gezer, as três cidades/fortalezas mais importantes do período do Bronze e do Ferro I. E, de fato, os sinais estavam ali, ou, pareciam estar. Encontrou-se, entre outros, nos três

famosos sítios arqueológicos muralhas com um mesmo estilo de portão que continha seis câmaras (KAEFER, J. A., 2012, p. 19-30). Esse estilo só existia na camada pertencente ao período do reinado de Salomão. Portanto, as provas das marcas do poderoso império salomônico pareciam contundentes. Pareciam, pois algumas décadas mais tarde, a arqueologia, com técnicas mais refinadas, concluiu que as muralhas com os tais portões de seis câmaras foram construídas um século mais tarde e que pertenciam ao reinado de Acab, rei de Israel Norte (873-852).

2.2. A chamada escola “minimalista”

Também aqui o nome não é uma autodenominação, mas uma classificação dada pelos seus opositores. O grupo considerado “minimalista”

descarta qualquer hipótese de ser a Bíblia uma fonte histórica. A Bíblia não pode ser considerada como evidência para comprovar a história de Israel.

O movimento “minimalista” se intensificou a partir da última década do século XX. Seus principais protagonistas são: John Van Seters, Thomas L. Thompson, Niels Peter Lemche, Philip R. Davies e Keith Whitelam, entre outros/as, e têm a Universidade de Copenhague, onde alguns desses professores trabalham, como base de seus estudos. Não fazem muito uso da arqueologia, mas praticam uma análise crítico-literário da Bíblia e a partir dela defendem que a Bíblia hebraica é um produto pós-exílico. Os textos bíblicos teriam sido compostos nos períodos persa, helenista e hasmoneu a serviço da ideologia da elite do templo de Jerusalém. A preocupação dessa elite seria a de fundamentar o papel central do templo, do culto e dos sacerdotes, daí a propaganda da história dos patriarcas, êxodo, conquista de Josué e período áureo de Davi e Salomão. Os grandes heróis de Israel e Judá teriam sido só mitos.

Também aqui nem todos os que pertencem a esse grupo têm posições unânimes. Cada pesquisador deveria ser analisado em separado. Porém, em linhas gerais há concordância entre eles.

Independentemente da posição que defendamos, entendemos de que os estudos desse grupo devem ser levadas muito a sério, pois não há como negar que grande parte da Bíblia hebraica tenha sido produzida no pós-exílio. O período que no passado era considerado o período escuro, onde não se teria produzido nada, hoje se sabe que foi o de maior produção literária. Além disso, não há como não perceber que grande parte das leis no Pentateuco se refere ou têm ligação com o templo e trazem a ideologia e o interesse da elite do templo. Soma-se a isso o fato de que a pertença a uma determinada denominação religiosa ou o a defesa do interesse nacional, caracterizados como limitação do grupo “maximalista”, nesse caso não podem ser aplicadas.

2.2.1. Questionamentos à escola “minimalista”

Se toda a Bíblia hebraica foi escrito no pós-exílio, com concentração nos períodos grego e hasmoneu, o que dizer das informações extra-bíblicas que confirmam os relatos históricos da Bíblia. Os exemplos são inúmeros, citaremos alguns:

A estela redigida por Salmanassar III (858-824) onde ele relata a vitória contra uma coalizão anti-assíria às margens do rio Orontes. Nessa estela, além de citar o rei Hadadezer de Damasco, como um dos líderes dessa coalizão, menciona também o rei israelita Acab, que liderava um contingente de dez mil soldados com duas mil bigas. Estas informações

têm grande paralelo em 1Rs 16-2Rs 12, evidentemente apresentadas com outro enfoque, mas que não poderiam simplesmente terem sido inventadas do nada pelo redator.

A estela de Mesa, redigida pelo rei de Moab, por volta de 840 a.C. e encontrada em 1868 d.C., em Dibon, na Jordânia. Nessa estela Mesa conta como se libertou da opressão da casa de Omri, que invadira suas terras e obrigara seu povo a pagar um pesado tributo. Mas, que em seus dias se libertou do filho de Omri, provavelmente o rei Jorão (852-841), neto de Omri. Mesa relata ainda como consagrou a vitória ao seu Deus Camos. O relato encontra um paralelo muito grande em 2Rs 3, onde diz que Mesa, rei de Moab pagava um alto tributo a Israel, mas quando morreu Acab, Mesa se revoltou contra o rei Jorão de Israel. Novamente, é impossível que o redator de 2Rs 3 possa ter inventado do nada tamanha coincidência.

A Estela de Dã. Três pedaços dessa estela, que compõe cerca de 60 a 70 por cento da estela original, foram encontrados no sítio arqueológico de Dã em 1993 e 1994. Nela, seu provável autor, o rei Hazael de Damasco, relata como ele derrotou as forças israelitas e judaítas, conquistando seus territórios, e como ele matou o rei Jorão, filho de Acab, e o rei Ocozias, da casa de Davi. Portanto, conforme a estela de Dã, Hazael matou Jorão de Israel e Ocozias rei de Judá. E mais, a estela deixa transparecer ainda que foi Hazael, rei de Damasco, que pôs Jeú no poder em Samaria, capital de Israel. Novamente temos um grande paralelo entre o que conta a estela de Dã e o que relata 2Rs 9-10. Evidentemente, a narrativa bíblica feita em Jerusalém, provavelmente no tempo do rei Josias, interpreta a morte dos dois reis, Jorão e Ocozias, e a chegada de Jeú ao poder, como sendo vontade de Javé para acabar com o culto a Baal.

Temos ainda outros exemplos de informações extra-bíblicas, como a referência aos reis de Judá, Ezequias, na inscrição de Senaquerib (704-681), e de Manassés, nos escritos de Asaradon (680-669) e Assurbanipal (669-630). Portanto, a lista é grande. Assim que, os nomes dos reis ou personagens ilustres, as cidades, os períodos dos reinados, as fronteiras entre os territórios e até das tribos, comprovados pela arqueologia, não podem ter sido escritos por um redator pós-exílicos sem ter em mãos fontes antigas. Há tantos detalhes nos fatos narrados que são completamente desnecessários para o enredo da narrativa, e que, portanto, não haveria necessidade de incluí-los se não fossem detalhes que já constavam nas fontes consultadas. Isso, sem falar da diferença linguística que existe entre o hebraico dos textos ou passagens pré-exílicos, do final da segunda metade do século VII, e o hebraico pós-exílico.

Enfim, no nosso entender, as provas da historicidade dos fatos relatados em muitos textos bíblicos são inúmeras. Obviamente que é preciso levar em consideração que o redator bíblico não se preocupa em fazer uma leitura histórica dos fatos, mas sim, uma leitura teológica, ou seja, como Javé atua na história. Por isso o redator apresenta os fatos sempre a partir da perspectiva javista. Contudo, não deixa de narrar nas entrelinhas os fatos históricos. Outro aspecto a considerar são as releituras e acréscimos que o texto sofreu no decorrer do tempo, principalmente no pós-exílio, o que torna o conteúdo histórico mais difícil, o que por sua vez leva a muitos estudiosos a abandonarem por completo a leitura do texto como informação histórica.

2.3. Uma posição alternativa

No início, todos os que liam criticamente a Bíblia eram classificados como pertencentes ao grupo minimalista. Porém, aos poucos as posições foram se definindo, permitindo aos estudiosos se distanciar ou aproximar deste ou daquele grupo. De maneira que, nos últimos anos vem surgindo um terceiro grupo que, apesar de praticar uma leitura crítica da Bíblia, não se identifica com o grupo minimalista.

Esse grupo parte do princípio de que boa parte do Pentateuco e da História Deuteronomista, bem como partes de livros proféticos, como Amós, Oséias, Miquéias, Sofonias etc., têm como data do início da sua composição na monarquia tardia (final do século VIII e início do século VII, mais precisamente no final do século VII). Ou seja, teria começado timidamente no reinado de Acáz (735-716), se ampliado nos reinados de Ezequias (716-687) e Manassés (687-642), período em que ôstracos, selos e pesos começam a ser encontrados em Judá, e se intensificado no reinado de Josias (640-609). Entendemos, no entanto, que se bem que a redação em Judá, mais precisamente em Jerusalém, começou nessa época, é provável que já existissem pequenas unidades, algo similar a pequenos folhetos de relatos sobre heróis, matriarcas e patriarcas, experiências fundantes, ditos tribais etc. em Israel Norte. Histórias que se formaram oralmente em torno de poços, santuários populares (bamot), como Betel, Silo, Siquém, Tabor, Samaria etc., das quais algumas foram incluídas nos registros dos anais das realidades de Israel Norte.

Por exemplo, os relatos do Primeiro livro de Samuel sobre as tradições em torno de Silo e sua importância enquanto grande centro de culto. As escavações da década de 1980 mostraram que Silo atingiu seu auge em meados do ferro I (FINKELSTEIN, I., MAZAR, A., 2007, p. 17-18), por volta do final do século XI, depois disso não passou de um sítio sem importância. Portanto, esses relatos sobre a grandeza de Silo presentes em Primeiro Samuel não podem refletir seu estado insignifi-

cante da monarquia tardia, quando os textos foram redigidos/compilados em Jerusalém.

O mesmo caso se pode aplicar à cidade filisteia de Gat, em 1Sm 17. Escavações recentes do Tel Es-Safi, mostram que a cidade atingiu seu auge no IX século. Talvez Gat tenha sido a maior cidade filisteia nesse período. No final do século IX Gat foi destruída provavelmente por Hazael de Damasco. Depois disso, nunca mais se recuperou. No final do século VIII Sargon II faz menção a ela como cidade dependente de Asdod. No século VII os assírios e as menções bíblicas só registram quatro cidades filisteias, Gat está ausente. Portanto, as histórias bíblicas que descrevem Gat como a mais importante cidade filisteia deve preservar sua realidade do início ou meados do século IX.

Mais tarde, por volta do fim do século VIII, depois da destruição da Samaria, as coletâneas migraram para o sul e foram assimiladas pelo chamado movimento deuteronomista de Jerusalém. De maneira que quase poderíamos denominar de compilação o movimento literário que começou em Jerusalém na monarquia tardia. Definir com certa precisão essas unidades ou folhetos contendo histórias de heróis populares, contos, mitos, sagas etc., originários de Israel Norte e anteriores à redação de Jerusalém ainda é tarefa a ser realizada pela pesquisa bíblica.

Na corte ou no templo, onde são compilados e relidos, os textos ou tradições recebem grande dose de ideologia do poder de turno. Ali são acrescentados complementos que correspondem à realidade e aos interesses daquele momento, mas que lidos parecem corresponder ao contexto do fato narrado. Isso não significa que os textos não tenham valor histórico, só que, em muitos casos, os textos trazem mais informações do tempo em que foram escritos ou reescritos do que do tempo que descrevem. São, portanto, excelentes para estudar o contexto histórico do período da redação. No caso da Obra Historiográfica, os textos são carregados da teologia davídica, centralizada em Jerusalém e originária do período do rei Josias, pertencente à casa de Davi. Esta teologia não defende a religiosidade sincrética de Israel Norte. Ao contrário, o sincretismo cultural-religioso de Israel Norte é comumente abominado na Obra Historiográfica.

2.3.1. O método da leitura regressiva

Diferente do enfoque fundamentalista, que faz uma leitura cronológica, o grupo alternativo pratica a leitura regressiva dos textos bíblicos. O método regressivo parte do contexto em que o texto foi escrito e se projeta para trás numa tentativa de reconstruir a história do conteúdo e a história da redação. Evidentemente que esta é uma tarefa difícil, que pode ser comparado a um tatear no escuro. Para uma melhor compreensão,

é bem ilustrativo o exemplo da caverna. O estudioso ao adentrar num texto bíblico é como se estivesse entrando numa caverna escura com uma lanterna. Os raios do facho de luz permitem ao estudioso ter uma visão bastante nítida da entrada da caverna, mas quanto mais olhar ao fundo, onde os raios de luz pouco alcançam, menor será a visão. Obviamente que se o exegeta se projetar mais para o interior da caverna (entenda-se texto) a vista será mais clara. Esta é em realidade a tarefa da exegese, penetrar com as devidas ferramentas no interior da caverna e descobrir o que ela contém.

Para ilustrar o método da leitura regressiva e compreender melhor o que estamos expondo, tomemos como exemplo a passagem de 1Rs 13,1-2. Esses versos narram a profecia de um “homem de Deus” vindo de Judá à Betel, santuário nacional de Israel Norte, na hora em que o rei Jeroboão I estava oferecendo um sacrifício. Assim diz:

“Eis que um homem de Deus veio de Judá com a palavra de Javé a Betel, quando Jeroboão estava de pé sobre o altar para queimar incenso. E gritou contra o altar com a palavra de Javé e disse: ‘altar, altar, assim diz Javé: eis que um filho vai nascer para a casa de Davi, Josias será o seu nome. Ele oferecerá em sacrifício sobre ti os sacerdotes dos lugares altos, aqueles que queimam incenso sobre ti. E ossos humanos queimará sobre ti”.

Como vemos, o texto narra um fato ocorrido durante o reinado de Jeroboão I (931-909 a.C.) em que um profeta, literalmente um homem de Deus, vindo de Judá prediz o que sucederá nos dias vindouros em favor de Josias, da casa de Davi, e contra o altar de Betel. Contudo, a projeção que aqui ocorre não é para o futuro, mas para o passado. Ou seja, em realidade, nos encontramos em Jerusalém, no reinado de Josias, entre os anos 640-609 a.C., portanto cerca de trezentos anos depois, período em que o texto é escrito e projetado para o passado com o objetivo de respaldar e legitimar ações do presente.

3. Khirbet Qeiyafa e o reino de Saul

Como um exercício do método regressivo de análise da obra historiográfica e fazendo uso das recentes descobertas arqueológicas, nos propomos um desafio ousado: rastrear muito brevemente a possibilidade da existência do reino de Saul. Ou seja, estamos voltando ao início do nosso ensaio, quando falávamos da recente descoberta que Israel Finkelstein e sua equipe fizeram em Megiddo.

Entendemos que não há necessidade falar aqui do avanço da pesquisa bíblica e arqueológica na comprovação da força política e econômica do que foi Israel Norte, principalmente nos períodos dos omridas e

de Jeroboão II. O mesmo, porém, não se pode dizer do reinado de Saul. Querer comprovar a historicidade do reino de Saul pode parecer certo contracenso, pois se a realidade histórica de Davi e Salomão tem sido posta em dúvida, tanto mais duvidosa deveria ser a existência de Saul e de seu reinado, que são mais antigos. Por isso, deveríamos começar com a pergunta: Saul existiu? Tomando como ponto de partida o relato bíblico, a resposta pode ser outra pergunta: Qual a necessidade dos redatores jerusalemítas do tempo de Josias falarem de Saul? Ou seja, por que falar de um reinado prévio a Davi e Salomão se sua história já não fosse conhecida? Partindo dessa premissa, parece-nos mais coerente falar de um reino de Saul do que de um reino de Davi e de Salomão. Além disso, é evidente o esforço na narrativa em esconder a história de Saul. Se o reinado de Davi e Salomão foi exageradamente engrandecido, o de Saul foi propositalmente diminuído. Apesar de que, é possível encontrar tradições na Bíblia que exaltam Saul, que a nosso entender são mais antigas, e provavelmente oriundas do norte, como o caso de 1Sm 14,47-51, que afirma que por onde quer que Saul se voltasse se tornava vitorioso. Além disso, todos os personagens ali citados são da casa de Saul, o que é um indício de que o poder estava concentrado no seu clã.

Se é possível falar de um reino da casa de Saul, então ele deve ser situado na fértil região de Benjamim (1Sm 9,1-2), que fica um pouco ao sul da montanha de Efraim, entre Betel, Ai e Guilgal, esse último tradicionalmente conhecido como local da inauguração da realeza (Os 9,15). O centro parece ter sido Gabaon, estendendo-se para as montanhas de Efraim, ao norte (1Sm 9). Conforme 2Sm 2,8-9, Isbaal, o filho de Saul, teria reinado sobre Manaim e Galaad, sobre os assírios, Jezreel, Efraim, Benjamim e sobre todo Israel. Ou seja, além do planalto central, já com ascendência ao Vale de Jezreel, o filho de Saul teria reinado também sobre a próspera região de

Galaad. Aliás, em 1Sm 11, a justificativa da escolha de Saul como rei é a defesa do território de Jabes de Galaad, que havia sido atacado pelos amonitas. Estamos, portanto, já próximo da fronteira com Aram-Damasco. Aliás, serão os habitantes de Jabes de Galaad, após a batalha em Gelboé, que resultou na morte de Saul e de seus filhos, que irão retirar o corpo de Saul e da muralha de Betsã e enterrá-lo (1Sm 31).

Até aqui, as informações que apresentamos sobre um possível reino de Saul são todas tiradas de Bíblia hebraica. Porém, a arqueologia também tem uma palavra importante a dar. Curiosamente, na segunda metade do século XX muitas cidades do planalto central de Israel foram escavadas e, em algumas delas, como Gabaon e Betel, foram encontrados muros de casamata, o que indica que eram cidades fortificadas. Esses

muros típicos foram construídos no final do período do ferro I e destruídos e abandonados no início do ferro II (FINKELSTEIN, Israel, 2013, p. 51). Essa destruição coincide com a campanha do faraó Sheshong I (945-925), conhecido na Bíblia como Sisac, no início do ferro II, por volta da segunda metade do século X. Quem reinava sobre estas cidades antes da chegada dos egípcios? Se não foram Davi e Salomão, quem foi? A resposta parece ser: a casa de Saul. Ou seja, o nascente reino da casa de Saul foi completamente aplastado pelo exército de Sheshong I, a ponto de muitas cidades destruídas nunca mais se recuperarem. É possível ler neste viés a batalha decisiva no monte Gelboé entre Israel de Saul e os filisteus (1Sm 28-31). Ou seja, é provável que os filisteus estivessem a serviço dos egípcios de Sheshong I, com quem parece tinham relações comerciais, como o comércio de prata. E, em razão do constante conflito com os filisteus em tempos futuros, estes ficaram na memória.

Após a retirada do Egito, cuja presença parece ter durado muito pouco tempo, o reinado de Saul foi retomado e ampliado pelo que veio a ser o grande reino de Israel Norte, com seu centro em Tersa, cidade que ficava na mesma região, um pouco acima de Siquém.

3.1. *Khirbet Qeiyafa*

Em 2005 o arqueólogo Saar Ganor escavou um sítio arqueológico situado a poucos quilômetros ao sul de Bet Shemesh e a 30 km a sudoeste de Jerusalém. No sítio hoje conhecido como Khirbet Qeiyafa, Ganor encontrou algumas ruínas do período do ferro I, fato que despertou grande interesse dos estudiosos. A área já havia sido escavada, sem grande relevância, na segunda metade do século XIX e na década de 1930. Depois dos achados de Ganor, a Universidade Hebraica de Jerusalém financiou uma ampla escavação do sítio durante os anos 2007 e 2008, sob a coordenação do arqueólogo Yosef Garfinkel, e a descoberta foi surpreendente. Foram encontradas as ruínas de uma imensa cidade fortaleza, com palácio e templo e cercada com um muro circular de casamata. Analisadas pelo carbono 14 as cerâmicas e as sementes de azeitona ali desenterradas, concluiu-se inicialmente que as ruínas constavam ser entre os anos 1050-970 (GARFINKEL, Y., GANOR, S., 2009). Porém, com maior precisão, Israel Finkelstein e E. Piasezky situaram as ruínas entre os anos 1050-915 (I. FINKELSTEIN, I., PIASETZKY, I., 2010, p. 84-88). Isto é, a cidade foi ocupada e construída no século XI e destruída na segunda metade do século X e não mais reconstruída.

Novamente surge a pergunta: quem reinou sobre esta cidade? Dado à sua proximidade com Jerusalém, o domínio foi imediatamente atribuído

² Ver, entre outros, os vários artigos de Yosef Garfinkel.

ao reino de Davi.² No nosso entender, para atribuir as ruínas de Khirbet Qeiyafa ao domínio dos reis de Judá, teríamos que situá-las por volta do final do século VIII, durante o reinado do rei Ezequias (716-687) ou mais tarde, nos reinados de Manassés (687-642) ou até de Josias (640-609), quando Judá estava em expansão e tinha poder para tal, e quando Israel Norte já tinha sido devastado pela Assíria.

Para Israel Finkelstein, dada a semelhança com as cidades destruídas pela campanha de Sheshong I no planalto central, e a diferença com as cidades-estados filisteias, Khirbet Qeiyafa era um posto avançado do reino de Saul, e que servia de controle no conflito com os filisteus, que tinham seu centro em Gat e Ekron. Assim, como as cidades do norte, também Khirbet Qeiyafa foi destruída pela campanha do faraó Sheshong I, ainda que o nome da cidade não conste na lista das cidades conquistadas pelo faraó no templo de Karnak no Egito.

Enfim, se atribuímos as ruínas de Khirbet Qeiyafa e das cidades do Planalto Central destruídas por Sheshong I, ao domínio do reino de Saul temos que a reaver a cronologia do período histórico do reinado de Saul, tradicionalmente situado durante os anos 1030-1010 ou conforme outros pesquisadores, durante os anos 1025-1005 (1Sm 13,1). A partir dos resultados das pesquisas atuais teríamos que situar o reino de Saul para um século mais tarde, isto é, para a segunda metade do século X, entre os anos 950 e 920. Afinal, até agora, a única referência que tínhamos para a localização cronológica de Saul foi a Bíblia Hebraica. Mas, uma vez que ficou um vácuo cronológico pelo desmoronamento do império de Davi e Salomão, tradicionalmente conhecido como monarquia unida, esses dados têm de ser revistos.

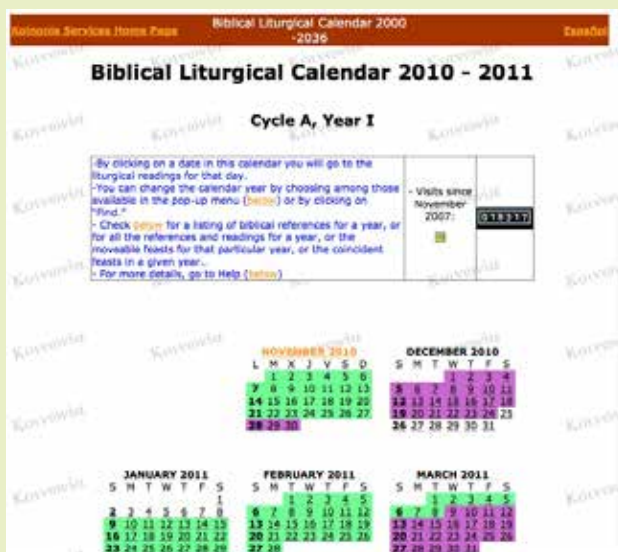
Não poderíamos terminar nosso ensaio, sem ao menos mencionar um outro achado fantástico: O ôstraco de Khirbet Qeiyafa, encontrado em 2008. É um texto de cinco linhas muito pouco legível e escrito da esquerda para a direita, ainda que há quem afirme que a escrita seja vertical. As letras parecem ser um proto-hebraico, pois o texto teria palavras que só se encontram na língua hebraica. Se assim, seria o texto hebraico mais antigo encontrado até hoje. Infelizmente não tem sido possível decifrar o seu conteúdo a contento. Alguns tradutores encontraram nele uma referência à eleição do rei (Saul). Contudo, o que todos estão de acordo é que o texto contém uma mensagem sociológica em defesa do estrangeiro, da viúva e do órfão. Isso é sensacional, pois deverá ajudar a compreender melhor a origem dos preceitos tão presentes na Bíblia que defendem esta tríade social e continuamente lembrada pelos profetas do povo.

Bibliografia

- ACHENBACH, R. The Protection of Personae miserae in Ancient Israelite Law and Wisdom and in the Ostrakon from Khirbet Qeiyafa. *Semitica*, vol. 54, 2012, p. 93-125.
- DAGAN, Y. Khirbet Qeiyafa in the Judean Shephelah: Some Considerations. *Tel Aviv*, vol. 36, 2009, p. 68-81.
- FINKELSTEIN, I. *The Forgotten Kingdom: The Archaeology and History of Northern Israel*. Atlanta: SBL, 2013.
- _____, FANTALKIN, A. Khirbet Qeiyafa: An Unsensational Archaeological and Historical Interpretation. *Tel Aviv*, vol. 39, 2012, p. 38-63.
- _____, MAZAR, A. *The Quest for the Historical Israel: debating archaeology and the history of early Israel*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007, p. 9-21.
- _____, PIASETZKY, E. Khirbet Qeiyafa: Absolute Chronology. *Tel Aviv*, vol. 37, 2010, p. 84-88.
- _____, SILBERMAN, N. A., *David and Solomon: In Search of the Bible's Sacred Kings and the Roots of the Western Tradition*. New York: The Free Press, 2006.
- _____. *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*. New York: The Free Press, 2001.
- GALIL, G. The Hebrew Inscription from Khirbet Qeiyafa/Neta'im: Script, Language, Literature and History. *Ugarit Forschungen*, vol. 41, 2009, p. 193-242.
- GARFINKEL, Y., GANOR, S. *Khirbet Qeiyafa: The 2007-2008 Excavation seasons*. Israel Exploration Society, vol. 1, 2009.
- _____, GANOR, S., HASEL, M. *The Contribution of Khirbet Qeiyafa to our Understanding of the Iron Age Period*. Strata: Bulletin of the Anglo-Israeli archaeological Society, vol. 28, 2010, p. 39-54.
- KAEFER, José Ademar. Hermenêutica bíblica: Refazendo caminhos. *Estudos da Religião*, vol. 28, n. 1, São Bernardo do Campo: UMESP, 2014.
- _____, José Ademar. A Estela de Dã. *Caminhando*, vol. 17, n. 2. São Bernardo do Campo: Editeo, 2012, p. 33-46.
- _____, *Arqueologia das Terras da Bíblia*. São Paulo: Paulus, 2012, p. 10.
- LEVIN, Y. The Identification of Khirbet Qeiyafa: A New Suggestion. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, vol. 367, 2012, p. 73-86.
- MILLARD, A. The Ostrakon from the Days of David Found at Khirbet Qeiyafa. *Tyndale Bulletin*, vol. 62, 2011, p. 1-13.
- NA'AMAN, N. 2012. Khirbet Qeiyafa in Context. *Ugarit Forschungen*, vol. 42, 2012, p. 497-526.
- _____, The Inscriptions of Kuntillet 'Ajrud through the Lens of Historical Research. *Ugarit-Forschungen*, vol. 43, 2012, p. 1-43.
- RÖMER, T., MACCHI, J.-D., NIHAN, C. (orgs.). *Antigo Testamento: história, escritura e teologia*. São Paulo: Loyola, 2010, p. 388s.

Biblical Liturgical Calendar

The only Liturgical Catholic Calendar
which is truly telematic, not manually written,
an informatic program
which answers your biblical liturgical consultation
in seconds, as Google, from 2000 until 2036.
You can ask for the bibical lectures
(quotes or/and biblical text itself)



Try. Anytime. Anywhere. At:

www.ServiciosKoinonia.org/BiblicalLiturgicalCalendar



La Biblia como fuente histórica

La Biblia, la arqueología y la historia

Ademar KAEFER ¹

Universidad Metodista de São Paulo, Brasil

Acabo de recibir un correo electrónico de Israel Finkelstein, uno de los arqueólogos más importantes hoy en día, en el que dice estar volviendo de Meguido, donde ha estado durante siete semanas coordinando las excavaciones. Meguido es uno de los sitios arqueológicos más importantes de Israel y Palestina, y por lo tanto también uno de los más codiciados por los arqueólogos. En pocas líneas, Finkelstein habla de los fascinantes hallazgos revelados por las excavaciones, descubrimientos que pueden cambiar la comprensión no sólo de la historia de la ocupación de Tell Meggido, sino incluso la comprensión de la historia de la aparición del reino de Israel norte.

Menciono este hecho para mostrar la importancia de la arqueología, y cómo ciertos hallazgos pueden cambiar de un día para otro el conocimiento que tenemos acerca de la historia de Israel y Judá, y sus Escrituras. Permanecer indiferente ante ellos no es conveniente para un buen estudioso de la Biblia.

1. La relevancia de la arqueología

La arqueología ha tenido un papel determinante en la revolución que la investigación bíblica ha sufrido a principios del siglo XX. Ha sido sobre ella como en gran parte se construyó el método histórico-crítico. Pero, a partir de la segunda mitad del siglo XX, con el desarrollo del estudio literario de la Biblia, la crisis de las fuentes y la aparición de varios métodos analíticos nuevos, la arqueología comenzó a perder algo de

¹ Doctor en teología bíblica por la Universidad de Münster, Alemania. Profesor titular de Primer Testamento en la Maestría y Doctorado en Ciencias de la Religión de la Universidad Metodista de São Paulo (UMESP). Coordinador del Grupo de investigación "Arqueología del Antiguo Oriente Próximo" (metodista.br/arqueologia); (jose.kaefer@metodista.br).

relevancia. Curiosamente, la lectura fundamentalista, que antes rechazaba totalmente el uso de la arqueología, comenzó a utilizarla para defenderse de los resultados de los nuevos métodos de lectura de la Biblia. Esto produjo una cierta confusión, debido a que tanto los críticos como los fundamentalistas utilizaban los hallazgos de un mismo sitio arqueológico para apoyar sus tesis.

A todo ello se suma el hecho de que muchos de los arqueólogos han tenido y tienen afiliación religiosa. Grandes arqueólogos del pasado eran grandes teólogos y clérigos. Por supuesto, se debe reconocer que fue precisamente el interés religioso y teológico lo que impulsó a la arqueología durante el siglo XX. Sin la convicción religiosa de los estudiosos de la arqueología en el Antiguo Próximo Oriente, ésta no habría llegado hasta donde ha llegado.

Otro factor importante a tener en cuenta es el interés del Estado de Israel por la investigación arqueológica. Gran parte de los arqueólogos que han excavado los sitios arqueológicos de las tierras de la Biblia han pertenecido al alto escalafón del ejército israelí. Es decir, eran profesionales financiados por el Estado, y trabajaban para los intereses del Estado. Por eso, por ejemplo, afirmar que la monarquía unida no existió, o que los reinados de David y Salomón son una gran incógnita, tiene, ciertamente, un efecto contrario a los intereses del Estado de Israel. Y es precisamente para demostrar lo contrario para lo que actualmente se están realizando muchas excavaciones en Jerusalén, Hazor, el sur de Judá, etc.

Al mismo tiempo, en relación con todo este asunto, la investigación bíblica en las últimas dos décadas se ha centrado principalmente en el estudio de la forma literaria del texto, ignorando el contexto histórico, tanto aquel al que el texto se refiere como aquel en el que el texto se escribió (KAEFER, JA, 2014). Es decir, la tendencia actual es el abandono de la lectura diacrónica, que predominó en la exégesis clásica como una parte esencial del método histórico-crítico, y la adopción de la lectura sincrónica, que se centra en la forma final del texto, con especial atención a la lectura canónica (Römer, T., MACCHI, J.-D., Nihan, C., 2010). En pocas palabras, se da más atención a la forma y menos al contenido, lo que por supuesto tiene consecuencias en la aplicación y actualización del texto.

La tendencia creciente de las grandes escuelas modernas de arqueología, sin embargo, es no entrar en este debate. Su actitud es la de excavar un sitio sin establecer a priori lo que se debe buscar, y presentar los resultados de la manera más neutral posible, dejando que los estudiosos de la Biblia, y los teólogos, cada uno con su tendencia, saquen sus propias conclusiones. Si el resultado está conforme con el relato bíblico,

está bien; si no, tampoco es problema. Esta actitud de la arqueología, de no dejarse influenciar por cuestiones religiosas ni por cualquier otro interés, sumado al avance de las ciencias arqueológicas con nuevas técnicas y métodos, ha hecho que la arqueología vuelva a ser de nuevo la principal referencia para la investigación bíblica. De manera que, hablar hoy de un estudio serio de la Biblia sin tener en cuenta los hallazgos de la arqueología, no es posible.

Los descubrimientos arqueológicos pueden causar en los medios populares, o incluso en nosotros mismos, un cierto malestar, como una especie de incertidumbre ante la Palabra de Dios. Es normal, pues tenemos la Biblia como referencia para nuestra fe y, en consecuencia también para nuestra actuación. Alguien puede sentirse como si hubiese sido engañado durante toda su vida, ya que durante los últimos cien años la interpretación bíblica enseñaba otra cosa...

Debemos tener en cuenta que nadie tiene la última palabra en lo que respecta a la investigación y la interpretación bíblica. Seguramente otras investigaciones y respuestas están por venir, y probablemente aún puedan ser más cuestionadoras que las actuales. La investigación bíblica es así: nos desafía, porque somos personas de fe, idealistas, que sueñan con un mundo más fraterno y justo, y que tienen a la Biblia como una de sus grandes referencias. Imaginemos el impacto que se produjo hace cien años, cuando los primeros estudiosos de la Biblia comenzaron a usar la arqueología y llegaron a la conclusión, por ejemplo, de que los relatos de la creación y del diluvio narrados en el libro del Génesis, estaban influenciados por los mitos del Antiguo Oriente Próximo, y que Adam y Eva, como tales, nunca existieron... O que Moisés no escribió el Pentateuco, como se había supuesto siempre. Son cosas que ya, para nosotros, son fácilmente aceptadas en la actualidad. Yo creo que dentro de unos años, lo que hoy se está escribiendo también lo será.

2. La Biblia como fuente histórica

Desde hace varios años la historia de Israel y de Judá está en el centro del debate de la investigación bíblica del Primer Testamento. La gran pregunta es si la Biblia puede o no puede ser considerada como una fuente para comprobar la historia de Israel y de Judá. En este debate, el foco principal gira en torno a la llamada monarquía unida, que, como relata la Biblia, habría existido en los periodos de los reinados de David y de Salomón, aproximadamente entre 1000 y 930 a.C., abarcando bajo un único gobierno con sede en Jerusalén, todo el territorio de Israel y de Judá. Básicamente las posiciones de los estudiosos están divididas en tres grupos (Finkelstein, I., Mazar, A., 2007, p. 09/21).

2.1. La llamada «escuela maximalista»

El primer grupo se caracteriza por defender que el contenido de la Biblia puede considerarse enteramente histórico. Otros estudiosos contrarios a esta posición conservadora llaman a este grupo, *fundamentalista*, y últimamente también *maximalista*. Por supuesto dentro del grupo hay posturas más y menos radicales. Hay, por ejemplo, quien todavía sostiene que hubo una antigua redacción del Pentateuco, al final del bronce tardío y principios del hierro I; esta redacción habría registrado, por ejemplo, la historia de los patriarcas y del Éxodo. Otros no reroceden tanto y defienden la posición de una redacción del Pentateuco en el reinado de David, y de que las historias de los patriarcas, del éxodo y de la conquista de Josué se habrían conservado en forma de tradiciones orales hasta que fueron puestas por escrito. Tradicionalmente esta redacción es llamada J (yahvista), acrónimo y fuente editorial que para muchos todavía persiste. Pero hoy se sabe que la escritura en Jerusalén solamente comenzó mucho más tarde, a finales del siglo VIII y principios del siglo VII, es decir, al menos, dos siglos más tarde.

A pesar de los diferentes puntos de vista entre los que pertenecen al grupo llamado "maximalista", todos defienden como histórica la monarquía unida durante los reinados de David y Salomón. Éste fue en el pasado el caso de De Vaux, John Bright, etc., y actualmente la escuela de William F. Albright, cuyos discípulos argumentan que la arqueología puede probar que es la Biblia la que tiene razón, y que los críticos son los que están equivocados.

Fue con esto en mente como en la segunda mitad del siglo XX de nuestra era se excavó a fondo la antigua ciudad de Jerusalén, para encontrar vestigios de los palacios y fortalezas de David y Salomón, y más concretamente del templo fabuloso de Salomón. Pero nada se ha encontrado de esto. Lo que se ha encontrado ha sido nada más una pequeña zona fuera de las murallas de la actual ciudad antigua de Jerusalén, con algunos edificios, sin murallas ni palacios, casi un asentamiento. Esta fue la ciudad de David, un grupo de casas que de ninguna manera podrían haber sido la capital de un imperio (KAEFER, JA, 2012, pág. 10).

Al no encontrar en Jerusalén signos del poderoso reinado de David y Salomón de Jerusalén, los arqueólogos fueron a buscarlos en las ciudades que Salomón habría reconstruido, guiándose fundamentalmente por 1Re 9,15, donde se dice que Salomón reconstruyó Hazor, Meguido y Gezer, las tres ciudades/fortalezas más importantes de la época del bronce y de hierro I. De hecho, los vestigios estaban allí, o parecían estar. Se encontró, entre otras cosas, en los tres famosos sitios arqueológicos, el mismo estilo de portones de seis cámaras (KAEFER, JA, 2012, p. 19-30).

Ese estilo sólo se daba en la capa que pertenece a la época del reinado de Salomón. La evidencia de las características de poderoso imperio salomónico parecía abrumadora. 'Parecía', pues algunas décadas más tarde, la arqueología, con técnicas más refinadas, concluyó que las murallas con tales portones de seis cámaras fueron construidas un siglo más tarde y que pertenecen al reinado de Acab, rey de Israel del Norte (873-852).

2.2. La llamada «escuela minimalista»

También en este caso, el nombre no es una auto-designación, sino una clasificación dada por sus opositores. El grupo considerado "minimalista" descarta cualquier posibilidad de que la Biblia sea una fuente histórica: la Biblia no podría ser considerada como evidencia para probar la historia de Israel.

El movimiento "minimalista" se intensificó a partir de la última década del siglo XX. Sus principales protagonistas son John Van Seters, Thomas L. Thompson, Niels Peter Lemche, Philip R. Davies y Keith Whitelam, entre otros/as. Tiene como base la Universidad de Copenhague, donde algunos de estos profesores trabajan. No hacen mucho uso de la arqueología, pero practican un análisis crítico y literario de la Biblia, y desde ahí sostienen que la Biblia hebrea es un producto post-exílico. Los textos bíblicos habrían sido compuestos en los períodos persa, helenístico y asmoneo, al servicio de la ideología de la élite del templo de Jerusalén. La preocupación de esta élite sería apoyar el papel central del templo, del culto y de los sacerdotes, de ahí la propaganda de la historia de los patriarcas, el éxodo, la conquista de Josué y la edad de oro de David y Salomón. Los grandes héroes de Israel y Judá habrían sido sólo mitos.

Aquí también, no todos los que pertenecen a este grupo tienen la misma posición. Cada investigador debe ser estudiado por separado. Sin embargo, en general hay acuerdo entre ellos.

Independientemente de la posición que defendamos, entendemos que los estudios de este grupo se deben tomar muy en serio, porque no se puede negar que gran parte de Biblia hebrea se ha producido en el post-exilio. El período que en el pasado había sido considerado un período oscuro, en el que no se había producido nada, hoy sabemos que fue el de mayor producción literaria. Por otra parte, no hay forma de ignorar que la mayor parte de las leyes del Pentateuco se refieren o están vinculadas al templo y transparentan la ideología y los intereses de la élite del templo. Además, la pertenencia a una determinada confesión religiosa o la defensa del interés nacional israelí, limitaciones características del grupo "maximalista", no pueden aplicarse a ellos.

2.2.1. Cuestionamientos a la escuela «minimalista»

Pero, si toda la Biblia hebrea fue escrita en el post-exilio, sobre todo en los períodos griego y asmoneo, ¿qué decir de la información extra-bíblica que confirma los relatos históricos de la Biblia? Los ejemplos son innumerables; mencionemos algunos:

- La estela escrita por Salmanasar III (858-824) en la que se relata la victoria contra una coalición anti-asiria en las orillas del río Orontes. En esa estela, además de citar al Rey Hadadezer Damasco como uno de los líderes de esta coalición, también se menciona al israelita rey Acab, quien encabezaba un contingente de diez mil soldados con dos mil carros. Estas informaciones son muy paralelas a las de 1Re 16 - 2Re 12, evidentemente presentadas con otro enfoque, pero que no podrían simplemente haber sido inventadas de la nada por el redactor.

- La estela de Mesa, escrita por el rey de Moab en torno al año 840 a.C. y descubierta en 1868 d.C. en Dibón, Jordania, cuenta cómo se liberó de la opresión de la casa de Omrí, que había invadido sus tierras y obligaba a su gente forzada a pagar un alto tributo. Pero que en sus días se liberó del hijo de Omrí, probablemente el rey Jorán (852-841), nieto de Omrí. Mesa relata también cómo dedicó la victoria a su dios Camos. El informe tiene una gran semejanza con 2Re 3, donde dice que Mesa, rey de Moab, pagaba un alto tributo a Israel, pero que cuando Acab murió, Mesa se rebeló contra el rey Jorán de Israel. Una vez más, es imposible que el autor de 2Re 3 pueda haber inventado, de la nada, tal coincidencia.

- La estela de Dan. Tres pedazos de esta estela, lo que representa alrededor del 60-70 por ciento de la estela original, fueron encontrados en el sitio arqueológico de Dan en 1993 y 1994. En ella, su probable autor, el rey Hazael de Damasco, relata cómo derrotó a las fuerzas israelitas y judaítas conquistando sus territorios, y cómo mató al rey Jorán, hijo de Acab, y al rey Ocozías, de la casa de David. Por lo tanto, según la estela de Dan, Hazael mató a Joram de Israel y a Ocozías, rey de Judá. Lo que es más, la estela da a entender incluso que fue Hazael, rey de Damasco, quien puso a Jehú en el poder en Samaria, la capital de Israel. Una vez más tenemos un gran paralelismo entre lo que cuenta la estela de Dan y lo que relata 2Re 9-10. Evidentemente, la narración bíblica hecha en Jerusalén, probablemente en la época del rey Josías, interpreta la muerte de dos reyes, Joram y Ocozías, y la llegada de Jehú al poder, como la voluntad de Yavé para poner fin al culto a Baal.

Tenemos también otros ejemplos de información extra-bíblica, como la referencia a los reyes de Judá, Ezequías, en la inscripción de Senaquerib (704-681), y Manasés, en los escritos de Esarhadón (680-669)

y Asurbanipal (669-630). Por lo tanto, la lista es grande. Así que, los nombres de los reyes o personajes ilustres, de las ciudades, de los períodos de los reinados, de las fronteras entre los territorios y hasta de las tribus, comprobados por la arqueología, pueden no haber sido escritos por un escritor post-exílico sin tener a la mano fuentes antiguas. Hay muchos detalles en los hechos narrados que son completamente innecesarios a la trama narrativa, y que, por tanto, no habría necesidad de incluirlos, si no eran detalles que ya figuraban en las fuentes consultadas. Esto, por no hablar de la diferencia lingüística entre el hebrero de los textos o pasajes pre-exílicos, al final de la segunda mitad del siglo VII, y el hebreo post-exílico.

De todos modos, en nuestra opinión, las pruebas de la historicidad de los hechos relatados en muchos textos bíblicos son numerosas. Obviamente, es preciso tener en cuenta que el escritor bíblico no se molesta en hacer una lectura histórica de los hechos, sino más bien una lectura teológica, es decir, sobre cómo actúa Yavé en la historia. Así que el escritor presenta los hechos siempre desde la perspectiva yavista. Sin embargo, en las entrelíneas no deja de narrar los hechos históricos.

Otro aspecto a tener en cuenta son las relecturas y las adiciones que el texto ha sufrido a través del tiempo, sobre todo en el post-exilio, lo que hace que el contenido histórico resulte más difícil, lo que a su vez lleva a muchos estudiosos a abandonar por completo la lectura del texto como información histórica.

2.3. Una posición alternativa

Al principio, los que leían críticamente la Biblia fueron clasificados como pertenecientes al grupo minimalista, pero poco a poco las posiciones se fueron definiendo, permitiendo a los estudiosos distanciarse o aproximarse a uno u otro grupo. En los últimos años se está definiendo un tercer grupo que, aunque hace una lectura crítica de la Biblia, no se identifica con el grupo minimalista.

Este nuevo grupo considera que gran parte del Pentateuco y la historia deuteronomista, así como partes de los libros proféticos, como Amós, Oseas, Miqueas, Sofonías, etc., tiene como fecha de inicio de su composición el final de la monarquía unida (finales del siglo VIII e inicios del siglo VII, más precisamente al final del siglo VII). O sea, habría comenzado tímidamente en el reinado de Acáz (735-716), se habría ampliado en los reinados de Ezequías (716-687) y Manasés (687-642), período en el que los óstracos, sellos y pesos se comienzan a encontrar en Judá, y se habría intensificado durante el reinado de Josías (640-609). Entendemos, sin embargo, que aunque la redacción en Judá, más precisa-

mente en Jerusalén, comenzó en este momento, es probable que existiesen pequeñas unidades, algo similar a pequeños folletos de relatos sobre héroes, matriarcas y patriarcas, experiencias fundantes, dichos tribales... en Israel del Norte. Historias que se formaron oralmente alrededor de los pozos, santuarios populares (*bamot*), como Bethel, Silo, Siquén, Tabor, Samaria, etc., algunos de los cuales fueron incluidos en los registros de los anales de las casas reales del Norte de Israel.

Por ejemplo, los informes del Primer Libro de Samuel sobre las tradiciones alrededor de Silo y su importancia como un preeminente centro de culto. Las excavaciones en la década de 1980 mostraron que Silo llegó a su apogeo a mediados del hierro I (Finkelstein, I., Mazar, A., 2007, p. 17-18), a finales del siglo XI; después de eso fue meramente un sitio sin importancia. Por lo tanto, esos informes sobre la grandeza de Silos presentes en el primer libro de Samuel no pueden reflejar su estado insignificante durante la monarquía tardía, cuando los textos fueron escritos/compilados en Jerusalén.

El mismo caso se puede aplicar a la ciudad filistea de Gat, en 1Sam 17. Las recientes excavaciones en el Tel Es-Safi, muestran que la ciudad alcanzó su apogeo en el siglo IX. Tal vez Gat era la ciudad filistea más grande ese período. Al final del siglo IX Gat fue probablemente destruida por Hazael de Damasco. Después de lo cual, nunca se recuperó. A finales del siglo VIII Sargón II la menciona como una ciudad dependiente de Asdod. En el siglo VII los asirios y las menciones bíblicas sólo mencionan cuatro ciudades filisteas, y Gat está ausente. Por lo tanto, las historias de la Biblia que describen Gat como la ciudad filistea más importante deben provenir de principios o mediados del siglo IX.

Más tarde, a finales del siglo VIII, después de la destrucción de Samaria, las colecciones de textos emigraron al sur y fueron asimiladas por el llamado movimiento deuteronomista de Jerusalén. Así que casi podríamos llamar compilación al movimiento literario que comenzó en Jerusalén a finales de la monarquía. Definir con cierta precisión esos folletos o unidades con las historias de héroes populares, cuentos, mitos, sagas... originarios de Israel del Norte y anteriores a la redacción de Jerusalén es una tarea todavía a ser realizada por la investigación bíblica.

En la corte o en el templo, donde se compilan y son releídos, los textos o tradiciones reciben una buena dosis de ideología por parte del poder de turno. Allí les son adicionados complementos que corresponden a la realidad y a los intereses de aquel momento, pero que leídos parecen corresponder al contexto del hecho narrado. Esto no quiere decir que los textos no tengan valor histórico; sólo que, en muchos casos, los

textos aportan más información del momento en que fueron escritos o re-escritos, que del tiempo que describen. Son por tanto excelentes para estudiar el contexto histórico de la época de redacción. En el caso de la Obra Historiográfica, los textos están cargados de teología davídica, centrada en Jerusalén y originaria del período del rey Josías, que pertenece a la casa de David. Esta teología no defiende la religión sincrética de Israel del Norte; al contrario, el sincretismo cultural-religioso de Israel Norte normalmente es aborrecido en la Obra Historiográfica.

2.3.1. El método de lectura regresiva

A diferencia del enfoque fundamentalista, que hace una lectura cronológica, el grupo alternativo practica una lectura regresiva de los textos bíblicos. El método regresivo parte del contexto en el que el texto fue escrito y se proyecta hacia atrás en un intento de reconstruir la historia del contenido y la historia de la redacción. Por supuesto, ésta es una tarea difícil, que puede ser como caminar a tientas en la oscuridad. Para entenderlo mejor, es ilustrativo el ejemplo de la caverna. Al adentrarse en un texto bíblico, es como si el estudioso estuviese entrando en una caverna oscura con una linterna; los rayos de luz de la linterna le permiten tener una visión muy clara de la entrada de la caverna, pero cuanto más hacia el fondo mire, donde los rayos de luz ya no alcanzan, menor será su visión. Obviamente, si el exégeta se adentra más hacia el fondo de la caverna (entiéndase) la vista resultará más clara. Ésta es en realidad la tarea de la exégesis: penetrar con las herramientas necesarias dentro de la caverna y descubrir qué hay en ella.

Para ilustrar el método de lectura regresiva y entender mejor lo que estamos exponiendo, tomemos el ejemplo del pasaje de 1Re 13,1-2. Estos versículos dicen la profecía de un "hombre de Dios" venido de Judá a Bet-el, santuario nacional de Israel Norte, en el momento en que el rey Jeroboán I estaba ofreciendo un sacrificio. Dice así:

"He aquí que un hombre de Dios vino de Judá con la palabra de Yavé a Betel, cuando Jeroboán estaba de pie sobre el altar para quemar incienso. Clamó contra el altar con la palabra de Yavé y dijo: 'Altar, altar, así dice Yavé: he aquí que un hijo nacerá a la casa de David, Josías será su nombre. Ofrecerá en sacrificio sobre ti a los sacerdotes de los lugares altos que queman incienso sobre ti. Huesos humanos quemará sobre ti'".

Como vemos, el texto narra un hecho ocurrido durante el reinado de Jeroboán I (931-909 a.C.). Un profeta, literalmente un hombre de Dios venido de Judá, predice lo que sucederá en los días futuros en favor de Josías, de la casa de David, y contra el altar de Betel. Sin embargo, la proyección que aquí se produce no es para el futuro, sino para el pasado.

O sea: de hecho, nos encontramos en Jerusalén, durante el reinado de Josías, por los años 640-609 a.C., por tanto cerca de unos trescientos años después, tiempo en el que el texto es escrito y proyectado al pasado con el propósito de respaldar y legitimar acciones del presente.

3. Khirbet Qeiyafa y el reino de Saúl

Como ejercicio del método regresivo de análisis de la obra historiográfica y haciendo uso de los descubrimientos arqueológicos recientes, nos proponemos un reto audaz: rastrear muy brevemente la posibilidad de la existencia del reino de Saúl. O sea, estamos volviendo de nuevo al inicio de este ensayo, cuando hablábamos del reciente descubrimiento que Israel Finkelstein y su equipo hicieron en Meguido.

Entendemos que no hay necesidad de hablar aquí del avance de la investigación bíblica y arqueológica en la comprobación de la fuerza económica y política de lo que fue a Israel Norte, sobre todo en períodos de omridas y de Jeroboán II. Sin embargo, no se puede decir lo mismo del reinado de Saúl. Querer comprobar la historicidad del reino de Saúl puede parecer cierto contrasentido porque si la realidad histórica de David y Salomón ha sido puesta en duda, mucho más dudosa debería ser la existencia de Saúl y de su reinado, que son más antiguos. Por eso, deberíamos comenzar con la pregunta: ¿existió Saúl? Tomando como punto de partida el relato bíblico, la respuesta puede ser otra pregunta: ¿Qué necesidad de hablar sobre Saúl sentían los redactores de Jerusalén de la época de Josías? Es decir, ¿por qué hablar de un reinado anterior de David y Salomón si su historia no fuese ya conocida? A partir de esta premisa, nos parece más coherente hablar del reinado de Saúl que de un reino de David y Salomón. Además, en la narración resulta evidente el interés por ocultar la historia de Saúl. Si el reinado de David y Salomón fue excesivamente magnificada, el de Saúl fue disminuido a propósito. Aunque es posible encontrar tradiciones que exaltan Saúl en la Biblia, que creemos son las más antiguas, y probablemente procedentes del norte, como el caso de 1Sam 14,47-51, que afirma que a donde quiera Saúl iba, volvía triunfador. Además, todos los personajes mencionados allí son de la casa de Saúl, lo que es un indicio de que el poder estaba concentrado en su clan.

Si se puede hablar de un reino de la casa de Saúl, debe ser situado en la fértil región de Benjamín (1Sam 9,1-2), que está justo al sur de la montaña de Efraín, entre Betel, Ai y Gilgal, lugar este último conocido tradicionalmente como el lugar de la toma de posesión real (Os 9,15). El centro parece haber sido Gabaón, que se extiende hacia las montañas de Efraín, al norte (1Sam 9). Según 2Sam 2,8-9, Isbaal, hijo de Saúl,

habría reinado sobre Mahanaim y Gilead sobre los asirios, Jezreel, Efraín, Benjamín, y sobre Israel entero. Es decir, además de la meseta central, y de la parte que descende al valle de Jezreel, el hijo de Saúl habría reinado también sobre la próspera región de Gilead. De hecho, en 1Sam 11 la justificación de la elección de Saúl como rey es la defensa del territorio de Jabes de Galaad, que había sido atacado por los amonitas. Así que ya estamos cerca de la frontera con Siria, Aram-Damasco. Por cierto, serán los habitantes de Jabes Galaad, después de la batalla de Gilboé, que resultó en la muerte de Saúl y sus hijos, quienes irán a recoger el cuerpo de Saúl, retirándolo de la muralla de Bet-seán, y enterrarlo (1 Sam 31).

Hasta aquí, las informaciones que presentamos sobre un posible reino de Saúl están tomadas todas de la Biblia hebrea. Pero la arqueología también tiene una palabra importante decir. Curiosamente, en la segunda mitad del siglo XX muchas ciudades de la sierra central de Israel han sido excavadas, y en algunas de ellas, como Gabaón y Bet-el fueron encontradas paredes bunker [de casamata], lo que indica que fueron ciudades fortificadas. Estos muros típicos fueron construidos a finales del período de hierro I y destruidos y abandonados a principios del hierro II (Finkelstein, Israel, 2013, p. 51). Y esa destrucción coincide con la campaña del faraón Sheshong I (945-925), conocido en la Biblia como Sisac, a principios del hierro II, hacia la segunda mitad del siglo X. ¿Quién reinaba en estas ciudades antes de la llegada de los egipcios? Si no fueron David y Salomón, ¿quién fue? La respuesta parece ser: la casa de Saúl. O sea, el naciente reino de la casa de Saúl fue completamente aplastado por el ejército Sheshong I, hasta el punto de que muchas ciudades entonces destruidas ya nunca se recuperaron. Se puede leer desde esta perspectiva la batalla decisiva en el monte de Gilboé entre el Israel de Saúl y los filisteos (1Sam 28-31). O también, es probable que los filisteos estuvieran al servicio de los egipcios de Sheshong I, con quien parece que tenían relaciones comerciales, como el comercio de plata. Y debido al constante conflicto con los filisteos en los tiempos futuros, los filisteos fueron los únicos que quedaron en la memoria.

Después de la retirada de Egipto, cuya presencia parece haber durado muy poco tiempo, el reinado de Saúl fue retomado y ampliado por lo que luego vino a ser el gran reino de Israel del Norte, con su centro en Tirsa, una ciudad que estaba en la misma zona, un poco por encima de Siquem.

3.1. *Khirbet Qeiyafa*

En 2005 el arqueólogo Saar Ganor excavó un sitio arqueológico ubicado a pocos kilómetros al sur de Bet Shemesh, 30 km al suroeste de

Jerusalén. En el sitio ahora conocido como Khirbet Qeiyafa, Ganor encontró algunos restos de la época del hierro I, hecho que despertó un gran interés entre los estudiosos. La zona ya había sido excavada, sin demasiada relevancia, en la segunda mitad del siglo XIX y en la década de 1930. Después de los hallazgos de Ganor, la Universidad Hebrea de Jerusalén ha financiado una amplia excavación del yacimiento durante los años 2007 y 2008, bajo la coordinación arqueólogo Yosef Garfinkel de, y el descubrimiento ha sido sorprendente. Han descubierto las ruinas de una inmensa ciudad fortaleza, con palacio y templo, rodeada de un muro circular de bunker [casamata]. Analizadas por el carbono 14 la cerámica y las semillas de oliva allí desenterradas, se ha concluido inicialmente que las ruinas serían de entre los años 1050-970 (Garfinkel, Y., Ganor, S., 2009). Sin embargo, con más precisión, Finkelstein y Piasetzky situaron los restos entre los años 1050-915 (I. FINKELSTEIN, I., PIASETZKY, I., 2010, pág. 84-88). Es decir, la ciudad fue ocupada y construida en el siglo XI, y destruida en la segunda mitad del siglo X, y ya no fue reconstruida.

Una vez más surge la pregunta: ¿quién reinó sobre esta ciudad? Debido a su proximidad a Jerusalén, ese dominio fue de inmediato asignada al reino de Davi.² En nuestra opinión, para asignar las ruinas de Khirbet Qeiyafa al dominio de los reyes de Judá, habría que situarlas hacia el final del siglo VIII, durante el reinado del rey Ezequías (716-687) o más tarde, en el reinado de Manasés (687-642), o incluso de Josías (640-609), cuando Judá se estaba expandiendo y tenía poder para hacerlo, y cuando Israel norte ya había sido devastado por Asiria.

Para Israel Finkelstein, dada la similitud con las ciudades destruidas por la campaña Sheshong I en la sierra central, y la diferencia con las ciudades-estado filisteas, Khirbet Qeiyafa era un puesto avanzado del reino de Saúl, que servía como de control en el conflicto con los filisteos, que tenían su centro en Gat y Ecrón. Así como las ciudades del norte, también Khirbet Qeiyafa fue destruida por la campaña del faraón Sheshong I, aunque el nombre de la ciudad no consta en la lista de las ciudades conquistadas por el Faraón en el templo de Karnak en Egipto.

De todos modos, si atribuimos las ruinas de Khirbet Qeiyafa y las ciudades de la meseta central destruidas por Sheshong I, al dominio del reino de Saúl, tenemos que revisar la cronología del período histórico del reinado de Saúl, tradicionalmente situado en los años 1030-1010, o según otros investigadores, durante los años 1025-1005 (1Sam 13,1). A partir de los resultados de las investigaciones actuales tendríamos que colocar el reino de Saúl un siglo más tarde, es decir, para la segunda mitad del

² Ver, entre outros, os vários artigos de Yosef Garfinkel.

siglo X, entre los años 950 y 920. Después de todo, hasta el momento la única referencia que teníamos de la ubicación cronológica Saúl era la Biblia hebrea. Pero una vez que se ha hecho un vacío cronológico por el demoramiento del imperio de David y Salomón, conocido tradicionalmente como monarquía unida, esos datos tienen que ser revisados.

No podríamos terminar este estudio sin mencionar otro hallazgo fantástico: el óstraco de Khirbet Qeiyafa, encontrado en 2008. Es un texto de cinco líneas muy difíciles de leer y escrito de izquierda a derecha, aunque hay quienes dicen que la escritura sería vertical. Las letras parecen ser de un proto-hebreo, ya que el texto tendría palabras que se encuentran sólo en hebreo. Si es así, sería el más antiguo texto hebreo que se ha encontrado hasta hoy. Por desgracia, no ha sido posible descifrar su contenido de forma satisfactoria. Algunos traductores han encontrado en él una referencia a la elección del rey (Saúl). Pero todos están de acuerdo en que el texto contiene un mensaje social en defensa del extranjero, la viuda y el huérfano. Es impresionante, ya que ayudará a comprender mejor el origen de los preceptos tan presentes en la Biblia que apoyan esta tríada social constantemente recordada por los profetas del pueblo.

Bibliografía

- ACHENBACH, R. The Protection of Personae miserae in Ancient Israelite Law and Wisdom and in the Ostrakon from Khirbet Qeiyafa. *Semitica*, vol. 54, 2012, p. 93-125.
- DAGAN, Y. Khirbet Qeiyafa in the Judean Shephelah: Some Considerations. *Tel Aviv*, vol. 36, 2009, p. 68-81.
- FINKELSTEIN, I. *The Forgotten Kingdom: The Archaeology and History of Northern Israel*. Atlanta: SBL, 2013.
- _____, FANTALKIN, A. Khirbet Qeiyafa: An Unsensational Archaeological and Historical Interpretation. *Tel Aviv*, vol. 39, 2012, p. 38-63.
- _____, MAZAR, A. *The Quest for the Historical Israel: debating archaeology and the history of early Israel*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007, p. 9-21.
- _____, PIASETZKY, E. Khirbet Qeiyafa: Absolute Chronology. *Tel Aviv*, vol. 37, 2010, p. 84-88.
- _____, SILBERMAN, N. A., *David and Solomon: In Search of the Bible's Sacred Kings and the Roots of the Western Tradition*. New York: The Free Press, 2006.
- _____. *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*. New York: The Free Press, 2001.
- GALIL, G. The Hebrew Inscription from Khirbet Qeiyafa/Neta'im: Script, Language, Literature and History. *Ugarit Forschungen*, vol. 41, 2009, p. 193-242.
- GARFINKEL, Y., GANOR, S. *Khirbet Qeiyafa: The 2007-2008 Excavation seasons*. Israel Exploration Society, vol. 1, 2009.
- _____, GANOR, S., HASEL, M. *The Contribution of Khirbet Qeiyafa to our Understanding of the Iron Age Period*. Strata: Bulletin of the Anglo-Israeli archaeological Society, vol. 28, 2010, p. 39-54.
- KAEFER, José Ademar. Hermenêutica bíblica: Refazendo caminhos. *Estudos da Religião*, vol. 28, n. 1, São Bernardo do Campo: UMESP, 2014.
- _____. José Ademar. A Estela de Dã. *Caminhando*, vol. 17, n. 2. São Bernardo do Campo: Editeo, 2012, p. 33-46.
- _____. *Arqueologia das Terras da Bíblia*. São Paulo: Paulus, 2012, p. 10.

- LEVIN, Y. The Identification of Khirbet Qeiyafa: A New Suggestion. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, vol. 367, 2012, p. 73-86.
- MILLARD, A. The Ostrakon from the Days of David Found at Khirbet Qeiyafa. *Tyndale Bulletin*, vol. 62, 2011, p. 1-13.
- NA'AMAN, N. 2012. Khirbet Qeiyafa in Context. *Ugarit Forschungen*, vol. 42, 2012, p. 497-526.
- _____. The Inscriptions of Kuntillet 'Ajrud through the Lens of Historical Research. *Ugarit-Forschungen*, vol. 43, 2012, p. 1-43.
- RÖMER, T., MACCHI, J.-D., NIHAN, C. (orgs.). *Antigo Testamento: história, escritura e teologia*. São Paulo: Loyola, 2010, p. 388s.

A Revista «CAMINHANDO»

da Faculdade de Teologia

da Universidade Metodista de São Paulo, Brasil,
anuncia seu número sobre

«Cultura material e documentária, Bíblia, memória cultural»

no volume 20, número 20, ano 2015, disponível em:

<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/CA>

O número da revista foi organizado pelo Grupo de Pesquisa Arqueologia do Antigo Oriente Próximo, do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, UMESP, e conta com artigos de alunos pós-graduandos e professores da Pós-Graduação e da Fateo (Faculdade de Teologia da Igreja Metodista do Brasil). O Grupo de Pesquisa Arqueologia está sob a coordenação do Prof. Dr. José Ademar Kaefer, professor da Linha de Pesquisa Literatura e Religião no Mundo Bíblico. O tema dos artigos está em torno da Arqueologia de Israel Norte, que tem sido o tema predominante do nosso Grupo.



Plurality and cultic boundaries

Creative religiosity and cult in Beth Shean

Silas KLEIN CARDOSO¹

São Paulo, Brazil

Translation: Priscila Klein CARDOSO

Abstract

The essay presents the new paradigm in the history of Israelite religion, emanating from recent archaeological findings. It is perceived the plural and syncretic characteristic of the ancient Israelite cult, which had welcoming and integration of different imaginaries as a pattern, that did not depend on the political and economical powers to gain acceptance. In order to present these proposals, a case study is performed on the archaeological site of Tel Beth Shean (Tell el-Husn), whose findings are interpreted iconographically.

Keywords: Beth Shean; Archaeology; Hermeneutics; Religious Visual Culture; Diachronic Pluralism.

Introduction

Until a few decades ago, Israelite religion was characterized as an "alien" religion. Including in the critical academic literature, the Hebrew cult description resembled a pauline dogmatic treaty, it was supported: one God, one cult, one chosen people, one religious practice/expression etc. Even those who adventured against the mainstream, would not stop with prejudiced language, defining practices consider unorthodox as "popular" religiosities and, consequently, "immoral", "idolatrous", and "impure". The distinction between "popular" and "official" was itself an almost deuteronomic prejudice against unauthorized practices². In case they were not considered popular, the heterodoxy was defined as "Canaanite" and so forth. Only monolatric practices were accepted, for these emphasized the Israelite moral superiority over its neighbors.

¹ Cardoso has a master and is a doctoral student in Sciences of Religion (UMESP). Email: silasklein@gmail.com

² For a critical view on the subject: STAVRAKOPOULOU, Francesca. "'Popular' Religion and 'Official' Religion: Practice, Perception, Portrayal". In: STAVRAKOPOULOU, Francesca; BARTON, John. *Religious Diversity in Ancient Israel and Judah*. London: Bloomsbury T&T Clark, 2013, p.37-58

All of this has changed in the last years. First, because the biblical history of Israel had primary concepts – Exodus, walk in the desert, conquest, period of judges, united monarchy, etc. – lost or reinvented³. Second, because the conceptions of Ancient Israel religion have changed. What it seems to have shaken the structures of what we knew was the discovery of a few vestiges in Kuntillet Ajrud, a site that would have survived for a short period of time, between 795 and 730/720 B.C. Two references mention, respectively, YHWH of Samaria and his Asherah and YHWH of Teman and his Asherah⁴. The presence of the divine consort and the image representation of the couple raised new questions, whose answers break with former consensual ideas, such as: the idea of a primitive biblical monotheism⁵; the idea of a cult without images representing gods/goddesses⁶; the idea of division between Canaanite and Israelite religious practices⁷; the idea of a cult centralization as a divine concept⁸, etc.

All of these modifications prevent us to speak nowadays of a monolithic and/or orthodox Israelite cult⁹. Thus, it is imperative to think about the impact and connection among different religiosities in

³ Cf. e.g. LIVERANI, Mario. *Para além da Bíblia: História antiga de Israel*. São Paulo: Paulus/Loyola, 2008; SCHMID, História da Literatura, p. 75s

⁴ Cf. e.g. CROATTO, José Severino. "La Diosa Asherá en el antiguo Israel, El aporte epigráfico de la arqueología". In: RIBLA 38. Available in: <www.claiweb.org/ribla/ribla38/la%20diosa%20ashera.html>. Access in: 15/03/2015.

⁵ Cf. SMITH, Mark S. *O memorial de Deus: História, memória e a experiência do divino no Antigo Israel*. São Paulo: Paulus, 2006; SMITH, Mark S. *The Early History of God: Yahweh and Other Deities in Ancient Israel*. 2ed. Michigan: Eerdmans/Dove, 2002; REIMER, Haroldo. *Inefável e sem forma: estudos sobre o monoteísmo hebraico*. São Leopoldo, Goiânia: Oikos, UCG, 2009, p. 40-52

⁶ TOORN, Karen Van Der. *The Image and the book: Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East*. Leuven: Peeters, 1997

⁷ Cf. NIEHR, H. "Israelite' and 'Canaanite' Religion". In: STAVRAKOPOULOU, Francesca; BARTON, John. *Religious Diversity in Ancient Israel and Judah*. London: T&T Clark, 2013. p. 23-36

⁸ FRIED, The High Places (*bamot*) and the Reforms of Hezekiah and Josiah: *An Archaeological Investigation*. JAOS, Vol. 122, n. 3 (Jul/Set 2002), 452; EDELMAN, Diana V. "Cultic Sites and Complexes Beyond Jerusalem Temple". In: STAVRAKOPOULOU, Francesca; BARTON, John. *Religious Diversity in Ancient Israel and Judah*. London: Bloomsbury T&T Clark, 2013, p. 82-103

⁹ Examples of works that address the diversity of the Israelite cult: GERSTENBERGER, Erhard. *Teologias no Antigo Testamento: pluralidade e sincretismo da fé em Deus no Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal/EST/CEBI, 2007; STAVRAKOPOULOU, Francesca; BARTON, John. *Religious Diversity in Ancient Israel and Judah*. London: Bloomsbury T&T Clark, 2013. Book that indicate the cult diversity without breaking with former premises of Israel history: ALBERTZ, Rainer. *Historia de la religión de Israel en Tiempos del Antigo Testamento*. Madrid: Editorial Trotta, 1999

the Southern Levant. This will be the focus of our essay, to consider the Canaanite-Israelite religious development of Beth Shean regarding the "foreign nations". We defend that, in the region, the cult was developed in a plural and syncretic way, mixing different imaginaries. In order to test such perspective, we will analyze the occupational history of Tel Beth Shean archaeological site. This site seems to demonstrate more clearly the vestiges of the cultic intersection, once it is located in a cultural border. Therefore, from the analysis of material and visual culture, appointments will be made on how this religion interaction may have worked in that region.

Discovering Tel Beth Shean

In the Babylonian Talmud (*Bavli Erubin*, i.20b), Reish Lakish said that if the gate of the Garden of Eden were in the Land of Israel, it would be located in Beth Shean¹⁰. The name itself, from the Hebrew, means *House of Silence or House of Serenity*. The definitions do not let the site main characteristic get away: the privileged location. And, if we think about the minimum requirement for settlement (land, water, defense, communication), there is a reason why it is called paradise. Beth Shean possesses: (1) **enough land**, with its 4ha of area; (2) **abundance of water**, through the supply of Harod and Asi Rivers; (3) **defensible position**, located in a prominent hill, leaning towards the northwest and embodying two ravines; and (4) **access to communication**, situated in the crossing of two main roads, the latitudinal is between Jezreel and Harod, towards the Jordan River and, the longitudinal is by the Jordan Valley, at the end of Via Maris, where is divided to Syria and to Transjordan. All these factors made it welcoming since the Chalcolithic (4500-3300 B.C.) and transformed it into one of the most populous cities of the region. For its long occupation history, Beth Shean has become a somewhat sociopolitical thermometer of the region, had been a reflex of several changes in the biblical lands.¹¹

¹⁰ There are different transliteration of the name of the site: Beth Shean, Bet Shan, Bet Sean, Bet-Seā, Betsā, etc. In Arabic, its denomination is Tell el-Husn. We opted to follow the form from the Jerusalem Bible, "Beth Shean".

¹¹ Informations from: MCGOVERN, P. E. "Beth-Shan (Place)" in FREEDMAN, Daniel Noel (org.). *The Anchor Yale Bible Dictionary*, v. 1. New York: Doubleday, 1992, p. 693; AHARONI, Yohanan. *The Land of the Bible: a historical geography*. Translation A. F. Rainey. 2ed. Philadelphia: Westminster Press, 1979, p. 53; MAZAR, Amihai. "The excavations at Tel Beth Shean during the years 1989-94". In: SILBERMAN, Neil Asher; SMALL, David. *The Archaeology of Israel: constructing the past, interpreting the present*. JSOT Supplement Series 237. Sheffield: Sheffield Press, 1997b, p. 144, 147; MAEIR, Aren M.; MULLINS, Robert A. "The Tell El-Yahudiya Ware from Tel Beth Shean" in ASTON, D.;

In opposition to the geographic prominence, biblically, Beth Shean is not recurring. Under such denomination, the city appears only in: Jsh 17.11, 16; Jdg 1.27; 1 Sam 31.10-12; 2 Sam 21.12; 1 Chr 7.29; 10.8-12; 1 Mac 5.52; 12.40-41. Afterwards, with the new name Scythopolis, we find it in: 2 Mac 12.29-31; Jdt 3.10. It is opportune to analyze briefly these appearances. In Joshua, the city arises among those which remain being a Canaanite population, under the questionable Israelite hegemony. In the book of Judges, the event reoccurs, and the book labels the city as being part of the valleys not conquered by Manasses, in a manner that is repeated in the First Book of the Chronicles. Such occurrences emphasize the ancient occupancy in the city, where there would have been a Canaanite people contrary to the Israelite power. Yet, in the books of Samuel and First Book of Chronicles place it in evidence in dark times, when Saul's deceased body is exposed on the walls of the city. Its privileged geography is proved in this context, when its political distinction is shown.

In a later period, the First Book of Kings places the city under the supervision of Banaah, son of Ahilud, one of the twelve Solomon's "mayors" (heb. *nasab*)¹², responsible for Taanach, Megiddo and all Beth Shean's taxes, cities who would have remain Canaanite, in the books do Judges and Joshua. In the First Book of Maccabees, the city is passage to Judah and battle field to Jonathan and Trypho, who ended up avoiding war, afraid of the multitude accompanying Jonathan. Under the Greek name Scythopolis, Beth Shean appears on the Second Book of Maccabees, to be part of another war that had not happened, this time for the good neighborhood between Scythopolitans and Jews. Finally, the city appears in the Book of Judith, as a resting place for the men of Holofernes. These later passages resemble a powerful and military strategic city, but that would have not collapse to war.

BEITAK, M. Tell el-Daba VIII: The Classification and Chronology of Tell el-Yahudiya Ware. Vienna: Austrian Academy of Sciences, 2011, p. 577; KAEFER, José Ademar. *Arqueologia das Terras da Bíblia*. São Paulo: Paulus, 2012, p. 45; AHARONI, Yohanan (et al.). Atlas Bíblico. Rio de Janeiro: CPAD, 1999, p. 17; MAZAR, Amihai. *Arqueologia na terra da Bíblia: 10.000-586 a.C.* São Paulo: Paulinas, 2003, p. 32; MAZAR, Amihai "Tel Beth Shean: History and Archaeology" in KRATZ, Reinhard G.; SPIECKERMANN, Hermann (ed.). *One God – One Cult – One Nation: Archaeological and Biblical Perspectives*. BZAW 405. Berlin/New York: De Gruyter, 2010, p. 241

¹² Each of these twelve Solomon's *nāṣab* (mayors or supervisors) was responsible for one of the months of the year (1Kg 4.7). Noth believes that this district division would have endured until after the king's death, since it consists in Samaria Ostrakon, dated from the Jeroboam II period. Cf. NOTH, Martin. *História de Israel*. Traducción Juan A. G. Larraya. Barcelona: Garriga, 1966, p. 202

Excavations History

Beth Shean was one of the most explored cities among the lands of Israel. The excavations began early in the XX century, starting with Clarence S. Fisher who, from 1921-1923, initiated the excavations at the site along with a big cemetery nearby¹³, under the auspices of the *University Museum of the Pennsylvania Expedition* (UME). In sequence, through the same university, Alan Rowe (1925-1928) and Gerald M. FitzGerald (1930-1931) pursued the work, which revealed eighteen successive occupations in the location¹⁴, from the Neolithic to the Medieval. This constitutes in one of the biggest archaeological finds previous to the First Great War. In the occasion, there were created three terraces: the taller, from Iron Age I; the medium terrace, from the fourth century; and the third terrace, from the Bronze Age III.

However, the first task work used an old methodology and, as a result, new visits to the site were organized. In 1983, Shulamit Geva and Yigael Yadin resume the excavations for three weeks, but in 1989 the site started to be examined more attentively. Between 1989 and 1996, from the three excavated terraces, at least seven seasons of excavations were conducted, each one with minimum of six weeks, guided by Amihai Mazar, under the *Institute of Archaeological of the Hebrew University of Jerusalem* (HU) and the *Beth Shean Archaeological Expedition* and sponsored by Israel Antiquities Authority and the already mentioned *Beth Shean Tourist Development Authority*. The purpose of the new excavations, according to Mazar himself¹⁵, was to recreate the site's history and solve problems from the previous excavations.



Image 1. Beth Shean view, early settlement at the top, and recent at the mount. Personal archive.

Occupational History

The site's history is extensive, due to its occupational history is housing approximately six thousand years. Of the initial stages, the Neolithic (5,000 B.C.) is represented by pits excavated in rock, while the Chalcolithic (4,000 B.C.) brings pottery. In Early Bronze Age, oval dwellings, polish pottery, and bronze axes were found, characteristic of this period (35-34 centuries B.C.)¹⁶. In this period a hall with fourteen wooden columns for a roof support was found, with benches along the walls and milling equipment, probably a warehouse. Mazar¹⁷ believes that, in the period, from the new agricultural irrigation and building in the center of the hill, a centralized and regulating authority for food storage and distribution may have been admitted.

However, in 3,000 B.C., it would have been abandoned, frequent characteristic of other sites in the period. The lack of evidence on the recurring abandonment led Mazar to consider two hypothesis: the first¹⁸, appoints to the result of population concentration in emergent cities of the period; and, the second, subsequently¹⁹, says that the communities established deliberately outside the previous locations, perhaps in a semi-nomadism. With recent pollen sample from the deep Sea of Galilee, Langgut, Finkelstein and Lit, signed that the emptying must not have happened due to the drought²⁰. Beth Shean remained vacant until the Middle Bronze, when a settlement was established, with a few dwellings. A great paved area with the presence of a central pit would also suggest public activities. Several jars from children funerals, as well as pits for young and adults, some with jewels, indicate an elevated status of some families in the settlement²¹. Still, fortifications of this time were not found.

¹³ Cf. MCGOVERN, *Beth-Shan (Place)*, p. 693

¹⁴ MAZAR, *The excavations at Tel Beth Shean during the years 1989-94*, p. 144

¹⁵ MAZAR, *Tel Beth-Shean: History and Archaeology*, p. 243

¹⁶ MAZAR, Amihai. "Beth Shean". In: MEYERS, Eric (ed.). *The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East*, v. I. New York: Oxford University Press, 1997a, p. 306

¹⁷ MAZAR, *The excavations at Tel Bath Shean during the years 1989-94*, p. 148

¹⁸ MAZAR, *Arqueologia na terra da Bíblia*, 2003, p. 109

¹⁹ MAZAR, *Tel Beth-Shean: History and Archaeology*, p. 246-247

²⁰ The opposite occur later, in the transition of the Late Bronze Age and Iron I (1250-1100 B.C.). Cf. LANGGUT, Dafna; FINKELSTEIN, Israel; LITT, Thomas. "Climate and the Late Bronze Collapse: New Evidence from the Southern Levant". In: *Tel Aviv*, v. 40, 2013, p. 159

²¹ MAZAR, *Tel Beth-Shean: History and Archaeology*, p. 241



Between the Early Bronze and Iron I, five temples arise in Beth Shean, at the same locality. The first, following the standard of the Canaanite asymmetrical temples, is a modest building of 38 x 47ft with staggered platform, where there was a round stone and a space for a wooden pillar, to which Mazar suggest to be for cultic practices, probably a *massebah* (Heb. standing stone) e a *Asherah*²². But the distinction of Beth Shean site to biblical studies has been for the Egyptian dominion, in the XIV-XII centuries B.C., under Thutmose III, who turned the city into the region administrative center, probably for its privileged location and for Beth Shean had not been a Canaanite city-state, which comply with the Egyptian policy of not usurp, on that time, such state²³.

In this regard, Beth Shean appears in Thutmose III's list in Karnak (n. 110) and in Amarna Letters (EA 289), where it says: "Gintikirmil belongs to Tagi, and men of Gintu are the garrison in Bitsanu. Are we to act like Labayu when he was giving the land of Šakmu to the Hapiru?"²⁴. While none Egyptian monument is found in the period of the eighteenth dynasty, there is a presence of Egyptian pottery locally produced, which could prove the Egyptian occupation already in the XV and XIV cent. B.C.

²² MAZAR, *Beth-Shean*, p. 306

²³ KAEFER, *Arqueologia das Terras da Bíblia*, p. 46; MAZAR, *Tel Beth Shean: History and Archaeology*, p. 248

²⁴ MORAN, W. L. *The Amarna Letters*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1992, EA 289

Nevertheless, the city would have been destroyed by fire in the mid-XIV cent. B.C., in the days of Amarna.

In the XIII century B.C., Beth Shean was rebuilt with new fortress, new government residence and an Egyptian headquarters, which design remained until the end of the Egyptian occupation²⁵. By XII B.C., beginning of the Iron I, the city expanded, following the general process previously used for the constructions, with the addition of some buildings and a house to a high rank Egyptian officer, with illustrated walls²⁶. In this period there is significant syncretism between Egyptian and Canaanite religion and iconography, with influences in architecture as well as in the Egyptian officers' cultic place²⁷. The garrison destruction would have occurred in the reigns of Ramesses IV and VI, possibly by the Canaanites neighbors or semi-nomadics invaders, like the Midianites²⁸.

²⁵ MAZAR, Amihai "The Egyptian Garrison Town at Beth Shean" in BAR, S.; KHAN, D.; SHIRLEY, J. J. (eds). *Egypt, Canaan and Israel: History, Imperialism, Ideology and Literature: Proceedings of a Conference at the University of Haifa*. Leiden: Brill, 2011, p. 153

²⁶ The illustrated walls indicates an Egyptian need to take over the friendly space, denoting a longer stay in for higher officers. Cf. MAZAR, *Tel Beth Shean: History and Archaeology*, p. 253

²⁷ McGovern indicates that there were Egyptians deities like Hathor, Bes, Taurt and Sekmet, altogether with Palestinian deities. MCGOVERN, *Beth Shan (Place)*. p. 694

²⁸ MAZAR, *Tel Beth Shean: History and Archaeology*, p. 258-259; MAZAR, *The Egyptian Garrison Town at Beth Shean*, p. 171

Image 3. Egyptian governor house. Personal archive.



In this matter, Mazar shows that citations on the Israelite non-dominion of the city (cf. Jsh 17.11,16; Jdg 1.27-32) are possible, however, the story about Saul hanging cannot be prove archaeologically, since that there are no evidence (Philistine pottery) of occupation by the people of the sea during the time²⁹. On the other hand, Israel Finkelstein indicates that none Philistine city had enough strength for a battle so far in the North as the one portrayed at the end of the book of Samuel. For the archaeologist, Saul's presence in so deep in the North is confusing, once his government center would be on the plateau of Gibaon-Bethel. For Finkelstein, a plausible explanation would be the intervention of Pharaoh Sheshong I – biblical Sheshak – against the Saulide polity. The Philistine presence would be a reprojction of the biblical text writing time³⁰. So, Saul's body presence in Beth Shean in this manner would be more plausible on the scene imagined by Finkelstein.

The most publicized findings of Beth Shean are from the Egyptian domination period, as the stele of Seti I and of Ramesses II. Seti's I stele, similar to Thutmose II document, mentions the Apiru: "The Apiru of Mount Yarmuta, with Teyer..., [have ari]sen in attack upon the Asiatics of Rehem. Then [his majesty] said: How can these wretched Asiatics think [of taking] their [arms] for further disorder?"³¹. These people would not have citizenship that attacked every once in a while city-states or were associated with mercenaries. Such association has been considered one of great value from Tel findings, under the hypothesis that associates the Apiru mentioned to the Israelite nation formative group, with the *shasu*.

Other important inference from the two steles is that both suggest a rout passing by Beth Shean, also confirmed by Shishak list, which makes reference to the "valley" (of Beth Shean), that had Beth Shean, Rehov, Shunem, Taanach and Meggido. Thus, the site provided findings that detailed commercial routs and its ramifications. In this aspect, Beth Shean would be an important "ocean path" rout ramification, named *Via Maris*. Besides this, it is possible to see the political relevance of the garrison through Egyptian registry and signs with real names, four been "Ramesses" and five been "Merneptah", and a cylinder seal that has Ramesses II shooting an arrow in a target.

²⁹ MAZAR, *The excavations at Tel Beth Shean during the years 1989-94*, p. 162; MAZAR, *Tel Beth-Shean: History and Archaeology*, p. 261-262

³⁰ FINKELSTEIN, *The Forgotten Kingdom*, p. 59-61

³¹ PRITCHARD, James B. (ed). *Ancient Near Eastern Texts: Relating to the Old Testament*. Third Edition with Supplement. Princeton/New Jersey: Princeton University Press, 1969, p. 255

In the tenth century B.C., the city presents administrative center characteristics, due to a structure of gate and two buildings with pillars, that would have been destroyed in a fire, by Jezreel and Tel Rehov time³². It is a crucial step, for it is in a biblical text (1 Kg 4.12), and also, later, it appears in Shishak lists in Karnak, for instance the cities conquered after the monarchy division. There are later traces of destruction, supposedly by Tiglath-Pileser III in 732 B.C., and rebuilding in VIII B.C. The characteristic of this site, proving Tiglath-Pileser III campaigns, also contributes to the biblical studies, demonstrating the coming of Assyrian power to Galilee, in 722 B.C., and the sign of the Northern realm fall. In the Persian period, Beth Shean would be risen again to a category of cultic place, as the cultic images at Tel affirm.

In the Hellenistic Period, they found a Tetradrachm, besides a posterior occupation in the period of the Hasmoneans³³. The conquest is portrayed in Flavio Josefo's *Jewish Wars* and *Antiquities*³⁴. Many pottery objects imported from Greece and East Mediterranean, and also Tyro's coins were found. In this period, the city turned into Greek *polis* and received the name Scythopolis, after that it was transfer to the mountain, facilitating the access to commerce, essential in the Hellenistic period. With Antioch IV the city was named Nisa, a tribute to Dionysus, name also used for the city's currency. From the Roman period, a great Theater was built, with a column street, a hippodrome, a village with floral mosaic, besides a cemetery with vases, adorned pottery and even a sarcophagus of stone with Antiochus's name, son of Phalion, who is thought to be cousin of Herod the Great. By this period, in 63 B.C., Pompeus conquered the city, associating it to the Decapolis, turning it into the only³⁵ city in the Decapolis in Israelite territory³⁶.

There are different hypothesis about the formation of this group of cities. Some say they are political unit from Pompeus days, others affirm that only the Hellenistic characteristic form a pattern in these cities. However, it is important to remember that, even with the presence of an

³² MAZAR, *Tel Beth-Shean: History and Archaeology*, p. 264

³³ MAZAR, *Beth-Shean*, p. 308

³⁴ GALIL, Gershon; WEINFELD, Moshe (eds.). *Studies in Historical Geography & Biblical Historiography: Presented to Zecharia Kallai*. Leiden: Brill, 2010, p. 72

³⁵ The reasons to the choice for Decapolis are not fully understood. Lester Grabbe points out that the only recurrent pattern among all those cities is its Hellenistic characteristic. In any case, in the following period (III cent. BC.), a big populating inhabited the region, except in Filoteria. Cf. GRABBE, Lester, L. *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period: volume 2: The Early Hellenistic Period (335-175 BCE)*. Library of Second Temple Studies 68. New York, T&T Clark, 2008, p 188.

³⁶ KAEFER, *Arqueologia das Terras da Bíblia*, p. 46

important city and other *polis*, called Filoteria, apparently there was not a significantly populating in Northern Israel on the third century before the Christian Age. Pompeus conquest is also portrayed by Josefo in *Jewish Wars* and, after the destruction in the hasmonean period, there would have been a time of important constructions.

With the Byzantine Empire, Beth Shean got a circular church, with baptistry, and well built houses. The elite dwelt at the peak of the mountain and the common people at the suburbs³⁷. From the Roman and Byzantine periods, the memory of abundance in textile production remains. A synagogue, that would have been constructed between centuries V and VII A.D., with mosaics with images of the ark of testimony covered by curtains, ritual vase and a menorah with Greek and Samaritan inscriptions³⁸. In the VIII century A.D., the Byzantine architecture was replaced by new buildings, maybe because of the earthquake that hit the city in 749 A.D., a little over one century after the muslims conquered it (614 A.D.). During the Medieval period, Beth Shean turned into private propriety, with walls surrounding it, some unfinished dated to XII A.D., period of the Crusades³⁹.

Plural Cult in Beth Shean

Important vestiges were found in Beth Shean for cultural and biblical texts studies. However, it seems to be emphasized by the biblical academy, sociopolitical findings, of which was already highlighted Seti I and Ramesses II steles, real name inscriptions, cylindrical seal of Ramesses II shooting an arrow and the Decapolis membership in the time of Pompeus. However, we want to mention other recurring issue in the archaeological site that may help biblical studies, findings referring to cult. In here we highlight two characteristics from the Old Testament: (1) the transitional characteristic of cult in the site; and (2) its Egyptian-Canaanite syncretic characteristic.

Regarding the first, we emphasize the cult in the Canaanite period, its shapes and practices. On this aspect, the many temples found from the Early Bronze and Iron I transition are highlighted. These temples have common aspects with other Canaanite asymmetrical temples, such as Fosse Temple of Laquish, Mevorackh Temple, and the Temples of Tel Qasile. Nonetheless, the Beth Shean Temple has unique characteristics. Firstly, its tripartite format, having: (1) entrance hall; (2) central hall with

³⁷ MAZAR, The excavations at Tel Beth Shean during the years 1989-94, p. 164

³⁸ MCGOVERN, Beth-Shan (Place), p. 695

³⁹ MAZAR, Beth-Shean, p. 309

benches and elevated platform; and (3) an inside sanctuary, whose walls align with the benches. Besides the unique format, the Beth Shean 38 x 48ft temple is the oldest Canaanite asymmetrical temple found, reinforcing the theory that Beth Shean would be a transitional place for the Canaanite cult.

Likewise, under the same aspect, a platform was found where, on the top, there was that basalt circular stone column, of 1.64ft tall that could be a *massebah* (Heb. standing stone) and, just over a meter away, a basalt pedestal for a wooden pillar (*image 4*). The pedestal has two possible interpretations: the first, being an *aserah*, proper of the region cult; and the second, that the pedestal served for a Mekal image, monument dedicated by an Egyptian officer in his father's memory. The stone position suggests a transition from the Canaanite iconic cult, centered in deities anthropomorphic images (Mekal stele), to aniconic⁴⁰, with objects representing the deity (*massebah*). The massebah local format and pedestal are also revealing, standing in a platform at the sanctuary entrance, in an open space, that was characteristic of the High Places (Heb. *bamot*). With this evidence, Rowe affirmed the Beth Shean would have transitional marking of cult in high places and temples⁴¹.

It is not consensual today, the “open sky” characteristic of High Places⁴². References as 1Kg 14; 17 are incomplete and edifications as those of Edom (Horvat Qitmit, Horvat Uza) and Hasor only receive the terminology for the search happens by the confused description of



⁴⁰ According to Mettinger definition, these are cults where there is no anthropomorphic or theriomorphic representation as a cult centralized symbol, but are centralized in a aniconic image or empty space. They would be the "indicating" sign of Pierce's theory and would oppose to "iconic" cults, that would have anthropomorphic and theriomorphic representation as a cult centralized symbol. METTINGER, Tryggve. *No Graven Image? Israelite Aniconism in Its Ancient Near Eastern Context*. CB 42. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1997, p. 19

⁴¹ METTINGER, No Graven Image?, p. 189-190

⁴² Cf. CARDOSO, Silas Klein. *A imagem se fez livro: a materialidade da Torá e a invenção do aniconismo pós-exílico*. São Bernardo do Campo: Umesp, 2015. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), Faculdade de Humanidades e Direito, Universidade Metodista de São Paulo (UMESP)

Image 4. Pedestal and massebah in Beth Shean. METTINGER, No graven Image?, p. 190.

"platform with cultic use"⁴³. Tel Arad, that emerge as a temple of similar structure to Jerusalem, for instance, it is not denominated "high place", even appearing in this way on the biblical text⁴⁴. For what we have we could think about "high places" as complex buildings – and maybe urban-like – of cult, as we see in a more complete biblical description, 1 Sm 9.11-25, and in the Mesha Estele, only extra-biblical citation of *bamah* (cf. Is 15.2; 16.2)⁴⁵. Therefore, High Places, would be a heterodoxy label to sanctuaries that would have been destroyed⁴⁶. Either way, despite the, maybe, mistaken terminology of Rowe, his perception seems to remain accurate on the transitional cult issue in Beth Shean, which changed its design due to new cultic tendencies of the period.

The second remarkable cult characteristic in the site on the Old Testament period comes from the Egyptian dominion time, relative to the syncretism between the Canaanite and Egyptian religions. Just like in Tel Laquish, there is solid mixed representation on the imaginaries of both cultic traditions. However, in Beth Shean, besides the simple representation in terracotta, there are monumental representations indicating the presence of elite⁴⁷. The representation in Straum IX (XV-XIV B.C.) ima-

⁴³ Cf. the frustrating characterizing attempts in BARRICK, W. Boyd. "High Place". In: FREEDMAN, David Noel. *The Anchor Yale Bible Dictionary*. New York: Doubleday, 1992, v3, p. 196

⁴⁴ FRIED, The High Places, 452. On Tel Arad also cf. BLOCH-SMITH, Elizabeth. "Question about Monotheism in Ancient Israel: Between Archaeology and Texts". In: JISMOR 9, 2014, p. 20-28

⁴⁵ About the Moabite *bamah*, cf. FRIED, *The High Places*, 441-442

⁴⁶ In this, believes, for example, FRIED, *The High Places*, 437-465

⁴⁷ KEEL, Othmar; UEHLINGER; Christoph. *Gods, Goddesses and Images of God in Ancient Israel*. Transl. Thomas Trapp. Minneapolis: Fortress Press, 1998, p. 82

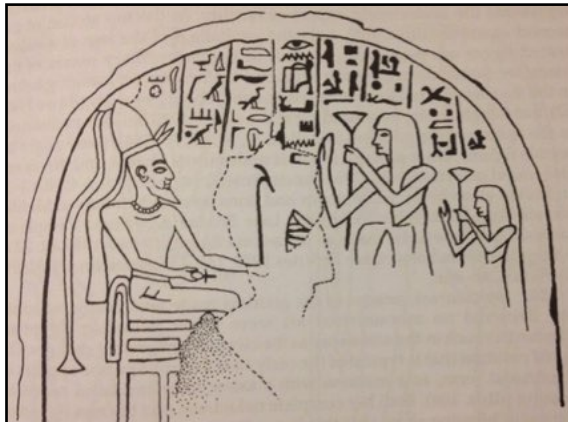


Image 5. Mekan stele. GGG, img. 120

ges, the lion and the dog, for example, show Egyptian themes and style, with little influence of the Semitic northeast. But, in Mekal stele (*img. 5*), created by Egyptian architect Amenemopet, even with the Egyptian style, the theme transfers to a local deity, Mekal, God of Beth Shean and shows the architect family bowing to the local God, in a purely Egyptian way, demonstrating the assimilation to the new cultic practice by the, so said, dominators of the region⁴⁸.

Besides that, fertility Goddesses breastfeeding their babies with amulets and rings were found in the area and, even though they possess similarity with the Egyptian cult images, such as the cult to Isis-Horus, found in Egyptian amulets, they appear naked, a typical characterization of the Canaanite Goddesses. Another characteristic patent is the blessing sign, perpetuated by the Goddesses icons (*img. 6*). Although they are under Egyptian form, both nudity and the blessing sign are only found in the local Goddesses. These Goddesses identity were researched by Keel and Uehlinger, who got to the hypothesis of being Goddess Anat representation, worshiped by the Amorites in 3,000 B.C. and, maybe, associated with Hanat city⁴⁹. There are three main reasons for these in-



Img. 6. Goddess. GGG, *img. 106*

ferences: (1) by the inscriptions “Mistress of Heaven, Mistress of the Gods” in a couple of other finds (in Tanis and on a stele from the *British Museum*) with the *atef*-crown; (2) the relation between this *atef*-crown with the inscriptions above mentioned; and (3) by its warrior appearance in some pictures, that would make justice to some images found in distinct locations of the biblical lands⁵⁰. However, it is difficult to stick with identifications, once in different locations and times, symbols are attributed to different deities⁵¹. Either way, we have

⁴⁸ KEEL; UEHLINGER, *Gods, Goddesses and Images of God*, p. 84.

⁴⁹ Maier, Walter A. III. "Anath (Deity)". In FREEDMAN, David Noel. *The Anchor Yale Bible Dictionary*. New York: Doubleday, 1992.

⁵⁰ KEEL; UEHLINGER, *Gods, Goddesses and Images of God*, p. 86-88.

⁵¹ KEEL, Othmar. *Goddesses and Trees, New Moon and Yahweh: Ancient Near Eastern Art and the Hebrew Bible*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998, p. 38.

evidence that prove a syncretic cult between Canaanites and Egyptian deities in Beth Shean.

Conclusive Perspectives

Afonso Ligorio Soares once said that “the syncretism always had and remains present in the historical relations between religions. Even those who reject it, do it, in general, from a religion that is also, to some extent, syncretic”⁵². Indeed is hard to accept the alterity and alienists historical descriptions of the Ancient Israel cult against other religions from the Ancient Near East. Beth Shean study case demonstrates, in our view, throughout its extent history, the syncretic characteristic of the Ancient Near East cult, in the recombination of cultic imaginaries. Such syncretic-religious imagetic reformulation, or *creative religiosity*, occurred in the imaginative (re)creation that synthesized social memory and personal experience of the follower⁵³. Of this pattern, two characteristics are evidenced in Beth Shean:

First, Beth Shean *creative religiosity* does not respect political status. Although it is common to associate the religious production to dominant layers, in Beth Shean we find opposite setting. In the Fertility Goddesses example, the imaginary that remains is the Canaanite, of Anat, which is redesign by Egyptian mold. It is not the dominant entity that imposes its imaginary to the weakest, but the weakest imposes its imaginary to the dominant, which rereads from its own language: the Egyptian esthetics. The imagetic predominance occurs by the geographic proximity from the cult center and not by the military-political power.

Second, Beth Shean *creative religiosity* does not respect political status. It is perceptible, in the site iconography, that the local cultic imaginary acceptance does not occur only in the layers called “popular”, but also in the elite present in the site, as we have saw in the governor house and Mekal stele. It is interesting to notice that the opposite movement happened in Laquish, where the different social spheres suffer different religious impacts, resulting in distinct practices. It is not easy to determine the reason for such discrepancy. Maybe it is related to the historical site itself, which had a religious role more evident.

⁵² Text translated from Portuguese: “o sincretismo sempre esteve e permanece presente nas relações históricas entre as religiões. Até quem o rejeita, em geral o faz a partir de uma religião que também é, em alguma medida, sincrética.” SOARES, Afonso Maria Ligorio. “Valor teológico do sincretismo numa perspectiva de teologia pluralista”. In: *Ciberteologia: Revista de Teologia & Cultura*, Ano VI, n. 30, p. 29.

⁵³ On the mimetic learning in ritual and visual perspective, cf. WULF. Christoph. *Homo Pictor: imaginação, ritual e aprendizado mimético no mundo globalizado*. São Paulo: Hedra, 2013.

Finally, we believe that the site *creative religiosity* had empowered by its location in a cultural frontier: an Egyptian garrison near a Canaanite political unit. The cultural border territory⁵⁴ receives the impact of two distinct cultural compositions, having the role of interpret them mutually. Thus, in the translation between two cultures, new experiences and practices are created. Consequently, new religiosities are created: systems are recreated and imaginaries recombined. So, in cultural borders such as of Beth Shean, these alterations are noticed in a more sensitive way and reveal, in a special manner, that the Canaanite-Israelite religiosity worked, in long-term, in a plural and syncretic fashion.

⁵⁴ We were inspired by the concepts of Iuri Lotman, Culture Semiotics. Borders, in his theory, are the bilingual mechanism that would translate the external messages (of not-culture) to the internal language (of culture). Cf. LOTMAN, Yuri. *The Universe of the Mind: A Semiotic Theory of Culture*. London: Taurus & Co, 1990. For an application of "cultural borders" concept to the sciences of religion, Cf. NOGUEIRA, Paulo A. S. "Religião como texto: contribuições da semiótica da cultura". In: NOGUEIRA, P. A. S. (org.). *Linguagens da Religião: desafios, métodos e conceitos centrais*. São Paulo: Paulinas, 2012, p. 22-23



Pluralidade e fronteiras cúlticas

Religiosidade criativa e o culto em Betsã.

Silas KLEIN CARDOSO¹

São Paulo, Brazil

Resumo

O ensaio apresenta o novo paradigma da história da religião israelita, advindo das novas descobertas arqueológicas. É percebida a característica plural e sincrética do antigo culto israelita, que teve como padrão o acolhimento e integração de diferentes imaginários, que independiam do poderio político e econômico para ganhar aceitação. Para apresentar tais propostas é realizado um estudo de caso sobre o sítio arqueológico de Tel Betsã (Tell el-Husn), cujos achados são interpretados iconograficamente.

Palavras-chave: Betsã; Arqueologia; Hermenêutica; Cultura Visual Religiosa; Pluralismo Diacrônico.

Introdução

Até poucas décadas atrás, a religiosidade israelita era caracterizada como “alienígena”. A descrição do culto hebreu, inclusive da literatura acadêmica crítica, assemelhava-se a um tratado paulino, defendia-se: um só Deus, um só culto, um só povo escolhido, uma só expressão/prática religiosa etc. Mesmo aqueles que se aventuravam contra o *mainstream*, não deixavam de lado seu linguajar preconceituoso, rotulando práticas consideradas heterodoxas como religiosidades ‘populares’ e, por conseguinte, ‘imorais’, ‘idolátricas’ e ‘impuras’. A própria distinção entre ‘popular’ e ‘oficial’ era marcada por um preconceito quase deuteronomista contra práticas não autorizadas². Caso não fossem consideradas populares, a heterodoxia era rotulada ‘cananita’ e assim sucessivamente. Apenas as

¹ Mestre e Doutorando em Ciências da Religião (UMESP). E-mail: silasklein@gmail.com

² Para uma visão crítica do assunto: STAVRAKOPOULOU, Francesca. “Popular’ Religion and ‘Official’ Religion: Practice, Perception, Portrayal”. In: STAVRAKOPOULOU, Francesca; BARTON, John. *Religious Diversity in Ancient Israel and Judah*. London: Bloomsbury T&T Clark, 2013, p. 37-58

práticas monolátricas gozavam aceitação, essas que ressaltavam a superioridade moral israelita sobre seus vizinhos.

Tudo isso mudou nos últimos anos. Primeiro, porque a história bíblica de Israel teve conceitos basilares — Êxodo, caminhada do deserto, conquista, período dos juízes, monarquia unida etc — perdidos ou reinventados³. Segundo, porque as concepções da religião do Antigo Israel se transformaram. Um evento que parece ter abalado as estruturas do que conhecíamos foi a descoberta de alguns vestígios em Kuntillet Ajrud, um sítio que teria sobrevivido durante curto período, entre 795 e 730/720 a.C.. Duas referências falam, respectivamente, de YHWH de Samaria e sua Asherá e YHWH de Temã e sua Asherá⁴. A presença da consorte divina e a representação imagética do casal suscitou novas perguntas, cujas respostas romperam com ideias antes consensuais, como: a ideia de um monoteísmo bíblico primitivo⁵; a ideia um culto sem imagens representando deuses/as⁶; a ideia da divisão entre as práticas religiosas cananitas e israelitas⁷; a ideia da centralização do culto como conceito divino⁸, etc.

Todas essas modificações nos impedem de falar hoje em um culto israelita monolítico e/ou ortodoxo⁹. Assim, urge pensar o impacto e

³ Cf. p. ex. LIVERANI, Mario. *Para além da Bíblia: História antiga de Israel*. São Paulo: Paulus/Loyola, 2008; SCHMID, *História da Literatura*, p. 75s

⁴ Cf., p.ex., CROATTO, José Severino. “La Diosa Asherá en el antiguo Israel, El aporte epigráfico de la arqueología”. In: RIBLA 38. Disponível em: <www.claiweb.org/ribla/ribla38/la%20diosa%20asherah.html>. Acesso em: 15/03/2015.

⁵ Cf. SMITH, Mark S. *O memorial de Deus: História, memória 'a experiência do divino no Antigo Israel*. São Paulo: Paulus, 2006; SMITH, Mark S. *The Early History of God: Yahweh and Other Deities in Ancient Israel*. 2ed. Michigan: Eerdmans/Dove, 2002; REIMER, Haroldo. *Inefável e sem forma: estudos sobre o monoteísmo hebraico*. São Leopoldo, Goiânia: Oikos, UCG, 2009, p 40-52

⁶ TOORN, Karel Van Der. *The Image and the book: Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East*. Leuven: Peeters, 1997

⁷ Cf. NIEHR, H. “‘Israelite’ Religion and ‘Canaanite’ Religion”. In: STAVRAKOPOULOU, Francesca; BARTON, John. *Religious Diversity in Ancient Israel and Judah*. London: T&T Clark, 2013, p.23-36

⁸ FRIED, *The High Places (bamot) and the Reforms of Hezekiah and Josiah: An Archaeological Investigation*. JAOS, Vol. 122, n. 3 (Jul/Set 2002), 452; EDELMAN, Diana V. “Cultic Sites and Complexes Beyond Jerusalem Temple”. In: STAVRAKOPOULOU, Francesca; BARTON, John. *Religious Diversity in Ancient Israel and Judah*. London: Bloomsbury T&T Clark, 2013, p. 82-103

⁹ Exemplo de obras que tratam da diversidade do culto israelita: GERSTENBERGER. Erhard. *Teologias no Antigo Testamento: pluralidade e sincretismo da fé em Deus no Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal/EST/CEBI, 2007; STAVRAKOPOULOU, Francesca; BARTON, John. *Religious Diversity in Ancient Israel and Judah*. London: Bloomsbury T&T Clark, 2013. Obra que marca a variedade de culto, sem romper com pressupostos antigos da história israelita: ALBERTZ, Rainer. *Historia de la religión de Israel en Tiempos del Antiguo Testamento*. Madrid: Editorial Trotta, 1999

conexão entre diferentes religiosidades na região do sul do Levante. Este será o propósito de nosso artigo, pensar o desenvolvimento religioso cananeu-israelita de Betsã em relação às ‘nações estrangeiras’. Defendemos que o culto na região se desenvolvia de forma plural e sincrética, combinando diferentes imaginários. Para testar tal perspectiva, analisaremos o histórico ocupacional do sítio arqueológico de Tel Betsã. Por estar em uma fronteira cultural, esse sítio parece demonstrar de forma mais clara vestígios dessa interseção celta. Assim, da análise da cultura material e visual, faremos apontamentos sobre como pode ter funcionado a interação religiosa na região.

Descobrimos Tel Betsã

Reish Lakish, no Talmud Babilônico (*Bavli Erubin*, I.20b), disse que se o portão do Jardim do Éden estivesse na Terra de Israel, ele estaria localizado em Betsã¹⁰. O próprio nome da localidade, traduzido do hebraico, significa *Casa do Silêncio* ou *Casa de Tranquilidade*. As definições não deixam escapar uma das características mais marcantes do sítio: a localização privilegiada. E, se pensarmos nos requisitos mínimos de assentamento (terra, água, defesa, comunicação), não é sem motivos que seja chamado paraíso. Betsã possui: (1) **terra suficiente**, em seus 4ha de área; (2) **abundância de água**, pelo abastecimento dos rios Harod e Asi; (3) **posição defensável**, situando-se numa colina proeminente, inclinando-se em direção ao noroeste e englobando duas ravinas; e (4) **acessibilidade à comunicação**, estando no cruzamento de duas vias importantes, a latitudinal, entre Jezreel e Harod, na direção do Rio Jordão e longitudinal, passando pelo Vale do Jordão, no término da Via Maris, onde se divide para Síria e Transjordânia. Todos esses fatores tornaram-na convidativa desde o Calcolítico (4500-3300 a.C.) e transformaram-na numa das cidades mais populosas da região. Pelo longo histórico de ocupação, Betsã tornou-se espécie de termômetro sócio-político da região, tendo nela refletida variadas mudanças nas terras bíblicas¹¹.

¹⁰ Existem diferentes transliterações do nome do sítio: Betsã, Bet-Seã, Bet Sean, Bet Shan, Beth Shean etc. Em árabe, sua denominação é Tell el-Husn. Optamos e seguiremos a forma da Bíblia de Jerusalém, “Betsã”.

¹¹ Informações tomadas de: MCGOVERN, P. E. “Beth-Shan (Place)” em FREEDMAN, Daniel Noel (org.). *The Anchor Yale Bible Dictionary*, v.1. New York: Doubleday, 1992, p. 693; AHARONI, Yohanan. *The Land of the Bible: a historical geography*. Translation A. F. Rainey. 2ed. Philadelphia: Westminster Press, 1979, p. 53; MAZAR, Amihai. “The excavations at Tel Beth Shean during the years 1989-94”. In: SILBERMAN, Neil Asher; SMALL, David. *The Archaeology of Israel: constructing the past, interpreting the present*. JSOT Supplement Series 237. Sheffield: Sheffield Press, 1997b, p. 144, 147; MAEIR, Aren M.; MULLINS, Robert A. “The Tell El-Yahudiya Ware from Tel Beth-Shean” em ASTON, D.; BEITAK, M. *Tell el-Daba VIII: The Classification and Chronology of Tell el-Yahudiya Ware*. Vienna: Austrian Academy of Sciences, 2011, p.577; KAEFER, José Ademar. *Arqueologia*

Em contraposição à proeminência geográfica, biblicamente Betsã não é recorrente. A cidade surge, sob essa denominação, apenas em: Js 17.11, 16; Jz 1.27; 1Sm 31.10-12; 2Sm 21.12; 1Cr 7.29; 10.8-12; 1Mac 5.52; 12.40-41. Sob sua denominação posterior, Citópolis, a encontramos em: 2Mac 12.29-31; Jt 3.10. Cabe aqui fazermos breve análise dessas aparições. Em Josué, a cidade surge como uma das que permaneceram sendo de população canaanita, sob a duvidosa hegemonia israelita. No livro dos Juízes há a repetição do fato, que classifica a cidade como uma daquelas do vale não conquistadas por Manassés, cujo teor é repetido no Primeiro Livro das Crônicas. Tais ocorrências enfatizam o antigo povoamento na cidade, onde haveria tido um povo cananeu não submisso ao poderio israelita. Já os livros de Samuel e o Primeiro Livro das Crônicas a colocam em destaque num momento obscuro, quando o corpo do falecido Saul é exposto em suas paredes. Nesse contexto, sua geografia favorecida é evidenciada, quando demonstrada sua posição de destaque político.

Em período posterior, o Primeiro Livro dos Reis a coloca sob a superintendência de Baana, filho de Ailud, um dos doze “prefeitos” (hebr. *nasab*)¹² de Salomão, responsável pelos impostos de Taanac, Meguido e toda Betsã, as cidades que teriam permanecido caananitas, em Juízes e Josué. No Primeiro Livro dos Macabeus, a cidade é percurso de Judas e campo de batalha entre Jônatas e Trifão, que acabou evitando a guerra, temendo a numerosa multidão que acompanhava Jônatas. Sob a denominação grega Citópolis, Betsã aparece no Segundo Livro dos Macabeus, sendo novamente palco de uma guerra que não ocorreu, agora pela boa vizinhança entre citopolitanos e judeus. E, por fim, a cidade aparece no Livro de Judite, como local de descanso aos homens de Holofernes. Essas citações posteriores relembram uma cidade poderosa e estratégica militarmente, mas que não teria sucumbido à guerra.

História das Escavações

Betsã foi uma das cidades mais exploradas dentre as terras de Israel. As escavações começaram logo no começo do século XX, a partir

das Terras da Bíblia. São Paulo: Paulus, 2012, p. 45; AHARONI, Yohanan (et al.). *Atlas Bíblico*. Rio de Janeiro: CPAD, 1999, p. 17; MAZAR, Amihai. *Arqueologia na terra da Bíblia: 10.000-586 a.C.* São Paulo: Paulinas, 2003, p. 32; MAZAR, Amihai “Tel Beth-Shean: History and Archaeology” em KRATZ, Reinhard G.; SPIECKERMANN, Hermann (ed.). *One God - One Cult - One Nation: Archaeological and Biblical Perspectives*. BZAW 405. Berlin/New York: De Gruyter, 2010, p. 241

¹² Cada um dos doze *nasab* (prefeitos ou superintendentes) de Salomão era responsável por um dos meses do ano (1Rs 4.7). Noth acredita que essa divisão em distritos teria perdurado até depois da morte do rei, visto constar no Óstraco de Samaria, que seria datado do período de Jeroboão III. Cf. NOTH, Martin. *Historia de Israel*. Traducción Juan A. G. Larraya. Barcelona: Garriga, 1966, p. 202

de Clarence S. Fisher que, de 1921-1923, iniciou a escavar o sítio juntamente a um grande cemitério próximo¹³, sob os auspícios da *University Museum of the Pennsylvania Expedition* (UME). Em seguida, pela mesma universidade, Alan Rowe (1925-1928) e Gerald M. FitzGerald (1930-1931, 1933) continuaram os trabalhos, que revelaram dezoito ocupações sucessivas na localização¹⁴, desde o Neolítico até o período Medieval. Este constituiu-se num dos maiores achados arqueológicos antes da Primeira Grande Guerra. Na ocasião, criaram três terraços: o mais alto, do Ferro I; o terraço médio, do décimo quarto século; e o terceiro terraço, do Bronze III.

Entretanto, essa primeira empreitada utilizou uma metodologia antiga e, por esse motivo, novas visitas ao sítio foram organizadas. Em 1983, Shulamit Geva e Yigael Yadin retomaram as escavações durante três semanas, mas foi a partir de 1989 que o sítio passou a ser examinado com maior atenção. Entre 1989 e 1996, a partir dos três terraços já escavados, ao menos sete temporadas de escavações foram conduzidas, cada uma durando ao menos seis semanas, agora conduzidas por Amihai Mazar, sob as vistas do *Institute of Archaeology of the Hebrew University of Jerusalem* (HU) e o *Beth Shean Archaeological Expedition* e patrocinadas pelo Israel Antiquities Authority e o já citado *Beth Shean Tourist Development Authority*. O propósito das novas escavações, segundo o próprio Mazar¹⁵, era de reconstruir a história do sítio e resolver problemas deixados das escavações anteriores.



Fig. 1. Vista de Betsã, assentamento antigo no topo, e recente no pé do monte. Arquivo pessoal.

Histórico ocupacional

A história do sítio é extensa, visto seu histórico ocupacional abrigar aproximadamente seis mil anos. Dos estágios iniciais, o período Neolítico (5mil a.C.) é representado por covas escavadas na rocha, enquanto o Calcolítico (4mil a.C.) traz objetos cerâmicos. No Bronze Antigo, foram encontradas habitações ovais, cerâmica polida e machados de bronze, todas características do período (sécs. 35-34 a.C.)¹⁶. Neste período, foi encontrado um salão com quatorze colunas de madeira para um suporte de telhado, juntamente com bancos no decorrer das paredes e uma instalação de moagem, provavelmente um armazém. Mazar¹⁷ acredita que, a partir da nova irrigação agrícola e da edificação no centro do monte, teria sido admitida, no período, uma autoridade central, reguladora da armazenagem e distribuição de alimentos.

Em 3.000 a.C., entretanto, a cidade teria sido abandonada, característica comum entre outros sítios do período. A falta de evidências sobre os recorrentes abandonos levou Mazar a considerar duas hipóteses: a primeira¹⁸, diz que seria o resultado da concentração da população nas cidades emergentes do período; e, a segunda hipótese, posterior¹⁹, diz que as comunidades deliberadamente se estabeleceram fora das locações anteriores, talvez num semi-nomadismo. Langgut, Finkelstein e Litt, de novas amostras de pólen do fundo do Mar da Galiléia, assinalaram que o esvaziamento não deve ter se dado devido a seca²⁰. Betsã permanecido desocupada até o Bronze Médio, quando um assentamento foi estabelecido, com algumas casas de habitação. Uma grande área pavimentada com uma cova central presente também sugeriria a presença de atividades públicas. Diversos jarros de funerais infantis, assim como covas de jovens e adultos, alguns com jóias, denotam o status elevado de algumas das famílias do assentamento²¹. Entretanto, não foram encontradas fortificações no período.

¹³ Cf. MCGOVERN, *Beth-Shan (Place)*, p. 693

¹⁴ MAZAR, *The excavations at Tel Beth Shean during the years 1989-94*, p. 144

¹⁵ MAZAR, *Tel Beth-Shean: History and Archaeology*, p. 243

¹⁶ MAZAR, Amihai. "Beth-Shean". In: MEYERS, Eric (ed.). *The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East*, v. I. New York: Oxford University Press, 1997a, p. 306

¹⁷ MAZAR, *The excavations at Tel Beth Shean during the years 1989-94*, p. 148

¹⁸ MAZAR, *Arqueologia na terra da Bíblia*, 2003, p. 109

¹⁹ MAZAR, *Tel Beth-Shean: History and Archaeology*, p. 246-247

²⁰ O oposto do que ocorreu posteriormente, na transição entre Bronze Tardio e Ferro I (1250-1100 a.C.). Cf. LANGGUT, Dafna; FINKELSTEIN, Israel; LITT, Thomas. "Climate and the Late Bronze Collapse: New Evidence from the Southern Levant". In: *Tel Aviv*, v. 40, 2013, p. 159

²¹ MAZAR, *Tel Beth-Shean: History and Archaeology*, p. 241



Fig. 2. Local dos templos em Betsã. Arquivo pessoal.

Entre o Bronze Antigo e o Ferro I, cinco templos surgem em Betsã, na mesma localidade. O primeiro, sob o padrão de templos assimétricos canaanitas, é um modesto edifício de 11.7 x 14.6m com plataforma escalonada, onde havia uma pedra circular e um espaço para um pilar de madeira, ao que Mazar sugere serem para práticas cúlticas, provavelmente uma *massebah* (hebr. pilar de pedra) e uma *Aserah* ²². O destaque do sítio de Betsã aos estudos bíblicos, entretanto, tem se dado pela dominação egípcia, entre os séculos XIV-XII a.C., sob Tutmósis III, que transformou-a em centro administrativo da região, provavelmente pela localização privilegiada e pelo fato de Betsã não ter sido cidade-estado canaanita, o que cumpria com a política egípcia de não usurpar, nesse momento, tal estado ²³.

Nesse aspecto, Betsã aparece na lista de Tutmósis III em Karnak (n. 110) e nas Cartas de Amarna (EA 289), onde um trecho diz: “*Gintikirmil pertence a Tagi, e os homens de Gintu são a guarnição em Bitsanu (Betsã). Devemos agir como Lab, ayu quando ele estava dando as terras de Sakmu ao Hapiru.*” ²⁴. Enquanto nenhum monumento egípcio é encontrado no tempo da décima-oitava dinastia, existe a presença de

²² MAZAR, Beth-Shean, p. 306

²³ KAEFER, *Arqueologia das Terras da Bíblia*, p. 46; MAZAR, *Tel Beth-Shean: History and Archaeology*, p. 248

²⁴ Texto traduzido do inglês: “Gintikirmil belongs to Tagi, and men of Gintu are the garrison in Bitsanu. Are we to act like Lab.ayu when he was giving the land of Šakmu to the Hapiru?” MORAN, W.L. *The Amarna Letters*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1992, EA 289

cerâmica egípcia produzida localmente, o que comprovaria a ocupação egípcia já nos séculos XV e XIV a.C. A cidade teria sido destruída, contudo, na metade do século XIV a.C., por fogo, nos tempos de Amarna.

No século XIII a.C., Betsã foi reconstruída com uma nova cidadela, uma residência governamental e um quartel general da administração egípcia, desenho mantido até o final da ocupação egípcia²⁵. Em XII a.C., início do Ferro I, a cidade foi ampliada, seguindo as linhas gerais já construídas anteriormente, com acréscimo de alguns edifícios e uma residência de um oficial egípcio de alto escalão, contendo paredes ilustradas²⁶. Existe, nesse momento, notável sincretismo entre a religião e iconografia egípcia e cananéia, com influências tanto na arquitetura quanto nos locais de culto dos oficiais egípcios²⁷. A destruição da guarnição teria ocorrido entre os reinos de Ramsés IV e VI, talvez pelos vizinhos canaanitas ou invasores semi-nomádicos, como os midianitas²⁸.

²⁵ MAZAR, Amihai "The Egyptian Garrison Town at Beth Shean" em BAR, S.; KAHN, D.; SHIRLEY, J. J. (eds.). *Egypt, Canaan and Israel: History, Imperialism, Ideology and Literature: Proceedings of a Conference at the University of Haifa*. Leiden: Brill, 2011, p. 153

²⁶ As paredes ilustradas demonstram a necessidade egípcia de tornar o lugar amistoso, talvez denotando uma prolongada habitação dos oficiais maiores. Cf. MAZAR, *Tel Beth-Shean: History and Archaeology*, p. 253

²⁷ McGovern demonstra que existiam representações de deidades egípcias como Hathor, Bes, Taurt e Sekmet, juntamente com deidades palestinas. MCGOVERN, *Beth-Shan (Place)*. p. 694

²⁸ MAZAR, *Tel Beth-Shean: History and Archaeology*, p. 258-259; MAZAR, *The Egyptian Garrison Town at Beth Shean*, p. 171

Fig. 3. Casa do governador egípcio. Arquivo pessoal.



Mazar demonstra, nesse ínterim, que as citações sobre a não-dominância israelita da cidade (cf. Js 17.11, 16; Jz 1.27-32) são possíveis, entretanto, a história do corpo de Saul pendurado não pode ser comprovada arqueologicamente, já que não existem evidências (objetos cerâmicos filistinos) de ocupação dos povos do mar no período²⁹. Israel Finkelstein, em contrapartida, demonstra que, nesse período, nenhuma cidade filistéia tinha força suficiente para uma batalha tão ao norte quanto a retratada no final do livro de Samuel. Para o arqueólogo, a presença do próprio Saul tão ao norte é confusa, sendo que seu centro de governo estaria no platô de Gabaon-Betel. Para ele, a explicação plausível seria a intervenção do faraó Sheshonq I — bíblico Sesac — contra a unidade política Saulida. A presença filistéia seria uma retroprojeção do tempo de escrita do texto bíblico³⁰. A presença, assim, do corpo de Saul e Betsã seria mais plausível, nesse cenário imaginado por Finkelstein.

Os achados mais divulgados de Betsã estão nos períodos de dominação egípcia, com as estelas Sêti I e de Ramsés II. A estela de Sêti I, tal qual o documento de Tutmósis II, menciona os Hapiru, nos seguintes termos: “*O Apiru de Monte Uarmuta, com Teyer ..., em ataque sobre os asiáticos de Rehem. Então [sua majestade] disse: Como esses asiáticos miseráveis pensam [em tirar] suas [armas] para mais desordem?*”³¹. Tais indivíduos seriam pessoas sem cidadania que atacavam vez ou outra as cidades-estado ou associavam-se como mercenários. Tal associação, tem sido considerada a de maior relevância dos achados do Tel, sob a hipótese que associa os hapiru citados ao grupo formativo da nação israelita, juntamente com os *shasu*.

Outra importância inferência a partir das duas estelas é o fato de que ambas evidenciam uma rota que perpassava Betsã, fato também confirmado pela lista de Sesac, que faz referência ao “Vale” (de Betsã), que tinha Betsã, Roob (Rehov), Suném, Taanac e Meguido. Assim, o sítio proporcionou achados que detalharam as rotas comerciais e suas respectivas ramificações. Betsã, nesse aspecto, seria ramificação da importante rota “caminho do mar”, chamada posteriormente *Via Maris*. Fora isso, inscrições egípcias e placas com nomes reais, quatro constando “Ramsés”

²⁹ MAZAR, *The excavations at Tel Beth Shean during the years 1989-94*, p. 162; MAZAR, *Tel Beth-Shean: History and Archaeology*, p. 261-262

³⁰ FINKELSTEIN, *The Forgotten Kingdom*, p. 59-61

³¹ Texto traduzido do inglês: “The Apiru of Mount Yarmuta, with Teyer ..., [have ari]sen in attack upon the Asiatics of Rehem. Then [his majesty] said: How can these wretched Asiatics think [of taking] their [arms] for further disorder?” PRITCHARD, James B. (ed.). *Ancient Near Eastern Texts: Relating to the Old Testament*. Third Edition with Supplement. Princeton/New Jersey: Princeton University Press, 1969, p. 255

e cinco constando “Merneptah”, além de um selo cilíndrico que mostra Ramsés II atirando uma flecha num alvo, mostram a relevância política da guarnição.

No décimo século a.C., a cidade exibe características de centro administrativo, devido a uma estrutura de portão e dois edifícios com pilares, que teria sido destruído num incêndio, à mesma época de Jezreel e Tel Rehov³². Esta é uma etapa importante, por constar no texto bíblico (1Rs 4.12) além de, posteriormente, aparecer na lista de Sesac em Karnak, como uma das cidades conquistadas após a divisão da monarquia. Existem indícios posteriores de uma destruição, supostamente por Tiglath-Pileser III em 732 a.C., e uma reconstrução em VIII a.C.. Essa característica do sítio, comprovando as campanhas de Tiglath-Pileser III também cooperam aos estudos bíblicos, demonstrando a chegada do poder assírio à Galiléia, em 722 a.C. e o prenúncio da queda do reino do norte. Já no período Persa, Betsã teria novamente sido elevado à categoria de lugar cúllico, como as figuras cúlticas no Tel afirmam.

No período helenista, tetradracmas foram encontradas, além de uma ocupação posterior no tempo dos Hasmoneus³³. A conquista é retratada nas *Guerras Judaicas e Antiguidades* de Flavio Josefo³⁴. Diversos objetos cerâmicos importados da Grécia e leste do Mediterrâneo, assim como moedas de Tiro foram encontrados. No período, a cidade transformou-se em *polis* grega e recebeu o nome de Citópolis, e foi transferida para o pé do monte, para facilitar o acesso ao comércio, fundamental no período helenista. Com Antíoco IV recebeu o nome Nisa, em homenagem a Dionísio, nome também utilizado pela moeda corrente na cidade. Do período Romano, um grande teatro foi construído, com uma rua cheia de colunas, um hipódromo, uma vila com mosaicos florais, além de um cemitério com vasos, cerâmicas decoradas e até um sarcófago de pedra com o nome de Antíoco, filho de Falion, que se pensa ser o primo de Herodes, o Grande. Foi nesse período, em 63 a.C., que Pompeu a conquistou, associando-a à Decápolis e tornando-a única³⁵ cidade da Decápolis em território israelita³⁶.

³² MAZAR, *Tel Beth-Shean: History and Archaeology*, p. 264

³³ MAZAR, *Beth-Shean*, p. 308

³⁴ GALIL, Gershon; WEINFELD, Moshe (eds.). *Studies in Historical Geography & Biblical Historiography*: Presented to Zecharia Kallai. Leiden: Brill, 2010, p. 72

³⁵ As razões para a escolha das Decápolis ainda não foi totalmente compreendida. Lester Grabbe assinala que o único padrão recorrente entre todas essas cidades é sua característica helenista. De qualquer forma, no período posterior (séc III a.C.) grande povoamento na região, exceto por *Filoteria*. Cf. GRABBE, Lester L. *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period*: volume 2: The Early Hellenistic Period (335-175 BCE). Library of Second Temple Studies 68. New York, t&t Clark, 2008, p. 188

³⁶ KAEFER, *Arqueologia das Terras da Bíblia*, p. 46

Existem diferentes hipóteses sobre a formação desse conjunto da cidade. Alguns opinam serem unidade política dos tempos de Pompeu outros afirmam que somente as características helenísticas formam um padrão entre essas cidades. Porém, vale relembrar que, mesmo com a presença dessa importante cidade e de outra *polis*, chamada Filoteria, aparentemente não houve, no terceiro século anterior à era cristã, grande povoamento do norte de Israel. A conquista de Pompeu também é retratada por Josefo, em seu *Guerras Judaicas* e, depois de uma destruição no período hasmoneu, teria havido um tempo de importantes construções.

Com o Império Bizantino, Betsã ganhou uma igreja circular, com batistério, e casas bem construídas. A elite habitava no cume do monte e os simples na periferia³⁷. Da época romana e bizantina, ficou a lembrança da vasta produção têxtil. Uma sinagoga, que teria sido construída entre os séculos V e VII d.C., com mosaicos com figuras da arca da aliança coberta com uma cortina, vasos rituais e uma menorá, com inscrições gregas e samaritanas³⁸. No século VIII d.C., a arquitetura bizantina foi substituída por novos edifícios, talvez pelo terremoto que teria atingido a cidade em 749 d.C., pouco mais de um século depois de sua conquista pelos muçulmanos (614 d.C.). No período Medieval, Betsã transformou-se em propriedade privada, com muros a envolvendo, alguns inacabados e datados de XII d.C., tempo das Cruzadas³⁹.

O culto plural em Betsã

Importantes vestígios foram encontrados em Betsã para os estudos da cultura e textos bíblicos. Entretanto, a academia bíblica parece ter enfatizado os achados sócio-políticos, dos quais já destacamos as estelas de Sétí I e de Ramsés II, as inscrições com nomes reais, o selo cilíndrico de Ramsés II atirando a flecha e a pertença à Decápolis, a partir de Pompeu. Entretanto, queremos fazer menção a outra temática recorrente no sítio arqueológico, que podem servir aos estudos bíblicos, que são os achados referentes ao culto. Queremos aqui apenas destacar duas características, recorrendo aos tempos veterotestamentários: (1) a característica transicional do culto no sítio; e (2) sua característica sincrética egípcio-canaanita.

Com relação ao primeiro aspecto, destacamos o culto no período canaanita, em suas formas e práticas. Sobre esse aspecto, os diversos templos encontrados da transição entre Bronze Recente e Ferro I ganham destaque. Tais templos carregam características comuns com outros

³⁷ MAZAR, *The excavations at Tel Beth Shean during the years 1989-94*, pp. 164

³⁸ MCGOVERN, *Beth-Shan (Place)*, p. 695

³⁹ MAZAR, *Beth-Shean*, p. 309

templos assimétricos canaanitas, como o Templo do Fosso de Laquish, o Templo de Tel Mevorakh e os Templos de Tel Qasile. Entretanto, o templo de Betsã possui características únicas. Primeiramente, sua formatação tripartida, contendo: (1) um *ball* de entrada; (2) um *ball* central com bancos e uma plataforma elevada; e (3) um santuário interior, cujas paredes estava alinhadas com os bancos. Além da formatação única, o templo de 11.7 x 14.6 m de Betsã é o mais antigo templo assimétrico canaanita já encontrado, fortalecendo a teoria de que Betsã seria um local transicional ao culto canaanita.

Também, sobre este aspecto, foi encontrada uma plataforma onde, no topo, havia uma coluna de pedra circular de basalto, com 50 cm de altura, que poderia ser uma *matsebah* (hebr. pilar de pedra) e, a pouco mais de um metro de distância, um pedestal de basalto para um pilar de madeira (fig. 4). O pedestal traz consigo duas possíveis interpretações: a primeira de que fosse uma *aserah*, característica nos cultos da região; e a segunda de que o pedestal serviria para a figura de Mekal, monumento dedicado por um oficial egípcio em memória de seu pai. A posição das pedras podem sugerir a transição do culto canaanita icônico, centrado em figuras antropomórficas de deidades (estela de Mekal) à anicônico⁴⁰, com objetos representando a deidade (*massebah*). A formatação do local da *massebah* e pedestal também é reveladora, situando-se numa plataforma na entrada do santuário, em lugar aberto, que era compreendido como característica dos Lugares Altos (hebr. *bamot*). A evidência serviu para Rowe afirmar que Betsã teria marcas da transição do culto em lugares altos e templos⁴¹.



Não é consenso, hoje, a caracterização a “céu-aberto” dos lugares altos⁴². Referências como 1Rs 14; 17 são incom-

⁴⁰ Segundo a definição de Mettinger, são cultos onde não há representação antropomórfica ou teriomórfica servindo como símbolo central de culto, mas são centralizados em uma imagem anicônica ou em espaço vazio. Eles seriam o signo “indiciário” da teoria de Peirce e fariam contraposição a cultos “icônicos”, que teriam representações antropomórficas ou teriomórficas centrais como símbolos de culto. METTINGER, Tryggve. *No Graven Image? Israelite Aniconism in Its Ancient Near Eastern Context*. CB 42. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1997, p. 19

⁴¹ METTINGER, *No Graven Image?*, p. 189-190.

Fig. 4. Pedestal e *matsebah* em Betsã. METTINGER, *No graven Image?*, p. 190.

pletas e edificações como as de Edom (Horvat Qitmit, Horvat Uza) e Hasor apenas recebem a nomenclatura pela busca se dar pela confusa descrição de “plataformas com utilização cúltica”⁴³. Tel Arad, que surge como um templo de estrutura similar ao de Jerusalém, por exemplo, não é denominado “lugar alto”, mesmo surgindo assim no texto bíblico⁴⁴. Pelo que temos em mãos poderíamos pensar em “lugares altos” como edifícios complexos — e talvez citadinos — de culto, como se vê na descrição bíblica mais completa, 1Sm 9.11-25, e na Estela de Mesa, única citação extra-bíblica de *bamah* (cf. Is 15.2; 16.2)⁴⁵. Lugares altos, assim, seriam um rótulo de heterodoxia a santuários que haviam sido destruídos⁴⁶. De qualquer forma, apesar da nomenclatura talvez equivocada de Rowe, sua percepção parece permanecer acurada da questão transicional do culto em Betsã, que alterou sua planta frente as novas tendências cúlticas do período.

A segunda característica marcante do culto no sítio no período veterotestamentário provém dos tempos de dominação egípcia, quanto ao sincretismo entre religião canaanita e religião egípcia. Assim como em Tel Laquish, há forte representação mista dos imaginários das duas tradições cúlticas. Entretanto, em Betsã, além das simples representações em terracota, existem representações monumentais, que denotam a presença de uma elite⁴⁷. A representação, nas imagens do Stratum IX (XV-XIV a.C.), do leão e cachorro, por exemplo, mostram temas e estilo puramente egípcios, com pequena influência do nordeste semítico. Porém, na estela de Mekal (*fig. 5*), criada pelo arquiteto egípcio Amenemopet, mesmo que mantenha-se o estilo egípcio, o tema transfere-se para uma deidade local, Mekal, o Deus de Betsã e mostra a família do arquiteto prostrando-se frente ao Deus local, em estilo puramente egípcio, denotando a assimilação da nova prática cúltica pelos ditos dominadores da região⁴⁸.

⁴² Cf. CARDOSO, Silas Klein. *A imagem se fez livro: a materialidade da Torá e a invenção do aniconismo pós-exílico*. São Bernardo do Campo: Umesp, 2015. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) — Faculdade de Humanidades e Direito, Universidade Metodista de São Paulo (UMESP)

⁴³ Cf. as tentativas frustradas de caracterização em BARRICK, W. Boyd. “High Place”. In: FREEDMAN, David Noel. *The Anchor Yale Bible Dictionary*. New York: Doubleday, 1992, v3, p. 196

⁴⁴ FRIED, *The High Places*, 452. Também sobre Tel Arad, cf. BLOCH-SMITH, Elizabeth. “Question about Monotheism in Ancient Israel: Between Archaeology and Texts”. In: JISMOR 9, 2014, p. 20-28

⁴⁵ Sobre o *bamah* moabita, cf. FRIED, *The High Places*, 441-442

⁴⁶ Assim parece acreditar, por exemplo, FRIED, *The High Places*, 437-465

⁴⁷ KEEL, Othmar; UEHLINGER, Christoph. *Gods, Goddesses and Images of God in Ancient Israel*. Trad. Thomas Trapp. Minneapolis: Fortress Press, 1998, p. 82

⁴⁸ KEEL; UEHLINGER, *Gods, Goddesses and Images of God*, p. 84

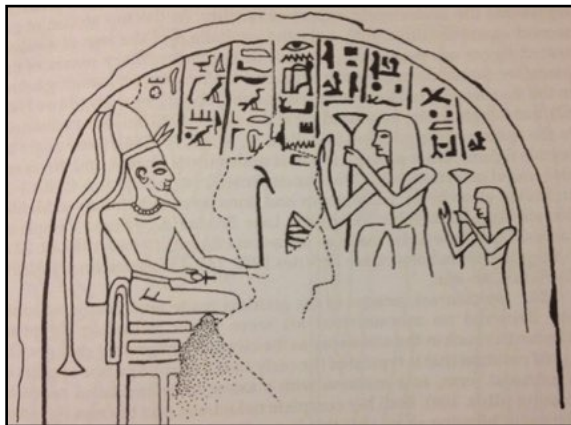


Fig. 5. Estela de Mekal. GGG, fig. 120.

Fora isso, foram encontradas no local Deusas da fertilidade amamentando bebês com amuletos e anéis e, embora carreguem semelhanças com imagens de cultos egípcios, como o culto à Isis-Horus, encontrado em amuletos egípcios, elas aparecem nuas, uma característica típica das Deusas canaanitas. Outra patente característica é o sinal de bênção, perpetuado pelos ícones das Deusas (fig. 6). Embora estejam sob estilo egípcio, tanto a nudez, quanto o sinal de bênção só são encontrados nas Deusas locais. A identidade de tais Deusas foi pesquisada por Keel e Uehlinger, que chegaram à hipótese de serem representações da Deusa Anat, que já era cultuada pelos Amorreus em 3.000 a.C. e talvez associada com a cidade Hanat⁴⁹. As razões para a inferência se dão por três principais motivos: (1) pela inscrição “Senhora dos Céus, Senhora dos Deuses” em alguns selos posteriores; (2) a presença de uma coroa tipicamente relacionada à Anat, presentes no *British Museum*; e (3) pela seu porte guerreiro em algumas figuras, que fariam jus à algumas imagens encontradas em locais distintos das terras bíblicas⁵⁰. Entretanto, é difícil se ater a identificações, visto que em diferentes lugares e tempos os símbolos são atribuídos a diferentes deidades⁵¹. De qualquer forma, temos evidências que comprovam um culto sincrético entre deidades cananitas e egípcias em Betsã.

⁴⁹ Maier, Walter A. III. “Anath (Deity)”. In: FREEDMAN, David Noel. *The Anchor Yale Bible Dictionary*. New York: Doubleday, 1992.

⁵⁰ KEEL; UEHLINGER, *Gods, Goddesses and Images of God*, p. 86-88

⁵¹ KEEL, Othmar. *Goddesses and Trees, New Moon and Yahweh: Ancient Near Eastern Art and the Hebrew Bible*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998, p. 38



Fig. 5. Deusa. GGG, fig. 106.

Perspectivas conclusivas

Foi Afonso Ligorio Soares quem disse que “o sincretismo sempre esteve e permanece presente nas relações históricas entre as religiões. Até quem o rejeita, em geral o faz a partir de uma religião que também é, em alguma medida, sincrética”⁵². De fato, é difícil aceitar as descrições históricas de alteridade e alienistas do culto do Antigo Israel frente a outras religiões do Antigo Oriente Próximo. O estudo de caso de Betsã demonstra, durante sua história de longa duração, a característica sincrética do culto do Antigo Oriente Próximo, na recombinação de imaginários cúlticos. Tal reformulação imagética sincrético-religiosa, ou *religiosidade criativa*, se deu na (re)criação imaginativa que sintetizava memória social e experiência pessoal dos cultuantes⁵³. Do padrão, duas características se evidenciam em Betsã:

Primeiro, a *religiosidade criativa* de Betsã não respeita status político. Embora seja comum se associar a produção religiosa às camadas dominantes, em Betsã temos cenário oposto. No exemplo das Deusas da Fertilidade, o imaginário que se mantém é o cananita, de Anat, que é redesenhado sob moldes egípcios. Não é a entidade dominante que impõe seu imaginário ao mais fraco, mas o mais fraco impõe seu imaginário ao dominante, que trata de o reler a partir de sua linguagem: a estética egípcia. A predominância imagética se dá pela proximidade geográfica do centro de culto e não do poderio militar-político.

Segundo, a *religiosidade criativa* de Betsã não respeita status social. É perceptível, na iconografia do sítio, que a aceitação do imaginário cúltico local não se deu apenas nas camadas chamadas “populares”,

⁵² SOARES, Afonso Maria Ligorio. “Valor teológico do sincretismo numa perspectiva de teologia pluralista”. In: *Ciberteologia: Revista de Teologia & Cultura*, Ano VI, n. 30, p.29

⁵³ Sobre aprendizado mimetizado em perspectiva ritual e visual, cf. WULF. Christoph. *Homo Pictor: imaginação, ritual e aprendizado mimético no mundo globalizado*. São Paulo: Hedra, 2013

mas também na elite presente no sítio, como se viu na casa do governador e na estela da Mekal. É interessante perceber que o movimento contrário ocorreu em Laquis, onde as diferentes esferas sociais sofreram diferentes impactos religiosos, resultando em práticas distintas. É difícil precisar a razão para tal disparidade. Talvez esteja ligada ao próprio histórico do sítio, que tinha uma função religiosa mais evidente.

Por fim, acreditamos que a *religiosidade criativa* do sítio tenha sido potencializada pela sua localização em uma fronteira cultural: uma guarinição egípcia beirando uma unidade política cananéia. O território cultural de fronteira⁵⁴ recebe o impacto de duas composições culturais distintas, tendo o papel de interpretá-las mutuamente. Assim, na tradução entre duas culturas, criam-se novas experiências e práticas. Por consequência, criam-se novas religiosidades: sistemas são recriados e imaginários recombina- dos. Assim, em fronteiras como Betsã, se percebem tais alterações de forma mais sensível e revelam, de modo especial, que a religiosidade cananita-israelita operava de forma plural e sincrética em longa duração.

⁵⁴ Nos inspiramos nos conceitos de Iuri Lotman, da Semiótica da Cultura. Fronteira seria o mecanismo bilíngue que faria a tradução de mensagens externas (da não-cultura) à linguagem interna (da cultura). Cf. LOTMAN, Yuri. *The Universe of the Mind: A Semiotic Theory of Culture*. London: Taurus & Co, 1990; e, para uma interpretação aplicada às ciências da religião do conceito de "fronteira cultural", Cf. NOGUEIRA, Paulo A.S. "Religião como texto: contribuições da semiótica da cultura". In: NOGUEIRA, P.A.S. (org.). *Linguagens da Religião: desafios, métodos e conceitos centrais*. São Paulo: Paulinas, 2012, p. 22-23.

Next

World Forum on Theology and Liberation

to be held at

MONTREAL, Quebec, Canada, August 8-13, 2016

See information about at its webpage:

<http://wftlofficial.org>



Entrevista com Israel Finkelstein

Por Antonio Carlos FRIZZO¹

São Paulo, Brasil

Um nome que surge como o primeiro na lista quando o tema busca unir arqueologia e Bíblia é o do professor Israel Finkelstein, diretor do Instituto de arqueologia da Universidade de Tel Aviv e codiretor da missão arqueológica Meguidó, Galileia. Nesta entrevista busca-se apresentar a visão singular e inquietante desse arqueólogo que optou em se aproximar da Bíblia e de sua história. Tive-se a liberdade de promover algumas adaptações na tradução e na edição deste encontro realizado na manhã de nove de dezembro de 2013.

Pergunta: Conte-nos de suas atividades no mundo da arqueologia, de seus afazeres como professor e pesquisador.

Israel Finkelstein: Sou um professor de arqueologia com especialização na época do bronze, ensino história bíblica e outras coisas. Atuo em três grandes projetos. Penso ser mais atraente afirmar que uso três importantes chapéus.

Meu **primeiro chapéu** é a **escavação**. Tenho em Meguido meu importante projeto. A cada dois anos, saímos para a pesquisa de campo. Recentemente, estivemos dois meses no local, com um grupo de 140 estudantes e mais uma equipe de apoio formada por 30 pessoas que colaboraram diretamente na infraestrutura. Não apenas escavamos como também ensinamos os alunos. Iniciávamos os trabalhos bem cedo. Das 5h da manhã até às 13h as equipes estavam no campo. Na parte da tarde, ensinávamos, juntamente com todos da expedição, arqueologia e seus métodos, história de Meguido, datações, análises dos ossos, das porcelanas, os metais encontrados e outros temas relacionados ao universo da

¹ Professor de teologia bíblica no ITESP, com mestrado no Instituto Católico de Paris e doutorado na PUC-Rio.

arqueologia. Esse tipo de trabalho acontece a cada dois anos e começamos com este ritmo há 20 anos. Nele se envolve uma grande equipe formada por especialistas nas áreas da metalurgia, geologia, arqueologia, zoologia, biologia e botânica.

Um **segundo chapéu**, este sim, intensificado nos últimos cinco ou sete anos, é uma área de pesquisa que acontece com o apoio da União Européia na esfera da Ciência da Vida e do Universo da **geoarqueologia**. Olhando moléculas, detalhes moleculares que podem mudar o entendimento da história. Eis um projeto que me estimula muito. Percebo que estamos descobrindo elementos novos que podem nos ajudar a reconstruir o conhecimento da história humana. Esse projeto já gerou mais de 60 artigos em diferentes revistas especializadas. Recentemente estudando algumas moléculas descobrimos partículas de canela datando o ano 1000 a.C.. da época dos fenícios, o, como canela é algo que não existe nesta região, somos convidados a pensar que o comércio entre os povos desta região com os povos da Índia era muito mais freqüente do que podemos Imaginar.

Outro exemplo. Eu pessoalmente acredito que o futuro da pesquisa está baseado na análise da população e no estudo do clima. Por exemplo, um trabalho realizado na região do Mar Morto, em análises do pólen e do carvão encontrados naquela região. As análises dos materiais acenaram que entre os anos de 1250 a 1100 a. C, a região passou por uma forte crise climática. Um artigo publicado no New York Times teve grande repercussão nos ambientes de pesquisas.

Meu **terceiro chapéu** é a **história bíblica**. Meu interesse pela Bíblia veio por meio dos meus estudos na esfera da arqueologia. Sobre tudo, na ânsia de reconstruir a história bíblica. A arqueologia me levou para o universo bíblico. Estou indo cada vez mais a fundo neste universo; em parceria com outros pesquisadores temos já publicados alguns trabalhos na Suíça, Alemanha e França. Os estudos bíblicos são muito significativos na Alemanha, onde me identifico. Lá, desenvolvemos um olhar similar junto aos textos bíblicos. Recentemente publicamos dois artigos tentando entender as diferenças nas tradições e leis em torno de personagens como Abraão e Jacó, no livro do Gênesis. Outro exemplo é nossa pesquisa junto ao livro de Crônicas. Neste livro buscamos verificar, entender as datas e a arqueologia territorial citados no texto.

Pergunta: O que pensar diante de algumas interpretações de cunho mais ortodoxo, comentários provenientes de correntes mais fundamentalistas na interpretação dos textos bíblicos?

Israel Finkelstein: Acho oportuno afirmar que eu não sou contra esta ou aquela corrente hermenêutica. O que sei é que **não sou um fundamentalista**, um ingênuo; faço a minha pesquisa com os rigores impostos pelos métodos exegéticos. Busco compreender os rigores dos métodos que não são novos no universo da leitura e estudo bíblico. Estou numa linha pautada por Baruch Espinoza que estabeleceu as bases do método filosófico e teológico e que séculos mais tarde possibilitou o método histórico crítico que conhecemos hoje. Claro que **por ser israelita e judeu** a Bíblia tem um significado, um valor quase que carnal, para meu universo cultural. O texto é muito importante para mim. Não estou indo somente para o lado do criticismo. Não me deixo influenciar por nenhum aspecto político. Estou no ponto de vista da pesquisa e, isso me é muito caro. Algo gratificante. Os textos bíblicos fazem parte do meu DNA... Os autores bíblicos foram verdadeiros gênios da humanidade. Produziram seus textos dentro de uma determinada cultura, numa determinada situação, dentro de um trasfondo cultural. Estou convicto de que ler as páginas bíblicas de modo ingênuo, descontextualizado, sem ter em conta tudo aquilo, não deixa de ser um desrespeito aos autores.

Pergunta: Qual a relação entre os textos bíblicos e a arqueologia?

Israel Finkelstein: O texto bíblico é uma redação tardia. Ele foi escrito séculos depois de um determinado fato. A Bíblia não narra uma história ocular. A arqueologia, que também é uma ciência, conta os fatos em tempo real, narra o exato momento do fato. Todas as vezes que tenho a minha frente um determinado texto bíblico eu me pergunto: o que está acontecendo aqui? Porque estou vindo com uma ferramenta muito poderosa que é a arqueologia. Por meio dos fragmentos arqueológicos podemos reconstruir um determinado momento histórico. Tal contexto histórico pode ser comprovado em todo o seu rigor, e eu não preciso justificá-lo com os textos bíblicos. Aqui está um ponto fundamental nesta relação bíblia e arqueologia. **A arqueologia deve-se guiar por si mesma.**

Outro aspecto que me inquieta é saber como relacionar um determinado texto com a arqueologia. Isto para mim é maravilhoso. Saber como a partir de uma narrativa, escrita num estilo próprio do hebraico antigo e, analisá-la mediante os estudos arqueológicos. Nesta interação entre ciências hermenêutica e arqueologia não há espaço para a ortodoxia, ao fundamentalismo. Estou convicto que os dois ambientes Bíblia e Arqueologia devem seguir mantendo um estreito diálogo.

Outro ponto que destaco está em saber que existem duas formas de se olhar a história de um texto bíblico: um é o aspecto conservador ou fundamentalista, chamado «**maximalista**»; outro é o ponto de vista

«**minimalista**». Eu não me alinho a nenhuma dessas duas correntes. Opto por uma linha teórica na qual não estou sozinho e que se encontra entre estas duas tendências hermenêuticas.

Pergunta: O que a arqueologia nos diz sobre o **reino unido de Davi e Salomão**?

Israel Finkelstein: Pode-se abordar esta questão tanto pelo lado dos textos bíblicos como pelo lado dos dados arqueológicos. Deixe-me começar pela arqueologia. **No passado a arqueologia foi usada** para legitimar aspectos religiosos, isto é, provar a existência de Jesus, a existência do templo de Salomão e outras preocupações neste sentido. Encontra-se uma arqueologia a serviço de uma afirmação religiosa.

Mas esta não é a função e, muito menos, o objetivo da arqueologia. O objetivo final da arqueologia é verificar o que houve em um determinado período da história. Que civilização existia? Como eram as relações entre determinados grupos? Em Meguidó, quando juntei os diferentes materiais e resultados das pesquisas, constatei que não fazia sentido algumas afirmações em voga referentes às datações ditas pela história bíblica. Elementos datados do ano 1000 a.C. em Meguidó, Bet Shean, reanalisados, seguindo outros métodos de pesquisa arqueológica e, com o apoio de outras ciências, acenam uma **datação diferente**. Essa cronologia poderia abaixar para os anos 900 a 800 a.C. Tal verificação resultam diferentes interpretações das mesmas questões.

Há 15 anos começamos um debate no desejo de **revisar as datações tradicionais** no tocante ao mundo bíblico e, os resultados foram surpreendentes. Com o recurso de análise de carbono 14, o que antes era datado no período do rei Salomão, agora são tidos como de 80, 70 anos depois do reinado salomônico. O grande reino do Norte, bem como as importantes obras atribuídas ao rei Salomão, agora, são vistos como pertencentes à dinastia de Anri (885-874 a.C.). Nesta fase os resultados entram em confronto com o que era defendido pela própria arqueologia há 15 anos.

Saibam que eu **não pertencço às escolas que duvidam da existência de Salomão**, pois há elementos que provam sua existência. Não temos nada fora da Bíblia capaz de provar a existência de Salomão. Tal realidade leva vários estudiosos a não creditar em sua existência. Eu não sou desse grupo, pois creio que há inúmeras provas para creditar nos reinos de Davi, Salomão e toda cadeia de monarcas, tal como nós a conhecemos. **A questão é** saber qual foram a jurisdição, o alcance desses reinados, as extensões desses reinos. Houve uma existência paralela de dois reinos: reinos de Judá e reino de Israel.

Agora, sobre a **monarquia unida**, penso que há outra história. Quando lemos a Bíblia vemos tudo bem arranjado, cada peça em seu lugar. Tudo foi escrito no desejo de enaltecer um único reino. Mas a história aponta para outros caminhos. Deparamo-nos com uma construção teológica muito bem elaborada. Algo tipicamente teológico. **Os textos descrevem o sonho de um reino único.** Tal desejo teria sido escrito no tempo do reinado de Ezequias.

Pergunta: Não poderia ter sido elaborado o sonho deste vasto império **no reinado de Josias?**

Israel Finkelstein: Creio que este sonho de um vasto reino pode ter ocorrido no momento em que um grande número de pessoas, em pleno cerco assírio deixou a região da Samaria passando a habitar no reino de Judá. Tal mudança demográfica foi sumamente importante. Vale ressaltar que a sociedade israelita, na época da dominação do reino da Assíria já era pan-israelita. Muitas pessoas passaram a residir ao redor da cidade de Jerusalém, com mais migrantes do Norte do que propriamente do Sul. Vale ressaltar que para fazer parte desse grupo, tudo teve um preço. Primeiro, aceitar a supremacia da dinastia davídica e, o segundo, a soberania do templo de Jerusalém.

Pergunta: Como você compreende a existência do **reino do Norte?**

Israel Finkelstein: Estou convicto que o reino de Israel era **muito mais importante do que o reino de Judá** na antiguidade. Todas as grandes tradições foram provenientes do reino do Norte. Não tenho dúvidas sobre isso. Por volta dos anos 750 a.C., Israel tinha total supremacia. Hoje, ao lermos a Bíblia temos a impressão de que Judá era a grande potência. Isso é decorrente do colapso do reino do Norte. Israel sempre foi a fonte de grande história, com seus exércitos, suas tradições dinásticas, seus templos, suas riquezas. Os grandes personagens como Elias, Josias, Amós, Moisés são tradições originárias do reino do Norte.

Acho oportuno voltar à primeira questão. Meu trabalho é reconstruir a história com as ferramentas que tenho em mãos, não considerando somente o texto, mas as demais ferramentas. **Deixo-me ser pautado pela arqueologia independentemente do texto.** Com os instrumentos disponíveis na ciência arqueológica, somados a química e física, tenho plena convicção que não houve **nenhuma possibilidade** de erigir um reino no Sul, isto é, Judá e sua capital Jerusalém, **antes dos anos 800 a 700 a.C.** Essa é a certeza que tenho em mãos hoje. Estou consciente que tal afirmação pode mudar, pois a arqueologia desenvolve-se rapidamente

e as teorias não ficam para trás. Tal ressalva é necessária para se evitar qualquer tipo de afirmações também fundamentalistas no universo da arqueologia.

Pergunta: Para terminar, qual o conselho para um jovem que deseja estudar arqueologia?

Israel Finkelstein: Eu aconselhei as minhas filhas a estudaram direito... (risos). Brincadeiras a parte, a carreira é difícil por não haver muito espaço de trabalho e por haver muitas pessoas talentosas desejosas por ocupar o mesmo espaço. Vejamos alguns dados. No ano passado abrimos uma vaga no departamento: vinte pessoas concorreram. Dentre essas, quatorze tem a capacidade de atuar em qualquer universidade dos Estados Unidos. Uma realidade trágica para pessoas com a média de trinta anos de idade e que precisam de trabalho. Eu estou feliz por encontrar, cada vez mais, pessoas desejosas de estudar arqueologia. Mas o caminho profissional não é fácil. É bom levar em conta que é preciso, em média, quinze anos de estudo para preencher suas inquietações acadêmicas e conseguir algum resultado profissional.

Número especial da Revista «HORIZONTE» da PUC de MINAS, Belo Horizonte, Brasil, sobre «O Paradigma Pós-Religional» número 37, ano 2015, monográfico

Um número especial, em várias línguas, que continua a reflexão teológica e das ciências da religião após o lançamento da Proposta Teológica do Paradigma Pós-religional feita pela EATWOT no ano de 2011. O novo paradigma se aprofunda e prolonga com a reflexão das assinaturas mais reconhecidas neste campo:

Roger LENAERS, John Shelby SPONG, Marià CORBÍ, Diarmuid O'MURCHU, Lee CORMIE, Danny PILARIO, Geraldina CÉSPEDES, Juan MASIÁ, Simón Pedro ARNOLD, Faustino TEIXIRA, Sergio OSORIO, Don CUPITT, Stefen BATCHELOR, María LÓPEZ VIGIL, José Maria VIGIL...

Pode recolhê-la on line, na página da própria revista:

<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte>
ou em:

<http://servicioskoinonia.org/LibrosDigitales>



Jerusalem in the Persian (and Early Hellenistic) Period and the Wall of Nehemiah

Israel FINKELSTEIN
Institute of Archaeology, Tel Aviv University,
Tel Aviv 69978, Israel

Abstract

Knowledge of the archaeology of Jerusalem in the Persian (and Early Hellenistic) period—the size of the settlement and whether it was fortified—is crucial to understanding the history of the province of Yehud, the reality behind the book of Nehemiah and the process of compilation and redaction of certain biblical texts. It is therefore essential to look at the finds free of preconceptions (which may stem from the account in the book of Nehemiah) and only then attempt to merge archaeology and text.

Keywords: book of Nehemiah, Nehemiah, archaeology of Jerusalem, Yehud, Persian period, Hasmoneans.

The Current View

A considerable number of studies dealing with Jerusalem in the Persian period have been published in recent years (e.g. Carter 1999; Eshel 2000; Stern 2001: 434-36; Edelman 2005; Lipschits 2005, 2006; Ussishkin 2006). Although the authors were aware of the results of recent excavations, which have shown that the settlement was limited to the eastern ridge (the City of David), they continued to refer to a meaningful, fortified 'city' with a relatively large population.

Carter argued that Jerusalem grew from a built-up area of 30 dunams in the Persian I period to 60 dunams 'after the mission of Nehemiah' (1999: 200) and estimated the peak population to have been between 1250 and 1500 people (1999: 288). Based on detailed archaeolo-

gical data from excavations and surveys, and using a density coefficient of 25 people per one built-up dunam (a number which may be somewhat too high—see below), Carter (1999: 195-205) reached a population estimate of c. 20,000 people for the entire province of Yehud in the Persian period (compared to c. 30,000 according to Lipschits 2003: 364, also using the 25 people per one built-up dunam coefficient). Carter rightly asked: If Yehud ‘was this small and this poor, how could the social and religious elite sustain the literary activity attributed to the Persian period? ... How could such a small community have built a temple and/or refortified Jerusalem’ (1999: 285; see the same line of thought in Schniedewind 2003; 2004: 165-78). Based on ‘historical and sociological parallels’—in fact, almost solely on the biblical text—Carter (1999: 288) answered in the positive, arguing that the urban elite was large enough for both the production of a large body of texts and for the fortification of Jerusalem.

Eshel (2000) reconstructed the history of Jerusalem in the Persian period almost solely according to the biblical texts, arguing that the ‘Jerusalem of Nehemiah was a small town...nevertheless it had eight gates... much more than the real need of the town at that time’ (2000: 341). Eshel acknowledged that the population of Jerusalem was depleted (in line with Neh. 7.4), but in the same breath argued that it was populated by Levites and others, who were brought to Jerusalem by Nehemiah (11.1). He compared the demographic actions taken by Nehemiah to the *synoikismos* policy of Greek tyrants (also Weinberg 1992: 43; 2000: 308-309, 313-16). Regarding the rebuilding of the walls, following Nehemiah 3, Eshel envisioned a major operation, which involved many groups of builders.

Stern began the discussion of the archaeology of Jerusalem in the Persian period with a sentence based solely on the biblical text: ‘Persian period Jerusalem was bounded by walls erected by Nehemiah’ (2001: 434). At the same time, Stern acknowledged that ‘only a few traces have survived of the city wall of Nehemiah along the course described in the Bible (2001: 435). Stern referred to a segment of a city-wall at the top of the eastern slope of the City of David, which was dated by Kenyon (1974: 183-84) to the Persian period (see below).

Edelman accepted Nehemiah 3 as accurately reflecting ‘the names of individuals and settlements in Yehud at the time the walls of Jerusalem were constructed during the reign of Artaxerxes I’ (2005: 222). Edelman, like Lipschits (below), saw the construction of the walls by Nehemiah as a turning point in the history of Yehud—marking the transfer of the capital from Mizpah to Jerusalem. The walls provided ‘protection for the civilian population and government officials who would man the fort and

carry out the administration of the province' (2005: 206). Edelman saw a major construction effort in Jerusalem under Persian auspices in the days of Artaxerxes I—an effort far greater than the reconstruction of the city-walls, that also included the Temple and a fort (2005: 344-48).

Ussishkin declared that 'the corpus of archaeological data should be the starting point for the study of Jerusalem... This source of information should take precedence, wherever possible, over the written sources, which are largely biased, incomplete, and open to different interpretations' (2006: 147-48). Reviewing the archaeological data, he rightly concluded that the description in Nehemiah 3 must relate to the maximal length of the city-walls, including the western hill. But then, solely according to the textual evidence in Nehemiah 3, he accepted that the Persian-period settlement was indeed fortified: 'When Nehemiah restored the city wall destroyed by the Babylonians in 586 BCE, it is clear... that he restored the city wall that encompassed the Southwestern Hill, as suggested by the "maximalists"' (Ussishkin 2006: 159; also 160).

Lipschits's reconstruction of the history of Jerusalem in the Persian period (2006) revolved around the rebuilding of the city-wall by Nehemiah. Though 'there are no architectural or other finds that attest to Jerusalem as an urban center during the Persian Period' (2006: 31), 'the real change in the history of Jerusalem occurred in the middle of the fifth century BCE, when the fortifications of Jerusalem were rebuilt. Along with scanty archaeological evidence, we have a clear description of this event in the Nehemiah narrative...' (2006: 34). Lipschits saw the construction of the city-wall as the turning point in the history of Jerusalem—when it became the capital of Yehud: 'The agreement of the Persians to build fortifications in Jerusalem and to alter the status of the city to the capital of the province was the most dramatic change in the history of the city after the Babylonian destruction in 586' (2006: 40). Lipschits described Jerusalem as a 'city' of 60 dunams, with a population of c. 1500 inhabitants (2006: 32; also 2003: 330-31; 2005: 212; see a different number, 3000 people, in 2005: 271).

Obviously, all the scholars who dealt with the nature of Jerusalem in the Persian period based their discussion on the biblical text, mainly on the description of the reconstruction of the city-wall in Nehemiah 3.

The Finds

Intensive archaeological research in Jerusalem in the past forty years has shown that:

1. The southwestern hill was part of the fortified city in the Late Iron II and the Late Hellenistic periods (for the Iron II, see Geva 1979; 2003a:

505-18; 2003b; Avigad 1983: 31-60; Reich and Shukron 2003; for the Late Hellenistic period, see Geva 1983, 1994, 2003a: 526-34; Broshi and Gibson 1994; Chen, Margalit and Pixner 1994; Sivan and Solar 1994; Wightman 1993: 111-57).

2. The southwestern hill was *not* inhabited in the Persian and Early Hellenistic periods. This has been demonstrated by excavations in the Jewish Quarter (Avigad 1983: 61-63; Geva 2000: 24; 2003a: 524; 2003b: 208), the Armenian Garden (Gibson 1987; Geva 2003a: 524-25), the Citadel (Amiran and Eitan 1970) and Mt. Zion (Broshi 1976: 82-83). Apart from a few possible isolated finds (Geva 2003a: 525), there is no evidence of any activity in any part of the southwestern hill between the early sixth century and the second century BCE. The Persian and Early Hellenistic settlement should therefore be sought on the southeastern ridge—the City of David.

In the City of David, too, the evidence is fragmentary. Most finds from the Persian and Early Hellenistic periods were retrieved from the central part of the ridge, between Areas G and D of the Shiloh excavations (Shiloh 1984: 4). The Persian period is represented by Stratum 9, which fully appears, according to Shiloh (1984: 4, Table 2) in Areas D1 (Ariel, Hirschfeld and Savir 2000: 59-62), D2 and G (Shiloh 1984: 20), and which is partially represented in Area E1. According to De Groot (2001), the most significant finds were retrieved from Area E. But even in these areas the finds were meager and poor; most of them came from fills and quarrying refuse (see the difficulty of distinguishing the 'limestone chops layer' in Ariel, Hirschfeld and Savir 2000: 59). De Groot (2001) describes a possible reuse in one Late Iron II building in Area E. Persian-period sherds and a few seal impressions were found in Reich and Shukron's Areas A and B, located in the Kidron Valley and mid-slope respectively, c.200–250 m south of the Gihon Spring; they seem to have originated in the settlement located on the ridge (Reich and Shukron 2007).

Stratum 8 stands for the Early Hellenistic period. It is fully represented only in Area E2, partially represented in Areas E1 and E3, and scarcely represented in Areas D1 and D2 (Shiloh 1984: 4, Table 2). In this case, too, the finds are meager. They are comprised of three *columbaria* (De Groot 2004) and a structure that yielded the only assemblage of Early Hellenistic pottery from Jerusalem (in Area E1—Shiloh 1984: 15).

In the case of the City of David, too, the negative evidence is as important as the positive. No Persian or Early Hellenistic finds were found in Area A on the southern tip of the ridge. It is significant to note that in Area A1 Early Roman remains were found over Iron II remains (De Groot, Cohen and Caspi 1992). In Kenyon's Site K, located on the southwestern side of the City of David, c. 50 m to the north of the Siloam Pool,

Iron II sherds were found on bedrock, superimposed by Late Hellenistic finds (Kenyon 1966: 84).¹

As for the northern part of the ridge, the Persian and Early Hellenistic periods were not represented in B. and E. Mazar's excavations to the south of the southern wall of the Temple Mount, which yielded Late Hellenistic and mainly Early Roman finds superimposed over Iron II buildings (E. Mazar and B. Mazar 1989: xv-xvi). It is also significant that Persian and Early Hellenistic finds were not reported from B. Mazar's excavations near the southwestern corner of the Temple Mount (B. Mazar 1971). A few finds, but no architectural remains or *in-situ* assemblages of pottery, were retrieved by Crowfoot in the excavation of the 'Western Gate' (Crowfoot and Fitzgerald 1929) and by Macalister and Duncan (1926) in the excavation immediately to the west of Shiloh's Area G. The 8–10 m thick dump-debris removed by Reich and Shukron on the eastern slope of the City of David, near the Gihon Spring (Reich and Shukron 2007; also 2004), yielded ceramic material from the Iron II and 'late Second Temple period', but no Persian and Early Hellenistic pottery. Reich and Shukron interpret this as evidence that Area G, located upslope from their dig, was uninhabited at that time. Finally, it is noteworthy that sifting of debris from the Temple Mount recovered almost no Persian-period finds (compared to a significant number of finds from the Iron II and from the Hellenistic–Early Roman periods—Barkay and Zweig 2006).

Reich and Shukron (2007) also noted that 75 of the 85 *Yebud* seal impressions from the Shiloh excavations published by Ariel and Shoham (2000) originated from Areas B, D and E. They concluded that the settlement of the Persian and Early Hellenistic periods was restricted to the top of the ridge, to the south of Area G (see a somewhat similar view in Ariel and Shoham 2000: 138).

All this seems to indicate that:

1. In the Persian and Early Hellenistic periods activity on the Temple Mount was not strong (compare the Iron II finds to the south of the southern wall of the Temple Mount to the negative evidence for the Persian and Early Hellenistic periods and see Barkay and Zweig 2006), and in any event did not include intensively inhabited areas.
2. The northern part of the ridge of the City of David was uninhabited.
3. The southern part of the ridge was probably uninhabited as well.

¹ Shiloh's Area K, located on the ridge 90 m to the north of Area A, in roughly the same line as Kenyon's Site K, was excavated to bedrock. The earliest remains date to the Early Roman period. In this case a large-scale clearing operation, which could have destroyed the earlier remains, seems to have taken place in the Roman period (see also Kenyon 1965: 14; 1966: 88 for her excavations nearby).

The Persian and Early Hellenistic settlement was confined to the central part of the ridge, between Shiloh's Area G (which seems to be located on the margin of the inhabited area) and Shiloh's Areas D and E. The settlement was located on the ridge, with the eastern slope outside the built-up area. Even in this restricted area, a century of excavations, by a number of archaeologists, failed to yield even a single(!) house or proper floor from the Persian period, and only one structure from the Early Hellenistic period was found. The idea that the settlement was eradicated because of later activity and erosion (e.g. De Groot 2004: 67) must be rejected in the light of the reasonable preservation of the Late Hellenistic and Iron II remains.

The maximal size of the Persian and Early Hellenistic settlement was therefore c. 240 (N-S) × 120 (E-W) m, that is, c. 20–25 dunams (contra to the idea of a 60-dunam settlement [excluding the Temple Mount] in Carter 1999: 200; Lipschits 2006: 32; and a 30-acre settlement [possibly including the Temple Mount] in Avigad 1993: 720). Calculating the population according to the broadly accepted density coefficient of 20 people per one built-up dunam (Finkelstein 1992 and bibliography)²—a number which may be too high for what seems to have been a sparsely settled ridge (on this problem too see Finkelstein 1992)—one reaches an estimated population of 400–500 people, that is, c. 100 adult men.³ This stands in sharp contrast to previous, even minimal estimates of 1250, 1500 or 3000 inhabitants (Carter 1999: 288; Lipschits 2005: 271; 2006: 32; 'a few thousands' in Avigad 1993: 720), estimates which call for a large settlement of 75–150 dunams—more than the entire area of the City of David.⁴ These data fit well the situation in the immediate environs of Jerusalem, where the number of spots with archaeological remains dropped from 140 in the Iron II to 14 in the Persian period (Kloner 2001: 92; 2003: 28*; 2003: 30* for the Early Hellenistic period). They also fit the general demographic depletion in the entire area of the province

² This coefficient is based on ethno-archaeological and ethno-historical data, which stand against Zorn 1994. Zorn reached inflated numbers which do not fit the demographic data on pre-modern societies. His error may have stemmed from the assumption that all buildings at Tell Nasbeh were inhabited at the same time; the truth of the matter is that no stratigraphic sequence has been established for the settlement, which was inhabited continuously for centuries, throughout the Iron and Babylonian periods!

³ King and Stager (2001: 389) are the only scholars to speak about a small settlement with 'a few hundred inhabitants'; in the same breath they accepted the description of the construction of the city-wall by Nehemiah as historical (see below).

⁴ Not to mention Weinberg's estimate, based on his interpretation of the biblical text, of 15,000 people in Jerusalem and 150,000 in Yehud in the time of Nehemiah (1992: 43 and 132, respectively).

of Yehud—a maximum of 20,000–30,000 people in the Persian period according to Carter (1999: 195–205) and Lipschits (2003: 364), c. 15,000 according to my own calculations—about a third or a fourth of the population of that area in the Late Iron II (Carter 1999: 247 based on Broshi and Finkelstein 1992; Ofer 1993).

Nehemiah's Wall

Archaeologists have accepted the description of the reconstruction of the wall in Nehemiah 3 as an historical fact, and have been divided only about the course of the fortifications. The minimalists restricted them to the City of David, and the maximalists argued that the description included the southwestern hill (see the summary in Ussishkin 2006). Two finds in the field have been perceived as indications for the course of Nehemiah's city-wall: one on the crest above the eastern slope of the City of David and the other on the western side of that ridge.

Kenyon (1967: 111; 1974: 183–84) argued that because of the collapse of the Late Iron II city-wall and buildings on the eastern slope of the ridge as a result of the Babylonian destruction, the city-wall of Nehemiah was built higher up, at the top of the slope. In her Square A XVIII (adjacent to Shiloh's Area G), Kenyon identified a short segment in the city-wall that had first been uncovered by Macalister and Duncan (1926)—a wall that was later unanimously dated to the Late Hellenistic period (see the literature on the First Wall above)—as the city-wall built by Nehemiah. Her dating of this segment of the wall was based on pottery found in a layer dumped against its outer face; this pottery was dated by Kenyon (1974: 183) to the fifth–early third centuries BCE (the sixth–fifth centuries BCE in 1974: caption to Pl. 79). Shiloh, too, argued—without any archaeological evidence—that the city wall was built 'on the bedrock at the top of the eastern slope' (1984: 29; also Avigad 1993: 720; De Groot 2001: 78). Stern (2001: 435) accepted Kenyon's identification and dating of this segment as Nehemiah's wall. Ussishkin (2006: 160), on the other hand, suggested that Nehemiah reconstructed the Iron II wall, which runs on the lower part of the eastern slope of the City of David.

The only piece of information from the western side of the City of David comes from Crowfoot's 1927 excavations. A massive structure that had been founded on bedrock, under thick layers of later occupations and debris, was identified as a Bronze Age gatehouse that continued to be in use until Roman times (Crowfoot and Fitzgerald 1929: 12–23). Albright (1930–31: 167) identified Crowfoot's 'gatehouse' with the Dung Gate of Neh. 3.13, while Alt (1928) proposed equating it with the Valley Gate of Neh. 3.13. Alt's proposal has been accepted by most authorities (e.g. Avi Yonah 1954: 244–45; Tzafrir 1977: 39; Williamson 1984; Eshel 2000: 333).

Yet, both finds—the wall uncovered by Kenyon and the structure unearthed by Crowfoot—cannot be dated to the Persian period.

Kenyon's identification of Nehemiah's wall was based on (yet unpublished) pottery found in a small sounding, in a fill or a dump thrown against the outer face of the wall (1974: Pl. 79). As rightly argued by De Groot (2001: 78), such a layer cannot be used for dating a city-wall. This material could have been taken from any dump on the slope and put there in order to support the wall (for the same situation in the Outer Wall of Gezer, see Finkelstein 1994: 278). Shiloh re-examined this segment of the city wall and found Late Bronze material on the bedrock, close to its inner face; he therefore suggested that this part of the wall may have originated from a pre-Persian period (Cahill and Tarler 1994: 41). Excavations immediately to the west of this spot by Macalister and Duncan (1926) and E. Mazar (2007) did not unearth architectural remains of the Persian and Early Hellenistic periods, but they made clear that this segment is part of the Late Hellenistic city-wall, first uncovered by Macalister and Duncan (1926; see for details Finkelstein *et al.* 2007). Had it not been for Nehemiah 3, I doubt very much whether Kenyon would have dated a short segment in the well-preserved Late Hellenistic wall to the Persian period. Ussishkin (2006) has recently dealt in detail with the structure excavated by Crowfoot and identified by him as a gatehouse.

Ussishkin has cast doubt on the identification of the structure as a gate, and convincingly argued that it probably dates to the Late Hellenistic or Early Roman period (2006: 159; see also Kenyon 1964: 13).

To sum up this issue, there is no archaeological evidence for the city-wall of Nehemiah. The wall in the east dates to the Late Hellenistic period and the structure in the west—regardless of its function—also post-dates the Persian period. Had it not been for the Nehemiah 3 account, no scholar would have argued for a Persian-period city-wall in Jerusalem. Three early city-walls are known in the City of David, dating to the Middle Bronze Age, the Late Iron II and the Late-Hellenistic period. All three have been easy to trace and have been found relatively well-preserved. No other city-wall has ever been found and I doubt if this situation will change as a result of future excavations.⁵

One could take a different course and argue, with Ussishkin (2006), that Nehemiah merely rebuilt the ruined Iron II wall. Yet, in the many sections of the Iron II wall that have been uncovered—on

⁵ Theoretically, one could argue that Neh. 3 relates to the walls of the Temple compound. Yet, the description of a city-wall with many gates and towers does not comply with this possibility.

both the southwestern hill and the southeastern ridge—there is no clue whatsoever for a renovation or reconstruction in the Persian period. In the parts of the Late Iron II city wall uncovered on the southwestern hill, the first changes and additions date to the Late Hellenistic period (Avigad 1983: 65-72; Geva 2000: 24; 2003a: 529-32). No such reconstruction has been traced in the long line of the Iron II wall uncovered in several excavations along the eastern slope of the City of David south of the Gihon Spring. Archaeologically, Nehemiah's wall is a *mirage*.

This should come as no surprise, judging from what we do know about the Persian-period settlement systems in Yehud in particular and the entire country in general. To differ from the construction of the Iron II and Late-Hellenistic fortifications in Jerusalem—which represent a well-organized territorio-political entity with significant wealth and population, evidence for high-level bureaucracy and clear ideology of sovereignty⁶—the small community of several hundred inhabitants of Persian-period Jerusalem (that is, not many more than 100 adult men), with a depleted hinterland and no economic base, could not have possibly engaged in the reconstruction of the c. 3.5 km long(!) Iron II city-wall with many gates (accepting Ussishkin's 2006 reconstruction). And why should the Persian authorities allow the reconstruction of the old, ruined fortifications and make Jerusalem the only fortified town in the hill country? The explanations of scholars who have dealt with this issue—that this was made possible because of the pressure of the Delian League on the Mediterranean coast, revolt in Egypt and so on (summaries in Høglund 1992: 61-64, 127-28; Edelman 2005: 334-40; Lipschits 2006: 35-38)—seem far-fetched, given the location of Jerusalem, distant from Egypt, international roads, coastal ports or other strategic locations (Lipschits, *ibid*). Indeed, Persian-period fortifications are known only along the coastal plain (Stern 2001: 464-68).

The Reality Behind Nehemiah 3

So what is the historical reality behind the description of Nehemiah's rebuilding of the walls of Jerusalem?

Scholars have noted the independent nature of the list in Nehemiah 3 as compared to the rest of the 'Nehemiah Memoir' (Torrey 1910: 225; Michaeli 1967: 318-19; Williamson 1985: 200; Blenkinsopp 1988: 231;

⁶ Most scholars date the construction of the Late Hellenistic city-wall (Josephus's First Wall) to the time of the Hasmoneans (e.g. Avigad 1983: 75-83; Geva 1985; 2003a: 533-34). B. Mazar and Eshel (1998) suggested that the wall was built earlier, in the days of Antiochus III. For reasons which are beyond the scope of this article, I would adhere to the former option.

Throntveit 1992: 74, 75; Grabbe 1998: 157), but are divided on the question of whether Nehemiah used an earlier or a contemporary source that was kept in the Temple archives (Michaeli 1967: 319; Kellerman: 1967: 14-17; Williamson 1985: 201; Throntveit 1992: 75; Blenkinsopp 1988: 231), or whether a later editor inserted the text into the book of Nehemiah (e.g. Torrey 1896: 37-38; 1910: 249, who identified the editor with the Chronist; Mowinckel 1964: 109-16, who opted for a post-Chronist redactor). Taking into consideration the archaeological evidence presented in the present study, an existing source from the Persian period, which described a genuine construction effort at that time, is not a viable option. We are left, therefore, with the following possibilities:

1. That the description in Nehemiah 3 is utopian; it was based on the geographical reality of the ruined Iron II city-wall but does not reflect actual work on the wall. The text may describe a symbolic act rather than an actual work, similar to symbolic acts connected to the founding of Etruscan and Roman cities. And it may correspond to an ascriptive, ideal-type of a city that ought to include a wall (cf. *Odyssey* 6.6-10).⁷

2. That a Persian-period author used an early source, which described the late eighth-century construction or a pre-586 renovation of the Iron II city-wall and incorporated it into the Nehemiah text.

3. That the description was inspired by the construction of the Late Hellenistic, Hasmonean city-wall.

The first possibility is difficult to accept. The detailed description of the construction of the city-wall and the prominence of the story of the wall throughout the Nehemiah Memoirs (Neh 1.3; 2.4, 8, 13, 17; 3.33, 38; 4.5,9; 5.16; 6.1, 6, 15; 7.1; 12.27) renders it highly unlikely. Moreover, the description in Nehemiah 3—which includes reference to many gates, towers, pools and houses—seems to refer to a true reality of a big city; in the light of what has already been said, the Late Iron II and Hasmonean periods are the only options.

The second possibility should probably be put aside. First, there is no evidence—historical or archaeological—of major work on the Iron II city-wall in the late seventh or early sixth centuries, and it is doubtful if a source from the late eighth century would have survived until the fifth or fourth centuries without being mentioned in any late-monarchic biblical source. Second, most names of gates, towers and pools in the list do not correspond to the many such names in late-monarchic biblical texts.⁸

⁷ I am grateful to my colleague and friend Professor Irad Malkin for drawing my attention to these possibilities.

⁸ Except for the Tower of Hananel and the Horse Gate, mentioned in Jer. 31.38 and 31.40 respectively. The Fish Gate and the Valley Gate appear in 2 Chron. 33.14 and 26.9, respectively, but not in late-monarchic texts.

The third option would put Nehemiah 3 with what scholars see as late redactions in Ezra and Nehemiah, which can be dated as late as the Hasmonean period (Williamson 1985: xxxv; Wright 2004, 2007).⁹ Böhler (1997: 382-97) explicitly put the rebuilding of Jerusalem story in Nehemiah on Hasmonean background. The usage of words such as the province *Beyond the River* (C9?9 C3J, Neh. 3.7), *pelekh* and EIA (Neh. 3.11) does not present difficulty for such a late dating, as they appear in late Jewish sources (for C9?9 C3J, see 1 Macc. 7.8—Rappaport 2004: 281; for *pelekh* in the rabbinical literature [without entering the discussion on the meaning of the word—Demskey 1983; Weinfeld 2000; Edelman 2005: 213-14], see Kohut 1926: 346; Demsky 1983: 243; for EIA, see Dan. 3.27).

Dating the insertion of this text to the Hasmonean period may correspond to the importance given to the figure of Nehemiah in the first two chapters of 2 Maccabees (as the builder of the Temple!), which Bergren (1997; also 1998) interpreted as an attempt to bolster the figure of Judas Maccabeus, the hero of 2 Maccabees, by comparing him to Nehemiah—a prominent figure in the restoration, a builder, a political leader, a zealot for the law and a paradigm of piety (1997: 261-62).¹⁰ Nehemiah could have been chosen as such a model for the Hasmoneans because he represented a non-Davidide, non-Zadokite leadership.

Clues that Nehemiah 3 does not reflect Persian-period realities may be found in the archaeology of two of the three well-identified and excavated (rather than surveyed) sites mentioned in the list—Beth-zur and Gibeon.

The archaeology of Beth-zur (Neh. 3.16) in the Persian period has been debated. Funk (1993: 261), Paul and Nancy Lapp (1968: 70; P. Lapp 1968: 29) and Carter (1999: 157) argued that the site was very sparsely, in fact, insignificantly inhabited in the Persian and Early Hellenistic periods. Funk noted that the ‘interpretation of the Persian-Hellenistic remains at Beth-zur is dependent in large measure on the extant literary references...’ (1968: 9). Based on a single locus(!), Stern (2001: 437-38; see also 1982: 36) adhered to the notion of a significant activity at the site in the Persian period. Reich (1992) argued in the same line according to an architectural analysis. The published material from the excavations (Sellers 1933; Sellers *et al.* 1968) includes only a limited number of finds—sherds,

⁹ According to Neh. 3, the population of Jerusalem included 3044 men, a number which translates to a total of 12,000–15,000 inhabitants (Weinberg 2000: 316). If this number has any credibility, it fits a city of c. 600 dunams—the size of Jerusalem in the Late Iron II and the second century BCE.

¹⁰ It may be noteworthy that Ben Sira (49.13), an early second-century author, also emphasizes Nehemiah as a builder.

vessels and coins—that can safely be dated to the Persian period (Stern 2001: 437), while most forms belonging to the Persian-period repertoire are missing altogether. Hence, though archaeology may have revealed traces of some Persian-period activity at the site, it is clear that it was an important place only in the Late Iron II and the Late Hellenistic periods. It should be noted that Beth-zur—supposedly the headquarters of half a district in the province of Yehud—did not yield even a single Yehud seal impression (over 530 have so far been recorded—Lipschits and Vanderhoof 2007: 3).

Gibeon (Neh. 3.7) did not yield unambiguous Persian-period finds either. Without going into the debate over the dating of the Gibeon winery and inscriptions—late monarchic or sixth century (see summaries in Stern 1982: 32-33; 2001: 433; Lipschits 1999: 287-91)—the *mwsh* seal impressions and wedge-shaped and reed impressed sherds found at the site (Pritchard 1964: Figs. 32.7, 48.17) attest to a certain activity in the Babylonian or Babylonian/early Persian period. Yet, typical Persian-period pottery and Yehud seal impressions were not found (for the latter, see Lipschits 2005: 180). Late Hellenistic pottery and coins are attested. According to Pritchard, there is ‘only scant evidence of occupation from the end of the sixth century until the beginning of the first century BCE’ at Gibeon (1993: 513). Still, in an attempt to provide evidence for the Gibeon of Neh 3.7, he argued that ‘scattered and sporadic settlements’ did exist there during the Persian and Hellenistic periods (Pritchard 1962: 163). Stern rightly interpreted the Gibeon finds as evidence for only sixth-century and possibly early Persian-period activity at the site (1982: 32-33; 2001: 433; Lipschits 2005: 243-45—sixth century).¹¹

Yet, there are several problems regarding the Hasmonean option for the background of Nehemiah 3. First, the toponyms in the description of the First Wall in Josephus’s *Wars* 5.4.2—especially the ‘gate of the Essens’ (as well as names of gates mentioned by Josephus elsewhere)—are different from the toponyms in Nehemiah 3. But the change may be assigned to post-Hasmonean, mainly Herodian times. A more severe problem is the prominence of the story on the construction of the city-wall throughout the Nehemiah Memoirs. Accepting a Hasmonean reality behind the city-wall account in Nehemiah would therefore call for a drastic new approach to the entire book of Nehemiah (on this see Böhler 1997).

¹¹ Three other sites in the list which are well identified yielded both Persian and Hellenistic finds: Jericho (Stern 1982: 38; Netzer 2001, respectively), Zanoah (Dagan 1992: 92) and Tekoa (Ofer 1993: Appendix IIA: 28). Keilah poses a problem, as thus far surveys of the site seem to have yielded only Persian-period pottery (Kochavi 1972: 49; Dagan 1992: 161).

Conclusion

The Persian-period finds in Jerusalem and the search for Nehemiah's wall are additional cases in which archaeologists have given up archaeology in favor of an uncritical reading of the biblical text. The dearth of archaeological finds and the lack of extra-biblical texts on Persian-period Yehud open the way to circular reasoning in reconstructing the history of this period.

The finds indicate that in the Persian and Early Hellenistic periods Jerusalem was a small unfortified village that stretched over an area of c. 20 dunams, with a population of a few hundred people—that is, not much more than 100 adult men. This population—and the depleted population of the Jerusalem countryside in particular and the entire territory of Yehud in general—could not have supported a major reconstruction effort of the ruined Iron II fortifications of the city. In addition, there is no archaeological evidence whatsoever for any reconstruction or renovation of fortifications in the Persian period. Taking these data into consideration, there are three ways to explain Nehemiah 3: (1) that it is a utopian list; (2) that it preserves a memory of an Iron Age construction or renovation of the city-wall; (3) that the list is influenced by the construction of the First Wall in the Hasmonean period. All three options pose significant difficulties—the first two more than the third. In any event, the archaeology of Jerusalem in the Persian period—as presented above—must be the starting point for any future discussion.

On a broader issue, the archaeological evidence from Jerusalem casts severe doubt on the notion that much of the biblical material was composed in the Persian and Early Hellenistic periods. But this crucial issue is beyond the scope of this study and will be discussed elsewhere.

Acknowledgment

Oded Lipschits and David Ussishkin read the manuscript and provided me with valuable comments; I am grateful to both of them. Needless to say, the responsibility for the ideas presented in the article rests with me only.

References

- Albright, W.F.
1930–31 'Excavations at Jerusalem', *JQR* 21: 163–68.
- Alt, A.
1928 'Das Taltor von Jerusalem', *Palästina-jahrbuch* 24: 74–98.
- Amiran, R., and A. Eitan
1970 'Excavations in the Courtyard of the Citadel, Jerusalem, 1968–1969 (Preliminary Report)', *IEJ* 20: 9–17.

- Ariel, D.T., H. Hirschfeld and N. Savir
 2000 'Area D1: Stratigraphic Report', in D.T. Ariel (ed.), *Excavations at the City of David V: Extramural Areas* (Qedem, 40; Jerusalem: The Institute of Archaeology, The Hebrew University of Jerusalem): 33-72.
- Ariel, D.T., and Y. Shoham
 2000 'Locally Stamped Handles and Associated Body Fragments of the Persian and Hellenistic Periods', in D.T. Ariel (ed.), *Excavations at the City of David 1978-1985 VI, Inscriptions* (Qedem, 41; Jerusalem: The Institute of Archaeology, The Hebrew University of Jerusalem): 137-71.
- Avi Yonah, M.
 1954 'The Walls of Nehemiah: A Minimalist View', IEJ 4: 239-48.
- Avigad, N.
 1983 *Discovering Jerusalem* (Nashville: Thomas Nelson).
 1993 'Jerusalem: The Second Temple Period', in *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*: II, 717-25.
- Barkay, G., and Y. Zweig
 2006 'The Temple Mount Debris Sifting Project: Preliminary Report', in E. Baruch, Z. Greenhut and A. Faust (eds.), *New Studies on Jerusalem*, XI (Ramat-Gan: Bar Ilan University): 213-37 (Hebrew).
- Bergren, T.A.
 1997 'Nehemiah in 2 Maccabees 1.10-2.18', JSJ 28: 249-70.
 1998 'Ezra and Nehemiah Square Off in the Apocrypha and Pseudepigrapha', in M.E. Stone and T.A. Bergren (eds.), *Biblical Figures Outside the Bible* (Harrisburg: Trinity Press International): 340-65.
- Blenkinsopp, J.
 1988 *Ezra-Nehemiah: A Commentary* (Philadelphia: Westminster Press).
- Böhler, D.
 1997 *Die heilige Stadt in Esdras A und Esra-Nehemia. Zwei Konzeptionen der Wiederherstellung Israels* (Orbis Biblicus et Orientalis, 158; Fribourg: Universitätsverlag).
- Broshi, M.
 1976 'Excavations on Mount Zion, 1971-1972 (Preliminary Report)', IEJ 26: 81-88.
- Broshi, M., and I. Finkelstein
 1992 'The Population of Palestine in Iron Age II', BASOR 287: 47-60.
- Broshi, M., and S. Gibson
 1994 'Excavations along the Western and Southern Walls of the Old City of Jerusalem', in Geva (ed.) 1994: 147-55.
- Cahill, J.M., and D. Tarler
 1994 'Excavations Directed by Yigal Shiloh at the City of David, 1978-1985', in Geva (ed.) 1994: 31-45.
- Carter, C.E.
 1999 *The Emergence of Yehud in the Persian Period: A Social and Demographic Study* (JSOTSup, 294; Sheffield: Sheffield Academic Press).
- Chen, D., S. Margalit and B. Pixner
 1994 'Mount Zion: Discovery of Iron Age Fortifications below the Gate of the Essens', in Geva (ed.) 1994: 76-81.
- Crowfoot, J.W., and G.M. Fitzgerald
 1929 *Excavations in the Tyropoeon Valley, Jerusalem* (Palestine Exploration Fund Annual, 5; London: Dawsons).
- Dagan, Y.
 1992 'The Shephelah during the Period of the Monarchy in Light of Archaeological Excavations and Survey' (MA thesis, Tel Aviv: Tel Aviv University).

- De Groot, A.
 2001 'Jerusalem during the Persian Period', in Faust and Baruch (eds.) 2001: 77-82 (Hebrew).
 2004 'Jerusalem in the Early Hellenistic Period', in E. Baruch and A. Faust (eds.), *New Studies on Jerusalem*, X (Ramat-Gan: Bar Ilan University): 67-70 (Hebrew).
- De Groot, A., D. Cohen and A. Caspi
 1992 'Area A1', in A. De Groot and D.T. Ariel (eds.), *Excavations at the City of David 1978–1985. III. Stratigraphic, Environmental, and Other Reports* (Qedem, 33; Jerusalem: The Institute of Archaeology, The Hebrew University of Jerusalem): 1-29.
- Demsky, A.
 1983 '*Pelek* in Nehemiah 3', IEJ 33: 242-44.
- Edelman, D.
 2005 *The Origins of the 'Second' Temple: Persian Imperial Policy and the Rebuilding of Jerusalem* (London: Equinox).
- Eshel, H.
 2000 'Jerusalem under Persian Rule: The City's Layout and the Historical Background', in S. Ahituv and A. Mazar (eds.), *The History of Jerusalem: The Biblical Period* (Jerusalem: Yad Ben Zvi): 327-44 (Hebrew).
- Faust, A., and E. Baruch (eds.)
 2001 *New Studies on Jerusalem: Proceedings of the Seventh Conference* (Ramat-Gan: Bar Ilan University).
- Finkelstein, I.
 1992 'A Few Notes on Demographic Data from Recent Generations and Ethno-archaeology', PEQ 122: 47-52.
 1994 'Penelope's Shroud Unraveled: Iron II Date of Gezer's Outer Wall Established', *Tel Aviv* 21: 276-82.
- Finkelstein, I., Z. Herzog, L. Singer-Avitz and D. Ussishkin
 2007 'Has King David's Palace in Jerusalem been Found?', *Tel Aviv* 34.2: 142-64.
- Funk, R.W.
 1968 'The History of Beth-zur with Reference to its Defenses', in Sellers *et al.* 1968: 4-17.
 1993 'Beth-zur', in *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, I: 259-61.
- Geva, H.
 1979 'The Western Boundary of Jerusalem at the End of the Monarchy', IEJ 29: 84-91.
 1983 'Excavations in the Citadel of Jerusalem, 1979–1980: Preliminary Report', IEJ 33: 55-71.
 1985 'The "First Wall" of Jerusalem during the Second Temple Period: An Architectural-Chronological Note', *Eretz-Israel* 18: 21-39 (Hebrew).
 1994 'Excavations at the Citadel of Jerusalem, 1976-1980', in Geva (ed.) 1994: 156-67.
 2000 'General Introduction to the Excavations in the Jewish Quarter', in H. Geva (ed.), *Jewish Quarter Excavations in the Old City of Jerusalem*, I (Jerusalem: Israel Exploration Society): 1-30.
 2003a 'Summary and Discussion of Findings from Areas A, W and X-2', in H. Geva (ed.), *Jewish Quarter Excavations in the Old City of Jerusalem*, II (Jerusalem: Israel Exploration Society): 501-52.
 2003b 'Western Jerusalem at the End of the First Temple Period in Light of the Excavations in the Jewish Quarter', in Vaughn and Killebrew (eds.) 2003: 183-208.
- Geva, H. (ed.)
 1994 *Ancient Jerusalem Revealed* (Jerusalem: Israel Exploration Society).

Gibson, S.

1987 'The 1961–67 Excavations in the Armenian Garden, Jerusalem', *PEQ* 119: 81-96.

Grabbe, L.L.

1998 *Ezra–Nehemiah* (London: Routledge).

Hoglund, K.G.

1992 *Achaemenid Imperial Administration in Syria-Palestine and the Missions of Ezra and Nehemiah* (Atlanta: Scholars Press).

Kellermann, U.

1967 *Nehemia: Quellen Überlieferung und Geschichte* (Berlin: Alfred Töpelmann).

Kenyon, K.M.

1964 'Excavations in Jerusalem, 1963', *PEQ* 96: 7-18.

1965 'Excavations in Jerusalem, 1964', *PEQ* 97: 9-20.

1966 'Excavations in Jerusalem, 1965', *PEQ* 98: 73-88.

1967 *Jerusalem: Excavating 3000 Years of History* (London: Thames & Hudson).

1974 *Digging Up Jerusalem* (London: Ernest Benn).

King, P.J., and L.E. Stager

2001 *Life in Biblical Israel* (Louisville, KY: Westminster Press).

Kloner, A.

2001 'Jerusalem's Environs in the Persian Period', in Faust and Baruch (eds.) 2001: 91-96 (Hebrew).

2003 *Archaeological Survey of Israel, Survey of Jerusalem: The Northwestern Sector, Introduction and Indices* (Jerusalem: Israel Antiquities Authority).

Kochavi, M.

1972 'The Land of Judah', in M. Kochavi (ed.), *Judaea, Samaria and the Golan, Archaeological Survey 1967–1968* (Jerusalem: Carta [Hebrew]).

Kohut, A.

1926 *Aruch Completum* (Vienna: Hebräischer Verlag Menorah).

Lapp, P.

1968 'The Excavation of Field II', in Sellers *et al.* 1968: 26-34.

Lapp, P., and N. Lapp

1968 'Iron II: Hellenistic Pottery Groups', in Sellers *et al.* 1968: 54-79.

Lipschits, O.

2003 'Demographic Changes in Judah between the Seventh and the Fifth Centuries B.C.E.', in O. Lipschits and J. Blenkinsopp (eds.), *Judah and the Judeans in the New-Babylonian Period* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns): 323-76.

2005 *The Fall and Rise of Jerusalem* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns).

2006 'Achaemenid Imperial Policy, Settlement Processes in Palestine, and the Status of Jerusalem in the Middle of the Fifth Century B.C.E.', in Lipschits and Oeming 2006: 19-52.

Lipschits, O., and M. Oeming (eds.)

2006 *Judah and the Judeans in the Persian Period* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns).

Lipschits, O., and D. Vanderhooft

2007 'Yehud Stamp Impressions: History of Discovery and Newly-Published Impressions', *Tel Aviv* 34: 3-11.

Macalister, R.A.S., and J.G. Duncan

1926 *Excavations on the Hill of Ophel, Jerusalem, 1923–1925* (Palestine Exploration Fund Annual, 4; London: Published by order of the Committee and sold at the office of the Fund).

- Mazar, B.
1971 'The Excavations in the Old City of Jerusalem near the Temple Mount: Second Preliminary Report, 1969–1970 Seasons', *Eretz-Israel* 10: 1-34 (Hebrew).
- Mazar, B., and H. Eshel
1998 'Who Built the First Wall of Jerusalem?', *IEJ* 48: 265-68.
- Mazar, E.
2007 *The Excavations in the City of David, 2005* (Jerusalem: Shoham) (Hebrew).
- Mazar, E., and B. Mazar
1989 *Excavations in the South of the Temple Mount: The Ophel of Biblical Jerusalem* (Qedem, 29; Jerusalem: The Institute of Archaeology, The Hebrew University of Jerusalem).
- Michaeli, F.
1967 *Les livres des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie* (Paris: Delachaux).
- Mowinkel, S.
1964 *Studien zu dem Buche Ezra–Nehemia* (Oslo: Universitetsforlaget).
- Netzer, E.
2001 *Hasmonean and Herodian Palaces at Jericho I* (Jerusalem: Israel Exploration Society).
- Ofer, A.
1993 'The Highland of Judah during the Biblical Period' (PhD dissertation, Tel Aviv University [Hebrew]).
- Pritchard, J.B.
1962 *Gibeon, Where the Sun Stood Still: The Discovery of the Biblical City* (Princeton: Princeton University Press).
1964 *Winery, Defenses and Soundings at Gibeon* (Philadelphia: University Museum).
1993 'Gibeon', in Ephraim Stern (ed.) *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land* (Jerusalem: Israel Exploration Society/Carta; London: Simon & Schuster): II, 511-14.
- Rappaport, U.
2004 *The First Book of Maccabees* (Jerusalem: Yad Ben Zvi [Hebrew]).
- Reich, R.
1992 'The Beth-zur Citadel II: A Persian Residency?', *Tel Aviv* 19: 113-23.
- Reich, R., and E. Shukron
2003 'The Urban Development of Jerusalem in the Late Eight Century B.C.E.', in Vaughn and Killebrew (eds.) 2003: 209-18.
2004 'The History of the Gihon Spring in Jerusalem', *Levant* 36: 211-23.
2007 'The Yehud Stamp Impressions from the 1995–2005 City of David Excavations', *Tel Aviv* 34: 59-65.
- Schniedewind, W.
2003 'Jerusalem, the Late Judaean Monarchy and the Composition of the Biblical Texts', in Vaughn and Killebrew (eds.) 2003: 375-94.
2004 *How the Bible Became a Book: The Textualization of Ancient Israel* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Sellers, O.R.
1933 *The Citadel of Beth-Zur* (Philadelphia: Westminster Press).
- Sellers, O.R., R.W. Funk, J.L. McKenzie, P. Lapp and N. Lapp
1968 *The 1957 Excavation at Beth-zur* (AASOR, 38; Cambridge, MA: American School of Oriental Research).
- Shiloh, Y.
1984 *Excavations at the City of David, I* (Qedem, 19; Jerusalem: The Institute of Archaeology, The Hebrew University of Jerusalem).

- Sivan, R., and G. Solar
 1994 'Excavations in the Jerusalem Citadel, 1980–1988', in Geva (ed.) 1994: 168-76.
- Stern, E.
 1982 *Material Culture of the Land of the Bible in the Persian Period, 538–332 B.C.* (Warminster: Aris & Phillips).
 2001 *Archaeology of the Land of the Bible. II. The Assyrian, Babylonian, and Persian Periods (732–332 B.C.E.)* (New York: Doubleday).
- Throntveit, M.A.
 1992 *Ezra–Nehemiah* (Louisville, KY: John Knox Press).
- Torrey, C.C.
 1896 *The Composition and Historical Value of Ezra–Nehemiah* (BZAW, 2; Giessen: J. Kicker'sche Buchhandlung).
 1910 *Ezra Studies* (Chicago: University of Chicago Press).
- Tzafrir, Y.
 1977 'The Walls of Jerusalem in the Period of Nehemiah', *Cathedra* 4: 31-42 (Hebrew).
- Ussishkin, D.
 2006 'The Borders and *De Facto* Size of Jerusalem in the Persian Period', in Lipschits and Oeming (eds) 2006: 147-66.
- Vaughn, A.G., and A.E. Killebrew (eds.)
 2003 *Jerusalem in the Bible and Archaeology: The First Temple Period* (Atlanta: Society of Biblical Literature).
- Weinberg, J.
 1992 *The Citizen-Temple Community* (JSOTSup, 151; Sheffield: Sheffield Academic Press).
 2000 'Jerusalem in the Persian Period', in S. Ahituv and A. Mazar (eds.), *The History of Jerusalem: The Biblical Period* (Jerusalem: Yad Ben Zvi): 307-26 (Hebrew).
- Weinfeld, M.
 2000 'Pelek in Nehemiah 3', in G. Galil and M. Weinfeld (eds.), *Studies in Historical Geography and Biblical Historiography* (VTSup, 81; Leiden: E.J. Brill): 249-50.
- Wightman, G.J.
 1993 *The Walls of Jerusalem: From the Canaanites to the Mamluks* (Sydney: Meditarch).
- Williamson, H.G.M.
 1984 'Nehemiah's Walls Revisited', *PEQ* 116: 81-88.
 1985 *Ezra, Nehemiah* (Waco, TX: Word Books).
- Wright, J.L.
 2004 *Rebuilding Identity: The Nehemiah Memoir and its Earliest Readers* (Berlin: W. de Gruyter).
 2007 'A New Model for the Composition of Ezra–Nehemiah', in O. Lipschits, G.N. Knoppers and R. Albertz (eds.), *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns): 333-48.
- Zorn, J.R.
 1994 'Estimating the Population Size of Ancient Settlements: Methods, Problems, Solutions, and a Case Study', *BASOR* 295: 31-48.



The Exodus as a Tradition from Northern Israel

under the leadership of «Él» and «Yahwéh» in the form of a young bull

José Ademar KAEFER¹
Methodist University, São Paulo, Brazil

Translation into English: Justiniano Liebl

Abstract

Exodus is one of Israel's and Juda's foundational traditions. However, if Israel as a people emerged in Canaan, how does one understand the tradition of the liberation from Egypt? This article proposes to show that the Exodus tradition was formed within Northern Israel, maybe during the Egyptian domination by Sheshong I (945-925), a campaign that is registered in the temple of Karnak, in Egypt, that defeated the fragile reign of Saul. The article intends to show also, that in the sanctuaries of Betel, Shechem and Dan there existed a cult to a divinity represented by the image of a bull to whom was attributed the liberation from Egypt. At the beginning, this divinity was the "God ÉL", but later, it passed to be the "God Yahwéh", who absorbed the attributes of "ÉL", including the cult of the bull. The wandering through the desert is an independent tradition, and only later got attached to the liberation tradition. It's possible that this tradition was formed in Kuntillet 'Ajrud, a center for collecting tribute, situated in the desert of Sinai and dominated by Northern Israel, during the reign of Jeroboam II, in the first half of the VIII century a.e.c.

Introduction

Since the nineteenth century, the literary study of the Bible with its main allies on entering the twentieth century being the critical historical method and archeology, have together carried out efforts to de-construct and re-construct theories about the history of Israel. Beyond doubt, one

¹ Doctor in Biblical Theology from the Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Germany. Professor of Old Testament, Program Master and Doctor of Science in Religion, Methodist University of São Paulo (UMESP). Brazil. E-mail: jademarkaefer@yahoo.com.br

of the most striking de-constructions has been that of the theory of the conquest of the Promised Land, narrated mainly in the book of Joshua.

After studies, such as Martin Noth (*Das System der zwölf Stämme Israels*, 1930) and Albrecht Alt (*Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, 1953), among others, about the gradual occupation of Canaan (the migration theory), followed by the theory of George Emery Mendenhall (*The Tenth Generation: The Origins of the Biblical Tradition*, [*La Décima Generación: Los orígenes de la tradición bíblica*], 1973) and Normann K. Gottwald (*The Tribes of Yahwéh - a Sociology of the Religion of Liberated Israel, the tribes of Yahwéh. Sociology of Religion of Freed Israel 1250-1050 aec*, 1979) regarding the peasants' revolt against the Canaanite city-states, influenced by the social and political changes in Latin America, especially in Cuba and Nicaragua, reached almost unanimity on Israel springing into being in Canaan. That is, no serious study today accepts that Israel as a kind of alien nation arrived from outside and settled in Canaan. On the contrary the biblical Israel is essentially Canaanite. This, of course, has had and continues to have repercussions on the current geo-political situation maintained between Palestine and Israel. Finally, the theory of a "United Monarchy" is what continues to suffer great contradiction after the studies mainly of Israel Finkelstein and Neil Asher Silberman (*The Bible Unearthed*, in 2001; and *David and Solomon*, in 2006).

If Israel was born in Canaan, then what happens to the history or tradition of Exodus being considered Israel's foundational experience?

At first, following the appearance of the early theories and in order to safeguard the foundation of Exodus in the formation of Israel, it was argued that only a small group, under the direction of a leader (Moses?) and directed by a God (Yahwéh?), had fled from Egyptian oppression and had joined rebellious Canaanites and immigrant non-Palestinians in the mountains of the central plateau of Canaan². However, this small group, given the difficulties in making its way through the Sinai desert without being detected by the Egyptian control units was continually diminishing in size almost to the point of disappearing as a base to sustain this hypothesis.

Finally the issue has not been resolved: if Israel was born in Canaan, whence comes the tradition of the Exodus? This incongruity continued to increase with the recent discoveries and archaeological findings that suggest that Judah developed rather belatedly. That is, Judah as a kingdom with basic bureaucratic structures for tax collection, etc., developed only in the late eighth century and after the fall of Samaria (722 a.e.c.).

² For example, Schwantes, M., *The History of Israel - Local and origins*, 2008.

It is from this period onward that Judah expands to the south and west; the mountains begin to be inhabited; Jerusalem grows dramatically in population. Also from this period began to be unearthed the famous *phitoi*, -- large jars with the *lemelek* brand, ear-marking them "for the king" -- also strengthening the appearance of a monarchal structure for collecting taxes plus an administrative body of scribes to organize the royal finances.

Actually, the ability to write and manage the written word appears in virtually all Judah during this period. These indications eliminate even the remote possibility of dating the Exodus around the year 1,200 a.e.c., where it has traditionally been located. Thus, not only the very Exodus from Egypt is called into question, but also the route that it would have followed from the Sinai desert in the southern parts of Judah and the Trans-Jordan -- territories totally unknown before the eighth century.

In our search for answers to the question posed above, we will rely on some biblical texts to begin with, and then move on to examine some recent discoveries in archeological sites in Israel and Palestine.

1. "These are your gods, Israel, who brought you up from the land of Egypt" (Ex 32:4b)

One of the texts for our analysis is Ex. 32, traditionally known as "the story of the golden calf." When the people saw that Moses delayed in coming down from the mountain, they asked Aaron to make them "gods" (*'elohim'*) to go before them. After collecting objects of personal adornment, the people brought them to Aaron to smelt down and manufacture with them a young bull (*'egel'*)³ of metal -- the golden calf. Upon seeing it, the people cried out: "These are your gods, Israel, who brought you up from the land of Egypt" (32:4b).

This exclamation is surprising because it contradicts the tradition that it was Moses along with Yahwéh, who brought Israel out of Egypt. And that exclamation is given not just here, but is repeated in 32:8c, and is placed into the mouth of Yahwéh himself. That is, on the one hand, as we have seen, it is attributed to the "*'elohim'*" in the image of a bull-calf, and sometimes also attributed to Moses, "... for this Moses, the man who brought us up from the land of Egypt, we know not what has become of him" (32:1c).

³ 'egel' is a one-year-old bull (Lv 9.3; Mq 6.6). The author of this article, a Brazilian writing in Portuguese has chosen from that language a young "touro" translation to qualify the word normally used bezerro in Portuguese translations. In Castilian we use "calf", that is both a young breeding bull or young cow. So we sometimes combine words as "bull-calf" (extended by the translator note).

"And the Lord said to Moses: 'Go back down, for your people, which you brought up from the land of Egypt have become corrupted'" (32:7). So apparently we have here two divergent traditions for the flight out of the land of Egypt. If so, which one is the elder or which one has been co-opted?

Besides the different versions of the Exodus, the text also reveals the presence of an ancient tradition of worshipping a deity in the image of a "bull-calf" to whom is attributed the exodus from Egypt: "And they smelted (the ear-rings) and this bull-calf ('*egel*') was produced" (32:24). As if Aaron did not know just why such an image had resulted. The interesting thing is that the text seems to indicate that this deity in the shape of a bull-calf is Yahwéh: "When Aaron saw (the image) he constructed an altar before it, and then crying out announced: Tomorrow we will celebrate a feast in honor of Yahwéh" (32:5).

The next morning the people rose early and offered burnt offerings and peace offerings, ate, drank and made merry (32:6). This "Yahwéh", however, seems different from the "Yahwéh" who is worshiped in Jerusalem, and which is mentioned by the Deuteronomistic editor who severely repressed the other worship: "Moses took the image of the bull-calf they had made, burned it and ground to it into dust. Then he threw it into the drinking water and made the children of Israel drink it"(32:20). The event is similar to that produced by Josiah (640-609), when he centralized worship in Jerusalem and destroyed the sanctuaries of the interior (2 Kings 22-23).

The wrath against the worship of Yahwéh as a bull-calf is so strong that the Deuteronomist author presents it as the cause of the rupture of the alliance: "It happened that as he approached the camp and saw the bull-calf and the dancing, Moses' anger boiled over, and he threw down the tablets and broke them at the foot of the mountain" (32:19).

From the text itself, it can not discern clearly where the aforementioned cult was practiced. Supposedly we are at the foot of Mount Sinai, where Moses received the tablets of the law (Ex 19:1-3). However, given the later wording late, it is probably referring to the cult practiced in Northern Israel, in the sanctuaries of Samaria, Shechem and Bethel.

2. "These are your gods, Israel, who brought you up from the land of Egypt" (1 Kings 12:28c)

Another text of our analysis is 1Kg 12:26–33, traditionally known as "the religious schism between Israel and Judah." Here we also find the expression referring to the exodus from Egypt: "the king (Jeroboam) is advised and made two calves ('*egeley*') of gold, and said, 'It's too much

bother that you go up to Jerusalem: behold thy gods (*Elohim*), Israel, which brought thee out of the land of Egypt." And he put one in Bethel and another in Dan" (12:28-29). Here we also have the existence of a cult of Elohim in the image of "a bull calf" (*'egel*). Unlike the previous text, here is a well defined location. in Bethel, on the border between Judah and Israel to the north, and Dan, on the northern border of Israel. Although these two sanctuaries, located in the northern and southern borders of the territory, were real sanctuaries, that of Jeroboam is based in Shechem in the mountains of Ephraim, ancient city in the central highlands of Samaria (12:25).

Contrary to what the text is trying to imply, the sanctuaries of Bethel and Dan and the worship practiced there are older than the temple of Jerusalem. That is, according to the text, and at first analysis, those who change the custom are those of the North: Shechem, Bethel and Dan. But in historical reality, what happens is the opposite. We can check it out in other Biblical texts like Gen 12:6-8, where it is reported that the first sanctuaries that Abraham visited upon arriving in Canaan were Shechem and Bethel. In order to delimit the territory Abraham built there two altars to Yahwéh. A parallel is found in Gen 35:1-15, probably a much older text than Gen 12:6-8. Here it is Jacob who builds an altar to ÉI and calls the sanctuary "House of ÉI" which is the meaning of Bethel. So that if it were a sanctuary of Yahwéh he should have called it Betyah (House of Yahwéh). So, Bethel was a sanctuary for ÉI long before being for Yahwéh.⁴

1Kings 12:26-33 also takes for granted that the House of David reigned over all of Northern Israel: "And Jeroboam said in his heart, 'Can the kingdom still return to the House of David ... If these people go up to offer sacrifices in the Temple of the Lord in Jerusalem, the heart of this people will return to their lord Rehoboam King of Judah'(12:26-27). Today we know that this was never true, and Judah, with its capital Jerusalem, was strong enough to achieve this only after the fall of Samaria in 722 a.e.c. Actually, it was Northern Israel which reigned over Judah. So that, if there had been no "united monarchy" under David and Solomon, there would likewise have been no schism, nor need to avoid people coming in pilgrimage to Jerusalem.

There are two other important points to take note of in 1Kings 12:26-33. One of them is the national festival celebrated in Bethel: "And Jeroboam instituted a feast for the eighth month, on the fifteenth day of the month, one like that celebrated in Judah, and he ascended the altar. He did likewise in Bethel to sacrifice to the bull-calves that he had made and placed in Bethel" (12:32).

⁴ Even after the destruction of Samaria in 722 a.e.c. Bethel continued to be a strong contender with the temple of Jerusalem.

The celebration seems to be the Feast of Tabernacles, or the harvest feast, during which Jeroboam ascends the altar to make the offering -- a Jerusalem ritual reserved to the priest. According to the text, this feast existed initially in Jerusalem and later was introduced by Jeroboam also at Bethel; nevertheless in this case likewise the process was just the opposite.

Another interesting aspect is the accusation that Jeroboam was promoting so-called "high places" (*bamot*), which were popular small shrines within Israel, commonly located on hills or under sacred trees: "And he made sanctuaries on high places and he ordained as priests men who were not "of the sons of Levi" (12:31). In other words, even though Bethel was the national sanctuary (Amos 7:10-17), according to the text there was no centralized place of worship, such as in Jerusalem, but cults spread throughout the land. In addition, to exercise the priesthood (*qohen*), was not exclusive of a dynasty, like the descendants of Levi or of Zadok as became the custom in Jerusalem, but was exercised by persons taken from among the people (1Kings 13:33). As in Ex 32, also here appears an extremely negative discourse regarding cult, because it is considered the cause for the destruction and deportation of Samaria (1Kings 13:34), and Jeroboam held up as the epitome of the bad kings who had led Israel into sin.

Anyway, since the sanctuaries of Bethel and Dan, as well as Shechem, are much older than the temple of Jerusalem, the cult practiced there is also older. Initially it appears that É! was the principal deity in these shrines probably together with the female fertility deities Ahserá and Anat.

Later, perhaps during the reign of the omridas kings without the monotheistic requirement, the deity that stood out among others, was Yahwéh. Proof of this is the stela of Mesa, erected by the king of Moab around 840 a.e.c., on which Yahwéh appears already as the national God of Northern Israel. (KAEFER, JA, 2006, 171). A Yahwéh -- as we are coming around to discover -- that was one worshiped in the image of a bull-calf and to whom was attributed the liberation of the people from Egypt. The cult of this Yahwéh much later will be repressed in favor of the cult of the Yahwéh of Jerusalem, which gradually did away with collaboration with other gods and especially goddesses and became imposed as "The Yahwéh" the One and Only Lord God.

3. "Reject your bull-calf ('egel), Samaria" (Hos 8:4a)

The third text of our analysis is Hosea 8:4-7. Since the abandonment of the theory of "The Sources" (J, E, D, P), the Prophet Hosea -- or at least parts thereof -- have come to be considered as some of the oldest

texts of biblical literature (De Pury, A. (ed.), 1996, p. 15-85). One of those parts that seem to preserve the memories of old practices in Northern Israel, particularly in the capital Samaria, is Hos 8:4-7. As in Ex 32 and 1Kg12:26-33, also here we have a serious accusation against the cultic ritual of the bull-calf in Northern Israel. Only in this case the practice takes place in Samaria, the capital:

"Reject your bull-calf (*Egel*) Samaria. My anger burns against them. How long before they can be cleansed? Behold, it came from Israel, and it was a craftsman who made it. It's not a God. Just watch how the bull-calf (*egel*) of Samaria will be smashed to pieces" (8:4,5).

We understand that the accusation was made in the last years of Northern Israel, shortly before the Assyrian invasion in the year 722 a.e.c. but the cult in Samaria was certainly of a much earlier date -- at least since the days of Jeroboam II (788-747). The accusation, however, comes from the south, from Judah. The God who is speaking here, or into whose mouth the words were placed, is the Yahwéh of Jerusalem. The recipient is quite clear: the bull-calf of Samaria. The noun is mentioned twice and twice the pronoun "it" is repeated. So there is no way to deny the existence also in the capital Samaria of worship of the bull-calf as a deity. Therefore, the complaint is against the national God of Israel Yahwéh worshiped in the form of a bull-calf.

Here, as in previous texts, the reprimand against this ritualistic cult is very strong: "This is no God and it will be smashed." There seems to be a lot of anger in this reprimand, which brings to mind the previously mentioned competition between the temple of Jerusalem and the sanctuaries of Bethel and Samaria. The situation is very similar to what Kings Hezekiah and Josiah of Judah did to destroy the sanctuaries of the north in a very violent manner (2Kg 18:1-8; 22-23).

In line with Hos 6:4-7 we find Hos 13:2 where there is again a strong reprimand for worshipping a deity in the form of a bull-calf. "And now they multiplied their sins and with their silver they made an image, according to their way of thinking. They are all idols, all the work of craftsmen. About them is said: "Men who sacrifice bull-calves (*legeley*) and they kiss them. "Here the rebuke also includes the cultic ritual: "Men who sacrifice bull-calves and kiss them." A similar ritual seems to have been offered to Baal in 2Kg19:18.

It seems that cult of the bull-calf at Bethel and Samaria continued even after the fall of Samaria. That's what Hos 10:5 implies: "The inhabitants of Samaria are shaking for the ritual of the calves of Beth Aven. Behold how its people are weeping for it and how its priests used to rejoice in its glory. Behold that it was taken from them." The Septuagint

Translation uses the feminine plural noun '*egelot*' (heifers, young cows) for "bull-calf" in masculine singular, which makes sense, since in the Hebrew phrase four times the masculine singular pronoun suffix "it" is repeated in reference to the calf. So the subject should also be masculine singular, as in the case of "the bull-calf".

The place "*Beth Aven*" ("house of sin") makes allusion to "*Bethel*" ("house of God"). The practice of this worship, even after the invasion and the deportation of Samaria is also mentioned in 2Kg.17:16. Anyway, there is no doubt that also in the book of Hosea there can be found ancient memories of the cult of a deity in the form of bull-calf practiced in Samaria and Bethel.⁵

4. "Joseph/Ephraim is the firstborn of his bull-calf (Dt 33:17a)

The fourth text of our analysis is Dt 33:13-17. Deuteronomy chapter 33, commonly known as "the blessing of Moses over the tribes of Israel" is a paradigm for Israel's identity text. We are interested in the unit that deals with that of Joseph (v. 13-17), and more specifically the v. 17, which says:

"(Joseph is) the first-born of his bull, glory to him. His horns are horns of a wild bull. With them he violently rams the nations up to the ends of the earth. And they are the myriads of Ephraim, and they are the thousands of Manasseh".

Joseph, the youngest son of Jacob, is presented as the firstborn of the bull, now its not a bull-calf, '*egel*', but the adult bull (*sor*). Who would be this bull (*sor*) of whom Joseph is the first-born? Everything seems to indicate that is the same Yawéh. He it is who favors Joseph with the most abundant blessings from the most beautiful skies above and from the oceans lying beneath; the best fruits of the sun and the moon; the first fruits of the mountains, etc. (Dt 33:13-15).

A blessing not only of abundances, but of power, strength and dominion over his brothers and the nations of the earth (v. 17). The title "firstborn of his bull," practically raises Joseph almost to a divine category: "Glory to him," "consecrated" (*nazir*) from out among his brothers. But who is this Joseph, presented here as the "firstborn of his bull"? As discussed below, this Joseph has a confused identity. He seems to have been a tribe, a literary tradition that was associated with Ephraim.

⁵ We are still in Hosea with other references or reports on the religions practiced in Samaria and Bethel. Otherwise, the whole book is marked by the conflict between the deities. In addition to 4:12-14 s; 5:1-4; 10:1-5; 14:9). Os 14:9 see the "I am your Asherah and your Anat".

Another intriguing question in the saying about Joseph is that he is probably sprung up from Northern Israel just like a good part of all of Deuteronomy 33. However, it is very strange that, being originally from the north, this paradigmatic text of Israel's very identity does not include Ephraim which was the most powerful tribe of Israel, so much so that Israel and Ephraim often become synonymous in the Bible, and Samaria the capital is located on the mountain of the same name, so that Ephraim should be among the tribes receiving this blessing of Moses.

On the other hand Ephraim with Manasseh, is presented instead of Joseph (v. 17). It is quite likely, as discussed below, Joseph took the place of Ephraim. That is, in the final wording of the unit taking place in Jerusalem, Ephraim has been intentionally suppressed for ideological reasons, and instead Joseph was added since he identifies more with Judah, as we see in Genesis 49 (KAEFER, JA, 2006, p. 283s). Therefore, the "firstborn of his bull" must refer to Ephraim (Jer 31:9), and not to Joseph.

Besides literary details, we want to show that in this important text recognized as a paradigm of Israel's identity, we find a clear and emphatic reference to Yahwéh as the bull (sor) and Joseph/Ephraim, the main tribe in the north, is called the "firstborn of his bull".

4.1 Gn 49:22-26

A similar case to Dt 33:13-17 is found in Gn 49:22-26. Just as Dt 33 is a paradigmatic text for the identity of Israel so is Gen 49. It's just that if there is found the blessing of Moses over the tribes, here is found Jacob's blessing upon his children, who in the end (49:28) will be tribes. We believe that this text contains an ancient layer (49:13-18 and 24a) which before being incorporated by Jewish theology of Jerusalem -- which exalts the figure of Judah (49:8-12) -- was a paradigmatic independent text asserting the identity of Northern Israel, by means of praising Ephraim.⁶

The section focusing our interest are the verses 22-26, specifically v. 22. The translation is very complex, since it underwent a profound literary re-touching, requiring our closer analysis. The literal translation is as follows: "Son of *porat* is Joseph, son of *porat* close to the fountain. Daughters walked upon/next to the wall/bull".

Unlike other words of Gn 49, this does not begin with the mention of the name/tribe, but with the expression "son of Porat," which is a

⁶ For more information about this ancient layer, recently we sent an article to the magazine *Theológica Javeriana* in Bogota, Colombia. There we also presented a proposal for a concentric structure of Genesis 49.

strange and unique expression in the Hebrew Bible. In addition, the noun "daughters" does not fit in with the verb to go (*parab*).

Therefore, there have been several different translations, which generally can be grouped into two: those translating *Porat* by "plant" (tree, vine, etc.) and those translating *Porat* by "animal". Virtually all of our Bibles associate *Porat* with a "plant". I myself on a different occasion translated *ben porat* by "young vineyard" (KAEFER, JA, 2006, p. 24, 193). A great part of those translating *Porat* by "animal" identify it with the "bull" (Gunkel, H., 1964: 485; HOOP, R., 1999, p. 180),⁷ which seems to be the correct choice.

We like the translation of R. de Hoop (1999, p. 180): "Joseph is a bull-calf, a young bull next to the fountain. In the meadow he makes great strides towards the bull." This is similar to that of V. SALO (1968, p. 94-95.), who translates it as: "Joseph is a heifer and, son of heifer at the fountain, the offspring of one that goes with the bull."⁸

The error appears to have entered through the Masoretic version which read *sur*, "wall" in the third poetic fragment, instead of *sor*, "bull". Since written Hebrew has no vowels, both readings are possible. However, this does not solve the enigma of this intriguing verse. The expression *ben porat* has also been seen as a play on words referring to Ephraim/*Efrat* (Seebass, H., 1984, p. 334).

That is, *Porat* and *Ephraim/Efrat* have the same root. So, many scholars do not hesitate to say that, by right, what was "said of Joseph" (Gen 49:22-26) belonged really to Ephraim and not Joseph (Zobel H.J., 1965, p. 5.115; WESTERMANN, C., 1982, p. 270; SANMARTIN, J., 1983, 92-93).

That would explain the absence of Ephraim, the most important tribe of the north, in this paradigmatic text regarding Israel's identity. What favors this option is the constant association between Joseph, Ephraim and Manasseh in the Hebrew Bible, especially in the Pentateuch.⁹

On the other hand, rarely do we find Joseph mentioned as a tribe, but rather as a house - "the house of Joseph" - in line with "the house of Judah." In short, we believe that Joseph, as far as being a tribe, is a

⁷ E. A., Speiser, *Genesis*, p. 367-368, read "son of Wild ass"; MCA, Korpel, A Rift in the Clouds: Ugaritic and Hebrew Descriptions of the Divine, UBL 8 Münster, 1990, p. 532-534, translated as "son of heifer"; A. Schökel, biblical Hebrew-Portuguese *Dicionário* proposes "Pony"; MACCHI JD, et ses Israël tribes, p. 185, translated "cow son".

⁸ V. SALO, Joseph, *Sohn der Färse*, BZ 12, 1968, p. 94-95.

⁹ Gn 41:50-52; 48; Nm 1:10-32; 13:11; 26:28-37; 27:1; 32:33; 34:23; 36:1-5.12; Js 14:4; 16:1-4; 17:1-2.

literary production by the scribes of Jerusalem to embody the tradition of Ephraim and Manasseh, simply in order to do away with them and so magnify Judah.

Therefore, after the foregoing, the translation of Gn 49:22 that seems most compelling is: "Son of the bull is Ephraim, son of the bull along side the fountain. Son of her who walks alongside the bull."

This lines up Gn 49:22 with Dt. 33:17, whose sections (Gn 49:22-26 and Dt 33:13-17) are very close to saying that Ephraim, the great tribe of Northern Israel, boasted in being the firstborn of the "bull/Yahwéh" (Jer 31.9) this position will be disputed later by Judah (Gn 49:8-10; Cr 5:1-2).

In short, the texts of Ex 32, 1Kg.12:26-33, Hos 8:4-7, Dt 33:13-17 and 49:22-26 show that in Israel, especially in the sanctuaries of Bethel, Dan and Samaria, even possibly in other sanctuaries as Shechem, there was practiced a cult to a deity represented by the image of a bull, to whom at a certain point was attributed the deliverance from Egypt. The texts point to the fact that this deity who from the beginning was "Él", then, as evidenced by the stela of Mesa, around the year 840 a.e.c., appears in Northern Israel as "The Yawéh of Israel" (KAEFER, JA, 2006, p. 171-174).

Therefore, instead of being a source of inspiration for the resistance in the struggle against foreign empires in Judah, Exodus really was a Northern Israel tradition, similar to the tradition of the patriarch Jacob, which also came from the northern region of Gilead, and was incorporated only later on into the southern tradition of Judah and associated with the tradition of the patriarch Abraham.

If the Exodus tradition originated in Northern Israel, how and in what context did it come about? That still lies ahead of us.

5. The campaign of Pharaoh Sheshong I

One thing seems clear: the Exodus tradition was born as a form of resistance to the domination of the Egyptian empire. The last Egyptian administrative presence in Canaan was that known during the campaign of Pharaoh Sheshong I (1 Kg. 14:25), about 926 a.e.c., a fact recorded on the walls of the famous temple of Karnak, Egypt. Many cities in the central highlands of Israel, as Gabeón and Bethel were destroyed and abandoned at beginning of Hierro 11 (Finkelstein, I., 2013, p. 51). That destruction coincides with the campaign of Pharaoh Sheshong1 (945-925).

The question is: who reigned over these cities of the central highlands before they were destroyed by Sheshong I? Since according to (Finkelstein, I., Silberman, NA, 2006) the hypothesis of David and

Solomon is not a possibility, could it possibly be the kingdom of Saul, which was growing in its power during this period? If this is so, then the dating for the reign of Saul -- traditionally located around the years 1030-1010 -- must be advanced over a century (KAEFER, J.A., 2014, p. 161-165).

That is possible, once the theory of a "United Monarchy" under David and Solomon, is no longer held. That is to say, Saul would fill the power vacuum that had previously been assigned to the two monarchs. This hypothesis comes to be supported by recent discoveries made in the archaeological site of Khirbet Qeiyafa (Garfinkel Y., Ganor, S., 2009).

The decisive battle on Mount Gilboa between the Israel of Saul and the Philistines, narrated in 1 Sam 28-31 can be considered from this perspective. This battle, in which Saul and his sons were killed, is considered in biblical literature as marking the end of the reign of Saul. In other words, it is likely that the Philistines were at the service of the Egyptian Sheshong I, with whom they seem to have had trade relations, particularly in silver. And because of the constant conflict with the Philistines in later times, this battle could have stuck in the memories of the people and the Israel editors.

The war, however, would have been waged against the Egyptians of Sheshong I. It is with this sense of struggle against the Egyptians that the verb *'lh* "to go up or to drive up" (*bifil*) was used at the source, as in the phrase cited above: "These are your gods, Israel, who "brought you up" (waged war against) the land of Egypt" (Ex 32,4b; 1Kg 12,28c) This is how E. Zenger explains himself about the meaning of the verb *'lh* :

"The original formula (*'lh*) probably was not limited to the idea of a simple journey under the command of "Yahwéh". Rather it indicated an action of Yahwéh linked to combat and war, both in relation to the departure (Egypt) as well as to the arrival (Canaan). it was only at a later stage when the meaning of such a concrete origin, given to the formula (*'lh*) would be extended to many events marking the journey from Egypt to Israel "(Zenger, E., 1996, p. 241-241).

After the victory over the prospering kingdom of Israel under Saul, the administration of Sheshong I was established in *Bet Shean*, located in the heart of the Valley of Jezreel, considered the bread-basket of the region. The Egyptian presence, however, did not last long. The causes are unknown, but it is recognized that the Egyptian rule was replaced by the new Kingdom of Israel (FINKESLSTEIN, I., 2013, p. 146), which at that time was beginning to acquire the status of a nationhood and was greatly strengthened by the ascension of the Omride dynasty (884-842).

Therefore, it is in this context of the struggle against the Egyptian occupation by Sheshong I where the tradition of the Exodus must have

had its birth, and it became preserved in the popular memory initially in the sanctuaries of Bethel and Shechem, in the capital Tirzah and likewise in Samaria.

And still, what about the meandering route of the journey attributed to the Exodus? That is, if the Exodus is a native Northern Israel tradition, why would the Exodus route follow across the desert south of Judah, into the Trans-Jordan of Edom and Moab, and only then enter the promised land in the region of Jericho, close to Jerusalem? The most likely answer is that the route followed in the Exodus was added on later. That is, the Exodus, as far as “the struggle against Egypt” and “the journey through the desert”, are two separate traditions. For the basis of this conclusion we are relying upon the analysis of the findings in the archaeological site Kuntillet 'Ajrud.

6. Juntillet 'Ajrud

Kuntillet 'Ajrud has been one of the most amazing archaeological finds in the late twentieth century in the Sinai region, south of the Judean desert. The innumerable inscriptions and drawings found there, unprecedented in the excavations of the Iron Age period in Canaan, are essential for a more updated understanding of the history of Israel and Judah in the eighth century a.e.c.

Kuntillet 'Ajrud is in the Sinai desert, 50 km south of Kadesh-Barnea, and 10 km west of the rustic road linking Gaza to Eilat. The small hill is next to Wadi Quraya, which formed a natural route from east to west, and which probably had a permanent source of water, which is rare in this arid region of Sinai. The water factor made Ajrud an obligatory stop for merchant caravans coming and going, connecting Egypt to distant Arabia.

The site was excavated in 1975-1976 by a team led by archaeologist Zeev Meshel, of the Institute of Archaeology of Tel Aviv University, and has been dated quite accurately as being in the first half of the eighth century a.e.c. (Meshel, Z., 1993). So, almost with complete probability it was during the long reign of Jeroboam II (788-747).

The excavations unearthed two larger rectangular, and other secondary construction sites. The larger building contained an entrance doorway, a large interior patio, a room in each of its four corners, and a narrow rectangular room, to the left of the entrance, and parallel to the inner patio.

In this rectangular room were several “*pithoi*”, large ceramic pots used to store grain and oil, indicating that the room was a large store-

room. The entrance door led to a primary room, known as “the entrance hall”, which in turn led to a second room, known as “the room of the benches”, and this led to the large interior patio.

According Meshel, the “room of the benches” seems to have been the most important room in the building. It had a decorated wall of white plaster, and along the wall, stone benches occupying almost the entire room. In the “room of the benches” were found two “*pithoi*” decorated with inscriptions and drawings, as well as several stone bowls, four of which with the names of their donors. On the threshold of the “room of the benches” was found part of an inscription, which resembles that prescribed to be written on the house threshold in Dt. 6:9.

So, “the room of the benches” appears to have been a religious place where vessels and objects offered by the passing faithful continued interceding for blessings. Many pots and clay vessels, such as large *pithoi*, had engraved letters, which suggests the hypothesis that Kuntillet 'Ajrud was a center for tax collection. The inscriptions asking for blessings and grain storage jars show that life in Kuntillet 'Ajrud revolved around three basic elements: water, taxes and blessings.

6.1 Inscriptions and drawings

Among the inscriptions and drawings found in Kuntillet 'Ajrud, there are two large ceramic vessels (*pithoi*) that attract attention. A pot was found in the “room of benches” and another in the room on the right hand side, known as the “room of inscriptions”. In both of these there was found a formula used to introduce a prayer-letter soliciting a blessing:

...the K(ing) says: tell so and so that they are blessed by “YHWH” of Samaria and his ASHERAH”(Meshel 1993, p 208).

Among the picture drawings on the large ceramic vessels , some are more outstanding; this is the case of a scene depicting two deities, apparently a male and a female¹⁰ The deities have human forms, but with some animal features, possibly of a lion or bull. The upper body is dressed in leather clothing, and the lower part is apparently naked. What appear to be the genitals, could possibly be a tail (of a lion?). Besides there are other scenes: either she or he is playing on a lyre; there is a tree of life, whose leafs are being eaten by two mountain goats; a lion; a group of people (five figures) with their hands raised in prayer; there an

¹⁰ Unfortunately, it is not possible to address the extensive and fascinating subject of worship of female deities in Canaan as Asherah, and its influence on the religious culture of Israel. There is abundant comparative literature, of which we quoted some.

archer taking aim; a group of animals; and finally a cow being nursed by her calf whom she is licking.

The two deities have the head, face, ears, and even the mane like that of a lion; that's why right off they were identified with the Egyptian god Bes. If this were so, then the words "Yahwéh of *Samaria* and his *Asherah*" would not be related to the two figures, but would be an independent application (DIA, J., 2002, p. 51). However, we also know that the difference to the images dedicated to the Egyptian deity is very great, so that doubts still persist. Moreover, on the two deities portrayed also appear bovine traits. Then here's another noteworthy detail: since the male deity has his right foot stretched forward, close to the foot of the cow that is nursing her calf, this also justifies the supposition that a bull is being referred to.

Regardless of the exact identification of the images, the inscription leaves no doubt about two possibilities: one is that we have here the most consistent evidence of a cult of a deity called "Yahwéh of Samaria" existing in the capital of Northern Israel, as we have seen in the cited biblical texts.

And the second possibility: that also here this *Yawéh* is represented by the image of a bull, and that it was the king of Northern Israel, probably Jeroboam II, who was reigning in Kuntillet 'Ajrud and, therefore, who held control over the Egypt-Saudi trade route and its rich tributes. This, of course, permits attributing great power to Northern Israel in the first half of the eighth century, which would be nothing unusual for the narrator of 2Kg 14:25-28.

Among the fragments of "The Room of benches", were found the remains of three inscriptions in Phoenician characters. The inscriptions were made in red ink on the plaster that was covering the wall. The fact that the plaster had become un-stuck from the wall and fallen off, made virtually impossible the re-construction of the inscriptions.

Also were found, among the rubble of the room, two ancient Hebrew inscriptions done in black ink. However, again, it was possible to reconstitute only a part of the inscription that was found on the threshold of "The Room of benches". Although fragmentary and off kilter, there were two lines that were able to be reconstructed, forming the following text:

"...may your days be prolonged and leave you satisfied... from YHWH of *Temán* and his *Asherah*... may *Yahwéh* of Teman and his *Asherah* favor you..." (Meshel, 1993, p. 207).

As can be seen, the text seems to be a prayer of blessing to be given to travelers who deposited tribute there. Unlike the previous text,

here the deities that bless are *Yahwéh* of *Teman* and his *Asherah*.

Therefore in *Kuntillet 'Ajrud* are found two different references to *Yahwéh*: *Yahwéh* of *Teman* and *Yahwéh* of *Samaria*. This seems a complex issue, but it's not as strange as it seems, because this reference is also found in some biblical passages such as: Dt 33:2, Jdg 5:4-5, Hab 3:3-7.

These texts seem to indicate that “the *Yawéh*” has its origin in the desert region of Southern Edom or Northern Arabia. The texts mentioned refer to *Yahwéh* as a “god of the mountain”, who keeps moving, like the sun from east to west. So it is likely that “the *Yawéh*” is not originally from Canaan (DAY, J., 2002, p. 15).

A determining factor in this possibility is the fact that *Yahwéh* is not on the list of the Ugaritic pantheon, whose religious imagery had a strong influence in the Canaanite context (Ps. 82). Lately the trend for researchers is to locate it as coming from outside as from the region of Midian, in Arabia. Similarly, the location of Mount Sinai would not be in the Sinai Peninsula, south of the Judean desert, but rather in southern Trans-Jordan or northwestern Arabia (CROS, FM, 1988, p. 46-65) The *Kuntillet'Ajrud* records seem to support this hypothesis.

All this, however, leads to another problem. If the biblical texts still retain the memory of *Yahwéh* as originating from some other place -- something which is confirmed by extra-biblical inscriptions -- then the cult of *Yahwéh* in Canaan would be relatively recent. Although, as we have seen above, at the time of the Omridas it was possible that *Yahwéh* was the national God of Northern Israel -- and we think it is -- then the God to whom initially was attributed the deliverance from Egypt was not *Yahwéh* but the deity *Él*. Well, we will see.

6.2 The deity *Él* is *Yahwéh*

What is evident in the oldest biblical literature of the Hebrew Bible, as well as archaeological excavations, is the strong presence of the cult of deity of *Él* in Canaan. It is sufficient just to observe the presence of the root “*él*” in the names of people and places in the Bible. Even the very name “Israel”. In the *Ugaritic* pantheon, *Él* was the supreme God and his symbol was the bull (DIA, J, 2002, p. 34-39).

However, it seems that “fertility” was not the field of *Él*, or at least not his principal strong point. Fertility was much more attributed to Baal. So the bull associated with *Yawéh*, as we seen in our texts, is a legacy of *Él*, the supreme deity of the *Ugaritic* pantheon.

Hence the large number of images or symbols associated with the bull: such as the ceramic cup shaped like a bull that is found in Shiloh,

the silver statuette bull-calf found in Ashkelon, the famous image of the bull found in Shechem, near Mount Ebal, whose archaeological site has become known as "the site of the bull" (DIA, J., 2002, p. 34, n. 58), all referring to Êl.

On the other hand there exists a virtual consensus among researchers that Yahwéh appropriated attributes associated with Êl. The bull which previously represented Êl, now will be Yahwéh. Obviously here we are referring to the Yahwéh of Samaria, as we mentioned previously, and this will be strongly criticized by the Deuteronomist writers of Jerusalem.

This appropriation also occurred in reference to Baal, with the difference that with Baal appropriation came about amid a fierce battle; it suffices just to read, among many examples: Hosea: 1-3 while with Êl it seems to have been more peaceful. That is, one of the great appropriations by Yahwéh seems to have been, Asherah consort of Êl (DEVER, W.G., 2005); the other was the bull.

Obviously the conflict was not between the deities, but rather about the form in which the attributes of one deity become attributed by the faithful to another deity. This is a constant process in the history of religious phenomenon.

Therefore, it is likely that before being associated with Yahwéh, Exodus was attributed to Êl. From our way of looking at it, this is also confirmed by Nm. 23:22 and 24:8 where the liberation from Egypt is attributed to Êl who is associated with the bull. These verses read: "He, who brought us out of Egypt, his horns are like those of a wild bull (R'm)" (Nm 23:22); "He, who brought us out of Egypt, his horns are those of a wild bull" (24:8 Nm).

The two verses are difficult to translate, and it is unclear whether the addition "his horns" refers to "Êl" or Israel... In any case, "Êl", "Israel", "horns" and "wild bull" all belong to the same semantic field.

6.3 Kuntillet 'Ajrud and memory of the journey through the desert ¹¹

As stated above, the journey through the desert is a tradition independent of that of the Exodus and was added later. When the Exodus tradition was born, the places mentioned on the Exodus route would have been unknown to Northern Israel of the tenth century, since many of them did not even exist then (Finkelstein, I., 1999).

Or at least, if there had been any knowledge it would have been very fragmentary. However, in the eighth century, both Amos and Hosea

¹¹ For this matter we can only argue hypothetically and therefore, we are inspired mainly by a lecture presented by Israel Finkelstein in November 2013 in San Diego, Baltimore.

were already aware of this journey through the desert.¹² If so, how was the route -- through the south of the Sinai peninsula as far as the Gulf of Aqaba and then northward through Transjordan, passing through Edom up to Moab -- get to be known by Northern Israel in the eighth century to such a point that it is found mentioned by the prophets? It's just possible that Kuntillet 'Ajrud may be the key to understand this complex issue.

From what we have seen above regarding the findings in Kuntillet 'Ajrud, there is evidence that Jeroboam II (788-747), king of Northern Israel, reigned over the Sinai Peninsula up to the Gulf of Aqaba in the first half of the VIII century.¹³ And also that Israel controlled the trade route that connected Arabia to Egypt through the Sinai desert.

According Nadav Naaman, a drawing found on the wall of the main entrance at Kuntillet 'Ajrud seems to refer to the Exodus route,¹⁴ which would indicate that the tradition of the exodus was not only known in Northern Israel, but that it was used as propaganda for the royal position of Samaria and was already widespread throughout southern Judah.

It is possible that the route of the Exodus found in Nm 33 came into being at that time and in that context, because Nm 33 names places that appear only here and are not mentioned in other texts dealing with the Exodus.¹⁵ In *Ajrud Kuntillet* authorities and scribes of Northern Israel certainly maintained constant contact with the nomadic traders and they must have learned about distant places in the wilderness from the Gulf of Aqaba to the Mediterranean coast, and these could have been the names on the list of 33 Nm.

Therefore, the list of names in Nm 33 would be the oldest source for the wandering in the wilderness, and independent of the others. Its origin would be linked to information from traders and pilgrims passing through *Kuntillet 'Ajrud*. To try to understand better: the tradition of wandering through the wilderness would have originated in *Kuntillet 'Ajrud* during the first half of the eighth century, when Northern Israel dominated the Sinai Peninsula.

From there it would have passed on to Samaria, where it would have been integrated into the Exodus tradition, and incorporated into the anti-Egyptian propaganda. It is in this sense that it is mentioned by Hosea

¹² Os 2:16-17; 9:10; 11:1-5; 12:10-14; 13,4-5; Am 2:10; 3, 1; 9.7.

¹³ Period in which probably Uzziah (781-840), King of Judah (2 Kings 15:1-7), was a vassal of Jeroboam II.

¹⁴ NA'AMAN, Nadav. *The Inscriptions of Kuntillet 'Ajrud Through the Lens of Historical Research*. Ugarit-Forschungen, 43 (2012a), Neukirchen-Vluyn, p. 1-43.

¹⁵ Most of these places remain unknown.

and Amos. After the fall of Samaria in 722, the Exodus tradition, now integrated with the journey through the desert, would have moved into Judah, along with other traditions from Northern Israel, and so it would have been included in the account of the law of Moses.

With the fall of Assyria in the second half of the seventh century, there was a power vacuum in the region of the Sinai Peninsula, which came to be disputed between Judah and Egypt, the latter under the reign of the twenty-sixth dynasty (663-525).¹⁶ It's also possible that the conflict arose with the kingdom of Edom, which also had interests in the region.

For Judah, under King Josiah (640-609), the Exodus tradition fitted perfectly into the struggle against Egypt, mainly for the ideological factor of Yahwéh being victorious over the Pharaoh. At that time, with broad knowledge on the part of the Jerusalemite scribes about the southern region of Judah and its routes, the wilderness wanderings was enlarged and fleshed out in detail.

It is likely that the pilgrimage through the Negev desert, passing by the Fortress *Cadesh Barnea*, has been added in this period, since excavations in this region, particularly in *Kadesh Barnea*, show a strong presence of the kings of Judah in these places during the later monarchy. Perhaps the importance of Edom and Moab, in the itinerary of the Exodus also becomes reflected in this period.

According to Israel Finkelstein,¹⁷ geopolitical knowledge of the places along the route of the Exodus of the Jews disappeared at the end of the Iron Age. All desert fortifications were abandoned, and Edom began to decline after the fifth century.

The priests who wrote in the post-exile no longer had any knowledge of those places in the southern desert. Therefore, the places mentioned in the Exodus route can only have been part of the pre-exilic times. However, the Exodus story continued developing, especially in its role of rescuing the identity of the Jewish people after the Babylonian exile, producing a "new exodus" as a renewed vision of the ancient tradition.

Conclusión

The study of biblical texts Ex 32, 1Kg 12:26-33, Os 8:4-7, Dt 33:13-17 and Gn 49:22-26 in Northern Israel reveals the existence of a tradition

¹⁶ It is important to remember that about 650 a.c.e. the Assyrians were expelled from Egypt. From then on they began to expand control over the ancient Canaanites territories, coming into conflict with the nascent Judean kingdom. It is in this context that the death of King Josiah by Pharaoh Neco at Megiddo in 609 a.c.e. should be interpreted (2 Kings 23:29).

¹⁷ *The Forgotten Kingdom*, p. 150.

which attributes the liberation from Egypt to a divinity worshiped in the form of a bull. Possibly this tradition emerged in the struggle against the Egyptian occupation during the campaign of Pharaoh Sheshong I, registered in the temple of Karnak in Egypt, when the nascent northern kingdom of Israel was defeated by the Egyptian forces (1 Sam 31).

We have also seen that the analyzed texts suggest that the divinity worshiped as a bull was Yahwéh. However this same attribute previously belonged to “Él” the supreme deity of the Ugaritic pantheon, also with a strong presence in Canaan. Therefore, at the beginning, the God of Exodus for Northern Israel was “Él”, who was worshiped in the image of a bull in the sanctuaries of Bethel and Shechem among others, and only later on came to be “Yahwéh”, who absorbed all the attributes of “Él”.

At another time we are going to analyze the tradition of the journey through the desert, as an independent tradition that only later on came to be associated with the tradition of the liberation from Egypt.

We have seen that in *Kuntillet 'Ajrud* existed worship of the Yahwéh of Samaria and his *Asherah*, and the Yahwéh of Teman (northeast of Arabia) and his *Asherah*. It is just possible that the tradition of wandering in the wilderness also arose in this place and in this period, when the scribes of Israel operating in North *Kuntillet 'Ajrud* were familiar with the names of places along the route of the Exodus through their relationship with the merchants and pilgrims passing through *Kuntillet 'Ajrud*.

This is how the tradition of the Exodus liberation itself as well as the journey through the desert, came to the knowledge of the prophets Amos and Hosea. It is possible that this route would have been the one mentioned in Nm 33, whose place-names are mostly unknown and differ from those cited in other biblical texts.

After migrating from *Kuntillet 'Ajrud* to Samaria, the two traditions merged and after the fall of Samaria in 722 a.e.c., together with other traditions, migrated southward to Jerusalem. In Judah, now as the Exodus tradition, it received additions and was widely used in the struggle of King Josiah against the Egypt of the twenty-sixth dynasty. During the exile and post-exile periods, Exodus was re-read now as a “New Exodus”, and served as foundation for the reconstruction of the Jewish identity.

See the **bibliografical references** after Spanish version in next pages.



El éxodo como tradición de Israel Norte bajo la conducción de El y Yavé como un becerro

José Ademar KAEFER ¹

Universidad Metodista, São Paulo, Brasil

Sumario

El Éxodo es una de las tradiciones fundacionales de Israel y de Judá. Pero, si Israel, en cuanto pueblo, es oriundo de Canaán, ¿cómo entender el proceso de liberación de Egipto? El artículo busca demostrar que la tradición del Éxodo se formó en Israel del Norte, posiblemente durante el dominio egipcio de Sheshong I (945-925), campaña que se encuentra registrada en los muros del templo de Karnak en Egipto, que derrocó al reino naciente de Saúl. El artículo también muestra que en los santuarios de Betel, Siquem y Dan había un culto a una divinidad representada por la imagen de un toro, a quien se atribuía la liberación de Egipto. Al principio esta deidad era el dios El; más tarde, sin embargo, se convirtió en el dios Yahvé, que absorbió los atributos de El, incluso su culto en forma de toro. La peregrinación por el desierto es una tradición independiente, que sólo más tarde fue anexada a la tradición de la liberación de Egipto. Es posible que haya surgido en Kuntillet 'Ajrud, un almacén para el cobro de tributos establecido en el desierto del Sinaí y dominado por Israel del Norte durante el reinado de Jeroboam II, en la primera mitad del siglo VIII a.e.c.

Palabras clave: Éxodo; Israel Norte; El; Yavé; Toro; Becerro; Kuntillet 'Ajrud.

¹ Doctor en teología bíblica por la Westfälische Wilhelms-Universität de Münster, Alemania. Profesor titular de Antiguo Testamento del Programa de Maestría y Doctorado en Ciencias de la Religión de la Universidad Metodista de São Paulo (UMESP). Brasil. E-mail: jade-markaefer@yahoo.com.br

Abstract

Exodus is one of Israel's and Juda's foundational traditions. However, if Israel as a people came to life in Canaan, how does one understand "the liberation from Egypt"? This article tries to show that the "Exodus tradition" was formed within Northern Israel, perhaps even during the Egyptian domination by Sheshong I (945-925), a campaign that defeated the fragile rein of Saul and is attested to by inscriptions on the walls of the temple of Karnak, in Egypt. The article tries to show also, that in the sanctuaries of Betel, Shechem and Dan there existed a cult to a divinity represented as the image of a bull, to whom was attributed the liberation from Egypt. At the beginning, this divinity was "the God El", but later, it evolved into the "God Yahwéh", who took over the attributes of "El", including the cult of the bull. The wandering about in the desert is an independent tradition, and only later was attached to the liberation tradition. It is just possible that this tradition sprang up in Kuntillet 'Ajrud, a center for collecting tribute, situated in the desert of Sinai and dominated by Northern Israel, during the reign of Jeroboam II, in the first half of the VIII century previous to our common era.

Keywords: Exodus; Northern Israel; El; Yahweh; Bull; Kuntillet 'Ajrud.

Introducción

Desde el siglo XIX, el estudio literario de la Biblia, teniendo como aliados principales, a partir del siglo XX, el método crítico histórico y la arqueología, viene deconstruyendo y reconstruyendo teorías acerca de la historia de Israel. Una de las deconstrucciones más llamativas fue sin duda la de la teoría de la conquista de la tierra prometida, narrada principalmente en el libro de Josué. Después de estudios, como los de Martin Noth (*Das System der zwölf Stämme Israels*, 1930) y Albrecht Alt (*Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, 1953), entre otros, sobre la ocupación lenta de Canaán (teoría de la migración), seguidos de la teoría de George Emery Mendenhall (*The Tenth Generation: The Origins of the Biblical Tradition, La Décima Generación: Los orígenes de la tradición bíblica*, 1973) y Normann K. Gottwald (*The Tribes of Yahweh – A Sociology of the Religion of Liberated Israel, Las tribus de Yavé. Sociología de la Religión del Israel Liberto, 1250-1050 a.e.c.*, 1979) sobre la revuelta campesina contra las ciudades-estado cananeas, influenciados por los cambios sociales y políticos en América Latina, especialmente en Cuba y Nicaragua, se llegó a casi a la unanimidad de que Israel surgió en Canaán. Es decir, ningún estudio serio hoy día acepta ya que Israel sea una especie de nación alienígena que se estableció en Canaán venida desde fuera. Por el contrario, el Israel bíblico es esencialmente cananeo. Esto, por supuesto, ha tenido y sigue teniendo repercusiones en la situación

geopolítica por la que pasan Palestina e Israel. Últimamente, la teoría que viene sufriendo gran contradicción, con los estudios principalmente de Israel Finkelstein y Neil Asher Silberman (*The Bible Unearthed, La Biblia desenterrada*, 2001; *David and Salomon, David y Salomón*, 2006), es la de la Monarquía Unida.

Si Israel surgió en Canaán, ¿cómo queda la historia o la tradición del Éxodo, considerada la experiencia fundante de Israel? En un primer momento, después de la aparición de las primeras teorías, con el fin de salvaguardar la presencia del Éxodo en la formación del pueblo de Israel, se argumentó que sólo un pequeño grupo, bajo la dirección de un líder (¿Moisés?) y la conducción de un Dios (¿Yavé?), habría huido de la opresión egipcia y se habría unido a los rebeldes cananeos y los inmigrantes extra-palestinos en las montañas de la meseta central de Canaán². Sin embargo, este pequeño grupo, dadas las dificultades para probar su paso por el desierto del Sinaí sin ser detectado por las unidades de control de Egipto, fue considerado cada vez más pequeño, hasta casi desaparecer o llegar a resultar difícil de sostener esta hipótesis.

En fin, la cuestión no se ha resuelto: si Israel surgió en Canaán, ¿de dónde vino la tradición del Éxodo? Esta duda aumentó con los recientes descubrimientos y hallazgos arqueológicos de que Judá se desarrolló sólo tardíamente. Es decir, Judá, en cuanto reino con estructura burocrática básica para la recaudación de impuestos, etc., sólo se desarrolló a finales del siglo VIII, después de la caída de Samaria (722 a.e.c.). Es a partir de este período cuando Judá se expande hacia el sur y el oeste, las montañas comienzan a ser habitadas y la ciudad de Jerusalén crece extraordinariamente en población. También es cuando empiezan a ser encontradas las famosas *phittoi*, grandes jarras con la marca *lemelek*, "para el rey", la prueba de la aparición de una estructura monárquica para la recaudación de impuestos, y un cuerpo de escribas que organizaba las cuentas de la corte. En efecto, la escritura, la capacidad de escribir aparece en Judá prácticamente en este período. Este hecho elimina cualquier remota posibilidad de localizar el Éxodo hacia 1200 a.e.c., fecha en que fue tradicionalmente localizado. Así, no sólo la salida de Egipto es puesta en cuestión, sino también la ruta que habría seguido por el desierto del Sinaí, en el sur de Judá y el sur de Transjordania, territorio totalmente desconocido antes del siglo VIII.

Para nuestro ensayo en busca de respuestas a la pregunta planteada arriba, vamos a apoyarnos inicialmente en algunos textos bíblicos, y luego vamos a ver algunos descubrimientos recientes en sitios arqueológicos en Israel y Palestina.

² Por ejemplo, SCHWANTES, M., *La historia de Israel - Local y orígenes*, 2008.

1. «Estos son tus Dioses, Israel, que te hicieron subir de la tierra de Egipto (Ex 32,4b)

Uno de los textos de nuestro análisis es Ex 32, tradicionalmente conocido como "el relato del becerro de oro". Cuando el pueblo vio que Moisés tardaba en bajar de la montaña, pidió a Aarón que le hiciese dioses (*'elohim*) que fuesen delante de él. Después de reunir objetos de adorno personales, el pueblo los llevó a Aarón, que los fundió, y fabricó con ellos un toro joven (*'egel*)³ de metal, el becerro de oro. Al verlo, el pueblo exclamó: «éstos son tus dioses, Israel, que te hicieron subir de la tierra de Egipto» (32,4b). Esta exclamación es sorprendente, porque contradice la tradición de que Moisés fue, junto con Yahvé, quien sacó a Israel de Egipto. Y esa exclamación no tiene lugar sólo aquí, sino que se repite en 32,8c, donde es colocada en la boca del mismo Yavé. Es decir, por un lado, como hemos visto, es atribuida a los *'elohim* en la imagen de un becerro, y otras veces es atribuida a Moisés: «...pues de este Moisés, el hombre que nos hizo subir de la tierra de Egipto, no sabemos qué ha sido de él» (32,1c). «Y dijo Yahvé a Moisés: 'anda, baja, pues se ha pervertido tu pueblo, el que hiciste subir de la tierra de Egipto'» (32,7). Así que al parecer tenemos aquí dos tradiciones que divergen sobre la salida de la tierra de Egipto. Si es así, ¿cuál es la más antigua o cuál fue cooptada?

Además de versiones divergentes del Éxodo, el texto también revela la presencia de una antigua tradición de culto a una deidad en la imagen de un "toro joven" a quien se le atribuye la salida de Egipto: "Y los eché al fuego (los pendientes) y salió este becerro (*'egel*)" (32,24). Como si Aarón no supiera por qué habría salido esa imagen. Lo interesante es que el texto parece indicar que esta deidad en forma de un becerro es Yavé: "Cuando vio Aarón (la imagen) edificó un altar delante del becerro, y entonces Aarón gritó y dijo: 'Mañana será fiesta para Yavé' (32,5). A la mañana siguiente el pueblo se levantó temprano ofreció holocaustos y ofrendas de paz, comió, bebió e hizo fiesta (32,6). Este Yahvé, sin embargo, parece diferente del Yahvé al que se rinde culto en Jerusalén, del que habla el redactor deuteronomista, que reprime severamente el otro culto: "Moisés tomó el becerro que habían hecho y lo quemó en el fuego y lo trituró hasta que lo redujo a polvo. Luego lo echó sobre agua e hizo beberla a los hijos de Israel" (32,20). El acto es similar al que hizo el rey Josías (640-609), cuando centralizó el culto en Jerusalén y destruyó los santuarios del interior (2Re 22-23). La ira contra el culto a Yahvé en forma

³ *'egel'* es un toro de un año de edad (Lv 9,3; Mq 6,6). El autor de este artículo, en portugués brasileño, ha optado en ese idioma por la traducción *touro jovem*, para matizar la palabra *bezerro* que utilizan normalmente las traducciones en portugués. En castellano utilizamos *becerro*, que, efectivamente, es una cría joven del toro y la vaca. Por eso hemos combinado a veces con las palabras *novillo* y *ternero* (nota ampliada por el traductor).

de toro es tanta que el deuteronomista cree que fue la causa de la ruptura de la alianza: "Sucedió que al acercarse al campamento vio el becerro y las danzas, se encendió la ira de Moisés, y arrojó de su mano las tablas y las rompió, al pie de la montaña" (32,19).

Por el texto, no se puede saber con claridad dónde se practicaba el citado culto. Supuestamente estamos al pie del Monte Sinaí, donde Moisés recibió las tablas de la ley (Ex 19,1-3). Sin embargo, dada la tardía redacción del texto, probablemente está refiriéndose al culto practicado en Israel del Norte, en los santuarios de Samaria, Siquem y Betel.

2. «Estos son tus Dioses, Israel, que te hicieron subir de la tierra de Egipto» (1Re 12,28c)

Otro texto de nuestro análisis es 1Re 12,26-33, tradicionalmente conocido como "el cisma religioso entre Israel y Judá". Aquí también encontramos la expresión que se refiere a la salida de Egipto: "Se aconsejó el rey (Jeroboam) e hizo dos becerros (*egeley*) de oro, y les dijo: 'Es demasiado que ustedes suban a Jerusalén; he aquí tus dioses (*'elohim*), Israel, los que te hicieron salir de la tierra de Egipto'. Y puso uno en Betel y el otro en Dan" (12,28-29). Aquí también tenemos la existencia de un culto a los *'elohim* en la imagen del "becerro" (*'egel*). A diferencia del texto anterior, la ubicación aquí está bien definida: en Betel, en el límite entre Judá e Israel del norte, y en Dan, en el límite norte de Israel. Aunque estos dos santuarios, ubicados en las fronteras norte y sur del territorio, eran santuarios reales, la base de Jeroboam es Siquem, en la montaña de Efraín, antigua ciudad en la meseta central de Samaria (12,25).

Al contrario de lo que intenta dar a entender el texto, los santuarios de Betel y Dan son más antiguos que el templo de Jerusalén, así como el culto practicado allí. Es decir, según el texto, en un primer análisis, quien cambia la costumbre es el Norte: Siquem, Betel y Dan. Pero, en la realidad histórica, lo que ocurre es lo contrario. Podemos probarlo en otros textos bíblicos, como Gn 12,6-8, donde se relata que los primeros santuarios que Abraham visitó nada más llegar a Canaán fueron Siquem y Betel. Abraham delimitó ese territorio construyendo allí dos altares a Yavé. Un paralelo se encuentra en Gen 35,1-15, texto probablemente mucho más antiguo que Gn 12,6-8. Aquí Jacob construye un altar a El y le da al santuario el nombre de "Casa de El", que significa Betel. Para que fuese un santuario de Yavé debería haberse llamado *Betyah* (casa de Yavé). Así que, mucho antes de ser de Yavé, Betel fue un santuario de El.⁴

⁴ Incluso después de la destrucción de Samaria en el año 722 a.e.c., Betel continuó siendo un fuerte contendiente respecto al templo de Jerusalén.

1Re 12,26-33 también supone que la Casa de David reinaba sobre todo Israel del Norte: "Y dijo Jeroboam en su corazón: 'Todavía puede volverse el reino a la casa de David... Si este pueblo sube a ofrecer sacrificios en el Templo del Señor en Jerusalén, vuelve el corazón de este pueblo a su señor Roboam, rey de Judá'" (12,26-27). Hoy sabemos que eso nunca fue realidad, y que Judá, con su capital Jerusalén, sólo se hizo lo suficientemente fuerte para ello después de la caída de Samaria en el año 722 a.e.c. En realidad, fue Israel del Norte quien reinó sobre Judá. De forma que, si no hubo "monarquía unida" bajo David y Salomón, tampoco hubo cisma, ni necesidad de evitar que la gente peregrinara a Jerusalén.

Hay otros dos aspectos importantes a destacar en 1Re 12,26-33. Uno de ellos es la fiesta nacional celebrada en Betel: "E instituyó Jeroboam una fiesta en el mes octavo, el día quince del mes, una fiesta como se celebraba en Judá, y subió al altar. Así hizo en Betel para sacrificar a los becerros que había hecho y colocado en Betel" (12,32). La fiesta parece ser la fiesta de las Tiendas o de la cosecha, en la que Jeroboam sube al altar y hace la ofrenda, un papel que Jerusalén pertenecía sólo al sacerdote. Para el texto, la fiesta existía antes en Jerusalén y luego fue introducida por Jeroboam también en Betel; sin embargo, también en este caso el proceso fue el contrario.

Otro aspecto interesante es la acusación de que Jeroboam estaba promoviendo los llamados "lugares altos" (*bamot*), que eran pequeños santuarios populares en el interior de Israel, comúnmente ubicados en las colinas y bajo árboles sagrados: "E hizo casa de lugares altos, e hizo sacerdotes a personas que no eran de los hijos de Leví" (12,31). En otras palabras, a pesar de que Bethel era un santuario nacional (Am 7,10-17), según el texto no había un lugar de culto centralizado, como sucedía en Jerusalén, sino un culto difundido por el interior. Además, el ejercicio del sacerdocio (*qohen*), no era exclusivo de una dinastía, como la de los descendientes de Leví o de Sadoc, como pasó a ser costumbre en Jerusalén, sino que era ejercido por personas tomadas de en medio del pueblo (1Re 13,33).

Al igual que en Ex 32, también aquí se habla extremadamente mal del culto, pues a él se le considera la causa de la destrucción y la deportación de Samaria (1Re 13,34), y Jeroboam será el arquetipo de los reyes malos que llevaron a Israel a pecar.

De todos modos, ya que los santuarios de Betel y Dan, así como el de Siquem, son mucho más antiguos que el templo de Jerusalén, también el culto practicado allí es más antiguo. Inicialmente parece que la mayor deidad en estos santuarios era El, probablemente en compañía

de deidades femeninas de la fertilidad, Ahserá y Anat. Más tarde, tal vez durante el reinado de los reyes omridas, la deidad que se fue destacando, aunque entre otras, sin el requisito monoteísta, fue Yahvé. Prueba de ello es la estela de Mesa, erigida por el rey de Moab alrededor de 840 a.e.c., en la que Yahvé aparece ya como el Dios nacional de Israel del Norte (KAEFER, J.A., 2006, 171). Un Yavé que, como estamos consiguiendo observar, recibía culto en la imagen de un ternero y al que le era atribuida la liberación del pueblo de Egipto. El culto de dicho Yavé bastante más tarde será reprimido por el culto a Yavé de Jerusalén, que poco a poco no permitirá más colaboración de otros dioses, diosas principalmente, y se impondrá como el único Dios.

3. «Rechaza tu becerro ('egel), Samaria» (Os 8,4a)

El tercer texto de nuestro análisis es Os 8,4-7. Desde la caída de la teoría de las fuentes (J, E, D, P), el libro del profeta Oseas es considerado como uno de los textos más antiguos de la literatura bíblica (De PURY, A. (org.), 1996, p. 15-85), o al menos partes del mismo. Una de esas partes que parecen conservar los recuerdos de antiguas prácticas del Israel del norte, en particular de la capital, Samaria, es Os 8,4-7. Como en Ex 32 y 1Re 12,26-33, también aquí tenemos una grave acusación contra el culto al becerro en Israel Norte. Sólo que en este caso la práctica tiene lugar en la capital Samaria:

"Rechaza el becerro ('Egel), Samaria. Mi ira se enciende contra ellos. ¿Por cuánto tiempo no van a ser capaces de inocencia? He aquí que es de Israel, y fue un artesano quien lo hizo. No es un Dios. He aquí que el novillo ('egel) de Samaria será hecho pedazos" (8,4-5).

Entendemos que la denuncia tiene lugar en los últimos años de Israel Norte, poco antes de la invasión asiria del año 722 a.e.c., pero el culto en Samaria es ciertamente mucho más antiguo, por lo menos desde los días de Jeroboam II (788-747). La denuncia, sin embargo, viene del sur, Judá. El Dios que habla aquí, o en cuya boca se colocan las palabras, es Yavé de Jerusalén. El destinatario es bastante claro: el becerro de Samaria. El sustantivo se menciona dos veces y dos veces se repite el pronombre "él". De manera que no hay cómo negar la existencia del culto a una deidad en forma de becerro también en la capital Samaria. Por lo tanto, la queja es contra el Dios nacional de Israel, que es el Yavé adorado en la forma de un ternero.

También aquí, como en textos anteriores, la reprimenda contra este culto es muy fuerte: "No es un Dios y será despedazado". Parece haber mucha ira en la denuncia, lo que lleva a pensar en la competencia ya señalada entre el templo de Jerusalén y los santuarios de Samaria y

Bethel. La situación es muy similar a lo que hicieron los reyes Ezequías y Josías de Judá al destruir los santuarios del norte de una manera muy violenta (2Re 18,1-8; 22-23).

En línea con Os 6,4-7 está Os 13,2, donde también hay una fuerte reprimenda al culto a la divinidad en forma de becerro: "Y ahora aumentaron sus pecados y con su plata se hicieron una imagen, según su entendimiento. Son ídolos, todo es obra de artesanos. De ellos dicen: hombres que sacrifican los becerros (*'egeley*) y los besan". Aquí la denuncia también incluye la forma de prestar el culto: "hombres que sacrifican los becerros y los besan". Un ritual similar parece haber sido celebrado para Baal en 2Re 19,18.

Parece que el culto al becerro en Samaria y Betel continuó incluso después de la caída de Samaria. Eso es lo que da a entender Os 10,5: "Por las terneras de Bet Aven tiemblan los habitantes de Samaria. He aquí que lamenta por él su pueblo y sus sacerdotes que se regocijaban por su gloria. He aquí que fue arrebatada de él". Los Setenta traducen el sustantivo plural femenino *'egelot* (terneras, vacas jóvenes) por "becerro", en masculino singular, lo cual tiene sentido, ya que en la frase hebrea cuatro veces se repite el sufijo pronominal masculino singular "de él", en referencia al becerro. Así que el sujeto también debería ser masculino singular, como en el caso de "el becerro". El lugar "Bet Aven" (casa del pecado) alude a Betel (casa de Dios). La práctica de este culto, incluso después de la invasión y la deportación de Samaria también se menciona en 2Re 17,16.

De todos modos, no hay duda de que también en el libro de Oseas se puede encontrar antiguas memorias del culto a una deidad en forma de novillo practicado en Samaria y Betel⁵.

4. «José/Efraim es el primogénito de su becerro» (Dt 33,17a)

El cuarto texto de nuestro análisis es Dt 33,13-17. El capítulo Dt 33, comúnmente conocido como "la bendición de Moisés a las tribus de Israel", es un texto paradigmático para la identidad de Israel. Estamos interesados por la unidad que se ocupa del dicho de José (v. 13-17), y más concretamente el v. 17, que dice:

"(José es el) Primogénito de su toro, gloria a él. Sus cuernos son cuernos de toro salvaje. Con ellos embiste violentamente a los pueblos a los confines de la tierra. Y ellos son las miríadas de Efraín, y ellos son los millares de Manasés".

⁵ Tenemos todavía en Oseas son otras referencias o denuncias de los cultos practicados en Samaria y Betel. Por lo demás, todo el libro está marcado por el conflicto entre los dioses. Además de la disputa con el "novillo" de Samaria y Betel, todo el libro está atravesado por el conflicto con Baal (Os 1-2) y otras divinidades femeninas de la fertilidad (Os 4,12-14; 5,1-4; 10,1-5; 14,9). Para Os 14,9 ver la opción "yo soy tu Asherah y tu Anat".

José, el hijo más joven de Jacob, es presentado como el primogénito del toro, que aquí ya no es el becerro, un novillo (*'egel*), sino el toro adulto (*sor*). ¿Quién sería este toro (*sor*) de quien José es el primogénito? Todo parece indicar que es el mismo Yahvé. Él es quien propicia a José la más abundante de las bendiciones: lo más precioso del cielo y del océano que yace abajo, los mejores frutos del sol, de la luna, las primicias de las montañas, etc. (Dt 33,13-15). Una bendición no sólo de abundancia, sino de poder, fuerza y dominio sobre los hermanos y sobre los pueblos de la tierra (v. 17). El título de "primogénito de su toro", prácticamente eleva a José a la categoría divina: "¡Gloria a él", el "consagrado" (*nazir*) de entre los hermanos.

Pero, ¿quién es José, presentado aquí como el "primogénito de su toro"? Como veremos más adelante, José tiene una identidad confusa, parece haber sido una tribu, tradición literaria que fue asociada con Efraín.

Otra pregunta intrigante en el dicho sobre de José es que él es probablemente oriundo de Israel Norte, igual que lo es buena parte de todo el capítulo Dt 33. Sin embargo, es muy extraño que, siendo originario del norte, este texto paradigmático de la identidad de Israel no incluya a Efraín. Es decir, por ser la más poderosa tribu de Israel, tanto que Israel y Efraín son sinónimos en la Biblia, y la capital Samaria está situada en la montaña del mismo nombre, Efraín debería estar entre las tribus que reciben la bendición de Moisés. Por otro lado Efraín, con Manasés, está presentado como en lugar de José (v. 17). Es bien probable, como veremos más adelante, que José tomó el lugar de Efraín. Es decir, en la redacción final de la unidad, que tuvo lugar en Jerusalén, Efraín ha sido eliminado intencionalmente por cuestiones ideológicas y en su lugar se ha añadido a José, que se identifica más con Judá, como vemos en Gn 49 (KAEFER, J.A., 2006, p. 283s). Por tanto, el "primogénito de su toro" debe referirse a Efraín (Jr 31,9), y no a José.

Aparte de los detalles literarios, nos interesa mostrar que en este importante texto reconocido como paradigma de la identidad de Israel, encontramos una mención clara y enfática de Yahvé como el toro (*sor*) y que José/Efraín, la tribu principal del norte, es llamada el "primogénito de su toro".

4.1 Gn 49,22-26

Un caso similar a Dt 33,13-17 se encuentra en Gn 49,22-26. Así como Dt 33, Gn 49 es un texto paradigmático de la identidad de Israel. Sólo que, si allí era la bendición de Moisés a las tribus, aquí es la bendición de Jacob sobre los hijos, que al final (49,28) ya serán tribus. Creemos

que este texto contiene un estrato antiguo (49,13-(18)24a) que, antes de ser incorporado por la teología judaíta de Jerusalén, que exalta la figura de Judá (49,8-12), era un texto independiente y paradigmático para afirmar la identidad de Israel Norte, con alabanzas a Efraín⁶.

La unidad de nuestro interés son los versículos 22-26, específicamente el v. 22, cuya traducción es muy compleja, ya que sufrió una gran interferencia literaria, lo que nos exigirá un análisis más minucioso. La traducción literal es como sigue:

"Hijo de *porat* es José, hijo de *porat* junto a la fuente. Hijas caminó sobre/junto muro/toro".

A diferencia de otras palabras de Gn 49, éste no comienza con la mención del nombre del hijo/tribu, sino con la expresión "hijo de *porat*", que es una expresión extraña, única en la Biblia hebrea. Además, el sustantivo "hijas" no combina con el verbo andar (*parab*). Por eso, se han hecho varias traducciones diferentes, que globalmente se pueden agrupar en dos: las que traduzcan *porat*, por planta (árbol, vid, etc.) y las que traducen *porat* por animal. Prácticamente la totalidad de nuestras Biblias asocian *porat* a una planta. Yo mismo en otra ocasión traduje *ben porat* por "viña joven" (KAEFER, J.A., 2006, p. 24.193). Gran parte de los que traducen *porat* como animal lo identifican con el toro (Gunkel, H., 1964: 485; HOOP, R., 1999, p 180)⁷, que parece ser la opción correcta.

Nos complace la traducción de R. de Hoop (1999, p. 180): "Un becerro es José, un joven toro junto a la fuente. En el prado el se dirige a zancadas hacia el toro". Similar es la de V. SALO (1968, p. 94-95), que traduce: "hijo de vaquilla es José, hijo de becerra en la fuente, cría de aquella que va con el toro"⁸.

El error parece estar en la versión masorética que leyó *sur*, "muro", en el tercer hemistiquio, en lugar de *sor*, "toro". En hebreo, que no tiene vocales, ambas lecturas son posibles.

Sin embargo, el enigma de este versículo intrigante aún no está resuelto. La expresión *ben porat* también ha sido vista como un juego de palabras en referencia a Efraín/Efrat (SEEBASS, H., 1984, p. 334). Es decir, *porat* y Efraín/Efrat tienen la misma raíz. Así que muchos estudiosos no

⁶ Para más información acerca de esta antigua capa, recientemente enviamos un artículo a la revista «Theologica Javeriana», de Bogotá, Colombia. Allí también presentamos una propuesta de estructura concéntrica de Gn 49.

⁷ E.A., SPEISER, Génesis, p. 367-368, lee "hijo de asno salvaje"; M.C.A., KORPEL, *A Rift in the Clouds: Ugaritic and Hebrew Descriptions of the Divine*, UBL 8, Münster, 1990, p. 532-534, traducida como "hijo de novilla"; A. SCHÖKEL, *Dicionário bíblico hebraico-português*, propone "potro"; JD MACCHI, *Israël et ses tribus*, p. 185, traduce "hijo de vaca".

⁸ V. SALO, Joseph, *Sohn der Färse*, BZ 12, 1968, p. 94-95.

vacilan en afirmar que, en principio, el "dicho de José" (Gn 49,22-26) pertenecía a Efraín y no a José (ZOBEL, H.J., 1965, p. 5.115 ; WESTERMANN, C., 1982 , p. 270; SANMARTIN, J., 1983, 92-93).

Eso explicaría la ausencia de Efraín, la tribu más importante del norte, de ése que es el paradigma de los textos para la identidad de Israel. Esta posibilidad tiene a su favor la asociación constante entre José, Efraín y Manasés en la Biblia hebrea, especialmente en el Pentateuco⁹. En contrapartida, rara vez encontramos una mención de José como tribu, en vez de como casa, "la casa de José", en línea con "la casa de Judá". En resumen, creemos que José, en cuanto tribu, es una producción literaria de escribas de Jerusalén que incorporó la tradición de Efraín y Manasés, con el fin de poner a un lado a esas dos entidades y enaltecer a Judá. Por lo tanto, con lo anterior, la traducción de Gn 49,22 que más convincente parece es:

"Hijo del toro es Efraín, hijo del toro junto a la fuente. Hijo de aquella que camina a la par que el toro".

Esto pone a Gn 49,22 en sintonía con Dt 33,17, cuyas unidades (Gn 49,22-26 y Dt 33,13-17) están bien próximas, para decir que Efraín, la gran tribu de Israel Norte, se jactaba de ser el toro primogénito del toro/Yavé (Jr 31,9), posición que será disputada más tarde por Judá (Gn 49,8-10; Cr 5,1-2).

En resumen, los textos de Ex 32, 1Re 12,26-33, Os 8,4-7, Dt 33,13-17 y 49,22-26 revelan que en Israel, sobre todo en los santuarios de Betel, Dan y Samaria, pero posiblemente también en otros santuarios, como Siquem, se practicaba un culto a una deidad representada en la imagen de un toro, a quien en un momento determinado se atribuyó la liberación de Egipto. Los textos apuntan al hecho de que esta divinidad, en un primer momento fue El y más tarde será Yavé, que se convertirá en el dios oficial de Israel, como lo comprueba la estela de Mesa, donde, alrededor del año 840 a.e.c., Yavé ya aparece como Dios de Israel Norte (KAEFER, J.A., 2006, p. 171-174). Por tanto, antes de ser una fuente de inspiración de la resistencia en la lucha contra los imperios extranjeros en Judá, el Éxodo fue una tradición israelí norte, similar a la tradición del patriarca Jacob, procedente también del norte, de la región de Galaad, y que sólo más tarde fue incorporada por la tradición de Judá, en el sur, y asociada a la tradición del patriarca Abraham.

Si la tradición del Éxodo tiene su origen en el norte de Israel, ¿cómo surgió?, ¿en qué contexto? Vamos a ver.

⁹ Gn 41,50-52; 48; Nm 1,10.32; 13,11; 26,28.37; 27,1; 32,33; 34,23; 36,1.5.12; Js 14,4; 16,1.4; 17,1-2.17

5. La campaña del faraón Sheshong I

Una cosa parece clara: la tradición del Éxodo nace como una forma de resistencia al dominio del imperio egipcio. Y la última presencia administrativa egipcia en Canaán fue durante la conocida campaña del faraón Sheshong I (1Re 14,25), alrededor de 926 a.e.c., un hecho registrado en las paredes del famoso templo de Karnak, en Egipto. Muchas ciudades de la sierra central de Israel, como Gabaón y Betel, fueron destruidas y abandonadas a principios del Hierro II (Finkelstein, I., 2013, p. 51). Esa destrucción coincide con la campaña del faraón Sheshong I (945- 925). La pregunta es: ¿quién reinaba sobre esas ciudades de la sierra central antes de ser destruidas por Sheshong? Como no fueron David y Salomón (Finkelstein, I.; Silberman, N.A., 2006), una posible hipótesis es que haya sido el reino de Saúl, que estaba por afianzar su poder en este período. Sólo que, si fue así, entonces hay que adelantar casi un siglo la datación del reinado de Saúl (KAEFER, J.A., 2014, p. 161-165), que tradicionalmente es situado alrededor de los años 1030-1010. Eso es posible, una vez que la teoría de la monarquía unida bajo David y Salomón, ya no se sostiene. Es decir, Saúl ocuparía el vacío de poder que antes fue asignado a esos dos monarcas. Tal hipótesis puede apoyarse en recientes descubrimientos llevados a cabo en el sitio arqueológico de Khirbet Qeiyafa (GARFINKEL, Y., GANOR, S., 2009).

Se puede leer desde esta perspectiva la batalla decisiva en el monte Gilboé entre Israel de Saúl y los filisteos, narrada en 1Sam 28-31. Esta batalla, en la que Saúl y sus hijos perdieron la vida, es considerada en la literatura bíblica como la que marca el final del reinado de Saúl. En otras palabras, es probable que los filisteos estuviesen al servicio de los egipcios de Sheshong I, con quien parece que tenían relaciones comerciales, concretamente comercio de plata. Y debido al constante conflicto con los filisteos en tiempos futuros, éstos quedaron en la memoria del pueblo y de los redactores israelitas. La guerra, sin embargo, habría sido de hecho contra los egipcios de Sheshong I. Es con este sentido de lucha contra los egipcios que el verbo *ʾlh* "subir o hacer subir" (*bifil*) se empleó en la fuente, como en la frase citada más arriba: "Estos son tus dioses, Israel, que te hicieron subir (luchar contra) la tierra de Egipto" (Ex 32,4b; 1Re 12,28c). Así es como E. Zenger se expresa sobre el significado del verbo *ʾlh*:

"La fórmula primitiva (*ʾlh*) probablemente no se limitó a la idea de una simple marcha bajo el comando de Yavé. Más bien apuntaba a una acción de Yavé ligada al combate y a la guerra, tanto en relación al punto de partida (Egipto) cuanto en relación al punto de llegada (Canaán). Fue sólo en una etapa posterior cuando el significado, de un origen tan concreto, de la fórmula (*ʾlh*) sería extendido a los múltiples eventos que marcan el camino de Egipto a Israel" (ZENER, E., 1996, p. 241-241).

Después de la victoria sobre el naciente reino de Israel de Saúl, la administración de Sheshong I se estableció en Bet-seán, ubicada en el corazón del Valle de Jezreel, considerada el granero de la región. La presencia egipcia, sin embargo, no duró mucho. Las razones son desconocidas, pero se sabe que el dominio egipcio fue sustituido por el nuevo reino de Israel (FINKESLSTEIN, I., 2013, p. 146), que para ese momento comienza a adquirir status de Estado y que se fortaleció enormemente con la ascensión de la dinastía omrida (884-842).

Por lo tanto, es en este contexto de la lucha contra la ocupación egipcia de Sheshong I donde la tradición del Éxodo debe haber tenido su nacimiento, siendo conservada en la memoria popular inicialmente en los santuarios de Betel y Siquem, en la capital Tirsa y luego también en Samaria.

Con todo, ¿qué pasa con la ruta o peregrinación atribuida al recorrido del Éxodo? Es decir, si el Éxodo es una tradición originaria de Israel del Norte, ¿por qué la ruta del Éxodo siguió por el desierto al sur de Judá, a través de Transjordania, Edom y Moab, entrando en la tierra prometida por región de Jericó, junto a Jerusalén? La respuesta más probable es que la ruta que siguió el éxodo se habría añadido más tarde. Es decir, el Éxodo, en cuanto lucha contra Egipto, y la peregrinación a través del desierto, son dos tradiciones independientes. Para la fundamentación de esta afirmación vamos a apoyarnos en el análisis de los descubrimientos en el yacimiento arqueológico Kuntillet 'Ajrud.

6. Juntillet 'Ajrud

Kuntillet 'Ajrud ha sido uno de los más sorprendentes hallazgos arqueológicos en la región del Sinaí, al sur del desierto de Judea, a finales del pasado siglo XX. Las innumerables inscripciones y dibujos allí encontrados, sin precedentes en las excavaciones de la época la edad del hierro en Canaán, son esenciales para una comprensión más actualizada de la historia de Israel y Judá en el siglo VIII a.e.c.

Kuntillet 'Ajrud está en el desierto del Sinaí, a 50 km al sur de Cades-Barnea, y 10 km al oeste de la rústica carretera que une Gaza a Elat. La pequeña colina está al lado de Wadi Quraya, que formaba una vía natural de este a oeste, y donde probablemente había una fuente permanente de agua, caso raro en esta árida región del Sinaí. El factor agua hizo de Ajrud parada obligatoria para las caravanas de mercaderes que iban y venían, conectando Egipto a la lejana Arabia.

El sitio fue excavado por un equipo dirigido por el arqueólogo Zeev Meshel, del Instituto de Arqueología de la Universidad de Tel Aviv, en 1975 a 1976, y ha sido fechado con bastante precisión como de la primera mitad del siglo VIII a.e.c. (Meshel, Z., 1993). Así que, casi con total probabilidad, durante el largo reinado de Jeroboam II (788-747).

Las excavaciones encontraron dos áreas de construcción, una más grande, rectangular, y otra secundaria. El edificio más grande contenía una puerta de entrada, un gran patio interior, una habitación en cada una de las cuatro esquinas, y una sala rectangular estrecha, a la izquierda de la entrada, en paralelo al patio interior. En esta sala rectangular había varios *pithoi*, grandes vasijas de cerámica, utilizadas para almacenar el grano y el aceite, una señal de que la habitación era un gran almacén. La puerta de entrada llevaba a una primera habitación, conocida como el salón de entrada, que a su vez llevaba a una segunda sala, conocida como sala de los bancos, y ésta conducía al gran patio interior.

Según Meshel, la habitación de los bancos parece haber sido el cuarto más importante en el edificio. En ella había una pared de yeso blanco, decorada, y a lo largo de la pared bancos de piedra, que ocupaban casi toda la habitación. En la sala de los bancos se encontraron dos *pithoi* decoradas, con inscripciones y dibujos, así como varios cuencos de piedra, cuatro de ellos con los nombres de sus donantes. En el umbral de la puerta de los bancos fue encontrada parte de una inscripción, que se asemeja a lo escrito en el umbral de la casa mencionada en Dt 6,9. Así, la habitación de los bancos parece haber sido un lugar religioso donde se guardaban los vasos y objetos ofrecidos por los fieles que por allí pasaban pidiendo bendiciones. Muchas ollas y vasijas de cerámica, como las grandes *pithoi*, tenían letras grabadas, lo que apunta a la hipótesis de que Kuntillet 'Ajrud era un centro de recaudación de impuestos. Las inscripciones pidiendo bendiciones y jarras de almacenamiento de granos muestran que en Kuntillet 'Ajrud la vida giraba en torno a tres elementos básicos: el agua, los tributos y las bendiciones.

6.1 Inscripciones y dibujos

Entre las inscripciones y dibujos que se encuentran en Kuntillet 'Ajrud, dos grandes vasijas de cerámica (*pithoi*) llaman especialmente la atención. Un pote fue encontrado en la habitación de los bancos y otro en el cuarto lateral a la derecha, conocida como sala de las inscripciones. En ambos había una fórmula utilizada para introducir una carta-oración de bendición: "...el R(ey) dice: diga x, y, z, que sean bendecidos por YHWH de Samaria y su ASHERAH" (Meshel 1993, p. 208.).

Entre los dibujos grabados en las jarras, algunos son más notables; es el caso de la escena que representa a dos deidades, al parecer una masculina y otra femenina¹⁰. Las divinidades tienen forma humana, pero con rasgos animales, posiblemente de león o de toro. La parte superior

¹⁰ Por desgracia, no es posible para hacer frente al extenso y fascinante tema del culto a divinidades femeninas en Canaán como Asherah, y su influencia en la cultura religiosa de Israel. Existe al respecto abundante literatura, citamos alguna en la bibliografía.

del cuerpo está vestida con una ropa de cuero, y la parte inferior está desnuda, aparentemente. Lo que parecen ser los genitales, pueden ser la cola (¿de león?). Aparte hay otras escenas, un/a intérprete tocando la lira; un árbol de la vida, flanqueado por dos cabras de montaña que comen sus hojas; un león; un grupo de personas (cinco figuras) con sus manos levantadas en actitud de oración; un arquero apuntando; un grupo de animales; y finalmente una vaca amamantando y lamiendo su cría.

Las dos deidades tienen la cabeza, cara, orejas, pelo/crines como la melena de un león; por eso fueron identificados en principio con el dios egipcio Bes. Si es así, las palabras "Yahvé de Samaria y su Asherah" no estarían relacionados con las dos figuras, serían una aplicación independiente (DIA, J., 2002, p. 51). Sin embargo, la diferencia con las imágenes dedicadas al dios egipcio sabemos también que es muy grande, por lo que las dudas persisten. Por otra parte, en las dos divinidades retratadas también aparecen rasgos bovinos. Además, otro detalle digno de mención: la deidad masculina tiene su pie derecho delante, junto al pie de la vaca que está amamantando a su cría, lo que hace suponer que se trata de un toro.

Independientemente de la identificación exacta de las imágenes, la inscripción no deja ninguna duda sobre dos cosas: Una: tenemos aquí la evidencia más consistente de un culto a una deidad llamada "Yahvé de Samaria", capital del Norte de Israel, como hemos visto en los textos bíblicos citados. Y que posiblemente también aquí que ese Yavé está representado en la imagen de un toro. Otra, que el rey del norte de Israel, probablemente Jeroboam II, era quien reinaba en Kuntillet 'Ajrud y que, por lo tanto, tenía el control de la ruta comercial Egipto-Arabia y su rico tributo. Esto, por supuesto, permite atribuir un gran poder a Israel Norte en esta primera mitad del siglo VIII, nada extraño para el narrador de 2Re 14,25.28.

Entre los fragmentos de la habitación de los bancos se encontraron restos de tres inscripciones en caracteres fenicios. Las inscripciones fueron hechas en tinta roja sobre el yeso que cubría la pared. El hecho de que el yeso se haya desprendido de la pared y se haya caído hace prácticamente imposible la reconstitución de las inscripciones. También encontraron otras dos inscripciones en hebreo antiguo escritas en tinta negra entre los escombros de la habitación. Sin embargo, sólo fue posible reconstituir de nuevo una parte de la inscripción que estaba en el umbral de la sala de los bancos. Aunque fragmentarias y desvahidas, dos líneas sí pudieron ser reconstruidas, conformando el siguiente texto:

"...sus días sean prolongados y te den satisfacción... dé YHWH de Temán y su Asherah... Yavé de Temán y su Asherah favorezca..." (Meshel, 1993, 207).

Como vemos, el texto parece ser una oración de la bendición a ser dada a los viajeros que depositan allí su tributo. A diferencia del texto anterior, las deidades que bendicen aquí son Yavé de Temán y su Asherah.

En Kuntillet 'Ajrud encontramos por tanto dos referencias diferentes a Yahvé: Yahvé de Samaria y Yavé de Temán. Un tema complejo, pero sin embargo, no tan extraño como parecería, pues esta referencia también se encuentra en algunos pasajes bíblicos, como en Dt 33,2, Jue 5,4-5 y Hab 3,3.7. Estos textos parecen indicar que Yavé tiene su origen en la región desértica del sur de Edom o el norte de Arabia. Los textos mencionados se refieren a Yahvé como un dios de la montaña, y en movimiento, como el sol, de este a oeste. Así que es probable que Yavé no sea originario de Canaán (DAY J., 2002, p. 15). Un factor determinante en esta posibilidad es el hecho de que Yavé no aparece en la lista del panteón ugarítico, cuyo imaginario religioso influyó mucho en el contexto cananeo (Sal 82). Últimamente la tendencia de los investigadores es colocarlo como proveniente de fuera, de la región de Madián, en Arabia. Del mismo modo, la ubicación del Monte Sinaí no estaría en la península del Sinaí, al sur del desierto de Judea, sino en el sur de la Transjordania o el noroeste de Arabia (CROS, FM, 1988, p. 46-65). Los registros de Kuntillet 'Ajrud parecen apoyar esta hipótesis.

Todo esto, sin embargo, conduce a otro problema. Si los textos bíblicos todavía conservan la memoria de Yavé como originario del exterior, algo que es confirmado por inscripciones extra-bíblicas, entonces el culto a Yahvé en Canaán es relativamente reciente. Aunque, como hemos visto más arriba, en el tiempo de omridas Yahvé ya sea el Dios nacional de Israel del Norte, es posible, y nos parece que es así, que el Dios a quien inicialmente le fue atribuida la liberación de Egipto no era Yavé, sino El. Vamos a ver.

6.2 El es Yavé

Lo que es evidente en la literatura bíblica más antigua de la Biblia hebrea, así como en las excavaciones arqueológicas, es la fuerte presencia del culto a El en Canaán. Basta observar la presencia de la raíz *el* en el nombre de personas y lugares en la Biblia. Incluso en el nombre propio "Israel". En el panteón ugarítico, El era el Dios supremo y su símbolo fue el toro (DIA, J, 2002, p. 34-39). La fertilidad, sin embargo, parece que no era atributo de El, al menos no era el principal; la fertilidad era mucho más un atributo de Baal. Así que el toro asociado a Yahvé, como hemos visto en nuestros textos, es una herencia de El, la deidad suprema del panteón ugarítico. De ahí, el gran número de imágenes o símbolos asociados con el toro, como el vaso de cerámica en forma de toro que

se encuentra en Silo, la estatuilla de plata del becerro encontrado en Ashkelon, la famosa imagen del toro encontrada en Siquem, cerca del monte Ebal, cuyo sitio arqueológico ha pasado a ser conocido como "el sitio del toro" (DIA, J., 2002, p. 34, n.58), se referían a El.

Sin embargo se da prácticamente un consenso entre los investigadores de que Yahvé se apropió de los atributos de El. El toro que antes fue representación de El, ahora será Yahvé. Obviamente aquí nos estamos refiriendo a Yahvé de Samaria, como hemos visto más arriba, forma que será muy criticada por los redactores deuteronomistas de Jerusalén. Esa apropiación también se dio en referencia a Baal, con la diferencia de que con Baal la apropiación se produjo en medio de una fuerte disputa; basta ver, entre muchos ejemplos, Os 1-3, mientras que con El que parece haber sido más pacífica. Es decir, una de los grandes apropiaciones de Yavé fue la consorte de El, Asherah (DEVER, W.G., 2005); la otra fue el toro. Evidentemente que el conflicto no es entre las divinidades, sino la forma como poco a poco los atributos de un Dios pasan a ser atribuidos por los fieles a otro Dios. Este es un proceso constante en la historia del fenómeno religioso.

Por lo tanto, es probable que antes de ser asociado con Yahvé, el Éxodo era atribuido a El. Esto, a nuestra forma de ver, es confirmado por Nm 23,22 y 24,8, donde la liberación de Egipto se atribuye a El, que se asocia con el toro. Así dicen esos versículos: "El, el que los saca de Egipto, sus cuernos son como los de toro salvaje (*r'm*)" (Nm 23,22); "El, el que lo saca de Egipto, sus cuernos son como los de toro salvaje" (Nm 24,8). Los dos versículos son difíciles de traducir, y no está claro si el complemento "sus cuernos" se refiere a El o a Israel... En cualquier caso, "El", "Israel", "cuernos" y "toro salvaje" pertenecen al mismo campo semántico.

6.3 Kuntillet 'Ajrud y la memoria de la peregrinación por el desierto¹¹

Como hemos afirmado anteriormente, la peregrinación por el desierto es una tradición independiente de la tradición Éxodo y fue añadida más tarde. Los lugares mencionados en ruta del Éxodo debían ser desconocidos de Israel Norte en el siglo X, cuando nace la tradición del Éxodo; muchos de ellos incluso eran inexistentes (Finkelstein, I., 1999). O, por lo menos, si había algún conocimiento, era muy fragmentario. Sin embargo, en el siglo octavo, Oseas y Amós ya estaban al tanto de la tradición de la peregrinación por desierto¹². Si eso es así, ¿cómo fue que

¹¹ Para este asunto sólo podemos argumentar hipotéticamente y, por tanto, nos inspiramos principalmente en una conferencia presentada por Israel Finkelstein en noviembre de 2013 en San Diego, Baltimore.

¹² Os 2,16-17; 9,10; 11,1-5; 12,10.14; 13,4-5; Am 2,10; 3,1; 9,7.

la ruta por el sur de la península del Sinaí, hasta el Golfo de Áqaba y subiendo por la Transjordania, pasando por Edom hasta Moab llegó a ser conocida Israel del Norte en el siglo VIII hasta el punto de ser mencionada por los profetas? Es posible que Kintillet 'Ajrud pueda ser la clave para entender esta compleja cuestión.

Por lo que hemos visto más arriba respecto a los hallazgos en Kuntillet 'Ajrud, está comprobado que Jeroboam II (788-747), rey de Israel del Norte, reinaba sobre la península del Sinaí hasta el Golfo de Áqaba en la primera mitad del siglo VIII ¹³. Y que Israel controlaba la ruta comercial que conectaba Arabia con Egipto a través del desierto del Sinaí. Según Nadav Naamán, un dibujo que se encuentra en la pared de la entrada principal del edificio Kuntillet 'Ajrud parece hacer mención de la ruta Éxodo ¹⁴, lo que mostraría que la tradición del éxodo no sólo era conocida en Israel del Norte, sino que era utilizada como propaganda por la realeza de Samaria y ya estaba extendida en el sur de Judá. Es posible que la ruta del Éxodo narrada en Nm 33 haya surgido en ese momento y en ese contexto, pues Nm 33 presenta lugares que sólo aparecen aquí y que no se mencionan en otros textos que tratan del Éxodo ¹⁵. En Ajrud Kuntillet las autoridades y los escribas de Israel del Norte sin duda tenían un contacto constante con los comerciantes nómadas y con ellos deben haber aprendido acerca de los lugares del desierto lejano, desde el Golfo de Áqaba hasta la costa del Mediterráneo, y éstos podrían haber sido los nombres que aparecen en la lista Nm 33. Por lo tanto, la lista de nombres Nm 33 sería la fuente más antigua de la peregrinación por el desierto, e independiente de las demás. Su origen estaría vinculado a informaciones de comerciantes y peregrinos que pasaban por Kuntillet 'Ajrud.

Tratando de entender mejor: la tradición de la peregrinación por el desierto se habría originado en Kuntillet 'Ajrud durante la primera mitad del siglo VIII, cuando Israel del Norte dominaba la península del Sinaí. De allí habría pasado a Samaria, donde habría sido integrada a la tradición del Éxodo, e incorporada a la propaganda anti-Egipto. Es en ese sentido en el que es mencionada por los profetas Oseas y Amós. Después de la caída de Samaria en el 722, la tradición del Éxodo, ya con la peregrinación por el desierto integrada, emigró a Judá, junto con otras tradiciones provenientes de Israel Norte, y allí sería incluida en el relato de la ley de Moisés. Con la caída de Asiria en la segunda mitad del siglo

¹³ Período en que, probablemente, Ozías (781-840), rey de Judá (2Re 15,1-7), era vasallo de Jeroboam II.

¹⁴ NA'AMAN, Nadav. *The Inscriptions of Kuntillet 'Ajrud through the Lens of Historical Research Ugarit-Forschungen*, 43 (2012a), Neukirchen-Vluyn, p. 1-43.

¹⁵ La mayoría de estos lugares siguen siendo desconocidos.

VII, se produjo un vacío de poder en la región de la Península del Sinaí, que pasa a ser disputada por Judá y Egipto, éste bajo el reinado de la vigésima sexta dinastía (663-525)¹⁶. Es posible que el conflicto se diese también con el reino de Edom, que también tenía intereses en la región.

Para Judá, en tiempos del rey Josías (640-609), la tradición del Éxodo cae como hecho a la medida en la lucha contra Egipto, principalmente por el factor ideológico de la victoria Yavé sobre el faraón. En ese tiempo, con un amplio conocimiento por parte de los escribas jerosolimitanos de la región sur de Judá y de sus rutas, la peregrinación por el desierto es ampliada y detallada. Es probable que la peregrinación por el desierto del Negev, pasando por la fortaleza de Cadesh Barnea, haya sido añadida en ese período, pues las excavaciones en esta región, en particular en Cades Barnea, muestran una fuerte presencia de los reyes de Judá en estos lugares durante la monarquía tardía. Es posible que la importancia de Edom y de Moab, en el itinerario del Éxodo también refleje este período.

Según Israel Finkelstein¹⁷, el conocimiento geopolítico de los lugares de la ruta del Éxodo de los judíos desapareció al final de la edad de hierro. Todas las fortalezas del desierto fueron abandonadas, y Edom comenzó a declinar después del siglo V. Los sacerdotes que escribieron en el post-exilio no tenían ya conocimiento de esos lugares del sur del desierto. Por lo tanto, los lugares mencionados en la ruta del Éxodo sólo pueden ser oriundos de los tiempos pre-exílicos. Sin embargo, el relato del Éxodo continuó desarrollándose, sobre todo en el rescate de la identidad del pueblo judaíta después del exilio babilónico, haciendo una relectura de la antigua tradición como un nuevo éxodo.

Conclusión

El estudio de los textos bíblicos del Ex 32, 1Re 12,26-33, Os 8,4-7, Dt 33,13-17 y Gn 49,22-26 revela que en Israel Norte había una tradición que atribuía la liberación de Egipto a una divinidad a la que se rendía culto en forma de toro. Posiblemente esta tradición surgió en la lucha contra la ocupación egipcia durante la campaña del faraón Sheshong I, registrada en el templo de Karnak, en Egipto, cuando el naciente reino del norte de Israel fue derrotado por las fuerzas egipcias (1Sam 31). También hemos visto que los textos analizados dan a entender que esa

¹⁸ Es importante recordar que alrededor de 650 a.e.c., los asirios son expulsados de Egipto, que a partir de entonces comienza a ampliar su control sobre los antiguos territorios cananeos, entrando en conflicto con el naciente reino judaíta. Es en este contexto donde debe ser interpretada la muerte del rey Josías por el faraón Necao en Megiddó en el 609 a.e.c. (2Re 23,29).

¹⁷ *The Forgotten Kingdom*, p. 150.

divinidad cultuada en forma de toro era Yahvé. Este atributo, sin embargo, pertenecía anteriormente a El, la divinidad suprema del panteón ugarítico, con fuerte presencia también en Canaán. Por tanto, al inicio el Dios del Éxodo en Israel Norte era El, cultuado en la imagen de un toro en los santuarios de Betel y Siquem, entre otros, y sólo más tarde pasó a ser Yavé, que absorbió los atributos de El.

En un segundo momento abordamos la tradición de la peregrinación por el desierto, tradición independiente que sólo más tarde fue asociada a la tradición de la liberación de Egipto. En este punto particular nos basamos en los descubrimientos arqueológicos de Kuntillet 'Ajrud, que muestran que en la primera mitad del siglo VIII, Israel Norte, con Jeroboam II, reinaba sobre la región del sur de Judá hasta el puerto de Áqaba y que, por tanto, controlaba la ruta comercial que pasaba a través del Sinaí y unía el norte de Arabia con la costa del Mediterráneo y Egipto. Hemos visto que en Kuntillet 'Ajrud había culto a Yahvé de Samaria y su Asherah, así como a Yavé de Temán (noreste de Arabia) y su Asherah. Es posible que la tradición de la peregrinación por el desierto haya surgido en este lugar y en este período, cuando los escribas del Israel Norte que actuaban en Kuntillet 'Ajrud conocieron los lugares de la ruta del Éxodo a través de los mercaderes y peregrinos que pasaban por Kuntillet' Ajrud. Así es como la tradición del Éxodo –tanto la liberación misma cuanto la peregrinación por el desierto–, llegó hasta los profetas Oseas y Amós. Es posible que esta ruta sea la que menciona Nm 33, cuyos lugares son en su mayor parte desconocidos y distintos de los lugares citados por otros textos bíblicos.

Después de migrar de Kuntillet 'Ajrud a Samaria, las dos tradiciones se fundieron y, junto con otras tradiciones, migraron hacia el sur, Jerusalén, después de la caída de Samaria en el año 722 a.e.c. En Judá, ahora ya como tradición del Éxodo, recibió añadiduras y fue ampliamente utilizada en la lucha del rey Josías contra el Egipto de la vigésimo sexta dinastía. En el exilio y post-exilio, el Éxodo fue releído ahora como un Nuevo Éxodo, y sirvió de referencia para la reconstrucción de la identidad judaíta.

Referencias

- ACOSTA BENÍTEZ, Milton. *La Estela de Merneptah y la tasa de desempleo: ideología y teología en la historiografía de los orígenes de Israel*. «Theológica Xaveriana», Bogotá, v. 63, n. 176, p. 307-330, 2013.
- CROATTO, Severino. *A deusa Aserá no antigo Israel: a contribuição epigráfica da arqueologia*. Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana, RIBLA, n. 38. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 32-44.
- CROSS, F. M. *Reuben: first-born of Jacob*. ZAW supplement, Erlangen, v. 100, issue s1, p. 46-65, 1988.
- DAY, John. *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*. New York: Sheffield Academic

- Press, 2002. (JSOT Supplement Series, 265).
- DE PURY, A. (org.). *O Pentateuco em questão: as origens e a composição dos cinco primeiros livros da Bíblia à luz das pesquisas recentes*. Petrópolis: Vozes, 1996. Original: *Israël construit son histoire. L'historiographie deuteronomiste à la lumière des recherches récentes*. Geneve, Labor et Fides 1996.
- DEVER, William G. *Did God Have a Wife? Archaeology and folk religion in ancient Israel*. Michigan: Eerdmans, 2005.
- FINKELSTEIN, I.; MAZAR, Amihai. *The quest for the historical Israel: debating archaeology and the history of early Israel*. Edição Brian B. Schmidt. Atlanta: SBL, 2007.
- FINKELSTEIN, I.; SILBERMAN, N. A. *David and Solomon: In search of the Bible's sacred kings and the roots of the western tradition*. New York: The Free Press, 2006.
- FINKELSTEIN, I.; SILBERMAN, N. A. *The Bible Unearthed: archaeology's new vision of ancient Israel and the origin of its sacred texts*. New York: The Free Press, 2001.
- FINKELSTEIN, I. *State formation in Israel and Judah: a contrast in context, a contrast in trajectory*. Near Eastern Archaeology, Boston, v. 62, n. 1, p. 35-62, 1999.
- FINKELSTEIN, I. *The Forgotten Kingdom: the archaeology and history of northern Israel*. Atlanta: SBL, 2013.
- FINKELSTEIN, I. *Two Notes on Northern Samaria: the "Einun Pottery and the date of the 'Bull Site'"*. Palestine Exploration Quarterly, London, v. 130, p. 94-98, 1998.
- FLEMING, D. E. *The legacy of Israel in Judah Bible: history, politics and the reinscribing of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- GARFINKEL, Y.; GANOR, S., *Khirbet Qeiyafa: Excavation Report 2007-2008*. Jerusalem: Israel Antiquities Authority, 2009.
- GERSTENBEGGER, Erhard S. *Teologias no Antigo Testamento: pluralidade e sincretismo da fé em Deus no Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 2008.
- GUNKEL, H. *Genesis*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964.
- HOOP, R. De. *Genesis 49 in its literary and historical context*. Leiden: Brill, 1999.
- ISHIDA, T. *The house of Ahab*. Israel Exploration Journal, Jerusalem, v. 25, p. 135-137, 1975.
- KAEFER, José Ademar. *A estela de Dã*. Caminhando, São Bernardo do Campo, v. 17, n. 2, p. 33-46, jul./dez. 2012.
- KAEFER, José Ademar. *Arqueologia das terras da Bíblia*. São Paulo: Paulus, 2012.
- KAEFER, José Ademar. *Hermenêutica bíblica: refazendo caminhos*. Estudos da Religião, São Bernardo do Campo, v. 28, n. 1, p. 115-134, jan./jun. 2014.
- KAEFER, José Ademar. *Tribalismo na história de Israel: perspectiva ainda válida?* Revista Espaços, São Paulo, v.18, n.2, p. 169-177, 2010.
- KAEFER, José Ademar. *Un Pueblo libre y sin reyes: la función de Gn 49 y Dt 33 en la composición del Pentateuco*. Estella: Editorial Verbo Divino, 2006.
- KEEL, Othmar; UEHLINGER, Christoph. *Göttinnen, Götter und Gottessymbole: Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen*. Friburgo: Herder, 1992.
- KORPEL, M. C. A. *A rift in the clouds: Ugaritic and Hebrew descriptions of the divine*. Münster: Ugarit – Verlag, 1990.
- MACCHI, J. D. *Israël et ses tribus selon Genèse 49*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001.
- MAZAR, A. *The "Bull Site": An Iron Age I Open Cult Place*. Bulletin of the American Schools of Oriental Research, Boston, n.247, p. 27-42, Summer 1982.
- MESHEL, Z.; CARM, I.; SEGAL, D. *14C Dating of an Israelite biblical site at Kuntillet Ajrud*. Radiocarbon, Tucson, v. 37, n. 2, p. 205-212, 1993.
- MIELE, Neide. *Origem pagã do conceito de messias*. In: MARQUES, Luiz Carlos Luz (Org.). *Religiosidades populares e multiculturalismo: intolerâncias, diálogos, interpretações*. Recife: Editora Universitária UFPE, 2010. p. 143-165.
- NA'AMAN, Nadav. *Ancient Israel's history and historiography: the first temple period*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2006.

- NA'AMAN, Nadav. *Khirbet Qeiyafa in context*. Ugarit-Forschungen, Neukirchen-Vluyn, v. 42, p. 497-526, 2006.
- NA'AMAN, Nadav. *The abandonment of cult places in the kingdoms of Israel and Judah as acts of cult reform*. Ugarit-Forschungen, Neukirchen-Vluyn, v. 34, p. 585-602, 2002.
- NA'AMAN, Nadav. *The Exodus history: between historical memory and historiographical composition*. Journal of Ancient Near Eastern Religions, Chicago, v. 11, n. 1, p. 39-69, 2011.
- NA'AMAN, Nadav. *The inscriptions of Kuntilet 'Ajrud through the lens of historical research*. Ugarit-Forschungen, Neukirchen-Vluyn, v. 43, p. 1-43, 2012.
- NOVA BIBLIA PASTORAL. São Paulo: Paulus, 2014.
- OTTERMANN, Monika. *A Deusa Inana-Ištar – uma rival de YHWH? Considerações feministas em torno das Deusas-Árvore e do Deus único da Bíblia Hebraica*. In: REIMER, Haroldo; SILVA, Valmor da (Org.). *Hermenêuticas Bíblicas: contribuições ao I Congresso Brasileiro de Pesquisa Bíblica*. Goiânia: Editora UCG, 2006. p. 136-147.
- OTTERMANN, Monika. *“Eu sou tua Anat e Aserá...”*. YHWH e Aserá (não só) no Livro de Oséias: profecia e esperança: um tributo a Milton Schwantes. São Leopoldo: Oikos, 2006.
- PRITCHARD, J. B. (Ed.). *The ancient near eastern texts relating to the Old Testament* (ANET). New Jersey: Princeton University Press, 1969.
- REIMER, Haroldo. *Inefável e sem forma: estudos sobre o monoteísmo hebraico*. Goiânia: Editora UCG, 2009.
- REIMER, Ivoni Richter (Org.). *Imaginários da divindade*. Goiânia: Editora UCG, 2008.
- RÖMER, Thomas. *A chamada história deuteronomista*. Vozes: Rio de Janeiro, 2008.
- SALO, V. *Joseph, der Sohn der “Färse”*. Biblische Zeitschrift, 12. Paderborn, p. 94-95, 1968.
- SANMARTÍN, J. *Problemas de textología en las «Bendiciones» de Moisés (Dt 33) y de Jacob (Gn 49)*. In: COLLADO, V.; ZURRO, E. (Org.). *El misterio de las palabras*: FS L.A. Schökel. Madrid: Cristiandad, 1983. p. 75-96.
- SCHOORS, A. *The kingdoms of Israel and Judah in the eighth and seventh centuries B.C.E.* Atlanta: SBL, 2013.
- SCHULTE, H. *The end of the Omride dynasty: social-ethical observations on the subject of power and violence*. KNIGHT, D. A. (org). *Ethics and politics in the Hebrew Bible*. Atlanta: Scholars, 1994. p. 33-148.
- SEEBASS, H. *Die Stämmesprüche Gn 49, 3-27*. ZAW supplement, Erlangen, v. 96, n. 3, p. 333 - 350, 1984.
- SMITH, Mark S. *O memorial de Deus: história, memória e a experiência do divino no Antigo Israel*. São Paulo: Paulus, 2006.
- SMITH, Mark S. *The early history of God: Yahweh and the other deities in ancient Israel*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2002.
- SPEISER, E.A. *Genesis: a new translation with introduction and commentary*. Garden City: 1964.
- SCHWANTES, M. *História de Israel: Local e origens*. 4ª. edição. São Leopoldo: Oikos, 2008.
- WENNING, R.; ZENGER, E. *Ein Bäuerliches Baal-Heiligtum im samaritanischen Gebirge aus der Zeit der Anfänge Israels*. ZDPV, Lichtenstein, v. 102, p. 75-86, 1986.
- WESTERMANN, C. *Genesis 37-50*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1982.
- WHITT, William D. *The divorce of Yahweh and Asherah in Hos 2, 4-7.12ff*. Scandinavian Journal of the Old Testament, Copenhagen, v. 6, n. 1, p. 31-67, 1992.
- WILLIAMSON, H. G. M. *Tel Jezreel and the dynasty of Omri*. Palestine Exploration Quarterly, London, v. 128, n.1, p. 41-51, 1996.
- ZENGER, E. *O tema da “saída do Egito” e a origem do Pentateuco*. DE PURY, A. (Org.). *O Pentateuco em questão: as origens e a composição dos cinco primeiros livros da Bíblia à luz das pesquisas recentes*. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 240-269.
- ZOBEL, H. J. *Stammesspruch und Geschichte. Die Angaben von Gen 49, Dtn 33 und Jdc 5 über die politischen und kultischen Zustände im damaligen “Israel”*. BZAW, Berlin, v. 95, 163 p. 1965.



Linguagem e narrativas sagradas e as novas abordagens epistemológicas para as identidades religiosas

*Language and sacred narratives
and the new epistemological approaches to religious identities.*

José Luiz IZIDORO¹
CES / Juiz de Fora, Brasil

Resumo

É na busca constante do sentido à vida onde reside a força e a capacidade das narrativas e da linguagem religiosa e que irão construindo as diferentes identidades religiosas e socioculturais, como também a consciência dos grupos humanos e dos indivíduos, no mundo antigo como na contemporaneidade. Assim, os conceitos antropológicos se unem às teorias da linguagem para se tornar um material metodológico de crucial importância para os estudos das narrativas, dos discursos e das linguagens e, de forma peculiar, da "linguagem religiosa", em que o texto poderá ser interpretado e compreendido com outros significados e sentidos a partir das diferentes perspectivas individuais e coletivas, no exercício da "memória" ativada pela linguagem. Portanto, é o processo gerador dos textos que na sua produção de sentidos recriará as identidades e fixará as fronteiras que definirão os grupos e a "auto compreensão sócio religiosa e cultural".

Palavras chaves: Narrativa, linguagem, ficção, religião, cultura, identidade.

Abstract

It is in constant search for meaning in life where lies the strength and the ability of narratives and religious language and who will build the different religious and socio-cultural identities, as well as an awareness of human groups and individuals in the ancient world as nowadays. Thus, the anthropological concepts unite the theories of language to become a methodological material crucial to the study of narratives, discourses and languages and, in a peculiar way, the "religious language", where text can

¹ Doutor em Ciências da Religião pela UMESp. Membro do Grupo de Pesquisa Oracula (UMESP), do Grupo de Pesquisa Arqueologia do Antigo Oriente Próximo (UMESP) e do Grupo de Pesquisa Religião e Modernidade (PUC-Minas).

be interpreted and understood with other meanings and senses from the different individual and collective perspectives, in the exercise of "Memory" enabled by language. So is the generating process of the texts in their production senses recreate the identities and set the boundaries that define the groups and self understanding religious and cultural partner.

Key words: Narrative, language, fiction, religion, culture, identity.

Introdução

Ao nos referirmos aos conceitos de cultura, religião e identidade no plano das relações e interações étnicas, sociais e culturais, estamos considerando essa realidade como uma construção sociocultural e criações de sentido religioso, que acontecem por meio dos discursos, das narrativas e da linguagem, quando ativados pelo exercício da memória dos diferentes grupos sociais, étnicos e religiosos e que irão definindo suas identidades e recriando consciências. Tais conceitos compõem uma das pautas do debate no contexto das narrativas religiosas de tradição judaico-cristãs e no horizonte hermenêutico do sagrado na contemporaneidade. Estabelecem-se, assim, grandes desafios para a revisão dos paradigmas conceituais, incluindo o conceito de história, como também as realidades objetivas, empíricas e as certezas dos fatos que limitam a polissemia dos textos e das narrativas. Para tal discussão, se sugere a apropriação epistemológica das teorias da linguagem que, certamente, provocará o deslocamento dos eixos hermenêuticos e apontarão as diferentes compreensões no âmbito das religiões, das sociedades e das culturas do passado e do presente, gerando sentido religioso e sociocultural, como também a consciência identitária coletiva e pessoal.

Abordagem teórica como pressuposto epistemológico

A autodefinição da identidade dos povos e culturas não obedece a critérios estáticos e impermeáveis em seu processo formativo. Para Jonathan Hall, “torna-se um erro assumir que um *material cultural padronizado* possa servir como objetivo ou indicação passiva de *grupos étnicos*” (HALL, 1997, p. 3). As pessoas possuem múltiplas autorrepresentações, comportam-se de diferentes maneiras em contextos diversos, em constante mutação (FUNARI, 2008, p. 14) na dialética da história. Quanto ao movimento e à dinâmica da história, segundo Marshall Sahlins (1990, p.7), esta é ordenada culturalmente de diferentes modos nas diversas sociedades, de acordo com os esquemas de significação das coisas, assim como o contrário também é verdadeiro: esquemas culturais são ordenados historicamente, estabelecendo-se, assim, os fatores de permeabilidade nas fronteiras étnicas e de fluidez nas identidades.

Stuart Hall (2005, p. 12) se aproxima da concepção do desenvolvimento das identidades na história quando afirma, a partir de uma perspectiva pós-moderna, que o sujeito, tendo previamente vivido como uma identidade unificada e estável está se tornando fragmentado, composto não de uma única, mas de várias identidades, alguma vezes contraditórias ou não resolvidas.

Conceitos amplamente definidos no campo das ciências sociais, notadamente na antropologia, fazem compreensíveis a dinâmica e a interação entre os sujeitos socioculturais no processo de formação das identidades. Estes se articulam e interagem nas “fronteiras geográficas”, como também nas “fronteiras étnicas” em função de necessidades naturais ou exigências socioculturais de mobilidade física, como é o caso do fenômeno migratório do movimento de diáspora no contexto da globalização das sociedades contemporâneas.

O processo de formação das identidades passa pelo dinamismo histórico e pela autocompreensão dos membros do grupo sociocultural, como também pela compreensão e identificação do respectivo grupo pelos de fora. Fredrik Barth (1969, p. 11) define o “grupo étnico” a partir de sua autoperpetuação biológica, dos valores fundamentais, da comunicação e interação e da autoidentificação pelos de dentro, tal como pelos de fora. Os outros ou “os de fora”, com quem se interage e com quem se é comparado, segundo Barth, produzem as identidades alternativas e colocam as normas que são disponíveis para o indivíduo. Desse modo, torna-se imprescindível a compreensão das fronteiras étnicas nos fenômenos de comunicação, de interação e de autoidentificação dos grupos socioculturais na formação de suas identidades. Para Barth, sem a capacidade de especificar as fronteiras das culturas não é possível construir linhas tênues para a evolução dos grupos étnicos. (BARTH, 1969, p. 38)

Para Denys Cuche (1999, p. 182-183), a construção da identidade se faz no interior de contextos sociais que determinam a posição dos agentes e, por isso mesmo, orientam suas representações e suas escolhas. A identidade é uma construção que se elabora em uma relação que opõe um grupo aos outros grupos com os quais se está em contato. Não existe identidade em si, nem unicamente para si. A identidade existe sempre em relação à outra identidade. Identidade e alteridade são interdependentes e estão em relação dialética. A diferenciação acompanha a identificação.

Para Adam Kuper (2002, p. 298), identidade não é um assunto pessoal. Ela precisa ser vivida no mundo, num diálogo com outros. É nesse diálogo que a identidade é formada. O “eu interior” descobre seu lugar no mundo ao participar da identidade de uma coletividade. A cultura funciona como uma síntese de estabilidade e mudança, de passado e

presente, de diacronia e sincronia. Toda mudança prática é também uma reprodução cultural. Toda reprodução da cultura é uma alteração, tanto que, na ação, as categorias pelas quais o mundo atual é orquestrado assimilam um novo conteúdo empírico (SAHLINS, 1990, p. 180-181). É no contexto do movimento das culturas e da história que as identidades vão se definindo. A busca do eu se realiza dentro do processo dialético da interação sociocultural.

Ao falarmos de cultura e identidade no plano das relações e interações étnicas, sociais e culturais, estamos considerando essa realidade como uma construção social. E, sendo assim, estamos diante de fenômenos resultantes da polarização e da tensão presentes na história e localizados nos variados âmbitos da vida sociocultural. Segundo Cuche (1999, p. 177), a identidade social de um indivíduo se caracteriza pelo conjunto de suas vinculações em um sistema social: vinculação a uma classe sexual, a uma classe de idade, a uma classe social, a uma nação etc. A identidade permite que o indivíduo se localize em um sistema social e seja localizado socialmente.

A unidade das identidades acontece na medida em que os sujeitos traçam ou demarcam, de acordo com seus interesses e finalidades, as diferenças a partir das representações simbólicas que as caracterizam. Para Clifford Geertz (2001, p. 217), quanto mais as coisas se juntam, mais ficam separadas. As pessoas consideram-se, em determinados momentos e para determinados fins, francesas e não inglesas; indianas e não budistas; hutu e não tutsi; latinas e não índias; xiitas e não sunitas; hopi e não navajo; negras e não brancas; laranja e não verdes. Desse modo, confirma-se, ao conceito de cultura e identidade, seu caráter de fluidez e heterogeneidade.

No debate contemporâneo, as ciências sociais, sobretudo a antropologia, lançam novas luzes sobre a compreensão das identidades como algo estático e caracterizado por impermeabilidade e rigidez.

Numa linguagem pós-moderna, de acordo com Stuart Hall,

a identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. A identidade é definida historicamente, não biologicamente. O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um eu coerente. Dentro de nós há identidades contraditórias empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações então continuamente deslocadas. (HALL, 2005, p. 12-13)

(...) a concepção do conceito de identidade aceita que as identidades não são nunca unificadas; que elas são, na modernidade tardia, cada vez mais fragmentadas e fraturadas; que elas não são, nunca, singulares;

mas sim, multiplamente construídas ao longo de discursos, práticas e posições que podem se cruzar ou ser antagônicas. As identidades estão sujeitas a uma historização radical, estando constantemente em processo de mudança e transformação. (HALL, 2005, p. 108)

Jonathan M. Hall (1997, p. 2) também afirma que o grupo étnico não é um grupo biológico, mas um grupo social, distinto de outras coletividades por sua subscrição, por um mito putativo que partilha sua descendência e parentesco e por sua associação com um território comum. Para M. Hall, essa definição não é suficiente e abrangente para definir “identidades primitivas”. Sendo assim, é rejeitada a visão do século XIX de grupo étnico estático, de categorias monolíticas com fronteiras impermeáveis, em benefício de um modelo menos restritivo que reconhece a dinâmica e a natureza da etnicidade construída, situacional e de forma negociada.

Faz-se notório, na opinião de antropólogos, historiadores das culturas e das religiões, o consenso a respeito da natureza dos resultados dos encontros, desencontros, trocas e interações entre as culturas, povos, fronteiras étnico-geográficas e identidades. São resultados não unívocos que produzem a memória histórica, as culturas, os valores, os significados, as ressignificações cósmicas e as identidades, não obstante seu caráter de violência e tensão. São contribuições histórico-antropológicas que oferecem o suporte teórico para a elaboração ou para a construção dos fatores identitários que caracterizam os grupos socioculturais e suas interpretações.

Torna-se um grande desafio abordar tais conceitos na perspectiva da “história”, das “sociedades”, das “culturas” e das “religiões”, em seus diversos e diferentes estágios, em que, paradoxalmente, categorias como identidades e culturas ainda correm o risco de serem vistas e compreendidas como processos estáticos, realidades objetivas e factuais, uniformes e impermeáveis. Aqui se exige uma compreensão do próprio conceito de “história” como uma narrativa de sucessos que não necessariamente estejam fundamentados nos “fatos empiricamente comprovados”.

A historiografia, pois, não é descritiva, mas re-construtiva. Ela não alinha os fatos nus, mas unicamente unifica fatos interpretados em função de uma lógica estabelecida pelo historiador. A veracidade, pois, da história não depende da realidade em si, do acontecimento relatado; ela depende da interpretação que ele dá de uma realidade, sempre suscetível, em si, de uma pluralidade de opções interpretativas (MARGUERAT, 2003, p. 18).

Para Pedro Paulo Funari e Glaydson José da Silva (2008, p. 919-92), o passado não é descoberto ou encontrado. É criado e representado pelo historiador como um texto que, por sua vez, é consumido pelo leitor. A

ideia de descobrir a verdade na evidência é um conceito modernista do século XIX e não há mais lugar para ela na escrita contemporânea sobre o passado. Desse modo, abandona-se a ilusão da descoberta da verdade única; tudo está por ser interpretado.

Este é um tema que flui no debate contemporâneo a respeito das certezas e das evidências históricas, com base nas ciências empíricas. Alun Munslow (2009, p. 9) problematiza a discussão no contexto da contemporaneidade quando afirma que “hoje, poucos historiadores argumentam que podemos escrever a verdade sobre o passado”. Para Munslow, a história escrita é contemporânea, ou orientada pelo presente, na medida em que os historiadores não somente ocupam um lugar no aqui e agora, mas também sustentam posições com base na visão que têm da relação entre o passado e suas pistas e na maneira como se extrai significados dessas pistas. Tais significados, resultados do exercício hermenêutico dos textos e narrativas sagradas, tornam-se componentes ativadores de sentido para os grupos de indivíduos que acreditam ou que são partes de determinado auditório de leitores.

De acordo com Aldo Natali Terrin,

hoje estamos diante de uma verdadeira civilização “global”, de mudanças rápidas e de cenários novos em que os povos começam a ver as suas origens culturais particulares como provincianas e passam a levar-se um pouco menos a sério. Os contatos interculturais, as diferentes experiências de sentido, as hermenêuticas do significado, a multiplicidade das simbologias socioculturais mostram como estamos projetados em mundos múltiplos, onde ocorrem muitas alternativas antropológicas, muitos estilos de vida, numa complexidade e dissonâncias em que tomamos consciência de nossas culturas provisórias. Hoje não podemos mais falar com as categorias de geometria euclidiana e partindo da ideia clara e distinta de Descarte. Se é verdade que estamos numa época de sobreposições, interseções, decomposições, fragmentações, desconstruções e reconstruções, também é verdade que a cultura vive uma complexidade mais dinâmica, hoje mais bem descrita e avaliada. (TERRIN, 2004, p. 6-7)

Portanto, as experiências socioculturais e religiosas do passado se tornam narrativas, discursos e linguagens, que articulam as diferentes identidades dos grupos socioculturais e religiosos e que são interpretadas também no presente, gerando sentido aos diferentes auditórios, de acordo aos interesses e as perspectivas que se apresentam e no dinamismo das culturas e da história.

Assim, os conceitos antropológicos se unem às teorias da linguagem para se tornar um material metodológico de crucial importância para os estudos das narrativas, dos discursos e das linguagens e, de forma peculiar, da “linguagem religiosa”, em que o texto poderá ser interpre-

tado e compreendido com outros significados e sentidos a partir das diferentes perspectivas individuais e coletivas, no exercício da “memória” ativada pela linguagem. O texto literário é recriado na relação que se estabelece entre o leitor/receptor/auditório e a narrativa. Portanto, é o processo gerador dos textos que na sua produção de sentidos recriará as identidades e fixará as fronteiras que definirão os grupos e a “auto compreensão sócio religiosa e cultural”, tanto no contexto da tradição judaico-cristã, como também nas diferentes experiências do sagrado na contemporaneidade.

No que se refere às “culturas” e o seu dinamismo, como também ao exercício da memória, Astrid Erll e Nunning Ansgar (2008, p. 1) afirmam que a relação entre cultura e memória emerge em muitas partes do mundo como uma chave da pesquisa interdisciplinar, envolvendo campos diversos como a história, a sociologia, a arte, a literatura, a filosofia, a teologia, a psicologia e a neurociências, levando, desse modo, a humanidade aos estudos sociais e às ciências naturais em um único caminho. Memória cultural é certamente uma noção variada, um termo usado em ambíguos e vagos caminhos. Meios, práticas e estruturas diversas como os mitos, os monumentos, a historiografia, o ritual, as lembranças convencionais, a configuração do conhecimento cultural e a rede neuronal estão atualmente sob a amplidão desse conceito.

Jan Assmann e John Czaplicka (1995, p. 126-127) estabelecem duas definições de memória cultural. A primeira diz respeito à memória comunicativa, onde se incluem aquelas variedades de memórias coletivas baseadas exclusivamente na comunicação cotidiana caracterizada pelo forte grau de não especialização, reciprocidade de papéis, instabilidade temática e desorganização e que constitui um estágio de transição entre cotidiano e comunicação cultural. A memória individual é constitutiva da comunicação com os demais como a família, os vizinhos, grupos de profissionais, partidos políticos, associações e nações. Cada indivíduo pertence aos numerosos grupos e, conseqüentemente, acolhe numerosas autoimagens e memórias.

A segunda definição, de acordo com Assmann e Czaplicka (1995, p. 129), diz respeito à distância do cotidiano. Enquanto a memória comunicativa é caracterizada pela proximidade com o cotidiano, a memória cultural caracteriza-se pela distância, marcando o horizonte temporal. A memória cultural tem um ponto fixado e esse horizonte não muda com o passar do tempo. Esses pontos fixados são determinados pelos eventos do passado, em que a memória é mantida por meio da formação cultural (textos, ritos, monumentos) e comunicação institucional (recitação, práticas, observância, etc.). Desse modo, tal compreensão estabelece a

pertinência do conjunto da dinâmica dos diferentes grupos étnicos e religiosos que constituíam as comunidades cristãs primitivas em que, certamente, faziam “memória” do acontecimento crístico por meio de testemunhos, da oralidade, da proximidade e do distanciamento do cotidiano, das representações simbólicas, da linguagem e dos textos escritos e interpretados. Jan Assmann (2011, p. 15-69) sugere a compreensão de “cultura da memória” para o constructo “memory culture” e, desse modo, relaciona essa ideia aos grupos e às obrigações sociais, sendo a memória um importante componente para a formação da comunidade, favorecendo a construção da identidade dos grupos.

Assim, a linguagem e a literatura sagrada enquanto narrativas e exercício da memória, nos diferentes gêneros literários e formas de narrativas, estabeleciam o sentido e o significado para os grupos religiosos na antiguidade, e de modo peculiar, para as comunidades cristãs primitivas em seu estágio de formação e de criação das identidades, sugerindo, portanto, um posicionamento de cunho social, de ordenamento ético que as remetem às tradições cristãs originárias, mas em uma perspectiva hermenêutica.

Outro aspecto importante a ser notado na dinâmica da “memória cultural” dos primeiros cristãos, no que concerne à construção do gênero literário das narrativas cristãs, notadamente nos gêneros literários apócrifos, é a “ficção”, isto é, o distanciamento do “mundo real” para um “mundo idealizado”, mas que o contempla e onde se supõe como já mencionado, uma “crítica social” em um “contexto cultural” definido, em que se apresenta uma inversão de valores na sociedade. “O discurso das culturas não representam o *mundo real*, mas um mundo mediatizado através de categorias sociais, relações e instituições operando numa cultura específica” (PERKINS, 1995, p. 3). Wolfgang Iser (1990, p. 939) sugere que a obra literária excede o mundo real que ele incorpora. Consequentemente, não é surpresa que a ficção literária frequentemente tenha sido estigmatizada como falsidade. A partir dos discursos de que o mundo real não existe, se apresenta a ideia de que tudo é irreal e não existe.

Ficção e ficcionalização, segundo Iser (1990, p. 939-940) vinculam uma dualidade e a natureza dessa duplicidade depende do contexto: falsidade e literatura são diferentes e produtos do processo da duplicação. Visto que essa dualidade precede a forma de realização, as fronteiras que se cruzam podem ser visualizadas como um carimbo da ficcionalização. A falsidade esconde a verdade, mas a verdade está potencialmente na máscara que a dissimula. A falsidade incorpora a verdade com a intenção de que a verdade seja ocultada. A ficção literária incorpora uma realidade identificável com uma moldura imprevisível. E é por isso que descreve-

mos a ficcionalização como um ato de “excesso”. Nós devemos conceber que a realidade excessiva permanece no presente, imbuindo a ficção com a dualidade que pode ser explorada por diferentes propósitos, possibilitando ao leitor a oportunidade de diferentes releituras e de recriações dos textos e das narrativas por meio do exercício da arte da “imaginação” e que, por sua vez, estará fixando significados e sentidos aos grupos socioculturais e religiosos.

Ute E. Eissen (2010, p. 215-217), em seu artigo “Fiction and imagination in early Christian literature: the acts of the apostles as a test case” considera que até recentemente, a categoria crítica literária de ficção e ficcionalização tinha sido pouco usada na pesquisa do Novo Testamento e, mesmo assim, com muita cautela. As definições desse conceito no debate crítico literário são muitas e ocasionalmente repletas de contradições, criando, assim, uma extensa discussão. Ficção significaria, de forma geral, a “criação, composição”. É um constructo.

Yuri M. Lotman (1996, p. 52-56), satisfatoriamente, apresenta grandes contribuições para os estudos narratológicos e para as novas abordagens das teorias da linguagem para uma melhor compreensão da dinâmica das releituras, de recriação das narrativas e pelo exercício da memória, no contexto literário das narrativas religiosas judaico-cristãs. Lotman sugere que o texto se apresenta diante de nós como um complexo dispositivo que guarda variados códigos, capaz de transformar as mensagens recebidas e de gerar novas mensagens. É como um gerador informacional que possui as características de uma pessoa com um intelecto altamente desenvolvido. Nesse sentido, muda a ideia que se tinha a respeito da relação entre o consumidor e o texto. Ao invés de dizer que o consumidor decifra o texto, é possível dizer que o consumidor trata com o texto. Entra em contato com o texto. O processo de decifrar o texto se complica de maneira extraordinária, pois perde o seu caráter de acontecimento finito que acontece uma só vez, se tornando um trato semiótico de um ser humano com outra pessoa autônoma.

Para Lotman (1996, p. 52-56), é evidente que somente o texto não pode gerar tal sentido e, por isso, deve entrar em relação com o auditório para que se realizem suas possibilidades gerais. Para isso, o “texto” deve estar submerso na “semiosfera”. E isso significa uma situação paradoxal, pois deve acontecer em contato com outros textos. Assim, de maneira análoga, poderíamos falar que o contato com outra cultura desempenha o papel de um mecanismo de arranque que coloca em marcha os processos geradores. É o que observamos no processo interacional dos grupos cristãos primitivos e na produção de suas narrativas. São processos geradores das identidades religiosas e socioculturais.

Desse modo, no que concernem às narrativas sagradas de tradição judaico-cristã, àquelas tradições consideradas “históricas objetivas” ou estabelecidas pelo marco positivista passam-se à revisão epistemológica, isto é, abrem-se as perspectivas das teorias da linguagem, á antropologia e às suas categorias, não obstante a atenção com os instrumentos metodológicos que lhes são peculiares.

Olhando os cristianismos de origens e o poliglotismo dos textos

Os escritos sagrados, enquanto “narrativas”, “linguagem” e “hermenêutica” são reflexos de experiências vividas ao longo da história, presentes na memória individual e coletiva dos povos e culturas. Certamente, na memória das comunidades cristãs primitivas do século um ao três d.C. estariam presentes muitas e variadas experiências cristãs que estão presentes, mesmo como fragmentos, nas diferentes narrativas neotestamentária, tanto canônicas como também nos textos apócrifos e extra bíblicos.

Na compreensão de Pierluigi Piovanelli (2005, p. 37-40), a mitologia cristã pode ser descrita como um conjunto de todas aquelas tradições que, em geral, são preservadas pelos textos canônicos como também pelos textos apócrifos. O conjunto dessas tradições memoriais tem a função de proporcionar uma memória coletiva de uma representação ou de uma série de representações a respeito da origem de certa comunidade. Os “textos canônicos e apócrifos”, juntos, formam um conjunto de tradições sobre a origem da religião cristã e das comunidades, tendo em comum a fé em um mesmo indivíduo: Jesus Cristo. Algumas dessas tradições memoriais cristalizadas nas formas aparecem como textos canônicos e outras tradições ficam abertas aos sujeitos com contínuas variações, produzindo os textos apócrifos. Porém, todos juntos são dedicados à transmissão da tradição memorial sobre as origens. Segundo esse autor, em se tratando dos textos apócrifos, estes instruem o leitor para o tratamento com os textos antigos, a apreciá-los como uma contribuição original e que podem levar ao conhecimento não apenas do Cristianismo antigo, mas também das “sociedades” e das “culturas” que produziram e produzem os textos.

No mundo antigo, no período greco-romano, a dinâmica das culturas e a formação das identidades se constituíam em um processo fundamentalmente fluido, às vezes de tolerância e com muitas disparidades no que concerne a suas fronteiras étnicas e geográficas. Devido à mobilização dos povos e das culturas, as fronteiras étnicas se tornaram tênues, permeáveis e cruzáveis, favorecendo o intercâmbio e a interação entre os mesmos, sem, contudo, eliminar as peculiaridades que caracterizaram os grupos e as possibilidades de conflitos e intolerâncias no âmbito de suas relações.

Na compreensão de Martin Goodman (2008, p. 181-193), partilhar identidades é o produto de partilha da história a partir da realidade presente da comunidade que pensa os eventos do passado como relevantes. Isso também entre os romanos e os judeus. Os judeus, no primeiro século d.C., partilhavam com os romanos a nostalgia de um passado distante por meio do exercício da memória individual e coletiva.

A flexibilidade e a maleabilidade das fronteiras étnicas e geográficas no contexto da Roma antiga possibilitaram, no campo dos fenômenos, como também na história das interpretações das narrativas, as convenções ou os ajustes concernentes às distintas interpretações monolíticas do judaísmo e do helenismo no âmago do contexto romano, o que também remete à dinâmica da história dos cristianismos originários.

Podemos dizer que no contexto do cristianismo do primeiro século, a situação não era marcada por tranquilidade, complacência ou homogeneidade, sobretudo na diáspora, uma vez que havia reações, assimilação e interações tanto no âmbito interno como externo aos grupos judaico-gentílicos e aos de orientação cristã. “De um lado, os judeus preservavam suas tradições e identidades; de outro, acomodavam-se às realidades e aceitavam ao mesmo tempo os benefícios da vida fora de Jerusalém e da terra natal” (CROSSAN; REED, 2007, p. 59). Desse modo, as fronteiras étnicas entre judeus e não-judeus (gentios) no contexto greco-romano da Era Cristã primitiva, que poderiam ser gregos, de formação grega ou de outras etnias, eram cruzadas com certa frequência, o que amplia nossos conceitos de judaísmo, helenismo e cristianismo e possibilita a elasticidade e a fluidez na inserção de outros grupos socioculturais e religiosos.

Para Martin Hengel

o judaísmo não foi o único berço do cristianismo primitivo, mas havia diversas outras correntes, como o gnosticismo, as religiões mistéricas gregas e orientais, magias, astrologia, politeísmo pagão, histórias de homens divinos (theioi andres) e seus milagres, filosofia helenista popular com a influência do culto pagão e não-judeu, e também influência da imaginação e linguagem religiosa helenista na diáspora. (HENGEL, 1979, p. 1-3)

Portanto, trata-se de cristianismos ou diversas experiências cristãs, de judaísmos ou diversas tendências judaicas. Desse modo, a variedade está presente no judaísmo, como também no cristianismo. Dale T. Irvan e Scott W. Sunquist (2004, p. 62) sustentam que as comunidades cristãs primitivas abrangiam várias identidades culturais em de suas fileiras.

À compreensão do conceito “cristianismo” do período primitivo subjaz, portanto, o próprio sentido da dinâmica sociocultural e religiosa dos povos e sua interpretação, porém, com as peculiaridades que são atributos de sua gênese, ou seja, do período apostólico e das possíveis

práticas de Jesus de Nazaré. Para Yaakov Shavit (1991 apud PIÑERO, 1991, p. 139), Jesus atuou na sociedade judaica como membro integral dela: as questões haláquicas lhe concerniam como membro de uma sociedade normal, não como componente de uma seita fechada. Jesus foi um simples judeu, com uma consciência profética, que defendia o que podemos definir como pontos de vista radicais no âmbito social. De acordo com Marcus J. Borg e John Dominic Crossan (2007, p. 47), a maioria dos estudos do último meio século, em especial dos últimos vinte anos, enfatizou corretamente que devemos entender Jesus a partir do judaísmo e não contra ele. Jesus fazia parte do judaísmo, não estava à parte dele.

Assim, consideramos “cristianismo” um conceito plural, oriundo dos diversos ambientes judaico-helenísticos, inserido na dinâmica do império romano que compreende aquelas experiências religiosas como resultado da adesão do discipulado ao mestre Jesus Cristo, denotando uma adjetivação das virtudes salvíficas de Jesus de Nazaré no Cristo ressurreto, interiorizadas e assumidas pelo discipulado de maneira contextualizada, diversificada e de acordo com diferentes compreensões e interpretações e que estará presente na memória individual e coletiva dos grupos cristãos, em suas narrativas e linguagens religiosas, de forma ficcional e novelesca, nos diferentes gêneros literários e que irá produzindo as diferentes identidades religiosas e socioculturais.

Desse modo, nos conceitos “cristianismo” e “cristão” encontram-se a maleabilidade e a relatividade no âmbito das compreensões como consequência do processo comum da história das interpretações que supera uma compreensão monolítica e, portanto, torna-se um imperativo hermenêutico e epistemológico para o debate sobre as sociedades, as identidades religiosas, as diferentes religiões e as crenças na contemporaneidade, isto é, a compreensão do sagrado nas sociedades contemporâneas sob o tapete movediço do “pós-moderno”. De repente, percebemos que também o sentido religioso e cristão precisa de uma profunda reavaliação em todo o seu dinamismo e segundo categorias inéditas; uma vez que os mundos religiosos, preocupados em proteger as suas experiências “primárias”, “reveladas”, “originárias” nunca deram espaço suficiente à alteridade enquanto tal, a não ser em certas circunstâncias e em geral com suspeita, pois se tratava de um conjunto de ideias e convicções religiosas entendidas como realidades intangíveis, irremovíveis e eternas (TERRIN, 2004, p. 5-8).

A multiface do sagrado na contemporaneidade e a explosão de sentidos

Tempos novos necessitam de respostas novas, talvez um pouco ousadas, mas pelo menos manifestando o esforço de tentar manter o

diálogo aberto com a “cultura pós-moderna” (CUGINI, 2012, p. 629) e no horizonte das narrativas religiosas construídas numa perspectiva do poliglottismo dos textos e na dinâmica do exercício da memória individual e coletiva dos diferentes grupos sociais, culturais e religiosos antigos e contemporâneos. Estes irão recriando suas identidades socioculturais e religiosas e, ao mesmo tempo, possibilitando à consciência humana coletiva e pessoal novos sentidos para a existência e a coexistência responsável no mundo. Para compreender a dinâmica do sagrado no mundo contemporâneo e de suas narrativas, isto é, o seu caráter efêmero, o buliçoso e o plural, faz-se necessário assumir os mencionados conceitos sócio antropológicos e as abordagens das teorias da linguagem na perspectiva do atual debate, para assim, estabelecer uma compreensão fluida e osmótica da história e de sua interpretação, como também conhecer e reconhecer a dinâmica do mundo contemporâneo em pleno movimento dialético, que no vai-e-vem da história vai plasmando diferentes identidades e distintas concepções cósmicas, ainda que de maneira provisória e relativa, mas que reflete uma busca constante de sentidos.

Vivemos em uma época de mudanças e mudanças de épocas, com todas as consequências que advêm do processo. O século XXI se caracteriza por tal complexidade e pela composição justaposta de paradigmas que norteiam e buscam compreender as diferentes facetas da realidade. Estabelecem-se de maneira provisória os valores fragmentados e instáveis nas sociedades contemporâneas, mas é, inevitavelmente, o mundo que se apresenta e que o interpretamos. Para Terrin,

o religioso pós-moderno é eclético, heterodoxo, escandaloso com relação às tradições clássicas, mas é tudo o que temos à disposição para compreender o mundo religioso atual, fora das habituais acomodações de ritos. É o antropológico, é o “humano mais humano” capaz de nos tornar sensíveis no modo de enfrentar os problemas da sociedade e das culturas atuais (TERRIN, 2004, p. 8-9).

Modificou o arranjo da vivência de comunidade e de seguimento dos valores oriundos do sagrado e das experiências religiosas, mesmo porque os vínculos entre as pessoas, no geral, não são mais locais, mas com base em outros tipos de “identidades” étnicas, funcionais, de gostos e hedonista. “Vivemos na idade do fragmento, do parcial e do provisório, do débil e do inconsistente, da insegurança e do relativo” (AZPITARTE, 2003, p. 30).

Tanto o Documento de Aparecida (DAP 100; 197) como os *Lineamenta* (L 15) não escondem os problemas enfrentados hoje.

Vivemos numa época de intenso individualismo, de forte concorrência entre pessoas, de exagerada pressão social por produtividade e eficiência,

de incontrolável aceleração do tempo, características que tornam nossos contemporâneos solitários e carentes de vínculos sociais e afetivos. Além disso, as pessoas hoje estão cansadas de discursos múltiplos e desencontrados que prometem felicidade e bem-estar e cujos efeitos não se fazem sentir. É bem conhecido em nossos dias o descrédito generalizado com relação às instituições estabelecidas e a própria Igreja não escapa desta mentalidade... (MIRANDA, 2011).

Mudanças de época provocam a desorientação e a perplexidade diante das opções e decisões a serem tomadas, pois os referenciais tradicionais são questionados, sejam mentalidades, sejam valores. A pluralidade de leituras coexistentes pode levar ao relativismo, bem como a uma reação contrária no fundamentalismo. Além disso, o individualismo cultural, a pressão da produtividade econômica, o consumismo crescente e o sucesso pessoal com suas consequências são experimentados por todos os habitantes do planeta (MIRANDA, 2011). Para Terrin (2004, p. 7), estamos numa época de sobreposições, interseções, decomposições, fragmentações, desconstruções e reconstruções. Desse modo, obviamente, faz-se necessário aguçar nossa sensibilidade, nossa intuição e nosso cheiro aos desafios que se estabelecem para as nossas opções e para a continuidade de nossa existência planetária, sem, contudo, ignorar, condenar ou abominar o movimento da história e das diferentes e provisórias interpretações.

No marco da globalização das sociedades e do desenvolvimento das tecnologias e das comunicações, o mundo se torna mais elástico em sua dinâmica e em sua apresentação, isto é, ao mesmo tempo em que podemos nos aproximar e usufruir dos bens apresentáveis e consumíveis, também nos distanciamos paradoxalmente e dialeticamente dos mesmos. Desse modo, se criam lacunas e brechas nos tecidos socioculturais das sociedades contemporâneas, como se fosse uma onda de delírios coletivos que gera um sentimento de simpatia, pertença e gozo planetário, como também e simultaneamente, de indiferenças, de tensão, de angústia, de vazios e de plena inércia atitudinal.

O individualismo, o relativismo, o egocentrismo, o personalismo e o pragmatismo são características dessa nova fisionomia das sociedades contemporâneas, ao mesmo tempo em que estão em tensão com o global e o local, com o coletivo e com o comunitário e nos desafiam constantemente a buscar alternativas e possibilidades e sentidos para a coexistência no mundo.

É no “poder” e na “força” que reveste o “sagrado” onde reside o sentido condensador do “religioso” em todos os povos e culturas antigas e contemporâneas, e desse modo, se procura alternativas viáveis para responder aos paradoxos da existência humana.

Terrin acredita que

o poder sobrenatural que o primitivo descobre no mundo – e que por certos aspectos não é diferente do medo-assombro – seja o momento mais determinante da nossa experiência do sagrado na medida em que ele se distingue do profano. O profano é o que é “normal”, “cotidiano”, que não causa sobressaltos, não provoca situações inexplicáveis; o sagrado, ao contrário, reveste-se de “potência”, “força”, um poder que quebra os esquemas habituais e deixa entrever o religioso (TERRIN, 2004, p. 229).

Para Clifford Geertz (2001, p. 73-74), a perplexidade, o sofrimento e um sentido de paradoxo ético obstinado, quando se tornam suficientemente intensos ou suportados durante muito tempo, são todos eles desafios radicais à proposição de que a vida é compreensível e de que podemos orientar-nos efetivamente dentro dela, através do pensamento – desafios que qualquer religião que pretenda subsistir tem que enfrentar, por mais “primitiva” que seja.

Para Terrin (2004, p. 230), o sagrado é o momento da crise, da necessidade urgente, do dilema, do mistério da vida que poderia tomar uma direção que não é a desejada e em que vemos abrirem-se diante de nós o precipício e o abismo da nossa impotência. E é no paradoxo do “estar aí” das sociedades contemporâneas e nessa “busca constante e incerta” de caminhos conhecidos e desconhecidos que emergem os mais profundos anseios e desejos humanos manifestados, articulados e concebidos nos diferentes e diversos espaços de manifestações dos desejos humanos de transcendência, através de seus mitos, ritos e representações simbólicas.

Desse modo, uma religião é um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de uma ordem de existência geral, vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas (GEERTZ, 2001, p. 67).

Assim, é na ausência de marcos totalizantes que as pessoas se sentem impelidas a brincar seu universo pessoal de significações. A Modernidade e a Pós-modernidade vêm mostrar todo seu poder paradoxal e ambíguo. Secularização da sociedade e, ao mesmo tempo, revitalização do universo religioso. Duas faces de uma mesma moeda cuja lógica está na interação dialética do moderno que desabriga a religião e, nesse desabrigar, lhe possibilita novas moradas, conquanto mais esparsas e menos institucionais e influenciáveis no todo social (PORTELA, 2006, p. 77).

Não podemos afirmar apressadamente que a religião ou as religiosidades estão em declínio, decadência, diminuindo ou até mesmo desaparecendo. Temos que compreender o fenômeno religioso em um contexto de rápidas e significativas mudanças socioculturais e cósmicas e, por isso, de maneira “buliçosa e inquieta”, inserido nos diversos e diferentes espaços institucionais e sistemas culturais; contudo, também disseminado amplamente nos diversos e diferentes espaços do cotidiano como “vivência do sagrado e do espiritual”, revestido de “força e de poder”.

Desse modo, o sagrado se dispõe em suas representações simbólicas e mistericas a partir de novas configurações, novas ressignificações e de acordo com os novos perfis e vieses dos diferentes tecidos socioculturais. O mundo contemporâneo pode ser considerado mais religioso do que era há trinta anos. O crer está disseminado em pequenas estruturas do crer. A religião, que se expressa nas diferentes formas de religiosidades e crenças continua a existir também fora da “igreja”, disseminada de forma subjetiva, fragmentada e fluída (PORTELA, 2006, p. 76) nas diversas formas de expressões cotidianas onde se articulam os símbolos, as representações comuns, as improvisadas imagens que emergem na singularidade dos desejos e das necessidades existenciais e afetivas, que vislumbram a transcendência que ora se encontra pulsando na imanência e que se dilatam para a dimensão do sagrado, do religioso, como ansiedade inquietante do “homem religioso”.

A religião continua a existir e coexistir de maneira fragmentada e interativa em suas experiências e em suas narrativas e diferentes linguagens e livre das forças reguladoras e até mesmo institucionais de controle. A secularização abriu possibilidades para o desenvolvimento do pluralismo e do trânsito religioso, saindo das amarras institucionais religiosas, e assim, os indivíduos terão a liberdade de lidar com os bens simbólicos, forjando os seus arranjos religiosos e estabelecendo os significados e sentidos para a vida. No âmbito da autonomia e da liberdade de escolhas e opções, as sociedades contemporâneas tecem, no emaranhado dos tecidos socioculturais e religiosos, sua teia como estratégia de espaços alternativos de sentido e de equilíbrio entre a humanidade, a natureza e o cosmo. A crise institucional possibilita a vivência das experiências sagradas no âmbito pessoal e na articulação coletiva das individualidades e na criação de espaços e de comunidades de pertença para viver sua subjetividade mística e religiosa. De acordo com Terrin, é o novo “romântico”, o “subjetivo” do nosso olhar sobre o mundo que, a partir da nossa subjetividade nos permite prestar atenção ao novo modo de ver “crenças” tão variadas, tão difíceis de decifrar e ao mesmo tempo tão importantes (TERRIN, 2004, p. 9).

A Pós-modernidade não seria outra coisa que o esgotamento do projeto moderno da metafísica clássica, da maneira de interpretar o ser como presença, como algo de fixo, de rígido e incapaz de acolher as identidades alheias, as diferenças culturais e religiosas. O abandono da metafísica forte em favor de uma débil deveria ajudar não apenas a Igreja, mas também as estruturas políticas ocidentais a elaborar projetos e morais mais tolerantes e atentas ao pluralismo típico do fim da modernidade (CUGINI, 2012, p. 630-632).

Segundo Felix Wilfred (2011, p. 24-25), no que diz respeito ao cristianismo, as fronteiras estão se tornando porosas e talvez não possamos fixar identidades rigidamente confessionais. Em alguns casos, haverá manifestações abertas de pertença institucional ao cristianismo. Em outros, o cristianismo será significativamente mudado pelo encontro com outras cosmovisões representadas por outras tradições religiosas e culturas autóctones. No contexto global de hoje, a missão é o diálogo e a partilha de suas experiências religiosas e espirituais com os outros, levando a um mútuo enriquecimento e reconhecimento da presença de Deus e do Reino de Deus por cima de limites e fronteiras. A missão hoje não é prerrogativa de nenhuma experiência religiosa particular; é algo que todos os crentes precisam praticar enquanto continuam a encontrar o Divino em sua jornada espiritual.

Desse modo, o Cristianismo na contemporaneidade e no marco da globalização das sociedades se encontra em movimento de diáspora e, portanto, assume diferentes fisionomias na constante tensão entre a tradição e as adequações oriundas do surgimento de novos quadros hermenêuticos e epistemológicos. Já não se trata de fixar regras e estabelecer rígidas estruturas no âmbito das experiências religiosas, de suas narrativas e de sua interpretação, mas sim de buscar compreender nas mesmas experiências o “sentido” da relação do mistério implícito do sagrado explicitado de diferentes maneiras e a partir dos desejos e das aspirações humanas, num constante diálogo com as diferenças. Trata-se de uma compreensão sincrética das experiências religiosas e das diversidades de espaços do sagrado em que os elementos antropológicos e religiosos não se misturam e sim interagem recíproca e dialeticamente. Sem dúvida, a época pós-moderna, apresentando-se como tendência ao enfraquecimento do ser em sua manifestação secular e niísta, presta-se mais do que qualquer outro período da história ocidental para um novo e mais autêntico diálogo ecumênico. Diálogo que exige de antemão a capacidade da escuta do outro, ou melhor, da interpretação do outro e de sua aceitação (CUGINI, 2012, p. 645). Obviamente que não se trata de uma atitude de antipatia ou de uma fadiga ao monoteísmo do cristianismo e

das religiões semíticas. O que se torna relevante, na opinião de Terrin, é a questão epistemológica, isto é:

o verdadeiro problema está no fato de que hoje se sente a necessidade de quase fisiológica de ver a alteridade com olhos diferentes em que as diferenças não são reduzidas a um simples jogo de signos, mas veiculam estruturas de significado intersubjetivamente válidas, como as nossas, e não oposições estéreis (TERRIN, 2004, p. 255).

É em torno das questões metodológicas que devemos fixar nosso olhar sobre a atual dinâmica da humanidade e situar as nossas experiências religiosas, construídas a partir do exercício da memória, das diferentes narrativas e da linguagem religiosa, na esteira do pluralismo religioso e das diversidades socioculturais contemporâneas.

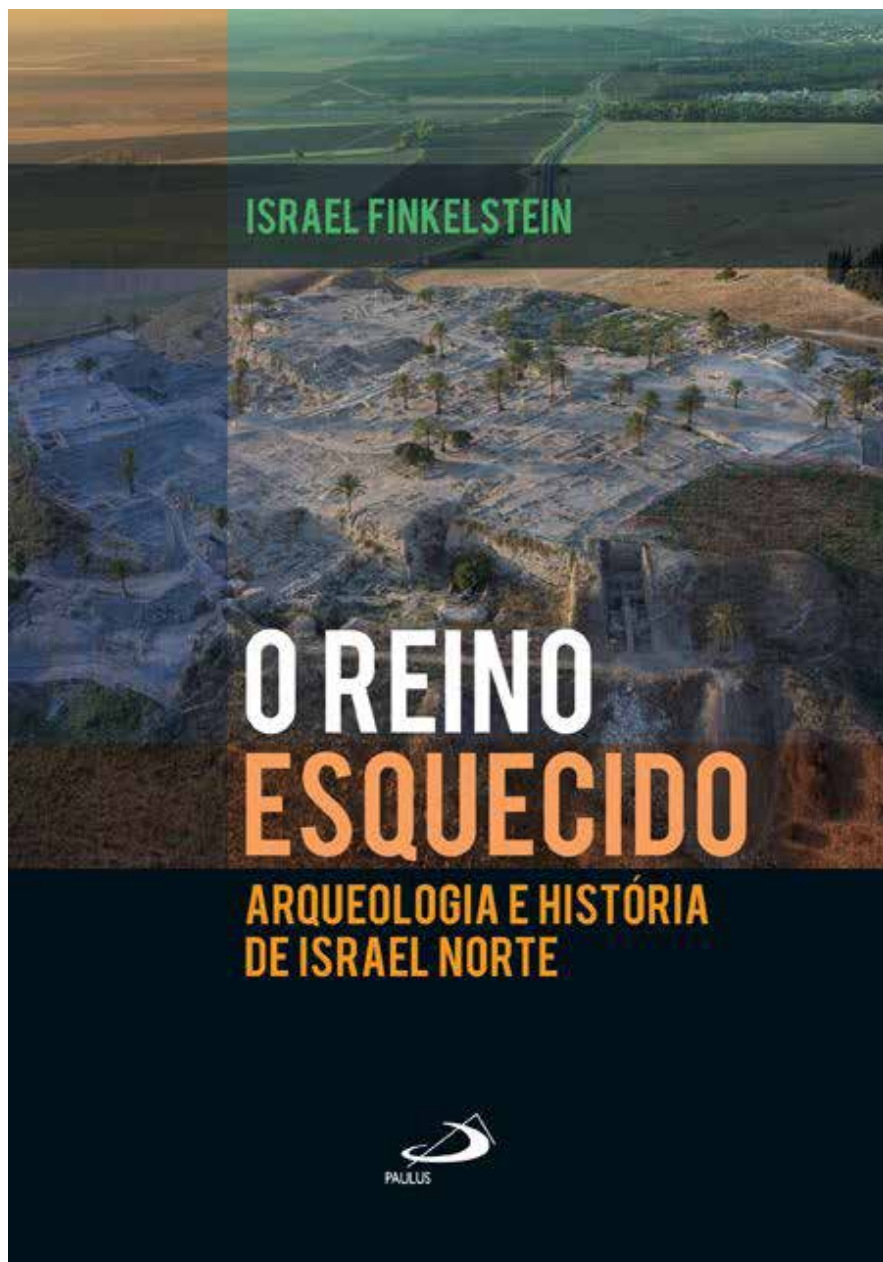
Assim, quem sabe, através da perspectiva das abordagens teóricas apresentadas e olhando os cristianismos de origens e o poliglottismo dos textos, possamos sentir, perceber, compreender e interpretar com mais “atenção”, leveza e “sensibilidade” a transcendência cósmica da humanidade na contemporaneidade, em que homem e mulher, numa dimensão holística, se deleitam no mistério do sagrado nas mais diferentes, plurais e fluidas experiências e manifestações culturais e religiosas, resultados da viva memória dos grupos socioculturais e religiosos, traduzidas e interpretadas nas diferentes formas de textos e linguagem sagrada e suas representações simbólicas.

É na busca constante do sentido à vida onde reside a força e a capacidade das narrativas e da linguagem religiosa e que estas irão construindo as diferentes identidades religiosas e socioculturais, como também a consciência dos grupos humanos e dos indivíduos. “Sensibilidade” e “atenção” nascem da vontade de desnudar todo “etnocentrismo” em vista da possibilidade verdadeira de “compreender” novos “conjuntos de significados”, que nascem de um sentimento tão profundo quanto simples de dar “hospitalidade” ao outro diferente de nós. (TERRIN, 2004, p. 9-10).

Referências

- ASSMANN, Jan; CZAPLIKA, John. New German Critique, n. 65, *Cultural history/cultural studies*. Published by: New German Critique – Stable URL. Spring – Summer, 1995.
- ASSMANN, Jan. *Cultural memory and early civilization*. NY Cambridge University Press, 2011.
- AZPITARTE, Eduardo López. *Hacia una nueva visión de la ética cristiana*. Santander: Sal Terrae, 2003.
- BARTH, Fredrik (Ed.). *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference*. Illinois: Waveland, 1969.
- BORG, Marcus J.; CROSSAN, John Dominic. *A última semana: um relato detalhado dos dias finais de Jesus*. Trad. Alves Calado. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2007.
- CROSSAN, John Dominic; REED, Jonathan L. *Em busca de Paulo: como o apóstolo de Jesus opôs o reino de Deus ao império romano*. São Paulo: Paulinas, 2007.

- CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais*. Bauru: EDUSC, 1999.
- CUGINI, Paolo. *Religião na Pós-Modernidade: o cristianismo niilista e secularizado de Gianni Vattino*. In: REB 72 – Revista Eclesiástica Brasileira. Fasc. 287, Julho de 2012.
- EISSEN, Ute E. Fiction and imagination in early Christian literature: the acts of the apostles as a test case, p. 215-217. In: Hanna Liss and Manfred Oeming (Ed.). *Literary construction of identity in the ancient World*. Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 2010.
- ERLL, Astrid; NUNNING Ansgar (Eds.). *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*. Berlin/New York: de Gruyter 2008. Cultural Memory Studies.
- FUNARI, Pedro Paulo A.; SILVA, Glaydson José da. *Teoria da história*. São Paulo: Brasiliense, 2008.
- FUNARI, Pedro Paulo A. A renovação no ensino de história antiga. In: KARNAL, Leandro (Org.). *História na sala de aula*. São Paulo: Contexto, 2003.
- GEERTZ, Clifford. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- GOODMAN, Martin. *Rome and Jerusalem: the clash of ancient civilizations*. London: Penguin, 2008.
- HALL, Jonathan M. *Ethnic identity in Greek antiquity*. Cambridge/New York: Cambridge University, 1997.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.
- HENGEL, Martin. *Acts and the history of earliest Christianity*. London: SCM, 1979.
- IRVIN, Dale T.; SUNQUIST, Scott W. *História do movimento cristão mundial: do cristianismo primitivo a 1453*. Trad. José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulus, v. I. 2004.
- ISER, Wolfgang. *Fictionalizing: The Anthropological Dimension of Literary Fictions*. New Literary History, Vol. 21, No. 4, Papers from the Commonwealth Center for Literary and Cultural Change (Autumn, 1990), pp. 939-955. Published by: The Johns Hopkins University Press Stable URL: www.jstor.org/stable/469193. Accessed: 20/06/2013 13:22.
- KUPER, Adam. *Cultura: a visão dos antropólogos*. Bauru: EDUSC, 2002.
- LOTMAN, Yuri M. *La Semiosfera: Semiótica de la Cultura y del Texto*. Trad. Desiderio Navarro. Madrid: Ed. Cátedra, S. A., 1996.
- MARGUERAT, Daniel. *A primeira história do cristianismo: os Atos dos Apóstolos*. São Paulo: Loyola/Paulus, 2003.
- MIRANDA, Mario de França. *Conjuntura Eclesial e Sínodo para uma Nova Evangelização*. Conferência proferida na CNBB 49ª Assembleia Geral, Aparecida-SP, 4-13 de maio de 2011.
- MUNSLOW, Alun. *Desconstruindo a História*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza; FUNARI, Pedro Paulo A.; COLLINS, John J. (Orgs.). *Identidades fluidas no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo*. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2010.
- PIOVANELLI, Pierluigi. *What is a christian apocryphat text and how does it work?* Nederlands theologisch tijdschrift, 59 (2005).
- PERKINS, Judith. *The Suffering Self: Pain and Narrative Representation in the Early Christian Era*. London and New York: Routledge, 1995.
- PIÑERO, Antonio (Ed.). *Orígenes del cristianismo: antecedentes y primeros pasos*. Madrid/ Córdoba: El Almadro/Universidad Complutense, 1991.
- PORTELA, Rodrigo. *Religião, sensibilidades religiosas e pós-modernidade da ciranda entre religião e secularização*. PUC – São Paulo: Revista de Estudos da Religião. nº. 2. 2006.
- SAHLINS, Marshall. *Ilhas de história*. Trad. Barbara Sette. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.
- TERRIN, Aldo Natale. *Antropologia e horizontes do sagrado: culturas e religiões*. São Paulo: Paulus, 2004.
- WILFRED, Felix. “Da missão mundial aos cristianismos globais”, en: Revista Concilium, Rio de Janeiro: Vozes, (2011:24-25).
- VV.AA. “Da missão mundial ao testemunho inter-religioso”. Em Revista Concilium. Rio de Janeiro: Vozes, (2011, p. 29).



FINKELSTEIN, Israel.

O Reino Esquecido: Arqueologia e História de Israel Norte.

Tradução: Silas Klein Cardoso e Élcio Valmiro Sales de Mendonça.

São Paulo: Paulus, 2015, 232 p.



¿Reconstrucción, interpretación o invención?

El desafío del pasado en la historia de la Biblia

Luigi SCHIAVO¹

San José, Costa Rica

Resumen

Este trabajo surge de la pregunta si existe realmente un nuevo paradigma arqueológico-bíblico, que permita una aproximación crítica, no ingenua, al texto bíblico. Después de una breve síntesis de las diferentes hermenéuticas relacionadas con la historia bíblica, el autor propone dos significativos trabajos de relectura actual de la historia de Israel, para responder, al final, a la pregunta que se plantea este estudio.

Palabras clave: Biblia, historia, nuevos paradigmas, arqueología, complejidad.

1. El pasado y su reconstrucción histórica

Desde siempre, la reconstrucción del pasado es objeto de estudios y polémicas que involucran el concepto mismo de historia, la utilidad de esa misma reconstrucción, la definición de lo que se entiende con el término “pasado” y de cómo se interpretan las huellas que nos dejó, etc. Porque, como escribió Edward H. Carr, “El pasado es comprensible solamente a la luz del presente, y podemos comprender plenamente el presente únicamente a la luz del pasado. Hacer que el ser humano pueda comprender la sociedad del pasado y aumentar su propio dominio sobre la sociedad del presente: aquí está la doble función de la historia” (1966, 61). Esta afirmación pone en duda la cuestión de la objetividad histórica, fruto del positivismo del siglo XIX, que se fundaba en el culto de los hechos históricos.

¹ Doctor en Ciencias de la Religión; Director del Instituto de Estudio de la Religión y la Espiritualidad en la Universidad de la Salle, San José, Costa Rica.

La tradición empírica, con sus mayores exponentes: Locke y Bertrand Russel, consideraba los hechos como totalmente separados de su percepción, como “un dato de la experiencia distinto de las conclusiones que de ellos se podían traer” (según la nota definición del Oxford *Shorter English Dictionary*). Para la corriente empírica, “La historia consiste en un conjunto de hechos verificados. El historiador encuentra los hechos en los documentos, en las inscripciones, etc., como el pescado en la tienda del pescadero. El historiador los recoge, los lleva para casa, los cocina y los sirve al modo que prefiere” (Carr, 2006, 13). El problema de esta posición es definir cuáles hechos son históricos y cuáles no. Quiere decir: la decisión es siempre del historiador, que en base a sus criterios, elige algunos hechos y descarta otros. Se trata, en suma, de una cuestión de interpretación, en el sentido de que todos los hechos del pasado están a nuestra disposición, y que ellos mismos son fundamentales para una reconstrucción “objetiva” de la historia.

En la edad moderna, cambia la preocupación del historiador, que pone al centro de su atención la selección de los hechos realmente importantes, los “históricos”, dejando los demás como no importantes para su interpretación y reconstrucción del pasado. El culto a los hechos se funda, en realidad, en asumir como centro de gravedad el pasado y en la valorización de los documentos históricos, olvidando que también los documentos son frutos de tradiciones elaboradas por autores específicos, con su propia mentalidad, cultura y visión: en una palabra, frutos de su interpretación y elaboración.

Al inicio del siglo XX la pregunta que orienta los historiadores tiene que ver con el sentido de la historia y su relación con las necesidades del presente: “La realidad de la historia siempre ha desaparecido, y los hechos de la historia que existían anteriormente, son solamente imágenes mentales o dibujos que el historiador crea con el fin de comprenderlos” (Becker, 1910, 528). El filósofo de la historia italiano, Benedetto Croce, en un famoso aforisma, comenta esta afirmación de Becker argumentando que “la necesidad histórica que está detrás de cualquier juicio histórico, confiere a cada historia el carácter de historia contemporánea, porque, por lejanos y lejanísimos que los hechos históricos involucrados parezcan cronológicamente, en realidad es historia siempre referida a la necesidad presente, en la cual estos hechos propagan sus vibraciones” (1938, 5). Resulta, por lo tanto, imposible separar pasado y presente, el hecho histórico de quienes lo está interpretando o “creando”. El acento en este contexto cae en la persona del historiador: sus condiciones de vida, su cosmovisión, su lenguaje, en definitiva, su interpretación. La objetividad histórica no existe y la historia se identifica con la misma actividad del

historiador, como una secuencia de infinitos significados, todos legítimos, que tienen su centro de referencia en el presente (Carr, 1966, 31-2).

Hacia la mitad del XX siglo, en el entusiasmo del surgimiento de disciplinas como la sociología y la antropología, aparece un tercer elemento, que busca superar el dualismo entre la presunta objetividad de los hechos históricos y el acento en la persona del historiador: el estudio del contexto o del ambiente histórico y social, porque los individuos son miembros de sociedades, y sus comportamientos, en último análisis, son determinados por las sociedades en que viven. “Los hechos históricos dicen respecto a las relaciones que ligán unos a los otros los individuos vivientes en sociedad, y a las fuerzas sociales que, desde las diferentes acciones individuales, desarrollan efectos, en muchos casos diversos, y no raramente opuestos a los resultados que los individuos se proponían alcanzar” (Carr, 1966, 57). De modo que el propósito del historiador pasa a la reconstrucción de lo que está más allá de los diferentes acontecimientos y de las motivaciones de los actores individuales, buscando la trama de las relaciones, el análisis de las estructuras que transforman, orientan y definen el tejido social, político, cultural. El interés de la historia se amplía a “todas las esferas de la actividad humana, pues ningún sector de la vida social puede ser entendido aisladamente de los demás” (Burke, *História e teoria social*, 2000, 29). Para eso, se hace necesaria la contribución de diferentes disciplinas académicas, como la antropología, la psicología, la economía, la sociología, la lingüística, etc. Diferentes líneas de estudios históricos van surgiendo: la historia de las mentalidades (Peter Burke), la estructura social de la memoria (Maurice Halbwachs), del imaginario (Ginzburg, Gruzinski), las representaciones colectivas (Bloch y Durkheim), la historia cultural (Roger Chartier, Philippe Poirrier), etc. El brasileiro Gilberto Freyre, uno de los pioneros de la historia social en América Latina, se refiere a diferentes historias: la “historia del idioma, la historia de la comida, la historia del cuerpo, la historia de la infancia y de la habitación... como partes del análisis integrado de una sociedad pasada. También fue pionero en la utilización de fuentes, sirviéndose de periódicos para escribir historia social y adaptando la investigación social a sus objetivos históricos” (Burke, *História e teoria social*, 2000, 32).

El paso siguiente del quehacer histórico es el desplazamiento desde la historia política tradicional (como narración de las acciones y las políticas de los dirigentes) a las historias periféricas (Himmelfarb, 1987, 4). El cambio de perspectiva del trabajo del historiador y su acercamiento a las ciencias humanas, en especial a la antropología, y tiene como resultado el acento en las micro-historias (M. Foucault, C. Ginzburg, Le Roy Ladurie), donde el estudio de casos locales posibilita la selección de

datos para conclusiones generales. Por otro lado, el cambio de mirada histórica se focaliza en las llamadas “sub-culturas”, relacionadas a clases sociales homogeneizadas, subordinadas y en situación de vulnerabilidad, como la historia de los dominados, de las víctimas, los tradicionalmente silenciados, las mujeres, los jóvenes, los niños, los negros, los indígenas, etc. El énfasis en el “desde dónde”, favorece el surgimiento de historias diferentes, que enfatizan cuestiones étnicas, raciales, patriarcales, de género, identitarias, de clase, de status, o geográficas (desde el sur del mundo), etc., en un proceso de deconstrucción de la visión euro-céntrica y colonial, en favor de la pluralidad y multiplicidad de culturas, de interpretaciones e historias. La llamada “historia nueva”, fruto de este proceso de fragmentación, se caracteriza por su multidisciplinariedad, bajo la égida de los estudios culturales y su pluralidad de miradas (Burke, 2000b, 241). Este tipo de historiografía se basa en algunos principios: el reconocimiento de que hay diferentes culturas, en plural; la ampliación del concepto de cultura, que pasa a significar tanto lo simbólico como lo material, lo escrito y como lo oral, lo ritual y las mentalidades. O sea, la vida cotidiana de las personas y las reglas subyacentes; el énfasis en la recepción cultural, y en su proceso de interpretación, adaptación de ideas, costumbres, imágenes; en fin, el concepto de representación que se traduce en la construcción e invención de tradiciones y estructuras simbólicas, que constituyen el imaginario colectivo y social de un grupo (Burke, 2000b, 246-251).

Terminando este breve trayecto histórico, quiero hacer mención de la teoría de la complejidad, cuyo punto de partida es la complejidad de la realidad, y la afirmación de que ya no se puede separar “objetividad” de “subjetividad”. Al contrario, todo está en constante relación, interconectado e interdependiente. La realidad no es estática, como la identidad no es fija y fijada una vez por todas; así como no existe una verdad metafísica a la cual referirse, sino que todo está en proceso constante de transformación, devenir y auto-poiesis. La consecuencia es la pluralidad de realidades, de miradas y de las consiguientes interpretaciones. El acento está en los vínculos y las conexiones, que generan siempre nuevas configuraciones, “resultado del encuentro de los seres humanos con el mundo al que pertenecen, encuentro múltiple y mediado, en el que emergen simultáneamente el sujeto y el mundo en su mutuo hacerse y deshacerse, en un devenir sin términos” (Najmanovich, 2008, 87). La física cuántica, demostrando que el universo físico es una inmensa red de interrelaciones, acabó con el paradigma mecanicista y simplista que concebía el mundo como un conjunto separado y estático de ladrillitos

elementales. En el universo, entendido como “red infinita de intercambios, no hay compartimentos estancos, ni partículas elementales, ni sistemas cerrados, sino una red fluida de procesos en perpetuo devenir. El ser humano pertenece a y participa en esta trama, y su conocimiento no puede ser jamás un mero reflejo, sino la expresión de su modo de ser afectado y de la potencia de su pensamiento para configurar esas afectaciones” (Najmanovich, *Confirazoom*, 10).

La consecuencia es que “el mundo en que vivimos los humanos no es un mundo abstracto, un contexto pasivo, sino nuestra propia creación simbólica” (Najmanovich, 2005, 50), porque el sujeto no es un individuo separado de la realidad y compuesto por diferentes partes, sino “una organización emergente”, algo en constante proceso de devenir, resultado de las relaciones que lo atraviesan.

Lo que la complejidad pone en jaque es el clásico concepto de “representación”, tan importante para la historiografía contemporánea. El representacionalismo moderno se funda en el concepto de espejismo y de similitud, o sea: la equivalencia entre las imágenes que nos formamos de la realidad y la realidad misma, olvidándose de la mediación humana, física (el ojo y su sensibilidad), cultural y histórica en la formación de tales imágenes. El representacionalismo es responsable por forjar el sentido común y por hacer creer que la sociedad occidental es superior a las demás, privilegiando su propio punto de vista como el único que permite ver las cosas como son. Se fundamenta en 5 pilares: la independencia total entre el sujeto y el objeto; la correspondencia entre el mundo y nuestra imagen mental; la reducción del sujeto a razón pura, desencarnada y a-histórica; la reducción del mundo a las cualidades representables; la invisibilización de las mediaciones (Najmanovich, 2008, 5). El resultado de esta forma de conocimiento es una imagen plana y estática, que pretende describir o representar perfectamente la realidad; una historia única que desconoce las demás historias, plurales, productos de miradas diferentes.

La mirada compleja, por el contrario, reconoce la afectación mutua entre quien ve y lo que es visto. En esta correlación, la distancia es sustituida por la implicancia de los sentidos que configuran nuestra experiencia: el resultado es el emerger de un mundo que es parte de nuestra experiencia interactiva. En palabras de Oliver Sacks: “Cada mañana, abrimos los ojos a un mundo que hemos pasado toda una vida aprendiendo a ver. El mundo no se nos da: construimos nuestro mundo a través de una incesante experiencia, categorización, memoria, reconexión” (1997, 5).

En el campo de la historia, eso significa que hay tantas historias cuantas las miradas, contra el peligro de la imposición colonialista de una

única historia que no pasa de “petrificación” de un punto de vista, situado y contextualizado, transformado en principio metafísico universal y eterno. Porque, no existe la neutralidad o la objetividad en la reconstrucción de la historia, sino que cada proceso de conocimiento es un producto interactivo. Somos nuestras relaciones, y nuestros conocimientos son dependientes de los vínculos que nos caracterizan.

2. Tentaciones presentes en la reconstrucción de la historia bíblica

Este breve trayecto histórico se entiende mejor a partir de las diferentes posturas en relación a la reconstrucción histórica. A continuación, proponemos cuatro de ellas, que definimos como “tentaciones”, en el sentido de que se fundan en la parcialidad de la mirada y en la absolutización de un único aspecto.

a) **La super-valoración del texto:** según esta postura, el texto bíblico es sagrado, míticamente divino, por contener la revelación divina. Su lectura no presupone la interpretación ni género alguno de mediación, sino la simple aceptación del contenido de las palabras, como palabras de Dios. Se caracteriza como lectura fundamentalista, porque “parte del principio de que, siendo la Biblia Palabra de Dios inspirada y exenta de error, debe ser leída e interpretada literalmente en todos sus detalles. Por interpretación literal se entiende una interpretación primaria, literalista, es decir, que excluye todo esfuerzo de comprensión de la Biblia que tenga en cuenta su crecimiento histórico y su desarrollo. Se opone, pues, al empleo del método histórico-crítico, así como de todo otro método científico para la interpretación de la Escritura”². El problema de este tipo de interpretación literal es que rechazando el carácter histórico de la revelación, “exige una adhesión incondicionada a actitudes doctrinarias rígidas e impone, como fuente única de enseñanza sobre la vida cristiana y la salvación, una lectura de la Biblia que rehúsa todo cuestionamiento y toda investigación crítica” (idem n° 3).

Otro aspecto de este tipo de interpretación es la inerrancia del texto bíblico, pues lleva a la creencia de que lo que se narra es historia verdadera, donde el presente es espejo del pasado y el pasado sirve de modelo al presente, sin considerar las diferentes relecturas del texto y su historia traditiva, como tradición. Se condensa en el principio del “sola Scriptura”, por el que el texto bíblico suplanta todo el proceso interpretativo que da origen a la tradición. La interpretación literal es útil en el sentido de que “debería precisamente impedir interpretaciones arbitrarias o demasiado personales” (Pelletier, 2006, 31).

² Pontificia Comisión Bíblica. *La lectura fundamentalista de la Biblia*. Boletín Dei Verbum 70/71 (1-2/2004), n. 1

Muy usada en el pasado, este tipo de hermenéutica es hoy asumida por grupos religiosos de tendencia tradicional y especialmente por los movimientos de matriz evangélica y pentecostal.

b) **La super-valoración del lenguaje simbólico-mítico:** para esta postura, el lenguaje de la biblia es simbólico y mítico, fruto de elaboraciones y proyecciones subjetivas y míticas. Como consecuencia, el texto bíblico carece de fundamentación histórica y no sirve para una reconstrucción histórica del pasado: deberá ser “limpiado” de sus aspectos mitológicos para que pueda emerger el *kerygma*, la esencia que, sola ella, puede ser objeto de fe. El texto es comparable a un contenedor que envuelve y esconde esta esencia: es necesario, como afirma Bultmann, desmitologizar el texto para hacer aparecer el verdadero mensaje. Esta posición es típica de la época moderna, que, a partir de una postura dualista, consideraba la ciencia como el único instrumento capaz de lograr una verdad objetiva y, por consecuencia, despreciaba y rechazaba el lenguaje religioso como fantasioso, engañoso y falso.

c) **La super-valorización de las huellas y hallazgos históricos y arqueológicos.** Los avances de la arqueología bíblica, en la segunda mitad del siglo pasado, crearon la sensación que había una interesante coincidencia entre los hallazgos históricos y muchos de los relatos bíblicos, hasta el punto de que la gran cantidad de testigos arqueológicos resultados de excavaciones y reconstrucciones históricas, podían muy bien dar razón y explicar la Biblia. En el medio de este entusiasmo, surgió al final de los años 80, el libro del arqueólogo alemán Werner Keller, cuyo título es muy significativo: “La Biblia tenía razón. La verdad histórica comprobada por las investigaciones arqueológicas” (Ed. Omega, 1990). El propósito del libro era visitar la historia bíblica, para mostrar su veracidad a través de los avances de la arqueología: de esa forma se afirmaba el valor histórico de la revelación de Dios y la autenticidad de la religión judaico-cristiana. El presupuesto es nuevamente que la historia bíblica se funda sobre hechos y lugares históricos comprobables, por eso es verdadera. No deja de ser una actitud apologética, una reedición de la interpretación literal, acreditada por los hallazgos de la investigación arqueológica.

d) **La super-valoración de la reconstrucción historia.** Hay otra tentación, que no pasa de una lectura ideológica del pasado de Israel, que responde a la necesidad de evidenciar cómo el lugar geográfico, la actual Palestina, pertenece desde tiempos inmemorables al pueblo judío, que la recibió directamente de Dios. Este tipo de lectura está centrada en el presente y en la justificación de la existencia de un Estado judío en este lugar. Se trata de una reivindicación motivada por un pasado

difícil de comprobar y que es reconstruido, modelado o inventado, como dirían Hobsbawm y Ranger, en función del presente: “la historia que se convirtió en parte del fundamento del conocimiento y la ideología de una nación, Estado o movimiento no es lo que realmente se ha conservado en la memoria popular, sino lo que se ha seleccionado, escrito, dibujado, popularizado e institucionalizado por aquellos cuya función era hacer precisamente eso” (2002, 20). Las tradiciones inventadas “son muy importantes para la innovación histórica relativamente reciente que supone la nación y sus fenómenos asociados: el nacionalismo, la nación-Estado, los símbolos nacionales, las historias y demás. Todo esto se basa en ejercicios de ingeniería social que a menudo son deliberados y siempre innovadores, aunque sólo sea porque la novedad histórica implica innovación” (idem, 20). Para este fin, se acentúan algunas tradiciones, como la monarquía de Israel, la resistencia a los imperios invasores, el papel mesiánico de algunos personajes que marcaron la existencia del pueblo judío, como el rey David, la reforma de Josías en el siglo VII, y se transforman los lugares arqueológicos relacionados en memoriales de la Patria, y los personajes involucrados, en héroes nacionales. En realidad, el verdadero objetivo es alimentar la ideología nacionalista y construir una identidad específica³.

La necesidad de la historia para la fe

El equilibrio entre pasado y presente, así como la selección, reconstrucción e interpretación de los hechos históricos, no es fácil. Porque no existe una neutralidad que garantice la objetividad histórica. Siempre existe una mediación humana que está sujeta a influencias contextuales, antropológicas, culturales, sociales y religiosas. En este proceso, lo importante es estar siempre conscientes de que la acentuación y absolutización de un único elemento, tendrá, como consecuencia, una lectura parcial.

Además de eso, la fe se fundamenta en una experiencia religiosa contextualizada históricamente: sin esta referencia fundamental, la fe puede ser fácilmente manipulable, y el recurso a Dios se puede transformar en una estratagema para legitimar posiciones, poderes y discursos. Dios sería transformado en un títere en manos de gente sin escrúpulos, o como una hoja a merced de cualquier viento. La referencia a la historia, aun con todos los límites a los que nos referimos, tiene el valor de anclar

³ Según Hobsbawm y Ranger, “estas tradiciones inventadas parecen pertenecer a tres tipos superpuestos: a) las que establecen o simbolizan cohesión social o pertenencia al grupo, ya sean comunidades reales o artificiales; b) las que establecen o legitiman instituciones, estatus o relaciones de autoridad; y c) las que tienen como principal objetivo la socialización, el inculcar creencias, sistemas de valores o convenciones relacionadas con el comportamiento” (2002, 16).

la fe en un contexto específico, que será siempre su referencia necesaria para posteriores interpretaciones y actualizaciones, contra el peligro de manipulaciones baratas y el uso ideológico del nombre de Dios y de la religión.

3. Dos ejemplos actuales de reconstrucción de la historia bíblica

La reconstrucción del pasado bíblico está siendo particularmente cuestionada por nuevas investigaciones, que deconstruyen antiguos modelos de referencia de la fe de generaciones de creyentes y plantean nuevas líneas interpretativas de este pasado.

Analizamos a continuación, dos autores, que en cierta forma convergen en sus conclusiones, aunque que por caminos investigativos diferentes.

a) *Israel Filkenstein – Neil Asher Silberman*

Israel Filkenstein y Neil Asher Silberman son co-autores del libro: “La Biblia desenterrada. Una nueva visión arqueológica del antiguo Israel y de los orígenes de los textos sagrados”, (2003, Buenos Aires, Siglo XXI). Los dos autores, más allá de ser importantes arqueólogos, dirigen: Filkenstein el *Nadler Institute of Archeology* de la Universidad de Tel Aviv, y Silberman el *Centre for Public Archeology and Heritage Presentation* de Bélgica, siendo también un reconocido especialista en los Rollos del Mar Muerto.

Ya en el prólogo del libro presentan su tesis: “La epopeya histórica contenida en la Biblia –desde el encuentro de Abraham con Dios y su marcha a Canaán hasta la liberación de la esclavitud de los hijos de Israel por Moisés y el auge y la caída de los reinos de Israel y Judá– no fue una revelación milagrosa, sino un genial producto de la imaginación humana. Según recientes hallazgos arqueológicos, fue inicialmente concebida en un período de dos o tres generaciones, cerca de 2.600 años atrás, en el reino de Judá, una región de pastores y agricultores escasamente poblada, y gobernada desde una remota ciudad real encaramada precariamente en el corazón de un altiplano entre empinados barrancos rocosos en el corazón de la serranía” (2003, 20).

Los dos autores consideran que la historia de Israel, así como la hemos estudiado desde siempre y que se articulaba en diferentes momentos (epopeya de los patriarcas, éxodo y camino de liberación, ocupación de la tierra, reinos del norte y del sur), no tiene respaldo histórico, por ser una construcción tardía, del época del rey Josías (639-609) que, en su proyecto nacionalista, necesitaba reconstruir el pasado, garantizando la identidad social bajo el concepto de elección divina y la unificación del

pueblo a partir de un único poder monárquico. Se trataba de un proyecto ambicioso que, favorecido por la difusión de la escritura (VII siglo), encontró la legitimación para el cambio en los elementos de apoyo a las ideologías políticas: un único pueblo, bajo un único rey y alrededor de un único Dios⁴. Es muy significativo que Puente Ojea titule el prólogo a la edición española del libro: “La Biblia como ideología religiosa nacionalista de un pueblo”, destacando la importancia de los elementos sociales, culturales y políticos en la “construcción” de los textos bíblicos y de la reconstrucción del pasado de Israel. La idea trabajada en este libro representa, según este comentador, un auténtico giro copernicano (2003, 9) para la historia bíblica, fundamentado en una perspectiva arqueológica nueva. El propósito y la metodología adoptada por los autores es separar historia y leyenda: “Utilizando las pruebas de los recientes hallazgos construiremos una nueva historia del antiguo Israel en la que algunos de los sucesos y personajes más famosos mencionados en la Biblia representarán unos papeles inesperadamente diferentes. Sin embargo, en última instancia, nuestro propósito no es meramente deconstructivo, sino que pretende compartir los conocimientos arqueológicos más recientes ignorados todavía en gran parte fuera de los círculos académicos— no sólo sobre cuándo fue escrita la Biblia, sino también sobre por qué se escribió y por qué sigue teniendo una fuerza tan grande en nuestros días” (2003, 22).

La argumentación de Filkenstein y Silberman se basa en las incongruencias históricas del relato bíblico: el Pentateuco, por ejemplo, no “no es una composición única e inconsútil sino un mosaico de fuentes diversas escritas cada una de ellas en circunstancias históricas distintas para expresar diferentes puntos de vista religiosos o políticos” (2003, 31); lo mismo se puede afirmar de la historiografía deuteronomista.

Una nueva concepción de arqueología que, desde los años 70 del siglo pasado, influenciada por la sociología y la antropología, se ha preocupado por buscar, tras el hallazgo arqueológico, los elementos que caracterizan las sociedades que produjeron los mismos, está detrás de las investigaciones de Filkenstein y Silberman. Cuya conclusión es que “no emerge señal alguna de la presencia del reino de Judá y en particular de Jerusalén, de cualquier forma de difusión de la escritura ni de otros atributos de un estado plenamente desarrollado antes del final del siglo VIII a.C.” (2003, 41). De ahí la consecuente afirmación de que la historia de Israel, tal como fue concebida hasta el momento, es producto de la situación de presión y de las esperanzas del pequeño reino de Judá antes

⁴ Es la idea desarrollada por Godoy en su clásico libro: *La lógica de la escritura y la organización social*. Madrid, Alianza, 1990.

y después el exilio de Babilonia. La arqueología permitió comprender y constatar que “unas sociedades tan pequeñas, relativamente pobres y remotas como el reino de Judá en la época tardo-monárquica, y la de la provincia de Judá en la época pos-exílica pudieron haber producido en un período de tiempo tan breve las líneas principales de esa epopeya que perdura hasta hoy” (2003, 275).

La conclusión de Filkenstein y Silberman es que “tal constatación es crucial, pues sólo cuando reconozcamos cuándo y por qué acabaron entretejiéndose con tanta destreza las ideas, las imágenes y los eventos descritos en la Biblia, podremos comenzar, por fin, a apreciar el verdadero genio y el poder aún duradero de esa creación, cuya importancia para la historia de la humanidad sigue siendo única, tanto en el ámbito literario como en el espiritual” (2003, 275).

b) Marco Liverani

Marco Liverani es especialista en historia del Próximo Oriente, en epigrafía y en arqueología, y es autor de un interesante estudio “Más allá de la Biblia. Historia antigua de Israel” (Barcelona, Crítica, 2006). La novedad de este trabajo es la amplitud de los instrumentos metodológicos que utiliza, que van desde la crítica textual y literaria a la arqueología y la epigrafía (Prólogo, VIII). Liverani también considera los textos sagrados como productos de una elaboración tardía: su trabajo se propone de reconstruir el contexto histórico, social, ideológico del tiempo de sus redacciones, leyendo la historia de Israel en paralelo con la historia medio-oriental, desde el fin la edad del bronce (siglos XIX-XIII) hasta el IV siglo a.C.

El volumen se divide en dos partes: en la primera, definida por el autor, “una historia normal”, se analiza el surgir y el desarrollo histórico de los dos reinos de Israel y Judá, a partir del contexto político, cultural y social del Oriente medio, hasta el fin de la monarquía, al final del VII siglo y el inicio del VI. Se trata de una “historia normal”, “bastante banal, de un par de reinos del área palestina, no muy distintos de tantos otros que siguieron un desarrollo análogo y acabaron aniquilados por la conquista imperial, primero asiria y luego babilónica, con la devastación, las deportaciones y los procesos de desaculturación que una y otra pudieron acarrear. Esta primera fase no comporta ni un particular interés ni tampoco consecuencias futuras, y de hecho las historias paralelas de otros reinos análogos (desde Karkemish a Damasco, desde Tiro a Gaza) no tienen nada que decir a nadie, excepto a los especialistas. El hecho es que no poseemos las Biblias de Karkemish o de Damasco, de Tiro o de Gaza, y sus tradiciones se han extinguido bajo el avance de los imperios” (Prefacio, XI).

A la “Historia normal”, sigue, en la segunda parte del libro, la “Historia inventada”, consecuencia de dos eventos cruciales: el proyecto nacionalista del rey Josías, que aprovecha la brecha ocasionada por el colapso del imperio asirio y el surgir del imperio babilónico, al final del siglo VII, para unificar los territorios de Israel y de Judá bajo su poder y con la afirmación del monoteísmo javista; y, después de la implosión de esta tentativa por el emergente imperio babilónico y la experiencia exílica, el retorno de los desterrados judíos, al final del VI siglo, con el proyecto de reconstruir una nueva identidad nacional en torno a los conceptos de elección divina, sacralidad de la ciudad-templo Jerusalén, y santidad de la nación. Proyecto este que “supuso la puesta en marcha de una enorme y variada reelaboración de la historia anterior (que había sido completamente «normal»), para incluir los arquetipos fundantes que ahora se pretendía revitalizar (el reino unido, el monoteísmo y el templo único, la Ley, la posesión del territorio, la guerra santa, etc.) bajo el signo de una predestinación absolutamente excepcional” (Prefacio, XI).

Entre la “historia normal” y la “historia inventada”, Liverani incluye un intermezzo sobre el siglo VI, la “época axial”, por los profundos cambios que aparecen contemporáneamente en el mundo entero y “la aparición de toda una serie de innovadores (símbolos personificados de tendencias generales en sus respectivas comunidades): Confucio (550-480) en China, Buda (560-480) en la India, Zoroastro (finales del siglo VIII) en Irán, los filósofos y los científicos jonios que dan paso a la gran filosofía, a la tragedia y a la historiografía en Grecia, y los grandes profetas éticos (como Ezequiel y el Deutero-Isaías) del período de la cautividad en Israel” (2006, 241). Son muchas las innovaciones de este período, consecuencia de un agotamiento del período anterior, y provenientes de lugares y sujetos alternativos, de frontera, como las ciudades griegas, los deportados del imperio babilónico, los habitantes de las montañas de Irán, de India, China, etc. En lo que respecta al mundo bíblico, en ese momento de la historia surge el monoteísmo y el judaísmo como religión ética. Contemporáneamente, frente la gran depresión y a la crisis poblacional del Próximo Oriente (2006, 254-55), antiguas leyendas etiológicas son transformadas en mitos fundantes de la cosmovisión judía, como es el caso del diluvio universal, la historia de la Torre de Babel y el jardín del Edén, entre otros, no solamente como crítica del modelo imperial babilonio, sino como afirmación –por contraposición– de una identidad nueva. Lo que sigue es consecuencia de eso: la invención de historias y tradiciones que tratan de forjar un pasado común para justificar el presente: “la invención de” los patriarcas, de la conquista de la tierra, de los jueces, del reino unido, del templo salomónico, de la ley. Las necesidades

del presente orientan la re-construcción (o la “invención”) del pasado: un pueblo que tiene el mismo origen, en una misma tierra, bajo una única clase dirigente, un único rey y una única religión, templo y ley. Son éstos los elementos fundamentales que caracterizan el judaísmo pos-exílico, legitimando su existencia, su rostro actual y colocándolo en la perspectiva de un futuro que dura hasta nuestros días.

La reconstrucción de la historia bíblica operada por Liverani se insiere en dos grandes cesuras: “La primera (siglo XII a.C.) fue eficaz sobre todo en los ámbitos de la innovación tecnológica, del asentamiento y de la configuración etno-política, y de hecho había dado lugar a la llamada etno-génesis y a la subsiguiente “historia normal”. La segunda cesura (siglo VI a.C.), por el contrario, tuvo eficacia sobre todo en el ámbito ideológico, y, por ende, dio lugar al perfeccionamiento del monoteísmo ético, de la revisión historiográfica, de la Ley y de los Profetas, en una palabra de la “historia inventada” (Liverani, 2006, 440).

4. Conclusión: ¿Un nuevo paradigma arqueológico?

Las propuestas de Filkenstein-Silberman y de Liverani se basan en metodologías diferentes, pluridisciplinarias, como la arqueología, la crítica textual, la epigrafía, pero las conclusiones son bastante parecidas: ambos trabajos destacan la centralidad de los siglos VII-IV para la composición de la biblia hebrea actual, en dos diferentes ámbitos: a) la tentativa nacionalista del rey Josías, al cual se atribuyen reformas ambiciosas, como la afirmación del monoteísmo, la centralización del poder en Jerusalén y la elaboración de algunas tradiciones historiográficas para legitimar la unificación de Israel y Judá; b) el esfuerzo del grupo de judíos que regresó de Babilonia, con una nueva relectura (o invención, según Liverani) de la historia judía, basada en la adaptación de mitos, tradiciones y estructuras político-sociales y religiosas motivada por preocupaciones ideológicas. Fue un trabajo inmenso, que tuvo éxitos extraordinarios, que perduran hasta el día de hoy, condicionando nuestra actual interpretación de la biblia.

Los dos ejemplos de interpretación de la historia bíblica son productos de la nueva historiografía moderna que, como describimos en el primer párrafo, adopta una metodología multidisciplinar en la relectura e interpretación del pasado.

¿En qué sentido podemos afirmar que este tipo de quehacer histórico puede ser considerado un nuevo “paradigma arqueológico”?

El término “paradigma”, viene de Kuhn, que lo considera “un conjunto de ilustraciones recurrentes y casi normalizadas de diversas teorías

en sus aplicaciones conceptuales, instrumentales y de observación” (1971, 80). Este concepto, fue retomado por E. Morín, para quien “un paradigma contiene, para cualquier discurso que se efectúe bajo su imperio, los conceptos fundamentales o las categorías rectoras de inteligibilidad al mismo tiempo que el tipo de relaciones lógicas de atracción/repulsión (conjunción, disyunción, implicación u otras) entre estos conceptos o categorías” (1992, 216 s.). Quiere decir: el paradigma determina la inteligibilidad (el cómo pensar y producir pensamiento y su lógica) y el sentido de nuestras creencias: en una palabra, el paradigma define las reglas del juego, como modelo de organización de las ideas. Entendemos que el paradigma funciona como un software que nos hace conocer, pensar y actuar según sus criterios. Su sentido es, por lo tanto “semántico, lógico e ideológico. Semánticamente, el paradigma determina la inteligibilidad y da sentido. Lógicamente, determina las operaciones lógicas maestras. Ideo-lógicamente, es el principio primero de asociación, eliminación, selección que determina las condiciones de organización de las ideas” (Morin, 1992, 216-244).

Siempre en palabras de Morin, el paradigma se define no como “un sector o parcela, sino un sistema complejo que forma un todo organizador que opera el restablecimiento de conjuntos constituidos a partir de interacciones, retroacciones, inter-retroacciones y constituye complejos que se organizan de por sí” (2001: 32 y s.). No se identifica, por lo tanto, con una única disciplina, sino que es algo sistémico, que se extiende a los criterios generales de producción de pensamiento.

Estamos viviendo en una nueva nueva “época axial”, caracterizada por una crisis epistémica que tiene como consecuencias diversas “fracturas en las concepciones tradicionales” y, paralelamente, apertura de nuevas perspectivas (Najmanovich, 2008, 49).

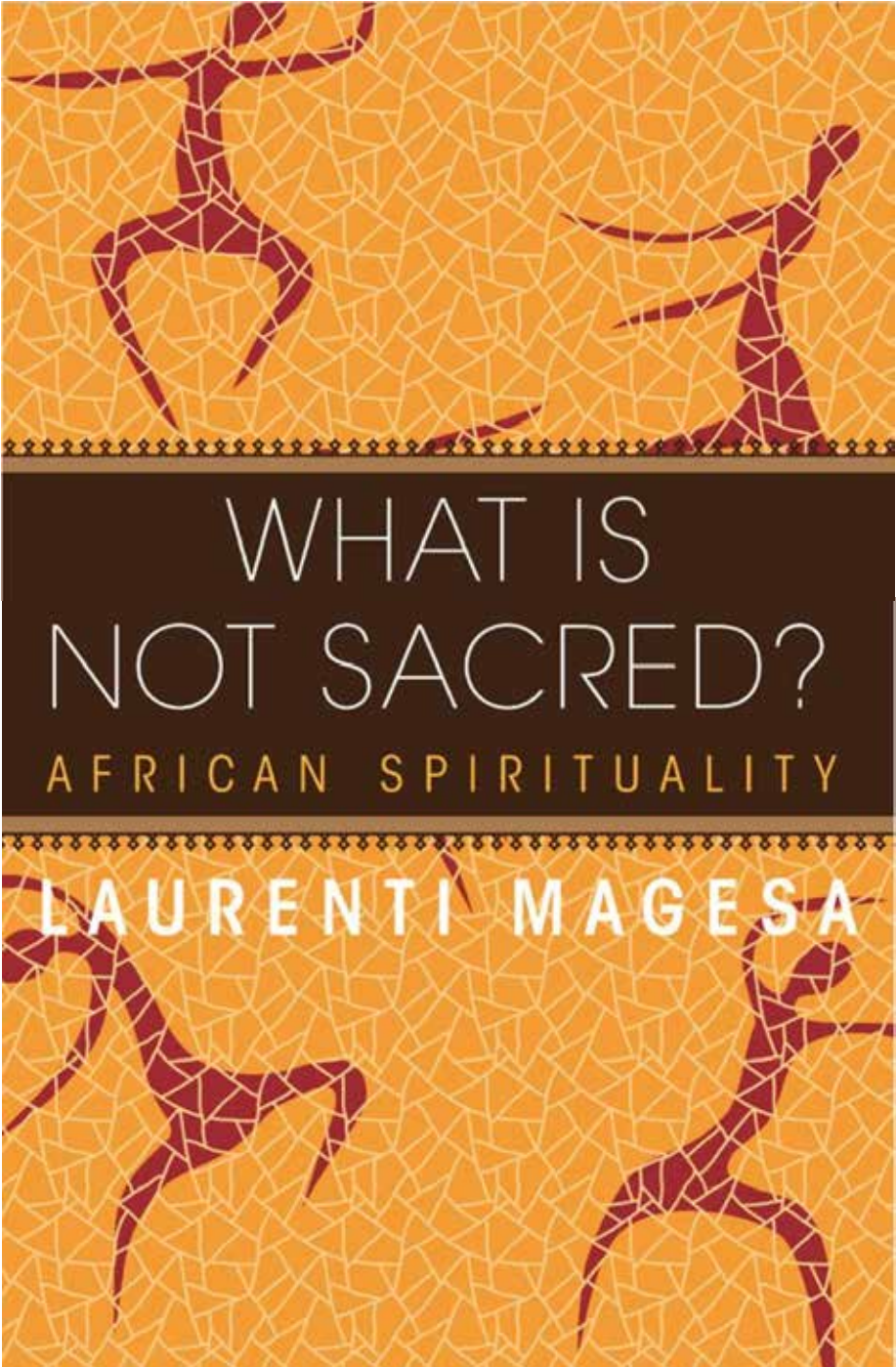
Hablar de “nuevo paradigma arqueológico-bíblico”, significa, por lo tanto, referirse a perspectivas epistemológicas más amplias, a nuevas miradas, y nuevos criterios de producción de conocimiento y de sentido, que permitan otras aproximaciones a la historia bíblica. Una aproximación marcada por la consciencia que la realidad histórica, así como aparece en el texto escrito, es compleja y determinada por múltiples relaciones y dependencias que exigen miradas plurales y multidisciplinarias. El texto escrito es producto de diferentes contextos históricos, culturales, sociológicos e ideológicos que los condicionan y lo determinan. La reconstrucción de una historia lineal no pasa de una secuencia infinita de historias determinadas y determinables históricamente. Por eso, leer la biblia hoy,

buscar interpretar su pasado, no es posible sin hacer justicia a sus múltiples actrices y actores, que en sus contextos vitales, condicionados por lo que estaban viviendo, propusieron su lectura e interpretación religiosa. No considerar las variables que son decisivas para las configuraciones finales de los textos, significaría afirmar un discurso único, y también hegemónico, porque no respetaría de las diversidades implícitas.

La mirada compleja, dentro de la cual entendemos el nuevo paradigma arqueológico-bíblico es necesaria para una aproximación a una realidad, el texto bíblico, que, nunca podemos olvidar, fue el fruto de relaciones complejas.

Bibliografía

- Becker, Carl. Detachment and the Writing of History, in: *The Atlantic Monthly*, October 2010, p. 524-536.
- Burke, Peter. (2000). *História e teoria social*. São Paulo: UNESP
- Burke, Peter. (2000). *Variedades de história cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Carr, Edward H. (1966). *Sei lezioni sulla storia*. Torino: Einaudi.
- Croce, Benedetto. (1938). *La storia come pensiero e come azione*. Bari: Laterza.
- Godoy, Jack. (1990). *La lógica de la escritura y la organización de la sociedad*. Madrid: Alianza.
- Himmerfarb, Gertrude. (1987). *The New History and the Old*. Cambridge: University of Cambridge.
- Hobsbawm, Eric - Ranger Terence (eds.). (2002). *La invención de la tradición*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Israel Filkenstein, Israel – Silberman, Neil Asher (2003). *La Biblia desenterrada. Una nueva visión arqueológica del antiguo Israel y de los orígenes de los textos sagrados*. Madrid: Ed. Siglo XXI.
- Kuhn, Thomas S. (1971). *Las estructuras de las revoluciones científicas*. México: Fondo de cultura económica.
- Liverani, Marco (2003). *Recenti tendenze nella ricostruzione della storia antica d'Israele* (Roma, 6-7 marzo 2003). Roma: Accademia Nazionale dei Lincei.
- Liverani, Mario (2006). *Más allá de la Biblia. Historia antigua de Israel*. Barcelona: Ed. Crítica.
- Morin, Edgar (1992). *El método, las ideas*. Madrid: Cátedra.
- Najmanovich, Denise (2005). *El juego de los vínculos. Subjetividad y redes: figuras en mutación*. Buenos Aires: Biblos.
- Najmanovich, Denise (2008). *Mirar con nuevos ojos. Nuevos paradigmas en la ciencia y pensamiento complejo*. Buenos Aires: Biblos.
- Najmanovich, Denise. Confinazoom. Los enfoques de la complejidad. In: https://www.google.it/?gws_rd=ssl#q=a+pesar+de+ser+singular+incluye%2C+parad%C3%B3jicamente%2C+la+pluralidad%2C+porque+%E2%80%9Ccomplejo%E2%80%9D+proviene+del+lat%C3%ADN+complexus+que+significa+entramado%2C+tejido%2C+enlazado+y+presupone+tanto+la+unidad+como+la+diversidad.+Desde+su+misma+nominaci%C3%B3n+la+complejidad+nos+muestra+un+mundo+diverso+y+en+red%E2%80%9D
- Pelletier, Anne-Marie (2006). *Biblia e hermenéutica hoje*. São Paulo: Rd. Loyola.
- Sacks, Oliver (1997). *Un antropólogo en Marte. Siete relatos paradójicos*. Barcelona: Anagrama.

The book cover features a vibrant orange background with a mosaic of small, irregular white lines. Two stylized maroon figures are positioned at the top, and two more are at the bottom, all in dynamic, dancing poses. A horizontal band of small maroon diamonds separates the top and bottom figures. The title is centered in a dark brown band.

WHAT IS NOT SACRED?

AFRICAN SPIRITUALITY

LAURENTI MAGESA



Reconstruction, interpretation or invention?

The challenge of the past in the Bible's history

Luigi SCHIAVO¹

San José, Costa Rica

Abstract

This work results from the question of the existence of a new archaeological and biblical paradigm, that allows a critical approach, not naïve, to the biblical text. After a brief summary of the different hermeneutics related to the biblical history, the author proposes two significant works of current rereading of the history of Israel, trying, in the end, to answer the question that motivated this study.

Key words: Bible, History, New Paradigms, Archaeology, Complexity

1 - The past and its historical reconstruction

The reconstruction of the past is always object of studies and controversies surrounding the concept of history, the usefulness of that reconstruction, the definition of the sense of the term "past" and how to interpret the traces left us, etc. In fact, as Edward H. Carr wrote, "the past is understandable only in the light of the present, and we can fully understand the present only in the light of the past. How can man understand the society of the past and increase his rule over the actually society: here is the double function of history" (1966, 61). This statement puts the question of the historical objectivity, result of the positivism of the nineteenth-century, which was based on the cult of historical facts.

The empirical tradition, with its greatest exponents: Locke and Bertrand Russell, considered the historical facts totally separate from your perception, like "a experience's *datum* different from experience

¹ Doctor in Ciencias de la Religión; Director of the Instituto de Estudio de la Religión y la Espiritualidad, Universidad de la Salle, San José, Costa Rica.

that could bring them" (according the definition of the *Oxford Shorter English Dictionary*). According to the empirical current, "The history is a complex of verified facts. The historian found the facts in the documents, inscriptions and so on, like the fish on the table fishmonger. The historian collects them, takes them for home, kitchen and served them in the mode you prefer" (Carr, 2006, 13). The problem with this position is to define whose events are historical and which not. It means: the decision is always of the historian, based on his criteria, after choosing some facts and discarding others. It is, briefly, an interpretative question, so that all the facts of the past are at our disposal, and they are essential for an "objective" reconstruction of history.

In the modern age, the historian's preoccupation changes, that puts the centre of his attention into the selection of the very important events, the only considered "historical", leaving the others as not important for its interpretation and reconstruction of the past. The cult of the facts is based on taking as the centre of gravity the past and putting value in the historical documents, forgetting that these documents are also product of traditions developed by specific authors, with their own mentality, culture and vision, in a word, of their interpretation and elaboration.

At the beginning of the twentieth century, the question that guided historians was relative to the sense of history and its relation with the necessities of the present: "The reality of history always disappeared, and the facts of history previously existing, are only mental images or pictures created by the historian in order to understand them" (Becker, 1910, 528). The Italian philosopher of history, Benedetto Croce, in a famous aphorism, comment this Becker's assertion, arguing that "The historical necessity behind any historical judgment, gives to each history its character of contemporary history, because, by far and most far the historical facts involved could appear chronologically, in reality it is history always referred to the present necessities, in which these facts propagate their vibrations" (1938, 5). The result, therefore, is the impossibility to separate past and present, the historical fact from who are interpreting or "creating" it. The emphasis in this context is on the person of the historian: his living conditions, his worldview, his language, finally, his interpretation. The historical objectivity does not exist and the history is identified with the same activity of the historian, as an infinite sequence of meanings, all legitimated for their reference centre in the present (Carr, 1966, 31-2).

In the middle of the twentieth century, in the enthusiasm of the emergence of disciplines like sociology and anthropology, a third element appears, which seeks to overcome the dualism between the supposed objectivity of historical facts and the emphasis on the person of the

historian: the study of the historical context and social environment, as the individuals people are members of societies and their behaviours, in the last analysis, are determined by the societies in which they live. "The historical facts are related to the relationships that bind each other the individuals living in society, and the social forces, that from the various individual actions, develop effects in many cases different, and not infrequently opposed, to the results that individuals were proposed to achieve" (Carr, 1966, 57). So, the purpose of the historian becomes the reconstruction of what is beyond the different events and motivations of individual actors, searching the web of relationships, analysis of structures that transforms, guides and defines the social, political, cultural fabric. The interest of the history is extending itself to "all spheres of human activity, because none sectors of social life can be understood isolated from the others" (Burke, *History and social theory*, 2000, 29). For that, it is necessary the contribution of different academic disciplines such as anthropology, psychology, economics, sociology, linguistics, etc. Different lines of historical studies are emerging: the history of mentalities (Peter Burke), the social structure of memory (Maurice Halbwachs), the study of imaginary (Ginzburg, Gruzinski) the collective representations (Bloch and Durkheim), the cultural history (Roger Chartier, Philippe Poirrier), etc. The Brazilian Gilberto Freyre, one of the pioneers of social history in Latin America, refers to different stories: the "history of the language, the history of the food, the history of the body, the history of childhood and the room, as part of the integrated analysis of a bygone society. He also pioneered the use of sources, using newspapers to write social history and adapting the social research to their historic objectives" (Burke, *History and social theory*, 2000, 32).

The next step of historic process, is the displacement of traditional political history (as a narrative of the actions and of the policies of the leaders) to peripheral stories (Himmelfarb, 1987, 4). The change of vision in making history and the close proximity to the human sciences, especially the anthropology, have resulted in the emphasis on micro-stories (M. Foucault, C. Ginzburg, Le Roy Ladurie), where the study of local cases allows the selection of elements for general conclusions. On the other hand, the change in historical perspective focuses on the "sub-cultures", related to homogenized classes, subordinate and vulnerable, as the history of the oppressed, the victims, the traditionally silenced: women, youth, children, blacks, Indians, etc. The emphasis on "since where", favours the emergence of different stories that emphasize ethnic, racial, patriarchal, gender, identity, class, status, or geographic (from the southern hemisphere), etc., in a process of deconstruction of the Eurocentric and colo-

nial view in favour of plurality and multiplicity of cultures, histories and interpretations. The "new history", result of this fragmentation process, is characterized by its multidisciplinary, under the aegis of cultural studies and its plurality of visions (Burke, *Variety...* 2000, 241). This type of historiography is based on certain principles: the acceptance of the existence of different cultures; the expansion of the concept of culture, including the symbolic and the material, the written and the oral, the ritual and the mentalities, it mean: the everyday life of people and the underlying rules; the emphasis on the cultural reception, and in the process of interpretation, adaptation of ideas, behaviors, images; in short, the concept of representation which results in the construction and invention of traditions and symbolic structures that constitute the collective and social imagery of a group (Burke, *Variety...* 2000, 246-251).

Finishing this brief historical synthesis, I want to mention the theory of complexity, whose starting point is the complexity of reality, and the affirmation that it is no more possible to separate "objectivity" from "subjectivity." On the contrary, everything is in constant contact, interconnected and interdependent. Reality is not static, as the identity is not fixed and fixed once for all; and there is no metaphysical truth to which refer, but everything is in constant transformation, evolution and self-poiesis: the result is the multiplicity of realities, visions and their interpretations. The accent is on the links and connections that generate ever new configurations, "a result of the encounter of human beings with the world they belong, a multiple mediated meeting, in which emerge simultaneously the subject and the world in their mutual done and dispose, in a infinite process of becoming" (Najmanovich, 2008, 87). The quantic physics, showing that the physical universe is a vast network of relationships, ended with the mechanistic and simplistic paradigm that conceived the world as a separate, static set of elementary bricks. In the universe, understood as "a infinite network of exchanges, there are no watertight compartments, or elementary particles, or closed systems, but a fluid network of process in perpetual evolution. The man belongs and participates in this plot and his knowledge can never be a mere reflex, but the expression on his way to be affected and the power of his thought to configure these affections" (Najmanovich, *Confirazoom*, 10).

The result is that "the world the humans live is not an abstract world, a passive context, but our own symbolic creation" (Najmanovich, 2005, 50), because the subject is not an individual separated from the reality and made by different parties, but "an emerging organization," something in a constant process of becoming, result of relationships that cross himself.

The complexity ended with the classic concept of "representation", so important for contemporary historiography. The modern representationalism is based on the concept of reflex and similarity, that is the equivalence between the images of the reality and reality itself, forgetting human mediation, physical (the eye and sensitivity), cultural and historical formation of such images. Representationalism is responsible for shaping the common sense and believe that the Western society is superior to the others, favouring their own point of view as the only one who can see things as they are. It is based on five pillars: the complete independence between subject and object; the correspondence between the world and our mental image; the reduction of the subject to the pure, disembodied and ahistorical reason; the reduction of the world to the representable qualities; the invisibility of the mediations (Najmanovich, 2008, 5). The result of this form of knowledge is a flat, static image, which aims to describe or to represent perfectly the reality; a unique history that does not consider the other stories as plural, products of different visions.

The complex view, by contrast, recognizes the mutual involvement between who sees and what is seen. In this correlation, the distance is replaced by the implication of the senses that make up our experience: the result is the emergence of a world that is part of our interactive experience. In the words of Oliver Sacks: "Every morning, we opened our eyes to a world that we have spent a lifetime learning to see. The world is not given to us, we build our world through an incessant experience, categorization, memory, reconnection" (1997, 5).

In the field of history, it means that many stories as the visions exist, against the danger of colonialist imposition of a unique history that is no more than a point of view "petrified", situated and contextualized, turn into a universal, metaphysical and eternal principle. For there is no neutrality or objectivity in the reconstruction of history, but each process of knowledge is an interactive product. We are our relationships and our knowledge is dependent on the links that characterize us.

2 - Temptations present in the reconstruction of the biblical story

This brief historical journey is more understandable from the different positions in relation to the historical reconstruction. After, we propose four "temptations" relative to a partial or absolute visions of a single aspect in the reconstruction of the biblical past.

a) The super-valuation of the text: in this propose, the biblical text is sacred, mythically divine, and bring the divine revelation. Its Reading doesn't presuppose the interpretation or some kind of media-

tion, but the simple acceptance of the content of the words, as words of God. It characterizes a fundamentalist reading, because "it starts from the principle that the Bible is the Word of God, inspired and free from errors, so its reading and interpretation have to be literally in all its details. The literal interpretation is a primary, literal interpretation, that is what excludes every effort of understanding the Bible considering its historical growth and development. It is therefore opposed to the use of the historical-critical method, as well as any other scientific method for the interpretation of sacred scripture" (Pontificia Comisión Bíblica. *La lectura fundamentalista de la Biblia*. Boletín Dei Verbum 70/71 (1-2/2004) n. 1). The problem with this kind of literal interpretation is that rejecting the historical character of revelation, "demands an unshakable adherence to rigid doctrines and imposes, as the only source of teaching for Christian life and salvation, a reading of the Bible that rejects all question and criticism investigation" (ibid, n. 3).

Another aspect of this type of interpretation is the inerrancy of the biblical text, because it leads to the belief that the narrative is a true history, where the present is the mirror of the past and the past is a model of the present, without considering the different reinterpretations of the text and its transmission history. It condenses itself on the principle of "sola scriptura", where the biblical text overrides all the interpretive process that origin the tradition. The literal interpretation is useful in the sense that "should just prevent arbitrary or too personal interpretations" (Pelletier, 2006, 31).

Widely used in the past, this hermeneutics is now assumed by religious groups of traditional mainstream and especially for the Evangelical and Pentecostal movements.

b) The super-valuation of the symbolic - mythical language: for this position, the language of the Bible is symbolic and mythical, product of the elaborations and subjective and mythical projections. Consequently, the biblical text has no historical basis and it is no good for a historical reconstruction of the past: it is necessary "to clean" it of its mythological aspects so that can emerge the kerygma, the essence, which alone can be the subject of faith. The text is comparable to a container that surrounds and conceals this essence: it is necessary, as Bultmann says, to demythologize the text and bring up the real message. This position is typical of the modern age, which, from a dualist position, considered the science as the only instrument able to achieve an objective truth, and consequently, to ignore the religious language, and rejecting it as fanciful, misleading and false.

c) The super-valorization of traces both historical and archaeological discoveries. The progress of biblical archaeology, in the second half of last century, created the feeling that there was an interesting coincidence between the historical finds and many biblical accounts, so that many archaeological witnesses, result of excavation and historical reconstructions, could really give a reason and explain the Bible. This enthusiastic situation is expressed, at the end of the 80s, by the book of the German archaeologist Werner Keller, whose title is very significant: "The Bible as History" (Paperback 1983). The purpose of this book was to revisit the biblical history, to show this veracity through advances in archaeology: the consequence is the affirmation of the historicity of the revelation of God and the authenticity of the Judeo-Christian religion. The premise is again that the biblical story is based on verifiable facts in historical places, so it is true. It is an apologetic attitude, a replay of the literal interpretation, accredited by the findings of the archaeological research.

d) The super-valuation of the historical reconstruction. There is another temptation, which is an ideological reading of the past of Israel, to demonstrate that the geographic location, the current Palestine, belongs to the Jewish people since immemorial time receiving it directly from God. This kind of reading is centred on the present and by means of the justification of the existence of a Jewish state in this place. It is a claim motivated by a past difficult to check and that is rebuilt, modelled or invented, as would say Hobsbawm and Ranger, according to the present, "the story that became part of the foundation of knowledge and ideology of a nation, state or movement is not what has actually been preserved in popular memory, but what has been selected, written, drawn, popularized and institutionalized by them whose function was to do just that" (2002, 20). The invented traditions "are very important for the relatively recent historical innovation of the nation and its associated phenomena: the nationalism, the nation-state, the national symbols, the stories and more. All of this is based on social engineering exercises what are often intentional and always innovative, although only because the historical novelty implies innovation" (Idem, 20). For this purpose, some traditions are emphasized, as the monarchy of Israel, the resistance to the invading empires, the messianic role of some heroes that marked the existence of the Jewish people, like King David, the reform of Josiah in the seventh century; and the archaeological sites and memorials relative to the homeland, and the people involved, become national heroes. In reality, the authentic objective is to nurture the nationalist ideology and build a specific identity.

The necessity of the history for the faith

The balance between past and present, as well as the selection, reconstruction and interpretation of historical facts, is not easy. Because there is no neutrality that guarantee necessarily a historical objectivity. There is always a human mediation, subject to contextual, anthropological, cultural, social and religious influences. In this process, it is always important to be conscious that the accentuation of a single element will be, therefore, a partial reading.

Besides, the faith is based on a religious experience, with its historical context: without this fundamental reference, the faith can be easily manipulated, and the recourse to God can be transformed into a stragem to legitimize positions, powers and speeches. God would become a puppet in the hands of unscrupulous people, or a banana leaf at the mercy of every wind. The reference to history, even with all its limits, it can to anchor the faith in a specific context, which always will be his referential need for further interpretations and updates against the danger of cheap manipulations and use ideological of the name of God and of the religion.

3 - Two current examples of reconstruction of the biblical history

The reconstruction of the biblical past is bring into question by new researches, that deconstruct old models of reference of the faith of generations of believers and raise new lines of interpretation of the past.

We are going to propose, now, the analysis of two works, what in a certain way, converge in their conclusions, although their researches covered different ways.

a) *Israel Finkelstein - Neil Asher Silberman*

Israel Finkelstein and Neil Asher Silberman are co-authors of the book *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts* (NY: The Free Press, 2001). The authors are important archaeologists and they direct, respectively, Filkenstein, the Nadler Institute of Archaeology at the University of Tel Aviv; and Silberman, the Centre for Public Archaeology and Heritage Presentation of Belgium and he is also a recognized expert in the Dead Sea Scrolls.

In the preface of their book they introduce the thesis: "The historical saga contained in the Bible - from Abraham's encounter with God and its march to Canaan until the liberation from the slavery of the Israelites by Moses and the rise and fall of the kingdoms of Israel and Judah - was not a miraculous revelation, but a brilliant product of the human imagina-

tion. According to recent archaeological finds, it was initially conceived in a period of two or three generations, about 2,600 years ago, in the kingdom of Judah, a region of shepherds and farmers, not much populated, and governed from a remote royal city, perched precariously at the heart of a plateau between steep rocky cliffs in the heart of the mountains" (2003, 20).

The two authors believe that the history of Israel, so as we studied and articulated in different times: epopee of the Patriarchs, Exodus and way of liberation, land occupation, kingdoms of north and south, hasn't an historical backing, because it is a late construction, from the time of King Josiah (639-609), and its nationalist project, needing for the reconstruction of the past, ensuring social identity under the concept of divine election and the unification of people below the monarchical power. This ambitious project, supporting by the invention of writing (seventh century), found its legitimation in the change of the elements of the political ideologies: one people, under one king and one God (Godoy, Jack, *The Logic of Writing and the Organization of Society*. Paperback, 1987). It is so significant that Puente Ojea intitles the preface to the Spanish edition of the book, "The Bible as religious nationalist ideology of a people," stressing the importance of social, cultural and political elements in the "construction" of biblical texts and reconstructing the past of Israel. The idea worked on this book represents, according to the commentator, a real *Copernican turn* (2003, 9) for the biblical history, based on a new archaeological perspective. The purpose and methodology adopted by the authors is separating history and legend: "Using the evidence of recent findings we will build a new history of ancient Israel, where some of the most famous protagonists and events mentioned in the Bible will represent some roles unexpectedly different. In addition, ultimately, our purpose is not merely deconstructive, but wants to share the most recent archaeological knowledge still largely ignored outside the circles academics, not only about when the Bible was written, but also why it was written and why it still has a great strength in our days" (2003, 22).

The Finkelstein and Silberman's argumentation is based on historical inconsistencies in the biblical account: the Pentateuch, for example, no "is not a single, seamless composition but a mosaic of different sources, written in different historical circumstances, expressing different religious or political views" (2003, 31); the same can be said for the Deuteronomist historiography, among others. A new conception of archaeology that since the 70s of last century, influenced by sociology and anthropology, and concerning to look after the archaeological finds, the elements characterizing the societies that produced them, characterize the Finkelstein

and Silberman's investigation. Whose conclusion is that "do not emerge any sign of the presence of the kingdom of Judah and Jerusalem in particular, any form of dissemination of writing or other attributes of a fully developed state before the end of the eighth century BC" (2003, 41). Therefore, the subsequent assertion that the history of Israel as conceived until now, is the product of pressure situation and the hopes of the small kingdom of Judah before and after the Babylonian exile. Archaeology allowed understand and find that "any relatively poor and remote societies as the kingdom of Judah in late-monarchist era, and the province of Judah in post-exilic period, may have produced in a short period of time the main lines of this epopee that continues today" (2003, 275).

The Finkelstein and Silberman's conclusion is that "this finding is crucial, because only when we recognize when and why the ideas, images and the events described in the Bible were so amazing, we can, finally, appreciate the true genius and still enduring power of that creation, whose importance for the history of humanity remains unique in the literary and spiritual field" (2003, 275).

b) Marco Liverani

Marco Liverani, specialist in history of the Near East, in epigraphy and archaeology, is author of an interesting study, *Israel's History and the History of Israel* (London: Equinox Publishing Ltd, 2003). The novelty of this work is the amplitude of the methodological used tools: the textual and literary criticism, the archaeology and the epigraphy (Preface, VIII). Liverani considered the sacred texts as products of a late development: its work wants to reconstruct the historical, social, ideological context of the time of their redactions, reading the history of Israel in parallel with the Middle Eastern history, from the bronze Age (XIII - XIX centuries) to the fourth century BC.

The volume is consists of two parts: the first, defined by the author "a normal story": the emergence and historical development of the two kingdoms of Israel and Judah is analyzed into the political, cultural and social context of the Middle East, until the end of the monarchy, at the end of the seventh century and the beginning of VI. It is a normal history, "pretty banal", of a pair of realms of Palestinian area, similar to the many others who followed a same development and ended annihilate by the imperial conquest, first Assyrian and then Babylonian, with the devastation, deportations and deculturation processes. This first phase entails no particular interest or nor future consequences, and indeed the parallel stories of other similar kingdoms (from Carchemish to Damascus, from Tyre to Gaza) have nothing to say to anyone except to the specialists. In

fact, we don't have any Bibles of Carchemish, Damascus, Tyre and Gaza, and their traditions had extinct on the progress of empires" (Preface, XI).

The second part of the book is defined by the author as "invent history", consequence of two crucial events: the nationalist project of King Josiah, which take advantage from the gap caused by the collapse of the Assyrian Empire and the rise of Babylonian Empire, at the end of the seventh century, to unify the territory of Israel and Judah under his power and the affirmation of the Jahvist monotheism; and, after, the implosion of this attempt by the emerging Babylonian Empire and the exilic experience, the return of the Jewish exiles, at the end of the sixth century, with their project to reconstruct a new national identity around the concept of divine election, sacredness of Jerusalem city-temple, and holiness of the nation. This project "was the origin of a huge and varied reworking version of earlier history (which had been completely "normal"), including the founding archetypes what now they want to revitalize (the unit realm, the monotheism and the temple, the law, the possession of the land, the jihad, etc.), under the sign of an predestination absolutely exceptional" (Preface, XI).

Between the "normal history" and the "invented history", Liverani includes, an *intermezzo* about the sixth century, the "axial age", underlining the profound changes that occurred simultaneously in the world and "the emergence of a number of innovators (personified symbols of general trends in their respective communities): Confucius (550-480) in China, Buddha (560-480) in India, Zoroaster (late eighth century) in Iran, the Ionian Philosophers and Scientists that lead to the great philosophy, tragedy and historiography, in Greece, and the great ethical prophets (like Ezekiel and Second Isaiah) in the period of captivity in Israel" (2006, 241). The many innovations of this period are due to a depletion of the previous period and from places and alternative subjects, border, as the Greek cities, deportees of the Babylonian Empire, the inhabitants of the mountains of Iran, India, China, etc. In relation to the biblical world, at this moment of the history, arises the monotheism and Judaism as ethical religion. Simultaneously, facing the Great Depression and the population's crisis of the Middle East (2006, 254-55), old etiological legends are transformed into the Jewish worldview, founding myths, like the universal Flood, the story of the Babel's Tower and the Eden's garden, among others, not only as a critique of the Babylonian imperial model, but as an affirmation, by contrast, of a new identity. What follows is a result of that: the invention of histories and traditions looking to forge a common past to justify the present: the invention of the patriarchs, the conquest of the land, of the judges, the unit realm, the Solomonic temple,

the law. The needs of the present guide the re-construction (or "invention") of the past: a people with the same origin in one land, under one ruling class, one king and one religion, temple and law. These elements characterize the post-exilic Judaism, legitimizing its existence, its current face and placing it in the perspective of a future keeping to our days.

The reconstruction of the biblical history by Liverani stays between two large fissures: "The first (XII century BC) was effective especially in the areas of technological innovation, of the settlement of ethno-political configuration: and, indeed, originated the call ethno-genesis and subsequent *normal history*. The second fissure (VI century BC), by contrast, had efficacy especially in the ideological field: and thus caused the development of ethical monotheism, the historiographical revision of the Law and the Prophets, in a word the *invented history*" (Liverani, 2006, 440).

4 - Conclusion: a new archaeological paradigm?

The Filkenstein-Silberman and Liverani's proposals are based on different methodologies, multidisciplinary, such as archaeology, textual criticism, epigraphy, but their conclusions are quite similar: both works emphasize the centrality of the VII-IV centuries for the composition of the current Hebrew Bible, in two different ambits: a) the nationalist attempt of King Josiah, with his ambitious reforms: the centralization of power in Jerusalem and the development of some historiographical traditions legitimating the monotheism, the unification of Israel and Judah; b) the efforts of the group of Jews who returned from Babylon with a new reading (or "invention" as Liverani said) of Jewish history, based on the adaptation of myths, traditions and political, social and religious structures motivated by ideological intentions. It was an immense work, which had an extraordinary success, surviving today and influencing our current interpretation of the Bible.

The two examples of interpretation of the biblical history are products of the new modern historiography that, as described in the first paragraph, choose a multidisciplinary approach in its re-reading and interpretation of the past.

May we say that such historical effort can be considered a new "archaeological paradigm"?

The term "paradigm" comes from Thomas Kuhn, who considers it "a set of recurrent and almost standardized illustrations of different theories in their conceptual, instrumental and observing applications" (1971, 80). This concept was recovered by E. Morin: "a paradigm contains, for any discourse that takes place under his rule, the fundamental concepts or the categories governing the intelligibility, while the type

of logical relationships of attraction/repulsion (conjunction, disjunction, implication or otherwise) between these concepts and categories" (1992, 216 s.). In other words: the paradigm determines the intelligibility (how to think and produce thought and its logic) and the sense of our beliefs: in short, the paradigm defines the rules as a model of organization of ideas. We understand that the paradigm operates as a *software* that define our knowledge, thought and action according to its criteria. Its sense is therefore "semantic, logical and ideological. Semantically, the paradigm determines the intelligibility and makes the sense. Logically, it determines the master logical operations. Ideo-logically, it is the first principle of association, elimination selection what determines the conditions of organization of ideas" (Morin, 1992, 216-244).

Always in Morin's words, the paradigm is defined not as "a sector or plot, but a complex system that forms a whole organizer that restore the set makes up from interactions, feedbacks and inter-retroactions, and constitutes complexes which are organizing itself" (2001, 32f). It is not identified, therefore, with a single discipline, but with something systemic, extending to the general criteria for production of thought.

We are living in a new "axial age", characterized by an epistemic crisis that has like several consequences different "fractures in the traditional conceptions" and, simultaneously, opening to new perspectives (Najmanovich, 2008, 49). Speaking of "new, biblical archaeology paradigm" means, therefore, referring to broader epistemological perspectives, new visions, and new approaches to knowledge production and sense, allowing other approaches to the biblical history. An approach marked by the conscience that the historical reality, as it appears in the written texts, is complex and determined by multiple relationships and dependencies that require plural and multidisciplinary approaches. The written text is the product of different historical, cultural, sociological and ideological contexts that condition and determine it. The reconstruction of a linear history is an infinite sequence of stories historically determined and determinable. So, reading the Bible today, interpreting its past, is not possible without contemplating its many actresses and actors, who, in their life contexts, conditioned by their experience, suggested their reading and religious interpretation. Not considering the variables that are determinant in the final configuration of the texts, is like to affirm the unique discourse, that is hegemonic too, because it is not respectful of the implied diversity.

The complex vision, in which we understand the new archaeological and biblical paradigm, is necessary for an approximation to the biblical text, which, we mustn't forget, was the result of complex relationships.

Bibliografía

- Becker, Carl. Detachment and the Writing of History, in: *The Atlantic Monthly*, October 2010, p. 524-536.
- Burke, Peter. (2000). *História e teoria social*. São Paulo: UNESP
- Burke, Peter. (2000). *Variedades de história cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Carr, Edward H. (1966). *Sei lezioni sulla storia*. Torino: Einaudi.
- Croce, Benedetto. (1938). *La storia come pensiero e come azione*. Bari: Laterza.
- Godoy, Jack. (1990). *La lógica de la escritura y la organización de la sociedad*. Madrid: Alianza.
- Himmerfarb, Gertrude. (1987). *The New History and the Old*. Cambridge: University of Cambridge.
- Hobsbawm, Eric - Ranger Terence (eds.). (2002). *La invención de la tradición*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Israel Filkenstein, Israel – Silberman, Neil Asher (2003). *La Biblia desenterrada. Una nueva visión arqueológica del antiguo Israel y de los orígenes de los textos sagrados*. Madrid: Ed. Siglo XXI.
- Kuhn, Thomas S. (1971). *Las estructuras de las revoluciones científicas*. México: Fondo de cultura económica.
- Liverani, Marco (2003). *Recenti tendenze nella ricostruzione della storia antica d'Israele* (Roma, 6-7 marzo 2003). Roma: Accademia Nazionale dei Lincei.
- Liverani, Mario (2006). *Más allá de la Biblia. Historia antigua de Israel*. Barcelona: Ed. Crítica.
- Morin, Edgar (1992). *El método, las ideas*. Madrid: Cátedra.
- Najmanovich, Denise (2005). *El juego de los vínculos. Subjetividad y redes: figuras en mutación*. Buenos Aires: Biblos.
- Najmanovich, Denise (2008). *Mirar con nuevos ojos. Nuevos paradigmas en la ciencia y pensamiento complejo*. Buenos Aires: Biblos.
- Najmanovich, Denise. Confrazoom. Los enfoques de la complejidad. In: https://www.google.it/?gws_rd=ssl#q=a+pesar+de+ser+singular+incluye%2C+parad%C3%B3jicamente%2C+la+pluralidad%2C+porque+%E2%80%9Ccomplejo%E2%80%9D+proviene+del+lat%C3%ADN+complexus+que+significa+entramado%2C+tejido%2C+enlazado+y+presupone+tanto+la+unidad+como+la+diversidad.+Desde+su+misma+nominaci%C3%B3n+la+complejidad+nos+muestra+un+mundo+diverso+y+en+red%E2%80%9D
- Pelletier, Anne-Marie (2006). *Bíblia e hermenêutica hoje*. São Paulo: Rd. Loyola.
- Sacks, Oliver (1997). *Un antropólogo en Marte*. Siete relatos paradójicos. Barcelona: Anagrama.



El nuevo paradigma arqueológico-bíblico*

José María VIGIL

Comisión Teológica Latinoamericana de la EATWOT

Panamá, Panamá

Resumen

Sobre la base de una nueva generación de arqueólogos, con nuevos y más potentes métodos, y sobre todo con una nueva actitud metodológica, netamente científica, liberada del tradicional deseo de demostrar que *la Biblia tenía razón*, el autor comienza explicando qué llamamos «nuevo paradigma arqueológico», en sentido estricto y en sentido amplio. Presenta a continuación una síntesis de los desafiantes hallazgos de esta nueva arqueología. Intenta entonces desvelar «el relato que corre por detrás del relato bíblico». Tras un *intermezzo* sobre la novedad que todo esto pueda significar, entra a analizar «lo que está en juego» tras este desafío de la nueva arqueología, tanto para Israel, como para la identidad judía y cristiana, para las religiones abraámicas y para la misma antropología de la religión. Finalmente trata de abrir unas pistas de reflexión sobre las implicaciones que estos desafíos comportan, tanto para la ciencia de las religiones como a la teología y a la evolución misma de la Humanidad.

Palabras clave: Arqueología, nuevo paradigma arqueológico, nuevo paradigma bíblico, relato tras el relato

Abstract

Based on a new generation of archaeologists, with new and more powerful methods, and especially on a new methodological approach, purely scientific, freed from the traditional desire to show that *the Bible Was Right*, the author starts giving the reason for what we call «new archaeological paradigm», strictly and broadly. Then presents a summary of the findings of this challenging new archeology. Try then to reveal "he story that runs behind the biblical account." After an *intermezzo* on the novelty that all this might mean, now considers "what is at stake" after the challenge of the new archeology, both for Israel and for the Jewish and Christian identity, and for abrahamic religions and for the anthropology of

* Una versión completa, más amplia, y definitiva de este estudio será publicada en el número 41 de la revista HORIZONTE, de la Pontificia Universidad de Minas, Belo Horizonte, Brasil, marzo de 2016, en: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte>

religion itself. Finally open some clues on the implications of these challenges, both about science and theology and the very human evolution.

Key words: Archaeology, new archaeological paradigm, new biblical paradigm, the story behind the story

Queremos hacer una presentación sintética pero pedagógica y suficientemente completa del llamado «nuevo paradigma arqueológico-bíblico», con una intención divulgativa, para que pueda servir como iniciación a su estudio, tanto individual como grupalmente, incluso como un instrumento pastoral de formación para comunidades. Obviamente, esto puede ser sólo un punto de apoyo, lo importante es el estudio directo de las fuentes.

¿Un nuevo paradigma en arqueología?

Desde hace pocas décadas se habla de una Nueva Arqueología (DEVER 2001b, cap. 3), de «el final de la ‘arqueología bíblica’», sustituida ahora por una arqueología laica y emancipada (Thomas Thompson, en DAVIES 1996, 26, 28), se habla de una arqueología pos-procesual (Ian HODDER¹), posmoderna (DEVER *ibid.*), o de una «Nueva Visión Arqueológica» (FINKELSTEIN 2001). A todo ello es a lo que nos queremos referir en este estudio cuando hablaremos, de un modo global, sobre un «nuevo paradigma arqueológico». Más delante explicaremos en qué puede ser cifrada concretamente la novedad de este «nuevo paradigma», pero en pocas palabras se puede decir que se trata simplemente de la evolución y maduración de estas disciplinas científicas, la arqueología y las ciencias críticas del pasado histórico-bíblico. Nos estamos refiriendo pues también a la «nueva comprensión» histórico-arqueológica de la historia de Israel, y de la historia del surgimiento del cristianismo, que conlleva un replanteamiento radical de las bases históricas sobre las que se puedan considerar fundamentadas tanto las religiones abrahámicas, como la teología cristiana, y la identidad judía o la del Estado de Israel.

Usamos pues la denominación «nuevo paradigma arqueológico bíblico» en un sentido figurado pero real, que abarca varios aspectos. Lo hacemos así porque nos parece que el replanteamiento radical de la visión de estas bases históricas merece ser considerada como uno más de los varios «Nuevos Paradigma» que afectan al pensamiento humano en la actualidad².

¹ HODDER Ian & HUDSON Scott, *Reading the past. Current Approaches to Interpretation in Archaeology*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp 293.

² Véase una «bibliografía de recursos en línea» sobre Nuevos Paradigmas, en servicioskoionia.org/BibliografiaNuevosParadigmas.pdf

Diríamos que la nueva arqueología científica nos presenta una «nueva información» que contradice aquella sobre la que se apoyaban diferentes creencias (religiosas, étnicas, culturales, identitarias). Por lo que a la religión se refiere, esta situación podrá interpretarse claramente como un nuevo episodio de conflicto entre la ciencia y la fe. La arqueología bíblica clásica apoyaba las creencias religiosas judeocristianas considerándolas fundamentadamente históricas; una nueva generación de arqueólogos, con una arqueología basada en un nuevo paradigma, nos aportan una «nueva información» que desafía frontalmente la historicidad de creencias nuestras fundamentales. Este desafío constituye el objeto y el interés del estudio de este Nuevo Paradigma.

Nuevos procedimientos tecnológicos

La arqueología científica es una disciplina reciente. Comenzó a mediados del siglo XIX, pero en sus primeras décadas sus actividades estuvieron marcadas por la falta de método y por unos procedimientos de trabajo calificados generalmente como negativos, en cuanto que por donde los arqueólogos hacían sus estudios, iban destruyendo tras de sí todas las pruebas. Sólo a principios del siglo XX podemos decir que encontró y configuró el método que después vendría a ser aceptado por todos, que procede con más rigor en sus registros y deja tras de sí un terreno que todavía muestra parcialmente el registro vertical de lo que ha sido excavado.

Ha sido a lo largo del siglo XX cuando nuevas técnicas han multiplicado las posibilidades de la arqueología con nuevos instrumentos y nuevas posibilidades: hablamos por ejemplo del carbono 14, del método del potasio-argón y otros métodos de datación radiométrica; de la termoluminiscencia para medir la antigüedad de la cerámica; del paleomagnetismo (basando en la inversión de la polaridad magnética de la Tierra); de la fotografía aérea y de diversas formas de geo-radar, que en muchas ocasiones revelan datos del subsuelo; de la racemización³ de aminoácidos para la medición de la antigüedad de la materia orgánica... La cerámica se convirtió ya por los años 30 del siglo pasado en el instrumento más utilizado para la datación de la cronología, con unos baremos que pronto se dieron por muy fiables⁴. Pero todas estas nuevas técnicas y la

³ Nuevo método de datación química en arqueología. Véase «racemización» en Wikipedia.

⁴ Fue sobre todo la cronología establecida por W.F. Albright la que se impuso, incluso en la distribución de la cerámica en las salas del Museo Rockefeller, en Jerusalén. No obstante, a pesar de la gran importancia que la cerámica juega en la datación arqueológica, estamos lejos de haber alcanzado una clasificación universalmente aceptada.

mejora del método arqueológico⁵ ha dado a los arqueólogos una enorme capacidad estratigráfica, hasta el punto de que en algunos tells, como el de Meggido, Israel, se ha llegado a reconocer 26 estratos diferentes en sus restos...

Por otra parte, está el descubrimiento o la interpretación de la mayor parte de las lenguas antiguas, que, a partir del emblemático descubrimiento de la Piedra de Rosetta, nos han hecho accesibles, literalmente legibles, una infinidad de documentos, archivos y bibliotecas antiguas enteras, que hasta hace poco resultaban mudos e ininteligibles.

Con todas estas nuevas capacidades, conseguidas y culminadas la mayor parte de ellas a finales del siglo XX, la arqueología actual ha multiplicado enormemente su capacidad de investigación y de interpretación, y en buena parte, esto ha sido uno de los factores que más ha influido en el surgimiento de lo que con razón se ha llamado una nueva arqueología.⁶

Nueva arqueología, con un nuevo planteamiento: «cambio de paradigma»

Se suele decir que fue un francés, Félix de Saulcy (1807-1880) el fundador de la arqueología bíblica, con sus excavaciones, en 1850-1851,

⁵ A partir de 1960 se ha impuesto el llamado método Wheeler o método Kenyon, nombres de los principales arqueólogos que lo terminaron de perfilar. Consiste en excavar sobre cuadrados de 4 metros de lado, separados por un tabique de un metro, en el que queda el registro vertical de lo que se ha hallado en la horizontal, anotando además exhaustivamente todo lo que se ha ido encontrando.

⁶ William DEVER (2001, 53ss) hace un buen elenco de estas nuevas tecnologías al servicio de la nueva arqueología: «Perhaps the most typical aspect of the new archaeology in practice was its interdisciplinary character. This approach, now commonplace on almost all modern excavations, includes such disciplines as geomorphology and geology, paleobotany and paleo-zoology, climatology and paleo-ecology, hydrology, physical and cultural anthropology, the history of technology, and any number of other specialized branches of the natural and social sciences.

Newer techniques for analyzing excavated materials include: radiocarbon and other chronometric means of dating; neutron activation analysis to "fingerprint" the sources of clays for pottery making and thus to trace trade patterns; gas chromatography analysis to determine residues present; "use-wear" analysis of objects using high-powered electron microscopes to define manufacturing techniques, function, and reuse; and, more recently, DNA analysis to identify the relationships between ancient populations and possibly even their long-distance migrations.

Technical devices that aid immensely in field excavation and in the workup of materials for publication now include: aerial photography and mapping; geographical information systems, which can model ancient landscapes in detail; electrical-resistivity surveying and ground-penetrating radar; laser transits, which greatly simplify surveying; a whole range of photographic techniques, including digital systems; and a vast array of computer-based systems of recording, data-retrieval, manipulating models, preparing graphics, and even final publication».

en el norte de Jerusalén. En 1865 se fundó la *Palestine Exploration Fund*, bajo el patrocinio de la Reina de Inglaterra, con la finalidad de «verificar que la historia bíblica es una historia real, tanto en el tiempo como en el espacio y a través de los acontecimientos, a fin de ofrecer una refutación a la increencia»⁷. Desde sus inicios, la arqueología bíblica se propuso restaurar la confianza respecto al texto bíblico, maltratado por el racionalismo crítico de la exégesis alemana. Una finalidad, pues, interesada, apologética, al servicio de la fe y de la Biblia.

Como es sabido, la mayor parte de las grandes figuras de la arqueología bíblica han sido pastores, sacerdotes, teólogos, profesores de universidades de inspiración religiosa, que vivenciaban su trabajo arqueológico como una prolongación de su vivencia religiosa apostólica personal. Querían demostrar científicamente la verdad histórica de lo que la Biblia narra. Simbólicamente, se suele decir que la arqueología bíblica se hacía «con la piqueta en una mano, y con la Biblia en la otra». La que guiaba los trabajos de excavación era la Biblia, no el terreno, ni un interés propiamente científico.

Pero ya en la segunda mitad del siglo XX comienza un malestar en esta arqueología «bíblica»⁸. Si es verdaderamente científica, la arqueología no puede ser «bíblica», no puede estar regida por criterios religiosos no científicos. Hacia los años 70 empieza a hablarse de «Nueva Arqueología»⁹, a medida que se implementan por primera vez métodos estratigráficos (tridimensionales) y se vuelve efectiva la citada interdisciplinariedad científica.

En 1968 Niels Peter LEMCHE y Heike FRIIS escriben dos ensayos llamando a una revisión completa de los modos en que se está leyendo la Biblia. Surge la Escuela de Copenhague, o del «minimalismo bíblico», que propone que la Biblia debe ser leída como una colección de relatos, no como un tratado de historia. T.L. THOMPSON¹⁰, G GARBINI y Philip R. DAVIES ponen las bases de lo que llegará a ser este minimalismo bíblico.

⁷ BRIEND, Jacques, en *Arqueología, Biblia, Historia*, Cuaderno Bíblico 131, Verbo Divino, Estella 2006, pág 5.

⁸ Hoy prefiere hablarse de arqueología siro-palestina, u otra denominación geográfica. Cfr DEVER, William, *What Did the Biblical Writers Know and When*, 2001, capítulo 3. Cfr también THOMPSON, Thomas, *Dever and the not so new biblical Archaeology*, en DAVIES (ed.), *The Origins of the Israelite States*, Sheffield Academic Press, Sheffield, England, 1996, p. 26-28.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Este autor fue uno de los pioneros, con su *The Historicity of the Patriarchal Narratives: The Quest for the Historical Abraham*, New York, Walter de Gruyter, 1974.

Thompson y Davies ya postulan que el Antiguo Testamento puede ser la creación mítica de una minoritaria comunidad de judíos en Jerusalén retornados del exilio babilónico... pero son todavía hipótesis, rechazadas por los «maximalistas bíblicos», que aunque aceptan los descubrimientos arqueológicos que resulten probados, sostienen que la Biblia tiene una validez histórica de conjunto. En 1986 J. Maxwell MILLER y John HAYES publican *A History of Ancient Israel and Judah*, un libro rupturista con una posición clara sobre la no historicidad del éxodo y la conquista de la tierra prometida. En 1988 FINKELSTEIN hace públicos descubrimientos suyos que descalifican también la historicidad de la conquista de la tierra y apunta a que los supuestos conquistadores de esa tierra, los israelitas, eran autóctonos, indígenas de esa misma tierra.

En 2001 aparece otro libro de FINKELSTEIN, ahora en coautoría con el periodista Neil Asher SILBERMAN, titulado *La Biblia desenterrada. Nueva visión arqueológica del Israel Antiguo y de sus textos sagrados*¹¹. Esta publicación representa ya, emblemáticamente, la irrupción definitiva del cambio de paradigma: la arqueología se independiza como ciencia, reconoce el excepcional valor documental de la Biblia, aunque no como normativo, y se atreve a presentar su propia visión, radicalmente diferente de la versión de la historia de Israel que la Biblia ofrece.

Esta publicación ha resultado ser mucho más que un éxito editorial, generando un amplio debate, y polémicas, primero entre los especialistas, pero trascendiendo muy pronto a ámbitos académicos y religiosos, incluso a programas televisivos de gran divulgación como el canal National Geographic, o el popular Youtube¹².

Otros autores cuyas obras son consideradas como de referencia en este nuevo paradigma arqueológico-bíblico son: Mario LIVERANI, Thomas L. THOMPSON, Philip R. DAVIES, William DEVER, Keith WHITELAM, etc.¹³

¹¹ *The Bible Unearthed : Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*, 2001. Versión española: *La Biblia desenterrada. Una nueva visión arqueológica del Antiguo Israel y de los orígenes de sus textos sagrados*, Siglo XXI Editores, Madrid 2003, 312 pp. Versión brasileña: *A Bíblia não tinha razão*, editora A Girafa, São Paulo 2003. *La Bible dévoilée. Les nouvelles révélations de l'archéologie*, Bayard, Paris 2001.

¹² Véase la cantidad de videos sobre Finkelstein, la Biblia desenterrada, el origen del pueblo de Israel... en Youtube, en varios idiomas, y lo muy visionados que han sido.

¹³ Cfr la bibliografía final.

El desafío de la nueva arqueología en síntesis

Con esta actitud nueva, por la cual la arqueología se ha emancipado y ha dejado de entenderse a sí misma como al servicio de la demostración del relato bíblico, este nuevo paradigma arqueológico nos da una visión muy diferente de la realidad histórica que pueda haber detrás del relato bíblico, en palabras de Finkelstein¹⁴:

En dos siglos de investigación científica, la búsqueda de los patriarcas nunca dio resultados positivos. La supuesta migración hacia el Oeste de tribus provenientes de la Mesopotamia con destino a Canaán, se reveló ilusoria. La arqueología ha probado que en esa época no se produjo ningún movimiento masivo de población. El texto bíblico da indicios que permiten precisar el momento de la composición final del libro de los Patriarcas. Por ejemplo, la historia de los patriarcas está llena de camellos. Sin embargo, la arqueología revela que el dromedario sólo fue domesticado cuando se acababa el segundo milenio anterior a la era cristiana y que comenzó a ser utilizado como animal de carga en Medio Oriente mucho después del año 1000 a.C.

Según la Biblia, los descendientes del patriarca Jacob permanecieron 430 años en Egipto antes de iniciar el éxodo hacia la Tierra Prometida, guiados por Moisés, a mediados del siglo XV a.C. Otra posibilidad es que ese viaje se haya producido dos siglos después. Los textos sagrados afirman que 600.000 hebreos cruzaron el Mar Rojo y que erraron durante 40 años por el desierto antes de llegar a Canaán, pasando por el monte Sinaí, donde Moisés selló la alianza de su pueblo con Dios. Sin embargo, los archivos egipcios, que consignaban todos los acontecimientos administrativos del reino faraónico, no conservaron ningún rastro de una presencia judía durante más de cuatro siglos en su territorio. Tampoco existían, en esas fechas, muchos sitios mencionados en el relato. Las ciudades de Pitom y Ramsés, que habrían sido construidas por los hebreos esclavos antes de partir, no existían en el siglo XV a.C.

En cuanto al Éxodo, desde el punto de vista científico no resiste el análisis. En efecto, desde el siglo XVI a.C., Egipto había construido en toda la región una serie de fuertes militares, perfectamente administrados y equipados. Nada, desde el litoral oriental del Nilo hasta el más alejado de los pueblos de Canaán, escapaba a su control. Casi dos millones de israelitas que hubieran huido por el desierto durante 40 años tendrían que haber llamado la atención de esas tropas. Sin embargo, ni una estela de la época hace referencia a esa gente. Ni siquiera hay rastros dejados por esa gente en su peregrinación de 40 años. Hemos sido capaces de hallar rastros de minúsculos caseríos de 40 o 50 personas. A menos que esa multitud nunca se haya detenido a dormir, comer o descansar: no existe el menor indicio de su paso por el desierto.

¹⁴ Cfr su entrevista concedida a Luisa Corradini, del diario *La Nación*, Buenos Aires, el 25 de enero de 2006 en la edición impresa.

Tampoco existieron las grandes batallas mencionadas en los textos sagrados. La orgullosa Jericó, cuyos muros se desplomaron con el sonar de las trompetas de los hebreos, era entonces un pobre caserío. Tampoco existían otros sitios célebres, como Bersheba o Edom. No había ningún rey en Edom para enfrentar a los israelitas. Esos sitios existieron, pero mucho tiempo después del Éxodo, mucho después del surgimiento del reino de Judá.

Los hebreos nunca conquistaron Palestina, porque ya estaban allí. Los primeros israelitas eran pastores nómadas de Canaán que se instalaron en las regiones montañosas en el siglo XII a.C. Allí, unas 250 comunidades muy reducidas vivieron de la agricultura, aisladas unas de otras, sin administración ni organización política. Todas las excavaciones en la región exhumaron vestigios de poblados con silos para cereales, pero también de corrales rudimentarios. Esto nos lleva a pensar que esos individuos habían sido nómadas que se convirtieron en agricultores. Pero ésa fue la tercera ola de instalación sedentaria registrada en la región desde el 3500 a.C. Esos pobladores pasaban alternativamente del sedentarismo al nomadismo pastoral con mucha facilidad.

Tampoco en el caso de la monarquía unificada con David y Salomón la arqueología ha sido capaz de encontrar pruebas del imperio que nos legó la Biblia¹⁵: ni en los archivos egipcios ni en el subsuelo palestino. David, sucesor del primer rey, Saúl, probablemente existió entre 1010 y 970 a.C. Una única estela encontrada en el santuario de Tel Dan, en el norte de Palestina, menciona "la casa de David". Pero nada prueba que se haya tratado del conquistador que evocan las Escrituras, capaz de derrotar a Goliat. Es improbable que David haya sido capaz de conquistas militares a más de un día de marcha de Judá. La Jerusalén de entonces, escogida por el soberano como su capital, era un pequeño poblado, rodeado de aldeas poco habitadas¹⁶. ¿Dónde el más carismático de los reyes hubiera podido reclutar los soldados y reunir el armamento necesarios para conquistar y conservar un imperio que se extendía desde el Mar Rojo, al Sur, hasta Siria, al Norte? Salomón, constructor del Templo y del palacio de Samaria, probablemente tampoco haya sido el personaje glorioso que nos legó la Biblia.

Hacia fines del siglo VII a.C. hubo en Judá un fermento espiritual sin precedentes y una intensa agitación política. Una coalición heteróclita de

¹⁵ Ni David ni Salomón son citados en un solo documento conocido de Egipto ni de Mesopotamia. Cfr. FINKELSTEIN, *La Biblia desenterrada*, 2001, 130.

¹⁶ Diferentes autores ponen seriamente en duda la existencia de una estructura urbana desarrollada en Jerusalén antes del siglo VIII antes de nuestra era. De hecho, las actuales ruinas de la «ciudad de David» están muy lejos de permitir pensar que fueran la base administrativa de un imperio davídico como el descrito por la Biblia. También la «teoría documentaria» caería por el suelo, al ser igualmente imposible un cuerpo instruido de escribas que fuese autor del documento yahvista supuestamente escrito en Jerusalén durante el reinado de David o Salomón.

funcionarios de la corte sería responsable de la confección de una saga épica compuesta por una colección de relatos históricos, recuerdos, leyendas, cuentos populares, anécdotas, predicciones y poemas antiguos. Esa obra maestra de la literatura –mitad composición original, mitad adaptación de versiones anteriores– pasó por ajustes y mejoras antes de servir de fundamento espiritual a los descendientes del pueblo de Judá y a innumerables comunidades en todo el mundo.

El núcleo del Pentateuco fue concebido, entonces, quince siglos después de lo que creíamos. El objetivo fue religioso. Los dirigentes de Jerusalén lanzaron un anatema contra la más mínima expresión de veneración de deidades extranjeras, acusadas de ser el origen de los infortunios que padecía el pueblo judío. Pusieron en marcha una campaña de purificación religiosa, ordenando la destrucción de los santuarios locales. A partir de ese momento, el templo que dominaba Jerusalén debía ser reconocido como único sitio de culto legítimo por el conjunto del pueblo de Israel. El monoteísmo moderno nació de esa innovación.

Esta nueva visión arqueológica no se limita al campo de la Biblia Judía, el Primer Testamento para los cristianos; abarca también al mundo de su Segundo Testamento. En palabras de Thomas Sheehan¹⁷:

Los expertos sobre las Escrituras cristianas dicen que Jesús fue visto por sus contemporáneos como un profeta carismático muy humano, que procuró una reforma del judaísmo de su tiempo. No tuvo intenciones de fundar una nueva religión que le hubiese tenido a él mismo como centro, se hubiera abierto a los gentiles y hubiese sucedido al judaísmo. Mucho menos estuvo preocupado por la sucesión apostólica de los obispos, tan querida a la Iglesia Católica y a la Anglicana. Su predicación se dirigió a los judíos, no a los gentiles, sobre una reinterpretación benigna de la Ley judía y de las tradiciones.

Estos mismos expertos –cristianos o no– afirman que sobre la base de las investigaciones histórico-científicas del Nuevo Testamento, Jesús no se presentó a sí mismo como el Mesías (el Cristo). De hecho, rechazó que le aclamaran como tal. Mucho menos él pensó nunca que fuese Dios, igual a su Padre del cielo, de la forma como el tardío evangelio de Juan (ca. 100 dC) lo presenta. Jesús no predicó sobre sí mismo, sino sobre el Reino de Dios, el empoderamiento otorgado por Dios en favor de los menos afortunados: los empobrecidos, los impuros, los social y religiosamente marginados. Llamó a la metanoia –no al arrepentimiento, como es traducida habitualmente la expresión– una conversión radical a una vida de justicia y de misericordia. Jesús se presentó como un judío santo, como los que habría muchos en la Palestina de su tiempo, y como ellos fue también

¹⁷ Véase el Foreword de Thomas SHEEHAN al libro de John VAN HAGEN, *Rescuing Religion*, Polebridge Press, Salem, Oregon, EEUU, p. viii-ix.

conocido por sus sorprendentes hechos, llamados milagros. A este respecto, el padre John P. Meier, experto católico, después de un exhaustivo análisis de los cuatro evangelios, afirma que sólo once de los treinta y dos milagros atribuidos a Jesús por los evangelistas tienen la posibilidad de responder a un acontecimiento histórico, sin que se trate necesariamente de un acontecimiento milagroso.

Algunos expertos dicen que Jesús esperaba una irrupción cósmica apocalíptica por parte de Dios para establecer su Reino en la tierra. Otros ven a Jesús más como un profeta escatológico («el tiempo de convertirse es ahora»), no apocalíptico (o sea sin esperar una catástrofe que acabara con el mundo). Apocalíptico o escatológico, el retrato elaborado por estos expertos no encaja en el marco de las doctrinas cristianas sobre Jesús como Segunda Persona de la Trinidad para redimir del pecado a la humanidad. Y más: los expertos actuales, excepto algunos como el obispo anglicano N.T. Wright, no encuentran ninguna evidencia de que la resurrección de Jesús fuese un hecho histórico que tuvo lugar en una determinada tumba cerrada tres días después de su ejecución.

Como se deja ver fácilmente, se trata de un cambio radical frente a la visión tradicional, tenida por indubitablemente histórica, en el campo de la arqueología relacionado con las religiones abrahámicas y con el pueblo de Israel.

La historia que está por detrás de los relatos bíblicos no históricos...

Pero el desafío que hoy nos hace la nueva arqueología no se reduce a su labor «deconstructiva». La nueva «arqueología» –tomada ésta en toda la amplitud de su sentido, gracias a su casi inabarcable interdisciplinariedad– no se limita a cuestionar la historicidad fáctica de los textos, sino que trata sobre todo de descubrir, de sacar a la luz el proceso vivo de la creación de los textos bíblicos: quiénes estuvieron detrás de su composición y de su recomposición una y otra vez, en qué circunstancias, con qué propósitos, en qué momentos, tal vez inimaginablemente angustiosos o complejos. Por detrás de los textos aparece toda una historia diferente, más allá de lo que creíamos que era literalmente histórico y que hoy estamos descubierto que no lo es. Por detrás del relato textual bíblico aparece un relato humano diferente, hasta ahora desconocido, y éste sí, muy histórico.

Así, respecto a los escritos básicos de la Biblia Hebrea (del Génesis a los libros de los Reyes), hoy ya creemos saber, parece que casi con plena seguridad, que han sido compuestos en dos momentos peculiares, el del reinado del Rey Josías y el llamado «período persa», con el retorno de los exiliados de Babilonia.

El Rey Josías (639-609 aC) representa el momento de Judá en que ha desaparecido el reino del Norte, que le hacía permanentemente som-

bra, y es ahora cuando a Judá, que progresa en población, en riqueza y en cultura¹⁸, se le presenta la posibilidad de extenderse hacia el Norte e incorporar todas las tierras históricas en un solo reino pan-israelita. Es el momento en que Josías y los suyos crean una interpretación global de su historia pasada capaz de transmitir la utopía de un Israel elegido por Dios y destinado a un futuro de gloria.

En el período persa (538-330 aC), tras el exilio, el pueblo está viviendo una postración no sólo física, económica y política, sino sobre todo moral, en la pequeña provincia de Yehud. Se encuentran fracasados, humillados, desorientados. Su Dios no pudo mantener sus promesas, y fue derrotado a manos de un imperio –y un dios– más fuertes. Pero aquellas élites religiosas pensantes están tratando de reconciliar sus sueños de pueblo elegido de Yavé con aquella realidad tan frustrante. Con la fuerza creativa de su religiosidad, en medio de unas circunstancias desesperadas, encuentran la oportunidad de rehacer su fe, y lo hacen reenfatizando su identidad como pueblo escogido. Estos judíos ven la mano de Dios en Ciro, enviado por Yahvé para dar una nueva oportunidad a su pueblo. Intuyen que Dios en realidad continúa dando cuenta de la realidad, que no está derrotado, sino que simplemente ha permitido el castigo del pueblo, hasta casi su destrucción total, por causa de sus pecados, para poder restablecerlo con una exhibición de poder. «Presentando a Dios como transcendente y como rector soberano de la historia, estos escritores judíos estaban construyendo el monoteísmo, la fe en un Dios único»¹⁹ – hoy parece ya probado que hasta entonces Israel era politeísta –.²⁰

Fue durante el período persa cuando estos israelitas llegaron a creer en un dios supranacional, cósmico, señor del Universo. Vinieron a ser monoteístas, creyentes en un Dios que los había destinado a un proyecto grandioso. «Se escribieron a sí mismos dentro de los relatos que crearon, reivindicando ser los sobrevivientes y por tanto los herederos de las promesas: el resto de Israel»²¹.

Muchos arqueólogos no creen hoy día que haya conexión real entre estos judíos del siglo VI en *Yehud* y los israelitas (o cananeos) del 1200

¹⁸ Sólo en este momento, en el siglo VII, y no antes, se puede hablar de una alfabetización difundida hacia el campo desde la capital que permitieran el influjo real de la utilización de las escrituras.

¹⁹ Véanse las excelentes reflexiones de VAN HAGEN (ibid, 19), a quien sigo aquí de cerca.

²⁰ No sólo parece que antes de esas fechas Israel era politeísta, sino que parece probada la presencia y el culto a Asherá, la esposa de Yavé. DEVER, W.G., *Did God Have a Wife? Archeology and folk religion in ancient Israel*, Eerdmans, Cambridge UK, 2005. El sancta sanctorum del templo descubierto en el tell de Arad, trasladado al Museo de Israel en Jerusalén, parece demostrarlo clara y concretamente.

²¹ VAN HAGEN, *ibid*.

a.e.c. Según estos autores «la narración desde Abraham a David es un mito fundacional, como el que Virgilio creó en su Eneida sobre la fundación mítica de Roma por Eneas. Los relatos sobre Abraham, Moisés y David sirvieron para crear la conexión con el Dios de las promesas: ellos eran el pueblo elegido de Dios y aquella era la tierra que Dios les había dado, al margen de lo que pensara el imperio de turno»²². La fuerza religiosa de aquel pequeño pueblo, pobre y oprimido, humillado en su propia tierra, les permitió recrearse a sí mismos como el pueblo elegido del Dios único de toda la tierra, destinado a heredar una historia de triunfo y a recibir el reconocimiento futuro de todos los pueblos. Con los relatos bíblicos básicos, creados en este período persa²³, ocurrió lo contrario de lo que suele ocurrir: los vencidos escribieron la historia, su propia historia, y se inscribieron a sí mismos dentro de una epopeya magnífica por encima de todos los pueblos, de la mano del Dios del monoteísmo radical, redefiniendo su religión y transformando su propia identidad.

Esta «nueva información» que las ciencias histórico-crítico-arqueológicas nos ofrecen hoy socava la historicidad del contenido de las Escrituras, lo cual nos empuja a los creyentes a re-evaluarlas: ¿qué son en realidad las Escrituras? ¿Son palabra de Dios, son palabra nuestra? ¿Qué es realmente lo que nos transmiten, qué significa? ¿Cómo reevaluamos todo a la luz de estas nuevas informaciones?

En la posible decepción que puede comportarnos el descubrimiento de esta creatividad redactora vivida en el llamado período persa –en cuanto que nos pone al descubierto la no historicidad de unos acontecimientos que creíamos históricamente indubitables, testimoniados por unos textos que creíamos bajados del cielo–, podemos descubrir una oportunidad para entender la Biblia de otra manera: no es la obra de Dios, que la envía o la dicta desde el cielo, sino que es la obra del pueblo, de un pueblo que sufre y que en un supremo acto de coraje, se esfuerza por descubrir un nuevo rostro de Dios, recreando la historia y dándose a sí mismo una nueva identidad, capaz de hacerle sobrevivir aun estando sumido en las condiciones más desesperadas. «En esta reconstrucción arqueológico-científica de la historia judía los creyentes podemos percibir un tipo diferente de milagro: el sentimiento religioso fue el motor que hizo posible la supervivencia y el crecimiento espiritual»²⁴. Es decir, fue

²² *Ibid.*

²³ Los profetas (y los textos) anteriores a la Cautividad no conocen a Abraham y en general utilizan el término «padres» para designar a la generación del Éxodo (LIVERANI, 2005, 311). Moisés no es citado nunca antes de la Cautividad, y el Sinaí sólo es citado un par de veces (Sl 68), y sin relación a la alianza... (LIVERANI, 2005, 334).

²⁴ VAN HAGEN, *ibid.*, p. 55.

un «milagro», pero un milagro muy humano; fue la epopeya de coraje de todo un pueblo que se reinventó a sí mismo y recreó su historia con una suprema dignidad. Descubrir esta verdad no nos deja a la intemperie, sino que nos invita a asumir maduramente esta realidad tan humana como sagrada. Si para las personas con una visión muy sobrenaturalista esto puede ser decepcionante, para las personas con una visión más laica y realista resultará un alivio y una esperanza: por fin podemos comprender y acoger los relatos bíblicos sin tener que comulgar con ruedas de molino ni tener que aceptar como literalmente históricos unos relatos en buena parte míticos. Aparte del mucho material indubitavelmente histórico –hoy llamativamente comprobado incluso por fuentes arqueológicas extrabíblicas–, lo que hay de más profundamente histórico en la Biblia, lo que hoy nos resulta más revelador, es el relato existencial-histórico que corre por detrás del relato textual compuesto por los escritores.

Intermezzo: ¿Cuál es la «novedad» de este «nuevo» paradigma arqueológico bíblico?

Toda esta nueva información de la «nueva arqueología» no es tan nueva: ya se venía diciendo hace varias décadas. En 1987 salió un primer libro²⁵ que partía declaradamente del supuesto de que los patriarcas y el éxodo no eran históricos. En 1974 Thompson ya había aventurado en solitario esa posibilidad. Todos los biblistas y cristianos formados bíblicamente hace más de treinta años ya han escuchado estas posiciones hace tiempo, aunque más bien como una hipótesis académica plausible, no como la posición adquirida de consenso «científico» y mayoritario. (Los que no las conocían son la mayor parte de los cristianos de base, porque no quisimos asustarlos con lo que parecían sólo hipótesis académicas extremistas que podían destruir la fe...).

Lo «nuevo» no es el grueso del contenido de las afirmaciones que hoy nos ofrece la nueva arqueología sino

-su *estatuto epistemológico* (hoy es un dato globalizado y demostrado, no simplemente de detalle y sospechado),

-y el *acceso que estamos teniendo al «relato detrás del relato»*.

Ambas novedades exigen, por coherencia, una nueva actitud, a saber:

- No continuar prolongando sin más la misma reflexión teológica o teológico-bíblica que fue elaborada cuando teníamos por históricos los eventos bíblicos fundamentales (Abraham, patriarcas, alianza, éxodo, conquista, monarquía unida, promesas...) que hoy sabemos que no lo son; el estado actual de los conocimientos tiene que ser asumido con toda claridad y explicitud en una teología y en una fe responsables. La mayor parte de lo que la teología bíblica actual sigue diciendo, es lo mismo que lo que se decía cuando pensábamos que todo era histórico y afirmábamos

²⁵ J. Maxwell MILLER & John H. HAYES, *A History of Ancient Israel and Judah*. London 1986.

que si no lo fuese no sería posible nuestra fe; con ello continuamos siendo deudores de paradigmas anacrónicos, que no pueden sino hacer imposible una vivencia religiosa integralmente actualizada.

- Es urgente elaborar una teología y una forma de creer que asuma explícitamente estos hallazgos históricos; tal vez porque carecemos de ella es por lo que mucha gente abandona la fe. Continuar con las viejas teologías es una irresponsabilidad pastoral para con los sectores más conscientes de la moderna sociedad culta, que ya no aguantan una epistemología mítica que da la espalda a la historia real.

El «relato tras el relato» al que estamos accediendo, conlleva el desafío de reconceptuar la religión: ya no es aceptable el paradigma de una «historia de salvación», ni de responder/creer a un Dios que ha intervenido en la historia manifestándose/pidiéndonos una respuesta de fe. Estas metáforas quedan superadas a la luz de los conocimientos actuales, y en el contexto de una sociedad científicamente informada comienzan a resultar no sólo anacrónicas, sino perjudiciales, pues lastran la religión atándola a una época cognitiva que está destinada a morir. Antropológicamente, se hace necesaria una «desobjetivización» de la vivencia religiosa, de la Palabra de Dios, de la institucionalización religiosa... así como la necesidad de ir creando una práctica religiosa coherente con este nuevo paradigma.

Si una persona no capta toda esta «novedad», probablemente ello significa que está instalada en un tipo de fe para el que resulta irrelevante que aquello en lo que se cree sea un acontecimiento histórico de intervención de Dios o sea una construcción humana; en una posición mental semejante, sí, efectivamente, el nuevo paradigma arqueológico-bíblico no aportaría novedad significativa alguna y resultaría irrelevante. Pero esperamos que no sea el caso de nuestros lectores.

Lo que está en juego

Esta nueva visión que deriva de la nueva visión arqueológico-bíblica desplaza a otra, la tradicional, sobre la que había muchos valores en juego. Aludamos a ellos aunque sea brevemente.

Para Israel (Estado, pueblo de Israel y religión judía)

- Está en juego en primer lugar la identidad del pueblo de Israel. La tradición bíblica, ha consistido en la creencia, tenida por histórica, de que Israel es un pueblo diferente, venido de fuera de Palestina, diferente de los cananeos –el pueblo autóctono–, creado por Dios a partir de la elección de Abraham y la Alianza que selló con él y su descendencia. Israel sería la descendencia biológica de aquellos patriarcas ancestrales, del pueblo judío oprimido en Egipto, que luego del éxodo y de la peregrinación por el desierto, conquistó la tierra de Canaán que Dios había prometido a Abraham. Si los patriarcas son sólo una figuración religiosa, si el pueblo judío no estuvo en Egipto, ni tuvo lugar el éxodo, ni la peregrina-

nación por el desierto... ni por tanto Moisés, ni la Pascua, ni la Alianza del Sinaí... ¿qué queda de la identidad de Israel? ¿Qué es el pueblo de Israel?

- Está en juego el derecho del pueblo y del Estado de Israel a la tierra que está ocupando. En el Parlamento de Israel se sigue invocando todavía hoy la Biblia para fundamentar el derecho de Israel a la tierra, apelando además concretamente a la circunscripción de los límites de Israel que en la Biblia aparecen, como límites de la tierra que Dios mismo dio a su pueblo. Si no hubo pueblo israelita venido de fuera de Palestina, si no hubo conquista por la que Dios les entregara esa tierra, si los cananeos no fueron exterminados ni eran un pueblo diferente, ¿qué derechos tiene Israel a la tierra de Palestina, que no tengan otros pueblos que también han morado multisecularmente en ella?

- Si los relatos bíblicos que contienen esa saga supuestamente histórica del pueblo de Israel, son una creación literaria religiosa, ¿en qué consiste la identidad étnico-cultural del pueblo de Israel? Existe todo un debate al respecto sobre el carácter «inventado» (construido) de la identidad de Israel; la posición emblemática es la de Shlomo SAND, profesor de historia de la Universidad de Tel Aviv²⁶.

- Fuera de Israel, en Occidente, son muchas las entidades para las que Israel juega un papel simbólico. Pensemos por ejemplo, en Estados Unidos, cuya identidad nacional está ligada al Destino Manifiesto de ser un Nuevo Israel, puesto por Dios al servicio de la humanidad, para difundir los valores de la libertad y la democracia, «como ciudad que se alza sobre la colina», luz para los pueblos. La nueva perspectiva arqueológica sobre la historicidad de sus orígenes, sin duda, aconsejará una reconsideración de esta conciencia identitaria.

Para las religiones abrahámicas

Son tres las religiones que se remiten a Abraham y a toda la historia que la Biblia relata sobre él y su descendencia. Todo ese patrimonio religioso escriturístico es puesto en cuestión por la nueva arqueología. Autores muy serios hablan de «invención»²⁷. Los descubrimientos histó-

²⁶ Cfr su libro *Comment le peuple juif fut inventé*, Fayard, 2008 (traducción española: *La invención del pueblo judío*, Akal, Madrid 2011, 350 pp; traducción al inglés: *The Invention of the Jewish People*, Verso, London-NewYork 2009). El libro es el primero de una trilogía; el segundo volumen es *La invención del pueblo de Israel (The Invention of the Land of Israel)*, Tel Aviv, Kinneret Zmora-Bitan Dvir, 2012; English translation by Verso, 2012). Y el tercero es *La invención del judío secular*. Existe un video de la presentación pública del segundo libro en Londres (http://youtu.be/sqj_UOdHxpk).

²⁷ La segunda parte del libro de M. LIVERANI, *Más allá de la Biblia*, se titula «Una historia inventada», y se subdivide en seis capítulos sobre «La invención de» los patriarcas, de la conquista, de los jueces, del reino unido, del templo salomónico y de la Ley.

rico-arqueológicos obligan a replantearse la historicidad de la Biblia, y como consecuencia de ello, es necesario igualmente un replanteamiento de su significado²⁸.

Para el cristianismo

Como religión abrahámica, el cristianismo se siente desafiado, en cuanto que debe reconsiderar toda la historiografía bíblica veterotestamentaria sobre la que se apoya, pues se considera heredero sustituto de la promesa hecha en primer lugar a Israel.

Lo que actualmente hemos venido a saber sobre Jesús y sobre los textos y tradiciones fundamentales y fundantes del cristianismo, presenta también una visión radicalmente diferente de la que ha sido su relato oficial durante casi dos mil años. Esta nueva visión histórica de Jesús y de la gestación de los textos cristianos fundacionales, presenta, estructuralmente, el mismo desafío que el nuevo paradigma arqueológico-bíblico presenta al mundo del Antiguo Testamento.

Si es cierta la nueva visión arqueológico-histórica sobre Jesús y sobre la redacción del Nuevo Testamento, entonces todo necesita ser reelaborado, porque el relato tradicional se ha basado en creencias míticas hoy demostradamente inciertas. Si Jesús no quiso fundar una Iglesia, si nunca pensó abandonar el judaísmo, si nunca pensó de sí mismo lo que hasta ahora habíamos pensado que pensó, si mucho de lo que pensábamos que dijo y que hizo no es así como fue... se hace imperativo afrontar esta disonancia cognitiva con la que nos confronta el nuevo paradigma arqueológico-bíblico, y recrear el conjunto; la visión anterior ya no sirve para los hombres y mujeres informados de hoy.

Para la antropología y la teología de la religión

Para la visión occidental al menos, a partir de la experiencia de los tres monoteísmos, la religión ha sido clásicamente considerada como dotada de una entidad espiritual que derivaba directamente de unos eventos históricos que constituían una intervención fundadora de Dios en la historia. Desde «siempre» ha pensado así la humanidad, tal vez en

²⁸ «Actualmente el conocimiento del Antiguo Testamento está en plena mutación. No ha cesado de estar en cuestión desde los comienzos de la exégesis científica, digamos ya desde el siglo XVI, pero más todavía desde los descubrimientos arqueológicos del último siglo... Obras muy recientes han puesto en cuestión el conjunto de la historiografía bíblica, y autores muy serios hablan abiertamente de la invención de la Biblia, incluso del pueblo judío. Se sabe que todo el Pentateuco ha sido inventado en los siglos VI y V antes de nuestra era, y toda la historia de los patriarcas y la salida de Egipto y de la entrada en Canaán son reenviadas al mundo de la leyenda». Joseph MOINGT, *Croire quand même*, Temps Présent, Paris 2010, p. 96-97.

la mayor parte de las religiones. Toda religión provenía originalmente de una mano tendida por Dios a la humanidad; nuestra religiosidad era respuesta a Dios que había intervenido en la historia. Esta intervención era la base sobre la que todo lo demás se apoyaba. Y aun cuando esa intervención quedaba muy lejos en el tiempo, esta misma lejanía la protegía, al hacerla inatacable: nadie podía probar lo contrario, mientras que bastaba la fe para creer en ella.

El nuevo paradigma arqueológico-bíblico cambia esta situación, que había permanecido estable desde tiempos inmemoriales, ancestrales. Hoy, la arqueología sí tiene medios para remontarse hacia atrás y darnos cuenta crítica de aquella supuesta intervención «histórica» de Dios sobre la que se funda cada religión. Sí puede decirnos si aquel relato religioso es o puede ser realmente histórico, o si es construcción humana. Y este cambio de status, obviamente, lo cambia todo, y exige elaborar una nueva autocomprensión de nosotros mismos como adherentes a una religión.

La pregunta es: si hasta ahora, desde siempre, la religión era una respuesta humana al Dios que había salido a nuestro encuentro en la historia real, ¿cómo reentender la religión cuando sabemos por la ciencia (la nueva arqueología entre otras) que la mayor parte de aquella salida de Dios a nuestro encuentro fue una elaboración religiosa, una creencia expresada en unos mitos geniales, una construcción nuestra? ¿Cómo ser religioso asumiendo estos nuevos datos?

Pistas para reflexionar

Este nuevo paradigma arqueológico-bíblico es muy reciente, está apenas en su etapa de divulgación. Todavía no ha sido acogido en la reflexión teológica. Su desafío es enorme. Como hemos dicho, obliga a replantearse radicalmente la entidad y el significado de la religión: a esta nueva luz, ser religiosos parece que es otra cosa que lo que estuvimos siempre pensando. Aquí nosotros sólo queremos sugerir/plantear varios caminos de reflexión cuya necesidad y urgencia parecen claras.

• *Estamos ante un nuevo episodio del viejo conflicto fe/ciencia*

En su discurso en el acto de erección de la estatua a Galileo en los jardines vaticanos en 1992, dijo Juan Pablo II que el conflicto entre fe y ciencia había terminado. Pero no era cierto: el conflicto había acabado con la astrofísica, pero continúa con otras ciencias: la antropología, la epistemología, la cosmo-biología... están hoy en conflicto con la fe, en cuanto ciencias. Con el abandono del paradigma de la vieja «arqueología bíblica» es la nueva arqueología la que ha entrado también en conflicto con la fe. Es decir, como en el caso de la astrofísica con Galileo, es ahora

la nueva arqueología la que aporta una «nueva información», que choca con informaciones hasta ahora incluidas oficialmente en el paquete de nuestra fe. Tomábamos a Abraham, la alianza, los patriarcas, el éxodo, la conquista de la tierra prometida, las promesas a David... como ciertos históricamente, como intervenciones históricas de Dios mismo en las que se apoyaba directa e indubitablemente nuestra fe²⁹. Y ahora la nueva arqueología nos dice que las cosas no fueron como pensábamos, que la información sobre la que apoyábamos «nuestra respuesta a la intervención de Dios» no es cierta. Pero no sólo eso: también nos informa de muchos pormenores que nos ayudan a entender qué es lo que realmente pasó, de qué se trataba realmente.

En realidad, no estamos ante nada radicalmente nuevo: se trata de un nuevo episodio, uno más, del casi permanente conflicto fe-ciencia. Conforme ha surgido la ciencia moderna, hace unos pocos siglos, la ampliación que ésta ha ido haciendo del conocimiento ha entrado en zonas que la conciencia humana religiosa había rellenado simplemente como pudo, normalmente con creencias elaboradas por nosotros mismos mediante una epistemología mítica³⁰. Casi todos los grandes avances científicos han provocado reajustes que la conciencia religiosa ha tenido que hacer, al estar ésta basada en supuestos (míticos, creenciales, acríticos) que las «nuevas informaciones» aportadas por las ciencias, han contradicho³¹. Ahora ha tomado la vez la arqueología, cuando con sus muchos nuevos procedimientos y tecnologías ha adquirido una potencia capaz de «desenterrar la Biblia»... Y tal como en el caso del heliocentrismo la religión tuvo que aceptar el desafío y abandonar su geocentrismo, por más que se sintiera en él como en su propia casa, ahora la religión va a tener que abandonar la visión clásica de «la intervención histórica de Dios

²⁹ La *Palestine Exploration Fund*, en los orígenes mismos de la arqueología bíblica, fue fundada precisamente para demostrar la veracidad de la Biblia. Uno de los primeros libros que patrocinó la Fundación se tituló: «*The Bible is true!*». Por eso también el título del emblemático libro *Y la Biblia tenía razón*, de Werner Keller, ya en el siglo XX. Al respecto, es significativo que la edición brasileña del libro de Finkelstein *La Biblia desenterrada*, se tomó la libertad de modificar el título, publicándolo como *Y la Biblia no tenía razón* (en la editorial A Jirafa).

³⁰ Utilizo la palabra, como el concepto de mito, en un sentido plenamente positivo, hoy muy revalorizado en la antropología cultural.

³¹ Por ejemplo, seguir utilizando hoy, como referencias básicas, categorías bíblicas míticas (creación de las especies en su situación actual, creación especial de nuestra especie en el sexto día, Adán y Eva, estado preterrenal, pecado original...) y no incorporar plenamente los descubrimientos científicos que la «arqueología» biológica y paleontológica actual «desentierran», puede resultar no sólo anacrónico, sino sobre todo dañino, al perpetuar el divorcio fe-ciencia. Una catequesis sobre el origen de la naturaleza humana a partir del Génesis no podría hacerse hoy responsablemente sin combinarlo, por ejemplo, con el actual bestseller de Yuval Noah HARARI, *Sapiens: a brief history of humankind*, Random House, Canadá 2014. *Breve historia de la Humanidad*, Debate, Barcelona 2014.

que nos pide una respuesta de fe», lo que ha sido hasta ahora la «fórmula dimensional», el ADN de la vivencia religiosa.

La religión necesita una nueva autocomprensión, para un futuro diferente, porque necesita reinventarse. Reinención que no tendría que generar desconfianza, pues estamos descubriendo con gozo que tanto las religiones agrarias como el acceso mismo a la dimensión espiritual fueron una geniales invenciones creativas «emergentes»³² en el proceso biocultural de nuestra hominización y humanización.

• *¿Una nueva teología de la religión?*

Aun a sabiendas de la inexistencia de una definición de religión que sea comúnmente admitida, podríamos asumir provisionalmente que las religiones del libro se han considerado a sí mismas, de alguna manera, como la relación de los seres humanos con Dios, establecida en respuesta a su intervención en la historia, en una serie de acciones y manifestaciones cuyo relato revelado se conserva en la Escritura. Este tipo de religiosidad ha sido vivida con gran conciencia de objetividad y de historicidad, como la realidad más real, sagrada y decisiva. Así ha sido durante milenios. Esta forma de religiosidad encajaba bien en las posibilidades cognitivas y funcionales de nuestra especie: ha funcionado sin dificultades, haciéndonos viables y siendo, con su poderosa fuerza evocadora de sentido, un gran medio de sobrevivencia.

Pero hoy estamos en un momento de transformación evolutiva, causado principalmente –aunque no únicamente– por una ampliación incesante del conocimiento en todas sus campos y dimensiones: científica, crítica, reflexiva, retrospectiva, cósmica... Y uno de sus efectos sorprendentes es el de poner incluso a nuestro alcance el conocimiento del pasado del que provenimos. A partir de un cierto momento de inflexión, ahora, cuanto más avanzamos, más retrocedemos en el tiempo, más recuperamos el pasado de la sociedad, de la religión, de la Tierra y del cosmos incluso. No sólo el pasado de la cultura material, sino también de la cultura también ideológica y espiritual. Hoy tenemos tecnologías capaces de «leer» la documentación histórica que está escrita de mil formas en

³² La hipótesis científica «emergentista» ha dejado atrás el reduccionismo y el materialismo decimonónicos de la ciencia tradicional, que nos empujaban a los creyentes a agarrarnos a posturas filosóficas dualistas y espiritualistas inspiradas en el pensamiento platónico y aristotélico. Una nueva relación entre materia, vida y espiritualidad preside la actual visión compartida entre fe y ciencia: la historia de la evolución de los sistemas vivientes está marcada por la continua «emergencia» de formas, facultades y niveles nuevos. P.W. ANDERSON, «More Is Different», *Science*, vol. 147, nº 4047, pp. 393-396. I. NÚÑEZ DE CASTRO, «Emergencia, vida y autotranscendencia activa», en BERMEJO, *Pensar después de Darwin*, Universidad de Comillas, Madrid 2014, p. 169-212.

las rocas, en el suelo, en el subsuelo, en las huellas arqueológicas... pero también en los textos y sus contextos, en las ideas y en su evolución...

Es aquí donde se enmarca el desafío de la nueva «arqueología», que nos golpea con su constatación de que el relato religioso básico de las religiones del libro, que considerábamos básicamente histórico-objetivo, no lo es. Lo realmente histórico es «otro relato», oculto hasta ahora, que nos habla de una gesta de creatividad espiritual de pueblos que, mediante su experiencia religiosa, encontraron fuerzas para sobreponerse a situaciones desesperadas, prácticamente asediados por la muerte, y fueron capaces de dotarse de un nuevo sentido, y de sobrevivir, con el recurso de su propia religiosidad. Apoyada en la seguridad de la intervención histórica de Dios en el pasado y en el futuro por venir, aquellos pueblos o comunidades hicieron de necesidad virtud, y encontraron fuerzas para reinventarse y sobrevivir.

Hoy sabemos que esto último es lo realmente histórico, la verdad profunda del relato bíblico. Los relatos religiosos mismos hoy los sabemos no históricos³³. A estas alturas del desarrollo de la ciencia hemos perdido la capacidad de ingenuidad mítico/histórica. Por efecto del contexto cognitivo-cultural en el que nos movemos, nuestra especie está cambiando, en cuanto que las actuales generaciones se están volviendo incapaces de funcionar con epistemología mítica, ya no pueden «creer» (porque «saben») en intervenciones objetivas de Dios en la historia, ni son capaces de volver a creer en «grandes relatos» totalizantes que unan cielo y tierra, la creación con la escatología... Seguimos necesitando un sentido para la vida, pero ya no somos capaces de echar mano de «grandes relatos» para construirlo. Hoy somos de otra manera. Una religión basada en aquel tipo de instrumentos cognoscitivo-epistemológicos empieza a no sernos ya posible.

La humanidad está atravesando una crisis múltiple, y a ella se añade esta crisis del despojamiento de aquellas seguridades supuestamente objetivas, históricas. Como nuestros antecesores, estamos llamados a sobreponernos y a sobrevivir, a reconstruir nuestras esperanzas y nuestro sentido para vivir, pero ha de ser sobre nuevas bases, mediante otros mecanismos cognoscitivo-epistemológicos.

Hemos de hacer lo mismo que hicieron ellos: vivir, recrear la posibilidad y la potencia de la vida, pero ahora habrá de ser en el nuevo nicho epistemológico al que estamos accediendo. Lo nuestro será también una vivencia espiritual, como la de ellos, pero se jugará en otro

³³ Ni son relatos literalmente históricos, ni las Escrituras son el relato objetivo de una intervención de Dios en la historia, ni la historia es su significado principal, todo lo cual no quita que muchos de sus datos y relatos concretos tengan base histórica.

campo, con otros interlocutores y contextos. Tal vez es el momento en que nuestra espiritualidad se está viendo forzada a madurar (haciendo también de necesidad virtud) hasta llegar a saber vivir sin «grandes relatos», sin cosmogonías ni mitos fundacionales, sin doctrinas reveladas, sin verdades dogmáticas, o simplemente «sin verdades»... simplemente en conexión con el espíritu y la fuerza de la Vida misma, telúrica y cósmicamente percibida y hecha nuestra.

Cada vez distinguimos más y mejor la vivencia espiritual, frente a las representaciones, mitos, relatos, categorías, gestos, doctrinas y rituales con los que la expresamos. La vivencia espiritual es profundidad humana, vivencia humana profunda. Las representaciones, categorías, relatos, ritos... son simplemente los medios de los que nuestra especie se ha valido en un determinado estadio de su desarrollo para expresar, percibir, sentir, comunicar esa vivencia. La vivencia espiritual es una realidad humana permanente; sus representaciones son aleatorias, contingentes, variables según las coordenadas espacio-temporales y culturales.

No obstante, estamos apenas en el tránsito³⁴, en el transcurso de esta transformación. Muchas personas no van a poder entrar por este nuevo camino, pues preferirán continuar instaladas en la religiosidad objetivista. No es fácil cambiar de paradigma religioso, es como volver a nacer, entrar en un mundo diferente. Pero otras muchas personas hace tiempo que se están desligando del viejo paradigma; sienten que aquella forma de ser religiosos ya no es viable; se sienten incómodos en ella y hasta dudan de su legitimidad... Por eso acogen con alivio la noticia del nuevo paradigma no objetivista: se puede ser plenamente humano, espiritual por tanto, con los pies firmemente en el suelo del mundo cognitivo que la ciencia actual nos posibilita. En este sentido, el nuevo paradigma arqueológico bíblico nos ayuda a crecer evolutivamente.

Con ello, este paradigma religioso al que la nueva arqueología nos impulsa converge con el paradigma pos-religional³⁵. Ambos reclaman un nuevo modo de habérmolas con el tradicional concepto de religión. Es urgente una reconceptuación de la misma, así como una nueva teología de lo religioso y de lo espiritual. Manos a la obra.

³⁴ Simón Pedro ARNOLD, *La era de la mariposa. Una espiritualidad para tiempos de crisálida*. Editorial Claretiana, Buenos Aires 2015.

³⁵ Cfr revista HORIZONTE de la PUC de Minas de Belo Horizonte, monográfico sobre «Paradigma pós-religional», vol. 13, n° 37, 660 pp., con los autores que más se han significado sobre el tema últimamente, en: <http://periodicos.pucminas.br> o bien en <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/issue/archive> También, en un solo archivo, en: servicioskoinonia.org/LibrosDigitales. Véase también la «Propuesta sobre un paradigma pos-religional», de la EATWOT, en la revista VOICES (<http://eatwot.net/VOICES>), n° de January 2012, monográfico sobre este paradigma pos-religional.

• ¿Una nueva teología de la Revelación?

Hoy que la nueva arqueología desafía la historicidad de la Biblia, el pensamiento se nos va, inevitablemente, hacia la necesidad de deconstruir y reconstruir buena parte de la tradicional teología de la revelación...

A pesar de todas las sombras que persisten, hoy sabemos no poco acerca de quiénes han sido los redactores anónimos de muchos de los textos de las Escrituras de las diferentes religiones. Con frecuencia no son las personas a quienes han sido atribuidas. Sin embargo, en la teología tradicional sobre la revelación ha sido común reconocer a Dios no sólo como el inspirador directo de las palabras del texto de los libros santos, sino como quien ha dictado materialmente su contenido. En buena parte de la teología de la revelación Dios mismo ha sido considerado como el «autor» de la Escritura³⁶, lo cual ha dado a ésta, a sus textos, a sus palabras, el carácter absoluto propio de lo divino. Atribuir a Dios la autoría de tradiciones, relatos, textos que nosotros mismos hemos creado, ha sido un mecanismo común en la historia de las religiones, que ha servido para absolutizar y preservar fuera de discusión normas, creencias, tradiciones... que la sociedad quería «blindar» frente a cualquier duda. Lo que hoy sabemos por la nueva arqueología nos obliga a lamentar los errores y sufrimientos padecidos por la humanidad a causa del espejismo de la atribución mítica de la Escritura a la autoría de Dios. Y nos pone en la necesidad de un cambio radical de paradigma en este cambio: las Escrituras no son palabra de Dios, sino palabra humana sobre Dios, como ya sostenía lúcidamente Edward Schillebeeckx³⁷.

Junto a esto, es inevitable recordar conceptos tradicionales dentro de la teología de la revelación que han estado al uso durante muchos siglos en la Iglesia cristiana: sobre la «inerrancia» de la Escritura, sobre la «unicidad» de la Revelación, sobre la «inspiración divina» de que han gozado los escritores humanos, que han sido «instrumentos en las manos de Dios» para transcribir lo que Dios les dictaba... Resultando finalmente que la misma Escritura venía a ser una «carta de Dios»³⁸ directamente venida del cielo para los seres humanos³⁹...

³⁶ Cfr. A. BARUQ - H. CAZELLES, *Los libros inspirados*, en A. ROBERT - A. FEUILLET (eds), *Introducción a la Biblia*, Barcelona 1965, p. 42.

³⁷ E. SCHILLEBEECKX, *Soy un teólogo feliz*, Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1974, p. 72-73: «La palabra de Dios es la palabra de los hombres que hablan de Dios. Decir "sic et simpliciter" que la Biblia es la palabra de Dios, no se corresponde con la verdad. Cuando la Biblia dice: "Dios ha dicho, Cristo ha dicho..." no es Dios que lo ha dicho, no es Cristo quien lo ha dicho en sentido estricto, sino los hombres que han contado su experiencia de relación (72/73) con Dios».

³⁸ «El mundo es la carta que Dios le escribió a la Humanidad», reza una frase atribuida a Platón. Martínez, I. y Arsuaga, J.L., *Amalur*, Ediciones Temas de Hoy, Madrid 2004, p. 28.

³⁹ RAHNER, *Inspiración*, en *Curso Fundamental de Teología*, Cristiandad, Madrid 1979, 781-790.

El nuevo paradigma arqueológico nos invita a deconstruir tanta seguridad y dogmatismo edificado sobre bases de barro, míticas, hoy puestas al descubierto, para re-evaluar la validez de nuestro patrimonio simbólico, y proceder en adelante con mucha más humildad, pidiendo además perdón a todos los que hemos humillado en el camino por haber pensado de diferente manera⁴⁰.

• **Significado para una situación axial y evolutiva: una nueva época...**

Siendo un episodio más de la conflictiva relación de la fe con la ciencia, ya hemos dicho que este paradigma de la nueva arqueología y su desafío no representan en realidad algo radicalmente nuevo; hemos vivido esta situación en otras ocasiones. Sin embargo, no se puede negar que tiene un valor emblemático, porque incide en pleno corazón de la fe religiosa, en el relato mismo que creíamos, denunciando su carencia de fundamento histórico objetivo. Hemos estado toda la vida creyendo... a nosotros mismos. Nunca como ahora estamos viendo que las formas religiosas (no la sustancia de la religiosidad misma) son creación nuestra, una genial «invención». El nuevo paradigma arqueológico nos quita la última venda de nuestros ojos y nos invita a reconciliarnos con la verdad desnuda.

Somos la primera generación que se ve en una situación semejante. Durante milenios, las generaciones que nos han precedido han creído estar respondiendo, de tú a tú, a la acción de Dios, que nos habría salido al encuentro en unos concretos acontecimientos históricos. Hasta hace menos de un siglo –y todavía hoy– muchos cristianos han entendido su fe como el asentimiento de confianza a palabras concretas del Jesús histórico, que nos habría informado de que él y el Padre son uno, y de que él había venido a decírnoslo. Todavía hoy, en los sectores conservadores y fundamentalistas, y hasta ayer en el conjunto del cristianismo e incluso de la civilización occidental, hemos estado convencidos de que La Biblia tenía razón y era un relato históricamente indubitable. Somos la primera generación que se ve desafiada a ser religiosa o espiritual sin hacer pie sobre apoyos históricos ilusorios. Este nuevo paradigma nos obliga a inaugurar una época nueva para la fe, o a inaugurar una religiosidad

⁴⁰ «Un solo error prueba que la Iglesia no es infalible. Un solo punto flaco prueba que un libro no es revelado... En un libro divino todo es verdadero y no debe haber por tanto ninguna contradicción... Un libro inspirado es un milagro; debería por lo mismo presentarse en condiciones únicas, distintas de las de cualquier otro libro»: E. RENÁN, *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, 160, citado por A. TORRES QUEIRUGA, *La Revelación de Dios en la realización del hombre*, Cristiandad, Madrid 1987, p. 83. Edición revisada y ampliada: *Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana*, 2ª edición, Trotta, Madrid 2008.

nueva, para esta época en que la nueva arqueología nos despoja de ilusiones históricas.

En su libro *A Secular Age*, Charles Taylor sugiere que los cambios culturales de los últimos pocos siglos han creado una era de autenticidad. Todos nos vemos empujados a mirar dentro de nosotros mismos y a descubrir quiénes somos y cómo deberíamos vivir en este mundo. Taylor cree que esta situación colectiva ha creado «una nueva era de búsqueda religiosa»⁴¹. Tal vez podemos decir algo semejante respecto al desafío del que estamos tratando: si este paradigma nos desafía a superar la ingenuidad con que estábamos creyendo, sobre la base del relato bíblico, desplazado ahora por «el relato que está detrás del relato bíblico», ello nos obliga a basar nuestra religiosidad en este nuevo relato... Se va a tratar de una nueva religiosidad, porque se basa en un relato nuevo, hasta ahora desconocido.

La demolición de muchas de nuestras certezas históricas relativas a la fe, que la ciencia –la nueva arqueología en este caso– ha llevado a cabo, no es una catástrofe, ni nos aboca a un nihilismo destructor... sino que nos invita a la aceptación de lo real, y nos da una oportunidad de crecimiento, hacia una «calidad humana» (espiritualidad) purificada y más profunda, más allá de los relatos míticos en los que con toda ingenuidad nos hemos apoyado tradicionalmente y que tan bien cumplieron su papel, que parece estar quedando superado. La religión necesita revisarlo casi todo y reinventarse: necesita optar por un futuro diferente, un futuro que no sea mera proyección del presente. Tal vez todo ello sea parte de la nueva «gran transformación» que está en curso, de un segundo «tiempo axial» en el que nos estaríamos adentrando, de una más profunda «humanización de la humanidad», o quién sabe si de una «segunda hominización»⁴².

⁴¹ Charles TAYLOR, *A Secular Age*, p. 473ff, «The Age of Authenticity». Van HAGEN, *ibid.* 246.

⁴² Cfr. VIGIL, José María, *Teología del pluralismo religioso*, Abya Yala, Quito 2005, cap. 17: *Hacia un nuevo tiempo axial*. Karen ARMSTRONG, *The Great Transformation. The beginning of religious traditions*, Random House, Toronto, Canada, 2006; *La gran Transformación*, Paidós, Barcelona 2007. Robert BELLAH & Hans JOAS, *The Axial Age and Its Consequences*, Harvard University Press, London 2012. VIGIL, J.M., *Humanizar la Humanidad. El papel futuro de la religión*, revista «Horizonte» 13/37 (2015) 319-359, Pontificia Universidad Católica de Minas, Belo Horizonte, Brasil. De «segunda hominización» hablaba ya Teilhard de Chardin, adelantándose a esta visión, en *La planétisation humaine*, en *Oeuvres* 5, Seuil, Paris 1955-1976, p. 169.

Bibliografía para una iniciación al nuevo paradigma arqueológico

- DAVIES, Philip & FRITZ Volkmar (eds), *The Origins of the Ancient Israelite States*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1996, pp 219.
- DEL OLMO, Gregorio, *Origen y persistencia del judaísmo*, Verbo Divino, Estella, Navarra, 2010, pp 478.
- DEVER, William G., *Who Were the Early Israelites and Where Did They Come From?*, Eerdmans, Cambridge UK, 2001, 258 pp
- DEVER, William G., *What Did The Biblical Writer Know & When Did They Know It*. Eerdmans, Grand Rapids Michigan, USA, 2001, 221 pp
- FINKELSTEIN-SILBERMAN, *The Bible Unearthed : Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*, TouchstoneBooks, NY & London 2001. Versión española: *La Biblia desenterrada. Una nueva visión arqueológica del Antiguo Israel y de los orígenes de sus textos sagrados*, Siglo XXI Editores, Madrid 2003, 312 pp. Versão brasileira: *A Bíblia não tinha razão*, editora A Girafa, São Paulo 2003.
- FINKELSTEIN, Israel. *David and Solomon: In Search of the Bible's Sacred Kings and the Roots of the Western Tradition*. New York: Free Press, 2006, pp 342. Versión española: *David y Salomón. En busca de los reyes sagrados de la Biblia y de las raíces de la tradición occidental*. Siglo XXI, Madrid 2007.
- KELLER, Werner, *Y la Biblia tenía razón*. Omega, Barcelona 1956 y 1990. *E a Bíblia tinha razão*, Ed. Melhoramentos, São Paulo, 3ª ed. 2012. *The Bible as History*, Barnes & Noble Books, 1995 (original of 1955).
- LIVERANI, *Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele*, Editori Laterza, Roma 2003, pp 510. En español: *Más allá de la Biblia. Historia Antigua de Israel*, editorial Crítica, Barcelona 2005, 532 pp. In English: *Myths and Politics in Ancient Near Easter Historiography*, Equinox, London 2004. En français: *La Bible et l'invention de l'histoire. Histoire Ancienne d'Israel*. Bayard Paris 2008. In English: *Israel History and the History of Israel*. Translated by Ch. Peri & Philip Davies. Equinox, London & Oakville.
- LIVERANI, Mario, *Antico Oriente. Storia, Società, Economia*. Laterza Editori, 1988, 2011, pp 899. *El Antiguo Oriente. Historia, sociedad, economía*. Crítica, Barcelona 1995, pp 796. *The Ancient Near East. History, Society and Economy*. Routledge, London & New York 2014, pp 619.
- SAND, Shlomo, *La invención del pueblo judío*. Akal, Madrid 2011. Original: *Comment le peuple juif fut inventé*, Fayard, Paris 2008, 445 pp
- THOMPSON, T. L., *The Mythic Past: Biblical Archaeology and the Myth of Israel*. New York: Basic Books, 1999.
- THOMPSON, Thomas L., *Early History of the Israelite People, from written and archaeological sources*, Brill Academic Publishers, Leiden, Nederland 2000, 502 pp
- Van HAGEN, John, *Rescuing Religion. How faith can survive its encounter with science*, Polibridge Press, Salem, Oregon, USA, 2012, 268 pp
- WIKIPEDIA: arqueología, arqueología bíblica, Finkelstein, Liverani...

You can pick up freely the 2016 World Latin American Agenda

at its webpage:

<http://latinoamericana.org/English>

or directly from here:

latinoamericana.org/English/2016WorldLatinAmericanAgenda.pdf

A Theological Project Completed!

The fifth and last volume was published

«**ALONG THE MANY PATHS OF GOD**»

a five volume collection series, edited by the
Latin American Theological Commission of EATWOT
 and concluded by its
International Theological Commission.

The first and until now unique work addressing the cross-fertilization
 between Theology of Liberation and Theology of Pluralism

The five volumes are:

- I. *Challenges of Religious Pluralism for Liberation Theology*
- II. *Toward a Latin American Theology of Religious Pluralism*
- III. *Latin American Pluralist Theology of Liberation*
- IV. *International Pluralist Liberating Theology*

and the last one now also appearing in English:

V. Toward a Planetary Theology

edited by **José María VIGIL** with the collaboration of:

M. **Amaladoss** (India), M. **Barros** (Brazil), A. **Brighenti** (Brazil),
 E.K-F. **Chia** (Malaysia), A. **Egea** (Spain), P.F. **Knitter** (USA),
 D.R. **Loy** (USA), L. **Magesa** (Tanzania), J. **Neusner** (USA),
 I.A. **Omar** (USA), T. **Okure** (Nigeria), R. **Panikkar** (India-Spain), P.C.
Phan (Vietnam-USA), A. **Pieris** (Sri Lanka), R. **Renshaw** (Canada), J.A.
Robles (Costa Rica), K.L. **Seshagiri** (USA),
 A.M.L. **Soares** (Brazil), F. **Teixeira** (Brazil).

This fifth book is published in English by Dunamis Publishers

To order: dunamis@live.com / dunamispublishers.blogspot.com

For the Spanish edition: editorial@abyayala.org / www.abyayala.org

(sold also in digital format: at half price, by e-mail)

For further information:

tiempoaxial.org/AlongTheManyPaths
tiempoaxial.org/PorLosMuchosCaminos
tiempoaxial.org/PelosMuitosCaminhos
tiempoaxial.org/PerIMoltiCammini

Comisión Teológica Latinoamericana de ASETT

comision.teologica.latinoamericana.org

and the **International Theological Commission of EATWOT**

internationaltheologicalcommission.org



The New Archaeological-Biblical Paradigm

José María VIGIL

EATWOT's Latin American Theological Commission

Panama, Panama

Translation by Alice MENDEZ and Justiniano LIEBL

We wish to make a short but practical and pedagogical presentation of the so called “new archaeological-biblical paradigm,” with an informative purpose, that may become a guide to start studying the theme, both individually or collectively, even as a pastoral instrument of education for the communities. Of course this is just a point of support, what is important is the direct study of the sources.

A new paradigm in archaeology?

Since a few decades ago, a New Archaeology (DEVER 2001b, chap. 3) has appeared, after the end of the “Biblical Archaeology”, now substituted by a lay and independent archaeology (Thomas Thompson, in DAVIES 1996, 26, 28), or by a post-process archaeology (Ian HODDER¹), post-modern archaeology (DEVER *ibid.*) or a “New Archaeological Vision” (FINKELSTEIN 2001). To all of these we refer in this study in general terms when we talk of a “new archaeological paradigm”. Later we will explain what exactly would mark the difference of this “new paradigm”, but it can also be considered just an evolution and maturation.

On the other hand, when we talk of a new biblical archaeological paradigm, we also refer to a historical-archaeological “new understanding” of the history of Israel, the biblical history, and the history of the advent of Christianity, a new understanding that displaces the old traditional vision, and that implies a realistic attitude towards history. The new findings of archaeology demand a radical reframing of the historical basis on which

¹ HODDER Ian & HUDSON Scott, *Reading the past. Current Approaches to Interpretation in Archaeology*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp 293.

both Abraham's religions and consequently the Christian theology, and the Jewish identity or that of the State of Israel can lay their foundations.

Hence we are using the "new archaeological-biblical paradigm" denomination in a symbolic but real sense, covering different realities, though interconnected. We do this as well because we believe the radical transformation of the way we see the historical basis is worth to be considered one of the many "changes of paradigms" affecting human thought at present.²

In this way, we would say that the new archaeology gives us "new information" that contradicts the one we were having, and on which different beliefs were based (religious, ethnic, of identity). As regards religion, this situation can be interpreted as a clear new episode of the conflict between science and faith. The classical biblical archaeology provided information based on Judeo-Christian religious beliefs considering them based on historical facts; a new generation of archaeologists, with an archaeology based on a new paradigm, provide us with "new information" that radically challenges the historicity of our fundamental beliefs. This challenge is the object and the interest of the study of this new paradigm.

New technologic procedures

Scientific archaeology is a new discipline. It appeared by mid XIX century, but in its first decades its activities were marked by the lack of method and by some working procedures usually considered negative, because where the archaeologists worked, they went destroying proofs. Only by the beginning of the XX century we may say that it found and developed a method that would later be accepted by all, which is more rigorous in its registers and leaves behind a terrain that still partially shows a vertical register of what has been excavated.

It has been during the XX century that new techniques have multiplied the possibilities of archaeology with new instruments and new possibilities: we refer for example to carbon 14, the potassium-argon method and others for radiometric dating; of thermoluminescence to measure the age of ceramics; of paleomagnetism (based on the inversion of the magnetic polarity of the Earth); of aerial photography and various forms of geo-radar, which often reveal data of the underground; of amino acids racemization³ to measure the age of organic matter... Ceramics came to

² Cfr a bibliography of resources on line on «New Paradigms», at: servicioskoinonia.org/BibliografiaNuevosParadigmas.pdf

³ See "racemization" in Wikipedia.

be, already around the 30's of the previous century, the most used instrument for dating a chronology, with scales that were soon considered very reliable⁴. These new techniques and the improvement of the archaeological methodology⁵ provide archaeologists with a great stratigraphic capacity, up to the point that in some tells, like the one of Megiddo, 26 different strata have been found in the remnants...

On the other hand, there is the discovery or the interpretation of most of the ancient languages, which, since the emblematic discovery of the Rosetta Stone, have made possible, literally legible, infinite documents, archives and even whole libraries that up to not so long ago were mute and unintelligible.

With all these new capacities, gained and achieved most of them by the end of the XX century, present archaeology has greatly multiplied its investigative and interpretative capacity, and this has been one of the factors that has mostly influenced the surge of what has been named new archaeology⁶.

⁴ It was W.F. Albright's chronology that was established, even in the distribution of ceramics within the rooms of the Rockefeller Museum, in Jerusalem. However, despite the great importance of ceramics in archaeological dating, we are far from having reached a universally accepted classification.

⁵ Since 1960 the Wheeler or Kenyon method has been imposed, names of the main archaeologists that devised it. It consists in excavating squares of 4 meters per side, separated by a 1 mt high partition, where the vertical register appears of what was found in the horizontal, noting as well very precisely everything found.

⁶ William DEVER (2001, 53ss) makes a good list of the new technologies at the serviced of the new archaeology: «Perhaps the most typical aspect of the new archaeology in practice was its interdisciplinary character. This approach, now commonplace on almost all modern excavations, includes such disciplines as geomorphology and geology, paleobotany and paleo-zoology, climatology and paleo-ecology, hydrology, physical and cultural anthropology, the history of technology, and any number of other specialized branches of the natural and social sciences.

Newer techniques for analyzing excavated materials include: radiocarbon and other chronometric means of dating; neutron activation analysis to "fingerprint" the sources of clays for pottery making and thus to trace trade patterns; gas chromatography analysis to determine residues present; "use-wear" analysis of objects using high-powered electron microscopes to define manufacturing techniques, function, and reuse; and, more recently, DNA analysis to identify the relationships between ancient populations and possibly even their long-distance migrations.

Technical devices that aid immensely in field excavation and in the workup of materials for publication now include: aerial photography and mapping; geographical information systems, which can model ancient landscapes in detail; electrical-resistivity surveying and ground-penetrating radar; laser transits, which greatly simplify surveying; a whole range of photographic techniques, including digital systems; and a vast array of computer-based systems of recording, data-retrieval, manipulating models, preparing graphics, and even final publication».

An archaeology with a new approach: a change of paradigm

It is frequently said that it was a French man, Felix de Saulcy (1807-1880) the founder of biblical archaeology, with his excavations, in 1850-1851, in the north of Jerusalem. In 1865 the “Palestine Exploration Fund” is started, under the sponsorship of the Queen of England, with the aim of “verifying that the biblical history is real history, both in time and space and throughout the events, in order to refute disbelief”⁷. Since its beginnings, biblical archaeology aimed to restore confidence towards the biblical text, mistreated by critical rationalism of the German exegesis. An aim, hence, that is interested, apologetic, serving faith and the Bible.

As it is known, most of the great personalities of biblical archaeology were shepherds, priests, theologians, university professors of religious inspiration, who lived their archaeological work as a continuation of their personal apostolic religious life. They wished to scientifically demonstrate the historical truth of the Bible. Symbolically, it is frequently said the biblical archaeology was done “with the pickaxe on one hand and the Bible on the other”. What led the excavation works was the Bible, not the terrain, not the scientific interest.

But already by mid XX century there appears unrest in this “biblical” archaeology⁸. If it is really scientific, archaeology cannot be biblical, cannot be guided by religious criteria that are not scientific. Towards the 70's the concept of “New Archaeology”⁹ makes its appearance as stratigraphic methods (tridimensional) begin to be implemented for the first time and scientific interdisciplinary work becomes effective.

In 1968 Niels Peter LEMCHE and Heike FRIIS write two papers calling for a complete revision of the ways the Bible is read. The Copenhagen School or “biblical minimalism” appears that proposes the Bible must be read as a collection of narratives, not as a treatise on history. T.L. THOMPSON¹⁰, G. GARBINI and Philip R. DAVIES lay the foundations for what would become biblical minimalism. Thompson and Davies already say the Old Testament may be the mythical creation of a small community of Jews in Jerusalem returning from the exile in

⁷ BRIEND, Jacques, in *Arqueologia, Biblia, Historia*, Cuaderno Bíblico 131, Verbo Divino, Estella 2006, page 5.

⁸ Today we prefer to talk about siro-palestine archaeology, or another geographical denomination. Cfr DEVER, William, *What Did the Biblical Writers Know and When*, 2001, chap. 3. Cfr also THOMPSON, Thomas, *Dever and the not so new biblical Archaeology*, in DAVIES (ed.), *The Origins of the Israelite States*, Sheffield Academic Press, Sheffield, England, 1996, p. 26-28.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ This author was a precursor, with his *The Historicity of the Patriarchal Narratives: The Quest for the Historical Abraham*, New York, Walter de Gruyter, 1974.

Babylon... but they are still hypothesis, rejected by the “biblical maximalists”, who though accepting the archaeological discoveries that are proved, argue that the Bible has a historical validity on the whole. In 1986 J. Maxwell MILLER and John HAYES publish *A History of Ancient Israel and Judah*, a ground-breaking book with a clear view over the historicity of the Exodus and the conquest of the Promised Land. In 1988 FINKELSTEIN makes his discoveries known that also disqualify the historicity of the conquest of the land and notes that the apparent conquerors of that land, the Israelites, were native, indigenous of that same land.

In 2001 another book by FINKELSTEIN appears, now co-authored by the journalist Neil Asher SILBERMAN, entitled *The Bible Unearthed. A new archaeological vision of Ancient Israel and its sacred texts*¹¹. This book represents the definitive appearance of a change of paradigm: archaeology becomes independent as a science, recognizes the great documentary importance of the Bible, but not as something of a norm, and definitely presents its own vision, radically different from the one the Bible offers of the history of Israel.

This book has not only been an editorial success but it has also generated debate, arguments and discussions, first among specialists, but transcending soon to academic and religious environments, even to television programs of wide audiences such as National Geographic, or the popular Youtube¹².

Other authors whose works are considered as a reference for this new biblical-archaeological paradigm are: Mario LIVERANI, Thomas L. THOMPSON, Philip R. DAVIES, William DEVER, Keith WHITELAM, etc.¹³

A synthesis of the challenge of the new archaeology

With a new attitude through which archaeology became independent and stopped being at the service of demonstrating the biblical narratives, this new archaeological paradigm gives us a very different vision of the historical reality behind the biblical stories, in Finkelstein's¹⁴ words:

¹¹ *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*, 2001. Spanish version: *La Biblia desenterrada. Una nueva visión arqueológica del Antiguo Israel y de los orígenes de sus textos sagrados*. Siglo XXI Editores, Madrid 2003, 312 pp. Brazilian version: *A Bíblia Não tinha razão*, editorial A Girafa, Sao Paulo 2003. *La Bible dévoilée. Les nouvelles révélations de l'archéologie*, Bayard, Paris 2001.

¹² Watch the many videos on Finkelstein, the Bible unearthed, the origin of the peoples of Israel... in YouTube, in different languages, and what a big audience they have had.

¹³ Cfr final bibliography.

¹⁴ Cfr his interview given to Luisa Corradini, of «La Nación» newspaper, Buenos Aires, January 25, 2006 in printed edition.

In two centuries of scientific investigation, the search of the Patriarchs never rendered positive results. The apparent migration towards the West of tribes from Mesopotamia, destined to Canaan, resulted illusory. Archaeology has proved that in those times there was no massive movement of peoples. The biblical text gives clues that allow us to date the end of the book of Patriarchs. For example, the history of the patriarchs is full of camel. However, archaeology reveals that the dromedary was domesticated by the end of the millennia previous to the Christian era and started to be used as a cargo animal in the Middle East much later than the year 1000 b.C.

According to the Bible, the descendants of the patriarch Jacob stayed for 430 years in Egypt before the exodus to the Promised Land, guided by Moses, by mid XV century b.C. Another possibility is that the journey could have taken place two centuries later. The sacred texts state that 600.000 Hebrews crossed the Red Sea and wandered for 40 years in the desert before reaching Canaan, passing by the Mount Sinai, where Moses sealed the alliance of his people with God. However, the Egyptian archives, which registered all administrative events of the pharaonic kingdom, have no record of a four-century long Jewish presence in their territory. Moreover, many of the places mentioned in the narratives did not exist in the XV century b.C., such as the cities of Pitom and Ramses, which should have been built by Hebrew slaves before leaving.

As for the Exodus, from a scientific standpoint, it does not resist analysis. In fact, since the XVI century b.C., Egypt had built a series of perfectly administered and equipped military forts in the entire region. Nothing escaped their control, from the eastern coastline of the Nile to the farthest of the towns in Canaan. Almost two million Israelites fleeing through the desert for 40 years would have called the attention of those troops. However, nothing in Egypt of the time makes reference to those people. There is no trace even left by those people in their pilgrimage of 40 years. Unless they never stopped to sleep, eat or rest: there is no record of their journey through the desert.

The great battles mentioned in the sacred texts never existed either. The proud Jericho, whose walls tumbled down at the sound of the Hebrew trumpets, was then a poor village. Other famous places such as Beersheba or Edom did not exist either. There was no king in Edom to confront the Israelites. Those places did exist, but much later than the Exodus, much later than the emergence of the kingdom of Judah.

The Hebrews never conquered Palestine because they were there already. The first Israelites were nomad shepherds of Canaan that established in the mountainous regions during the XII century b.C. there, about 250 very small communities lived from agriculture, isolated one from the others, with no administration or political organization. All excavations

in the region dug remains of villages with silos to store cereals, and of rudimentary pens. This leads us to think that those people were nomads turn into farmers. But that was the third wave of sedentary settlements registered in the region since 3500 b.C. Those people went alternatively from a sedentary life to a pastoral nomadic life very easily.

About the unified monarchy of David and Salomon archaeology has not been able to find proof of the empire the Bible mentions¹⁵: not even in Egyptian archives or on Palestine ground. David, successor of the first king, Saul, probably lived between 101 and 970 b.C. There is only one record in Tel Dan sanctuary, at the north of Palestine that mentions "the house of David". But there is no evidence about his being the conqueror the Scriptures mention, able to win over Goliath. It is improbable that David could achieve military conquests more than a day of march away from Judah. Jerusalem at that time, chosen by the king as his capital, was a small village, surrounded by sparsely populated¹⁶ villages. Where would the most charismatic of kings be able to gather soldiers and the weaponry necessary to conquer and keep an empire that spread from the Red Sea to the South, up to Syria to the North? Salomon, builder of the Temple and palace of Samaria, probably was not the glorious character the Bible has presented to us.

Towards the end of the VII century b.C. there was an unprecedented spiritual ferment in Judah and an intense political uprising. A heterogeneous coalition of Court officials would be responsible for the epic saga composed by a collection of historical narratives, memories, legends, popular stories, anecdotes, predictions and ancient poems. This masterpiece of literature –half original composition, half adaptation of previous versions- underwent adjustments and improvements before becoming the spiritual foundation for the descendants of the people of Judah and many other communities in the whole world.

The Pentateuch was conceived, then, fifteen centuries after what we previously believed. The aim was religious. The rulers of Jerusalem cast anathema on any expression of worship of foreign deities, accused of being the origin of all misfortunes the Jews underwent. They started a campaign of religious purification, commanding the destruction of local sanctuaries. Since then, the temple dominated by Jerusalem should be considered the only place of legitimate cult by all the peoples of Israel. Modern monotheism was born from this innovation.

¹⁵ David and Solomon were not quoted in any known Egyptian document, or in any of Mesopotamia. Cfr. FINKELSTEIN, *The Bible unearthed*, 2011, 130.

¹⁶ Different authors cast a serious doubt on the existence of an urban developed structure in Jerusalem before the VIII century d.C. In fact, the present ruins of "David's city" are far from enabling us to think they were the administrative center of a Davidic empire such as the one the Bible describes. As well the "documentary theory" would collapse since it is equally impossible that an instructed group of scribes were the writers of the text written in Jerusalem during David or Solomon's reign.

This new archaeological vision is not limited to the Jewish Bible, the First Testament for Christians; it comprises as well the world of the Second Testament. As Thomas Sheehan¹⁷ states:

Experts on Christian Scriptures say Jesus was seen by his contemporaries as a charismatic prophet, very human, who tried to reform Judaism of his time. He did not have any intention of founding a new religion with him as center, open to gentiles and succeeding Judaism. Less worried was him by the apostolic succession of bishops, so dear to the Catholic Church and the Anglican too. His preaching was addressed to the Jews, not the gentiles, over a benign re-interpretation of the Jewish Law and traditions.

These same experts –Christian or not- state that based on historic-scientific investigations of the New Testament, Jesus did not introduce himself as the Messiah (the Christ). In fact, he rejected being acclaimed as such. Much less would he believe he was God, same as his Father in heaven, as he is presented in John's late gospel (ca. 100 a.C.). Jesus did not preach about himself, but about the Kingdom of God, the empowerment given by God in favor of the less fortunate: the poor, impure, social and religious marginalized. He called to metanoia –not repentance, as it is commonly translated- a radical conversion to a life of justice and mercy. Jesus introduced himself as a saint Jew, as there probably were many in Palestine at the time, and as them, he also was known by his miraculous deeds, called miracles. To this respect, father John P. Meier, catholic expert, after a thorough analysis of the four gospels, states that eleven of the thirty two miracles attributed to Jesus by the gospel writers may respond to a historical event, though not necessarily a miraculous event.

Some experts say Jesus expected a cosmic apocalyptic irruption on the part of God to establish his Kingdom on earth. Others see Jesus more like an eschatological prophet ("the time to convert is now"), not apocalyptic (meaning not expecting a catastrophe that would end the world). Apocalyptic or eschatological, the picture made by these experts does not fit in the frame of the Christian doctrines about Jesus as Second Person of the Trinity to redeem humanity from sin. And still more: present experts, except some like the Anglican bishop N.T. Wright, do not find evidence that Jesus' resurrection was a historical event that took place in a certain tomb closed for three days after the execution.

As it can easily be seen, it is really a radical change from the traditional vision, considered undoubtedly historic, in the field of archaeology related to Abraham's religions and the people of Israel.

¹⁷ See the Foreword by Thomas SHEEHAN to the book by John VAN HAGEN, *Rescuing Religion*, Plebridge Press, Salem, Oregon, USA. p. viii-ix.

The history behind the non-historical biblical narratives...

The challenge presented to us by the new archaeology is not reduced to its deconstructive work. The message of the new “archaeology” –taken in all its ample meaning, thanks to its wide multidisciplinary state– is not centered in questioning the factual historicity of the texts, but tries to discover, bring to light the actual process of creation of those biblical texts: who were the authors, when, under what circumstances, with what aims, in which maybe unimaginably complex and anxious situations. A totally new history unveils behind the texts, beyond what we believed was literally historic and that we have discovered is not. Behind the biblical narrative appears another narrative, up to now unknown, and yes, very historic.

Hence, with respect to the basic texts of the Hebrew Bible (from Genesis to the books of Kings), today we are almost fully certain that they have been composed in two special moments, during King Josiah and the period called “Persian period”, with the return of the exiles from Babylon.

King Josiah (639-609 b.C.) represents the time in Judah when the kingdom of the North has disappeared, who was casting a permanent shadow on it, and is now when Judah grows in population, wealth and culture¹⁸, and the possibility of expansion appears towards the north and of incorporating all the historic lands in one pan-Israelite kingdom.

In the Persian period (538-330 b.C.), the people are experiencing a not only physical, economic and political stagnation, but also and mainly a moral one, in the small province of Yehud. They feel unsuccessful, humiliated, disoriented. Their God could not keep to his promises, and was defeated by an empire –and a god– which was stronger. But those thinking elites are trying to reconcile their dreams of chosen people of Yahweh, with reality. With the creative force of their religiosity, in the middle of desperate circumstances, they find the opportunity to remake their faith, and they do so re-emphasizing their identity as chosen people. These Jews see the hand of God in Cyrus, sent by Yahweh to give a new opportunity to his people. They feel God is still in charge of reality, he is not defeated, but he has simply allowed the punishment on his people, almost to their total destruction, due to their sins, so as to re-establish it showing his power. “Presenting God as transcendent and sovereign of history, these Jewish writers were building monotheism, faith in one unique God”¹⁹ –today it seems proved that up to then they were polytheists–.²⁰

¹⁸ It is now, in the VII century, and not before, that we may talk of a literacy spread from the capital to the countryside that may have given birth to the real use of writing.

¹⁹ See the excellent thinking of VAN HAGEN (ibid. 19), to whom I follow.

During the Persian period they believed in a supra-national god, cosmic, lord of the entire Universe. They came to be monotheists, believers in one God who had destined them to a grand project. “They placed themselves within the narratives they created, vindicating the fact they were the survivors and hence heirs of the promises: the rest of Israel”.²¹

Many archaeologists do not believe today that there is a real connection between those Jews of the VI century in Yehud and the Israelites (or Canaanites) of 1200 b.C. According to these authors “the narrative since Abraham to David is a foundational myth, like the one Virgil created in his Eneida about the mythical foundation of Rome by Eneas. The narratives about Abraham, Moses and David served to create the connection with the God of the promises: they were the chosen people of God and that was the land God had given them, no matter what the present empire thought of it”²². The religious force of that small people, poor and oppressed, humiliated in their own land, made it possible for them to re-create themselves as the chosen by the unique God of the whole world, destined to inherit a history of triumph and to receive the future recognition of all peoples. With the basic biblical narratives, created during this Persian period²³, the opposite of the usual happened: the defeated wrote history, their own history, and inscribed themselves within a magnificent saga above all peoples, in the hands of the God of a radical monotheism, redefining their religion and transforming their own identity.

This “new information” that the historical-critical-archaeological sciences offer today undermines the historicity of the content of the Scriptures, what sends believers to re-evaluate them: what are the Scriptures really? Are they word of God, or our word? What is and what does it really mean what they say? How do we re-evaluate this in light of this new information?

In this possible deception that the discovery of the creative writing of the Persian period may cause –since it unveils for us the impossible

²⁰ It is not only that Israel before those dates was polytheist, but the presence and cult of Ashera, wife of Yahweh, was proved, DEVER, W.G., *Did God Have a Wife? Archaeology and folk religion in ancient Israel*, Eerdman, Cambridge UK 2005. The sancta sanctorum of the temple discovered in the tell of Arad, taken to Museum of Israel in Jerusalem, seems to show it clearly and concretely.

²¹ VAN HAGEN, *ibid*.

²² *Ibid*.

²³ The prophets (and the texts) previous to Captivity do not know Abraham and generally use the word “fathers” to name the Exodus generation (LIVERANI, 2005, 311). Moses is never mentioned before Captivity, and the Sinai is only mentioned twice (SI 68), without a link to the alliance (LIVERANI, 2005, 334).

historicity of events we thought unquestionable, gathered in texts we thought coming from heaven-, we may find an opportunity to understand the Bible in another way: it is not the work of God, who sends or dictates it from heaven, but the work of a people, a people who suffer and in an extreme act of courage make an effort to discover a new face of God, recreating history, and giving themselves a new identity, which allows them to survive even under the worst conditions. "In this archaeological-scientific reconstruction of Jewish history believers may find a different type of miracle: the religious conviction was the engine that made survival and spiritual growth possible"²⁴. So, this was a "miracle", but a very human miracle; it was the saga of the courage of a whole group of people who re-invented themselves and recreated their history with supreme dignity. Discovering this truth does not ridicule us, but it invites us to maturely assume this reality, at the same time sacred and human. If for people with a strong supernatural vision this can be disappointing, for many others with a more lay and progressive vision it will mean hope and relief: at last we may understand and receive the narratives of the Bible not having to accept as literally historical those narratives that are mostly mythical. What is really historical in them is behind them, beyond the so-called historicity of the narrated events, now discovered in their constructed and instrumental dimension.

What is at stake

This new vision clashes with and aims to displace a different traditional vision, which was the foundation for many values to which we will refer schematically:

For Israel (the Nation, the Israel people and the Jewish religion)

The biblical tradition involved the belief, held as historical, –that unlike the original native Canaanites - - Israel is a different people, come from outside Palestine– a people formed by God after the election of Abraham and the Alliance sealed with him and his descendants. Israel comes to be the descendants of those ancient patriarchs, of those oppressed Jewish people in Egypt, who after their exodus and desert wanderings, conquered the land of Canaan that God had promised to Abraham. If the patriarchs are just a religious figuration: if the Jewish people were never in Egypt, and the Exodus never took place, nor the wandering in the desert... and therefore neither Moses, nor the Passover, nor the covenant of Sinai... then: what is the identity of Israel? What is the "Nation of Israel"?

²⁴ VAN HAGEN, *ibid*, p. 55.

- At stake is the right of the people and the “Nation” of Israel to the land it is occupying. The parliament of Israel still continues today to invoke the Bible to support Israel's right to the land, even appealing specifically to the founding boundaries that appear in the Bible as the original borders of the land that “God gave to his people.” If there were no “Israelite Nation” coming from outside Palestine, if there were no “conquest” by which God handed over the land to them, if the Canaanites had never been exterminated or are really a different people, then by what right does Israel claim the land of Palestine, which another nation who has also been living there for untold centuries does not have?

- If the biblical narratives that contain the supposedly historical saga of Israel, are a “religious-literary-creation”, what is the ethnic and cultural identity of the people of Israel? There is a whole debate on this issue on the “invented” (constructed) character of the identity of Israel; the principle position is that of Shlomo Sand, a professor of history at the University of Tel Aviv.²⁵

- Outside of Israel, in the West, exist many entities for which Israel plays a symbolic role. Consider the United States of North America, whose national identity is linked to a “manifest destiny” of being a New Israel, which God has placed at the service of mankind, to spread the values of freedom and democracy, “as a city perched on a hill” a light for the nations. The new archaeological perspective on the historicity of origins undoubtedly advise a review of this awareness.

For the Abrahamic religions

There are three religions that appeal to Abraham and all the history that the Bible tells about him and his descendants. All this scriptural religious heritage is called into question by the new archeology. Serious authors speak of “invention”.²⁶ The historical and archaeological discoveries force us to rethink the historicity of the Bible, and as a result also to reconsider its signification.²⁷

²⁵ Cfr his book *Comment le peuple juif fut inventé*, Fayard, 2008 (Spanish translation: *La invención del pueblo judío*, Akal, Madrid 2011, 350 pp; English translation: *The Invention of the Jewish People*, Verso, London-NewYork 2009). The book is the first of a trilogy; the second volume is *The Invention of the Land of Israel*, Tel Aviv, Kinneret Zmora-Bitan Dvir, 2012; English translation by Verso, 2012). And the third will be *The invention of secular Jewish*. There is a video of the presentation of the second book in London (http://youtu.be/sqj_UOdHxpk).

²⁶ The second part of M LIVERANI's book, *Israel's History and the History of Israel*, is entitled “An invented history”, subdivided in six chapters about “The invention”... of the patriarchs, of the conquest, of the Judges, of the united kingdom, of Salomon's temple and of the Law.

²⁷ “Presently the knowledge of the Old Testament is muting. It has never ceased to be questioned from the beginning of the scientific exegesis, since the XVI century, but more so

For Christianity

As an Abrahamic religion, since it is considered a substitute heir of the promise first made to Israel, Christianity feels challenged to reconsider the entire Old Testament biblical historiography on which it is founded.

What we now have come to know about Jesus and about the fundamental and foundational texts and traditions of Christianity, presents a radically different view of what has been officially maintained for nearly two thousand years. This new historical view of Jesus and the formation of foundational Christian texts, now presents the same structural challenge as the new archaeological and biblical paradigm presents for the world of the Old Testament.

If the new archaeological-historical vision about Jesus and the writing of the New Testament stands to reason, then everything needs to be re-worked because the traditional production is based on uncertain and demonstrably mythical beliefs. If Jesus never thought of establishing a new religion, nor of abandoning Judaism; nor ever thought of Himself as up to now we imagined He considered Himself; if much of what He said and did is not what actually happened... then we are faced with the imperative to confront this cognitive dissonance which the new biblical-archaeological paradigm presents and re-construct the scenario; the previous vision has lost its validity.

For theology and the anthropology of religion

For the Western view at least, from the experience of the three monotheistic religions, religion has been traditionally conceived as a spiritual complexity derived directly from some historical events that constituted God's founding intervention in history.

From the beginning of time humanity and perhaps most religions have thought this. All religions originally came from the outstretched hand of God to humanity; "religiosity" was our response to God who had intervened in history. This intervention was the foundation on which everything else rested. And this, even when that historic intervention of God was far back in time: this very remoteness protected it, and made it unassailable: no one could prove the contrary, and it took only sufficient faith to believe in it.

since the archaeological discoveries of the last century... very recent works have placed at stake the whole of the biblical historiography, and very serious authors talk openly about the invention of the Bible, even of the Jewish people. It is known that all the Pentateuch has been invented in the VI and V centuries before our era and all the history of the patriarchs and the exit from Egypt and the entrance in Canaan are sent to the world of legends". Joseph MOINGT, *Croire quand même*, Temps Présent, Paris 2010, p 96-97.

The new archaeological-biblical paradigm changes this situation, which had remained stable since ancestral immemorial times. Because today, archeology does have the means to reach back and give us a critical account of that alleged historical intervention of God upon which every religion has been founded. Yes, it can tell us whether that religious account is or can be truly historic or whether it is merely a fictional human construction. And this change of “status” obviously changes everything, and requires the development of a new self-understanding of ourselves as “adherents” of a religion.

The question is: if until now, as has always been, religion was a human response to the God who had in real history “come to meet us”, how are we now to understand religion when science (the new archeology among others) tells us that the principle part of that “coming of God to meet us” was a religious production, a mythical belief, of our own construction? “How to be religious” assuming this new data?

Clues for reflection

This new “archaeological-biblical paradigm” is very recent; it’s just getting to be known. Much less has it been received with open arms in theological reflections. Its challenge is tremendous. As we have said, it requires radically re-thinking the “institution” and the “significance” of religion. Here we just want to suggest/propose several ways of reflection whose need seems obvious and urgent.

• *We are facing a new episode of the old conflict “faith vs. science”.*

In his allocution at the ceremony of erection of the statue to Galileo in the Vatican gardens in 1992, Pope John Paul II mentioned that the conflict between faith and science had come to an end. But it was not all that certain: the conflict with astrophysics had ended, but it would continue with other sciences. Today anthropology, epistemology and cosmic-biology as sciences are in conflict with faith. With the abandonment of the previous paradigm of “biblical-archeology”, new archeology now comes into conflict with faith. That is, similar to the case of astrophysics with Galileo, it is now the new archeology which presents new information, that confronts other information that we had included in the package of our faith. We took Abraham, the alliance, the patriarchs, the Exodus, the conquest of the Promised Land, the promises to David ... all this as historically certain –as historical interventions of God Himself upon which our faith rested beyond any doubt.²⁸ And now the new

²⁸ The *Palestine Exploration Fund*, at the birth of biblical archaeology, founded precisely to demonstrate the authenticity of the Bible. One of the first books sponsored was the one

archeology tells us that things were not as we thought, that the information on which we supported "our response to God's intervention" is not objectively historical. Not only that: it also tells us many details that help us understand what really did happen, what then was it if not simply an historical intervention of God.

- We are not facing anything radically new. It is just a new episode, just one more in the almost permanent conflict between faith and science. As modern science has emerged, just a few centuries ago, an amplification of knowledge has come about in areas that religious human consciousness had simply filled as it could, usually with beliefs developed by ourselves using a mythical epistemology.²⁹ Almost every scientific break-through has involved adjustments for religious consciousness based on assumptions (mythical beliefs, uncritical assumptions) that contradicted the "new information" provided by science. Now it was the turn for archeology, which with its many new technologies and procedures acquired the ability to "unearth the Bible"...³⁰

And as in the case of the helio-centric theory, religions had to accept the challenge and learn to abandon their geo-centricity, although it had seemed as comfortable as "being at home". Now they must abandon the classical view of "the historical intervention of God who calls us to a faith response," which has so far been the "dimensional formula"—"the DNA" of religious experience. Religion needs to re-invent itself. "Re-inventing" should not have to generate distrust when fortunately we have discovered that "our religion" itself was also just an historical "invention".³¹

- *A new theology of religion?*

Even recognizing the absence of any commonly accepted definition of "religion", we may tentatively assume that the "religions of the book" have considered themselves in some way, as the relationship of human beings with God, established in response to His intervention – narrated in a series of actions and revelations preserved in Scripture. This type of religiosity has been lived with objectively great awareness as being the most authentic and decisive reality. So it has been held for millennia. This form of religiosity has squared well with the cognitive and functional

called: "The Bible is true!" Following this in the XX century appears Wener Keller's emblematic book called *And the Bible was right*. With regards to this, the Brazilian edition of Finkelstein's *The Bible Unearthed*, took the liberty of publishing his book as *And the Bible was not right* (A Jirafa editorial).

²⁹ I use this word, same as the concept of myth, in a totally positive meaning, today re-valued in cultural anthropology.

³⁰ This is a reference to Finkelstein's book *The Bible Unearthed*.

³¹ This word may also be interpreted as totally positive.

possibilities of our species: it has functioned smoothly, keeping us viable and serving as an important means to our survival.

But today we are in an era of evolutionary change, caused mainly –but not only– by a relentless expansion of knowledge in all dimensions and in all fields: scientific, critical, reflective, retrospective, cosmic ... And not surprisingly, one of its effects is to put us within reaching distance of knowledge concerning the past from which we have come. Now, from a certain point of inflection, the more we advance, the further we regress into the past: the past of society, religion, the earth and even the cosmos; not only into the past of material cultures, but also into the past of ideological and spiritual cultures.

Today we have technologies that can "read" historical documentation that is "written" in a thousand forms in rocks, soil, beneath the ground in archaeological traces... but also in texts and their contexts, in ideas and their evolution... This points up the challenge of the new "archeology" which impacts us with its findings that the basic religious narrative of "the religions of the book", –that we had fundamentally considered historically objective– now do not square up.

The certainly historic is a different narrative, hidden until now, which tells of a series of memorable successes of spiritual creativity by a people who, through their religious experience, found the strength to overcome desperate situations and despite their being virtually besieged unto death, they were still able to come up with new significations for themselves and thus survive, through the use of their own religiosity. Supported by the security of the intervention of God in the historical past and as in the foreseen future, these nations or communities "made virtue out of necessity", and found the strength to survive. Today we know that this latter is truly historic. The religious narratives as we know them today are not historical. At this stage of development of science we have lost the capacity for mythical/historical naivety.

Through the effect of the cognitive-cultural context in which we operate, our species is changing, as the current generation becomes unable to function with a mythical epistemology in which they can no longer "believe" (because they "know") in God's objective interventions in history; nor are they able to go back to believing in "great narratives" linking heaven with earth, or creation with eschatology and that just to provide themselves a mythical structure that would furnish hope for which to live and die. We still need that hope, but now we are no longer able to come up with "great stories" to get it. Today we are different. Now a religion based on that type of cognitive-epistemological instruments gets to be impossible for us.

Today humanity is facing a crisis of different kinds, and to it is added this crisis of shaking free from those supposedly objective, historical securities. Like our ancestors, we are called to get over it and survive, to rebuild our hopes and our reason for living, but based on other grounds using other cognitive-epistemological mechanisms. We have to do just as they did: live, re-create the possibility and power to live –but now we will reach it in a new epistemological niche. Ours will also be a spiritual experience similar to theirs, but played out in different fields, with new dialogists and contexts. Perhaps this is the time that our spirituality gets forced to mature (also “making virtue of necessity”): gets forced to learn how to live without “grand narratives” without foundational myths and cosmologies, without revealed doctrines, without dogmatic truths, perhaps even simply “without truths” ... just in a close relation with Life’s own spirit and power –telluric and cosmically perceived and now reclaimed as our own.

We are continually coming to distinguish better and better spiritual experience, as opposed to its expressions in representations, myths, stories, categories, gestures and rituals. Human spirituality is a profound human experience. Representations, categories, stories, rituals... are the means which our species has used at certain stages of development to express, perceive, feel and communicate this experience. Spiritual experience is a permanent human reality; its representations are random, contingent, variable according to the time-space and cultural coordinates.

However, we are only transitioning³² through the course of this transformation. Many people will find it impossible to enter this new way. They will prefer to continue comfortable in the objectivist religion: “a God-‘Theos’ of the second story” according to His beyond-doubt believable historical interventions; a “history of salvation”, a supposedly historical Christ, a religion founded with Peter as the first pope with powers personally given by Jesus... It is not easy to change a religious paradigm: it’s something like “being born again”. But many other people have already gotten over the old paradigm and have been “born again”; for them that old way of being religious is no longer viable; they feel uncomfortable with it and even doubtful about their own religiosity...

So with relief they welcome news of the new non-objectivist paradigm; they can be fully human and therefore spiritual, with feet firmly on the ground of the cognitive world that modern science makes possible. The new “biblical archaeological paradigm” helps us grow evolutionarily.

With this the religious paradigm to which the new archeology induces us converges with the new “post-religion paradigm”.³³ Both claim a new way of being maintained together with the traditional concept of religion. Urgently needed are its re-conceptualization together with a new theology of “the religious” and “the spiritual”. So let's get working at it!

** A new theology of Revelation?*

Today as the new archeology defies the historicity of the Bible, our thoughts inevitably turn to the need to de-construct and re-construct the traditional theology of revelation... Despite all the shadows that persist, we now know a lot about who were the editors of many texts that compose the scriptures of different religions. Often they are not the persons to whom they had been allocated.

Nevertheless, in traditional theology of revelation it has been common to attribute to God not only the direct inspiration of the words of the text of the holy books, but even as the one who has rendered its material contents. In much of the theology of revelation God himself has been regarded as the author of Scripture,³⁴ which has given to his texts, his words, divine absoluteness. To attribute to God the authorship of traditions, narratives, texts that we ourselves have created, has been a common mechanism in the history of religions, which has served to make absolute and preserve beyond dispute certain norms, beliefs and traditions... that society desired to “shield” against any doubt.

What we now know from the new archeology requires us to apologize for the manipulation of consciences that has caused the uncritical attribution of authorship of Scripture to God. And this puts us in the need for a radical paradigm shift with this change. As Schillebeeckx³⁵ argues: the Scriptures are not the “word of God” but “human words about God”.

Together with this, it is inevitable to recall traditional concepts within the theology of revelation that has been in use for centuries by the Christian Church: the inerrancy of Scripture; the uniqueness of revelation; the divine inspiration enjoyed by the human writers who were considered instruments in the hands of God to transcribe what God dictated to them... and as a final result Scripture itself becoming a letter from God coming directly from heaven for human beings...³⁶

The new archaeological paradigm invites us to tear down all that security and dogmatism built on foundations that are today recognized as myths; to re-assess the validity of our symbolic heritage and proceed onward with much more humility, asking pardon of all those along the way whom we have humiliated for thinking differently.³⁷

Meaning for an axial and evolutionary situation: a new era...

We have said that this is just another episode in the conflictive relationship between faith and science, and therefore this new archaeological paradigm and its challenge do not really represent something radically different. We have experienced this situation on previous occasions. Nevertheless, it can not be denied that it has a tremendous symbolic importance, because it touches on the very heart of religious faith, the narrative itself that we have been believing, and denounces its lack of objective historical foundation. All our life we have been believing... ourselves.

Now as never we are seeing that religious forms (not religious substance in itself) have been our creation, a "great invention". The new archaeological paradigm removes the last blindfold from our eyes. We are the first generation that finds itself in this condition. Through millennia, the generations that preceded us had believed to be responding "face to face" to the action of God who had come to meet us in concrete historical occasions. Up to less than a century ago –and still today– many Christians have considered their faith to be the confidently accepted concrete words of the historic Jesus, who had informed us that He and the Father are one and that He had come to tell that to us. Still today in extremely conservative and/or fundamentalist circles and up to yesterday in all around

Christianity, it has been the conviction that “The Bible is always right”—it was an historically true narrative. We are the first generation which is being challenged to be religious or spiritual without support of any historic illusions. This new paradigm obliges us to launch a new epoch of faith, or inaugurate a faith and religiosity that are new for this epoch in which we find ourselves stripped of historical illusions.

In his book “A Secular Age”, Charles Taylor suggests that cultural changes of the last few centuries have created an “era of authenticity”. We are all forced to look inside ourselves and discover who we are and how we should live in this world. Taylor believes that this collective situation has created “a new era of religious searching” (Van Hagen, 2012, 246). Perhaps we can say something similar with respect to the challenge that we are considering: If this paradigm defies us to overcome the ingenuity with which we had been believing based on the biblical narrative which now has been displaced by “the narrative behind the biblical narrative”, that would oblige us to found our religiosity on this new narrative... It’s going to be about a new religiosity because it would be founded upon and springs from a very different narrative.

Regarding our faith and the breaking down of many of our historic certitudes which, in this case was caused by science, more specifically the new archeology, it should not be considered a catastrophe nor should it push us to the brink of an absurd nihilism... rather it invites us to accept that which is real, and gives us the chance to grow towards a religiosity and spirituality of greater depth, much beyond the mythical narratives on which with complete ingenuousness we had traditionally relied. This radical change could also be part of the great transformation that is underway –a second axial time towards which we seem to be moving.³⁸

Basic bibliography on the new archeological-biblical paradigm

- DAVIES, Ph. & FRITZ V. (eds), *The Origins of the Ancient Israelite States*, Sheffield 1996.
- DEVER, William G., *Who Were the Early Israelites and Where Did They Come From?*, Eerdmans, Cambridge UK, 2001, 258 pp.
- FINKELSTEIN-SILBERMAN, *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*, Touchstone Books, NY & London 2001, pp 385.
- FINKELSTEIN, Israel. *David and Solomon: In Search of the Bible's Sacred Kings and the Roots of the Western Tradition*. New York: Free Press, 2006, pp 342.
- LIVERANI, *Myths and Politics in Ancient Near Eastern Historiography*, Equinox, London 2004.
- LIVERANI, *The Ancient Near East. History, Society and Economy*. Routledge, NY 2014, pp 619.
- SAND, Shlomo, *The Invention of the Jewish People*. Verso, London-New York 2009. Original: *Comment le peuple juif fut inventé*, Fayard, Paris 2008, 445 pp
- THOMPSON, T. L., *The Mythic Past: Biblical Archaeology and the Myth of Israel*. Basic Books, NY 1999.

³⁸ Cfr. VIGIL, José M., *Theology of Religious Pluralism*, Lit Verlag, Zürich-Berlin-Munster, 2008, chap. 17: «A New Axial Age». R. BELLAH & H. JOAS, *The Axial Age and Its Consequences*, Harvard University, London 2012.



There Is No Reason In The Bible, There's Soul

Santiago VILLAMAYOR
Almofuentes Community of Zaragoza, Spain

We will never stop loving.

We will discover
all of the secrets of *science*.

We will *create the wealth necessary*
for everyone to live in dignity.

Yet there is only one thing we will be *incapable*
of doing fully: Love.

...*Only love is worth believing in.*

Paul, 1 Corinthians 13

Abstract

Biblical archaeology questions the historic accuracy of a large part of the Old and New Testament. It is one more step in the deconstruction of Christianity. However, what might first seem to be a break in the foundations of the faith, in all reality turns out to be more consistent grounding. The idea of the Bible is to help describe the vital stimulus that led a people longing for freedom and justice to deify their origins and condition. The most elaborate expression of this stimulus of awareness is love. It is manifested in Jesus of Nazareth in a supra-ethical way through his predilection for the poor and suffering. This overflowing dignity is a new means of transcendence from the bottom. When reason founders in view of scientific contradictions or major questions, it bursts to shed light on a new meaning for religion and more universal ethical and secular expressions.

Keywords: biblical archaeology, post-religion, deconstruction, Christianity, supra-ethics, Jesus Christ, communities.

1. BIBLICAL ARCHAEOLOGY: BEWILDERMENT, RELIEF AND FUTURE

Excavations and earthquakes

For years, many Christians have had to get used to moving from fear to fear while holding on to their faith. Although it is true that religion as a specific world was no longer really important to them because the social love and prophetic spirit of Jesus of Nazareth were enough to maintain their faith. The theology of liberation rescued them from a religious burnout. There were many reasons for misbelief: the complicity of the Church with power, the authoritative dogma and suffocating moralism, the biblical contradictions with science and culture and, finally, the image of extravagance seen in the reflection of other religions.

Recently, one more step has been taken. The archaeological paradigm now faces them with historic excavations and interpretations that contradict the biblical version of the history of Israel. They have discovered that a large part of the Old Testament was written in the 7th century by scribes and clerks in a small village of Canaanites in order to relaunch the Israeli identity. Other research focusing on the New Testament expands these doubts about the accuracy of the Gospels. Jesus' childhood, his baptism, the appearances, etc. may also be mythical creations of faithful devotion. The Exodus has often been read as encouragement to fight, as a model for liberation. And many other times pious imagination has been projected over the Nativity Scene or other sequences in order to assimilate the exemplary Jesus or internalise the definitive grace of salvation. And now, it turns out the events were not as was thought.

Many reformist Christians have thus entered an essential deconstruction of their beliefs. It is an earthquake with multiple aftershocks. Reading Rogers Lenaers, John Sehlby Spong and John Hick, just to name a few, has led to the destruction of their languages and convictions. They are not new ideas. Bultmann and the theologies of secularisation and the death of God preceded them in the last century. However, a certain decline in the liberation theology, the surprising progress of science, laicism, religious pluralism and post-modern reason have renewed the shock. For these reformist Christians, the content of religion are conventional myths or narratives in which the human being creates the God that created them. Sacramental ceremonies seem like ancestral rituals to them and they feel as though they have been the subject of well-meaning error. They see Christianity as a great symbolic construction that is parallel and, in many aspects, contrary to the meaning of Jesus and today's world.

Not just a few of them interpret this bewilderment as a radical investment of faithful understanding. It seems as though we have gone from the great sin of yearning to be a god to deifying that which is

human. Again, these Christians feel they are being called to leave God for God. Or to "baptise" enemies of the faith as was done in other eras with Plato and Aristotle. Not only Marxist humanism or archaeology are worthy of listening. But also the "reductionism" of illustration, Voltairean heretics, the masters of suspicion, Feuerbach, Freud and Nietzsche, the obstinate empiricists and post-modern men of weak reason are claiming a bit of reason in their new paradigm. We are facing an earthquake with numerous aftershocks.

There are two books on this topic of biblical archaeology that summarise this transition very well: "The Bible As History" by Werner Keller, which was published in 1956 and "The Bible Unearthed" by Israel Finkelstein and Neil Asher Silberman, which was published in 2001. Besides a revelation of an all-powerful, tremendous and fascinating God, the Bible provided historical accuracy in 1953. It was the same God who spoke and did not deceive upon directly reporting how the world had been made, why it had become corrupt and how it was to be healed. In 2003, the Bible was no longer right¹ and the revelation was only half true because neither common sense nor good faith view these types of heteronomous manifestations as possible.

The Shaking of the Foundations (Tillich)

Or, better said, of the foundations of Heaven. It is now difficult to ground reasonable and universal transcendence in the literalness of the Bible. The divinity and plenitude of that which is real require other stories and ways. The Bible is no longer the exclusive basis of the one and only reliable understanding of the world, of that great matrix of thought and emotion which must sustain our radical trust. That metacognitive poem which Blumenberg calls Absolute Metaphor on which our explanations of reality are written. Its explanatory purpose has hit the ceiling and the symbolism has broken into a thousand pieces. It is so shocking that the language has to be continually adapted and even more so that by subjecting the content to interpretation and passage selection, it becomes a true story in the end.

This is why news about new archaeological or historical discoveries that contradict biblical information no longer affect people that much. The awareness of the uncertainty paradoxically increases with knowledge and the interpretative rigidity has been forgotten. The security

¹ "The historical epic found in the Bible –from Abraham's encounter with God and his departure from Canaan to the liberation of the children of Israel from slavery by Moses and the rise and fall of the kingdoms of Israel and Judah– was not miraculous revelation but rather the magnificent result of human imagination". Israel Finkelstein and Neil Asher Silberman, *The Bible Unearthed*. Siglo XXI, Madrid 2005, p. 20.

and uniqueness of the truth and the good in matters most directly referring to the meaning of life and hope have long since been lost. Human awareness is what plurally and dialogically constructs and reveals humanizing projects from the highest of morality and shared freedom. And that is where human aspirations and rights are formed which, on the other hand, are proving to be the most universal north every day.

Before, there were guarantees despite reason not finding a response, feelings being drowned in sadness, nature arbitrarily punishing humanity and society swimming in injustice. There was a higher source of information and love: God had directly said that everything was good, that He, an allmighty being, had made it all out of kindness and that we could also be free and that, if we erred, everything would be fine again. The assurance was that, in the end, everything would be as perfect as in the beginning, that suffering was a valuable path, that all oppression would end, that the apparent punishments of an untamed nature were due to the fact that no other better world was possible given the creational axiom of Genesis. For peace in our lives, all of this and more was sustained on the so very true revelation.

However, we no longer accept that the truth comes from a revelation. We now know that all information goes through our conscience and that is a function of the brain. That believing is not superior to knowing because knowledge has such a demanding and open methodology that specific beliefs must be built upon it and not the opposite. Before, we were on the road to the Promised Land as a symbolic preamble to the Kingdom of Heaven; now, we are aware that our existence is sinking into the Kingdom of the Seas. We do what we can on the unjust Raft of the Medusa² to survive, looking to the horizon and deciding upon heroics to help one another. We love each other "waiting for Godot" without knowing whether he will come.

In his prologue to the Spanish edition of "The Bible Unearthed" Gonzalo Puente Ojeda referred to the research into the origin of the Pentateuch as a blow to the waterline of Judaism-Christianity. It is certainly an important twist in the assessment of biblical stories but the scope, as per what is being said herein, is not as significant. It is simply one more shock to a quake-proof reed.

² The incident of the Medusa (1816, western coast of Africa) represents humanity having abandoned itself under extreme conditions. An incompetent captain of the French Armada appointed through political favoritism left the passengers and crew to fend for themselves after wrecking. The few who found safety had to survive suicide, murder and cannibalism. They were found by accident as no one went in search of them. The Romantic painting by T. Géricault is an extraordinary representation of both the social criticism of the event as well as the desperate situation and yearning of the shipwrecked.

Historical-critical analyses have been given of the sacred texts for more than a hundred years. Their contributions, in fact, help with our ingenuous credulity. Contributions by science increase the autonomy of our symbolic constructions. It comes as relief to the constrictions of the literalness of yesteryear and is also an announcement for the future. If we are able to collect the ethical potential and underlying trust in these biblical and evangelical images; if we are able to maintain the sensitivity, breath and incentive that their serene contemplation has permitted us so as to do good for centuries and not the imposition of the content, then we will have gained much. And in doing so, the expurgation that more precise archaeological knowledge has provided us will have been very good. It is said that Bultmann demythologized the Bible in search of texts that were literally true. We renounce the literalness of the entire Bible and understand it as a metaphor for faithful reason irrespective of whether or not it corresponds to science. We attribute another intention and other language to it.

The Kingdom of the Sea

If the Bible is not right, if God is not up there creating the path, if He has not created the world well or has not yet redirected it even despite Jesus Christ (because saving mankind from ethereal genetic sin and leaving the current conditions of injustice and depredation is not redirecting, sorry for the blasphemy), then what is left of our faith? How can the Old and New Alliance be considered credible? Where can the truth be found? Where is the reason for loving? Why give one's life in such a disinterested way as Jesus from Nazareth and not just practice "not doing harm to others"? And why look to Jesus and not to other prophets? Why the Bible and not some other tradition if none of them are really historical? These are questions we hear every day and they affect us.

However, the lack of foundation does not only affect the Bible. It is inherent in our way of thinking to always assume that reason "is right" and that reality corresponds to it. If we seek an ultimate explanation for everything we experience, an unyielding and accurate point to hold on to in order to explain all of reality, we will always find ourselves before an impotent perplexity. As an example, it suffices to mention the well-known Münchhausen trilemma³. The name comes from the adventures of the Baron of the same name who aimed to get out of a mire by pulling up on his own hair! With this trilemma, philosophy tells us that there

³ A trilemma is a choice between three options where none is valid which is why we are left perplexed. With the Münchhausen trilemma, scientific philosopher Hans Albert offers a contemporary and literary version of the paradox of the philosopher Agrippa the Sceptic. It expresses the impossibility of obtaining final justification for any response.

are only three possibilities of finding an ultimate response: the first is continuously referring to a prior explanation in an endless process such as the never-ending series of questions posed by a child: "and why?, and why?". The second is responding to our questions in a vicious circle as the baron did by lifting himself up with his hand without any cornerstone or as occurs with a broken screw which turns and turns in the same spot without coming out. And finally, postulating a response that is acceptable although logically insufficient. It is a reasonable cornerstone yet without any definitive consistency. This is what science and philosophy have done - placing an indubitable beginning at the start of any explanation as an axiom or starting point. A beginning or postulate which may be gratuitous yet is anchored in the configuration of our mental computers. For example, Kant's famous postulates⁴.

Neither knowledge nor ethics (not even religion) provides complete security. With any awakening of the conscience, the questions remain much like Monterroso's dinosaur⁵: Why is there something rather than nothing? (Leibniz) Are there any statements that are absolutely and certainly true? (Russell), Why love thy neighbour? Why be honest? (Freud)⁶, Why must we preserve the existence of humanity? (Hans Jonas). There is no answer. Because we want to and it fulfils us as humans. And that's it. There may be something more to it. We will never know.

Through these experiences of doubt and confrontation, we have learnt another way of relating to science and culture. We have seen new reasons to love and, without moving away from the deep meaning of the biblical stories, we are awakening new reasons behind a universal movement of hope and charity which oversteps religions and culture, extends science and looks more like the movement of Jesus of Nazareth

⁴ Human reason is limited. When we use it to talk about things in which we have no specific experience; for example, God, the soul or everyone together, speaking without knowing makes one go crazy without ever getting it right. Yet we must postulate or assume that we are somebody, that there is a world and that a supreme All does exist; otherwise, nothing is possible, not even the awakening of reason.

⁵ "The Dinosaur" is thought to be the shortest and most famous short story in Spanish. The author is the Guatemalan poet Augusto Monterroso and it goes like this: "When he woke up, the dinosaur was still there". Is it humanity which wakes up? From what lethargy did it awaken? And then, what does it find? Wrongdoing? Self-awareness? Its eternal and resistant lack of understanding?

⁶ Freud posed this question very clearly: "When I ask myself why I have gone to such effort to always be honest, condescending and even kind to others, and why I did not desist when noting that it only brought me harm and contradictions, as others are brutal and unpredictable, despite it all, I have no answer". Letter to J. J. Putman, in E. Jones, Freud, Barcelona 1988.

This is why we have said we not only feel bewilderment but also great relief and joyful expectation. We dare to deconstruct⁷ the great Christian story piece by piece due to need really, due to archaeological proof and other modern scientific and cultural contrasts but, above all, due to the same boost of faith that led the Israelis and Jews to fabulate about their God and us to venerate Jesus of Nazareth as a paradigm of "eternally selfless" love.

And this is the situation in which we find ourselves. In the Kingdom of the Sea; not the "Kingdom of this world" which is only as solid as our possessions, the uproar of insignificances and savagery nor that of Heaven which is so ethereal as the platonic "intelligible world" of enthusiasm lost or to be gained. A liquid and limited Kingdom of uncertainty and domination. And in this sealike world, today the secular city and its good citizens look to the experience of love for guidance. The ancient Israelis created a Bible and a single God to relaunch themselves as a people, to begin to sail. Some Christians nowadays seek Jesus' unconditional love beyond the stories and their possible truth in order to keep on sailing.

2. WE WILL NEVER STOP LOVING

Only love is worth believing in

Wherever reason founders, also bursts right there to shed light on new meanings such as love. When we are about to sink, "practical reason" postulates hope and good will. Love always remains; sometimes with plenty of reasons and at others, not so many. It is a universal principle of transcendence; nobody questions it as guidance for existence. It needs nothing to justify it. We love because we do, because it is free and we are free because we love. "Love and do what thou wilt" (Augustine). "Only love is worth believing in" (1 Corinthians 13). "Love is the greatest thing in Heaven and on Earth" (Plato), etc. It is manifested in multiple forms and ways, to different degrees; and in our case, in a sublime form: through Jesus Christ⁸.

⁷ We shall recall that deconstructing is not the same as destroying but rather deferring or postponing the interpretation of something until a better meaning is found. And thus Derrida used "difference" in French for the first time to indicate that the meaning of something must always be postponed until new terms to explain it are found. It is a constant process of deconstruction and re-construction.

⁸ Karl Rahner quite well expressed this experience of selfless love, the mystic opening up to transcendence: "There are times in life when all of existence is at stake and decisions are made that transcend the data available which cannot be supported simply by intraworldly reasons. Times when we have been unfairly treated and instead of defending ourselves,

The hymn from Corinthians describes this very well. We will continue explaining many secrets of science which will again and again question our representations of faith; perhaps we will achieve a significant degree of "egaliberté" (Etienne Balibar) without poverty or oppression but we will continue to be unable to love until the end. Because it does not end, it is not owed to anyone and it does not need justification. Paradoxically, it is from the blindness of selflessness and the unknowing that one may love without seeking anything in return, losing or winning and, perhaps, infinitely. "One may only believe in love... only in love may one believe".

It is love in the form of a foundational project which inspired Israel to write the Pentateuch, which led the slave to exit the Cavern, Socrates to state that it is better to be refuted than refute and Che Guevara to abandon a nearly-won revolution for others yet to be initiated. It is a vital impulse, the result of an evolution, a wanting of the conscience and an inexplicable "demon". And so we could wander through cultures, religions and the intentions of human beings.

This is why we no longer need to split into another world parallel to this one. The Kingdom of the Heavens is here and has arrived as it is within us. The essence of religion, the tremendous and fascinating mystery adhering to supernatural powers and entities constructed in the conclusive format of a revelation has come to an end. Revelation is no other than the best reason within us, the highest soul, sublime love, passion for liberty, plans for redemption... and, in short, the experience or "feeling of God", the "intimor intimo meo" of a universal co-reason⁹. We can no longer ground belief on the existence of other worlds. That is for science fiction. The new paradigms call us to experience the city and nature without specific temples or disembodied rituals. Irrespective of how loud we call, the gods will not necessarily come to our aid.

We are rather called to change our "inner wear" and to a deep conceptual and emotional investment in the "soul". A new take on what

we have remained quiet. Times when we have forgiven someone even though we were not rewarded for it and our forgiveness was taken for granted ... Have we ever tried to love God when no longer carried away by a wave of passionate excitement, when everything seemed void and meaningless and when we only wished to disappear? Have we been good to someone and received no word of gratitude, not even the reward of being recognised?... If out of this entire chain we were able to extract the authentic experiences that made it all possible, then we would have experienced the Holy Spirit. The experience that the Spirit is something more than just a piece of this world" Karl Rahner, *Über das Beten*, Geist und Leben 45 (1972), excerpted in "Selecciones de Teología", www.seleccionesde-teologia.net/selecciones/lib/vol12/48/048_rahner.pdf

⁹ I shall refer to the term used by Andrés Ortiz Osés when referring to science with meaning and to common, shared, intimate reason. A collective cordial reason that is purified by critical communication, tried and tested by love.

Nietzsche also proposed in his own way following the bewilderment and flood of nihilism. An aurora of benevolent autonomy. A new way of believing in light of the debacle of religions, the mundane insignificance and lack of love that seems to be found in the current economic-based and predatory mentality. It is a commitment to dignity, a call for the best for all, the supraethics of gratuity (P. Ricoeur, J. Daniel Causse). A way of thinking that is particularly "recognised" in the stories of Jesus, whether mythics or realists, it's all the same. They are all there with their force and novelty. Partially preceded by old testaments from the egalitarian Canaanites and many other peoples, the mutation of which has been lost in historical evolution. Stories that have also arisen out of the many modern experiences¹⁰. According to the new archaeology, they led to a strong desire for justice and equality, revolt and a need for survival, inner inspiration felt as an absolute which formed into a single God.

It is in these interiors where the God that had died over the last two centuries following the Lisbon earthquake and the extermination at Auschwitz, the great findings of science, the resistance to equality and modernity, lives on. But God has not died. He is buried. In our inner beings and in nature, the air, land and sea despite the many places where we humans flee "from his presence" such as did Cain. These shared inner beings are the new temples, miscellaneous utopias from where to struggle with and express the unspeakable in thousands of myths, practices, sentiments and actions all quite far from archaic apparitions, formal revelations and religions from another world. It is not necessary to reify the absolute Word of God, create a paradise upstairs or fabulate a return to life.

The supraethics of love

Jean Daniel Causse describes this very well in "The Gift of Agape". He invites us to a "critical recovery of the sources of Christianity within the secular". He seeks to reconstruct the moral field, which is somewhat weak nowadays, and empower people not with force but with gratuity.

¹⁰ The inner experience of love, of the Spirit, of the "feeling of divinity", call it whatever you like, it is the source of any good story and of justice: "The Holy Spirit is at the source of the outcries of the poor. The Spirit is the power given to those without power. It leads to fighting for the emancipation and full realisation of the oppressed. The Spirit acts in history and through history. It does not replace it but rather penetrates it through men and women, who are its carriers. When an elderly woman who has spent her entire life bowing to all of the needs of life and all the powers of society suddenly stands up and protests before a seargent abusing a farmer because she feels she is a member of a community and has lost all the fear of yesteryear, there is something in such an act that cannot be explained by science. Something has happened and she herself knows all too well that something bigger than her is happening". Josef Comblin. *The Holy Spirit and Liberation*. Ed. Paulinas. Madrid. 1987.

He offers the reflections of P. Ricoeur on the illogical overabundant love found in the Gospel. In line with J. Derrida, he takes the overflow of love to the limit by insisting on the condition of complete anonymity where "your left hand does not know what your right hand does" so as not to consider even a mere demonstration of giving back such gift. And he bases this disposition of grace in the original gift of personal life. "Give freely what you have freely received".

"Over abundance *introduces another possibility* in the heart of reciprocity - giving/receiving- which consists of suspending a just measure to give way to something that exceeds all measure... It does not require that we focus on a stronger demand... By allowing this Gift to work in us, we can make a donation that comes from above us and goes beyond us... We can find an example in forgiveness"... making it possible does not constitute a "doing" in us but rather allows something to act within us that is neither natural nor evident".¹¹

The uniqueness of this action by "grace" is found in natural and social life yet not by our heroic over-action and, thus, reserved for just a few but rather as a gift to our personal condition. However, by acting naturally as per reciprocal exchange, we find overflowing plenitude in these gestures of gratuity.

"Overabundance is always a fracture that is possible through the logic of equivalence. It is supraethical in the sense that it suspends ethics to make room for the unexpected of excess or over abundance. It opens up to a world that escapes numbers-based logic. It is a gap in the economy of exchange and equity. As a result, it constitutes a caesura of the golden rule to create an added reality just as the incalculable nature of grace" ¹²

The "tremendous and fascinating" religious experience of another time, built upon the metaphors of division yet also the source of meaning and extreme morality, the root of sanctity and the driver of the cause of liberation, seems to be passing the baton to this more secular suggestion of an experience of gratuitous love in a context of citizenship and personal development.

In our opinion, this new "supernatural" arena does not open into the further beyond but yet the attitude of gratuity. It is constituted through living and doing for others and acknowledging the "interior" or the "depths" of our minds which have been carefully cultivated in a diverse number of ways. There where you find the "inexpressible moans of the Spirit" or the "free thought" of a rich, cordial, open and poetic human conscience. We may be atheists, agnostic or theists (God is the in-ex-istent

¹¹ Jean Daniel Causse. *The Gift of Agape*. Sal Terrae. Santander.2006. p 40.

¹² Ibid. p. 42.

presence that dissipates when you reach it, an absence that presents itself when you most "miss it"). These are the formulas for resolving our uncertainty about "that whereof one cannot speak, thereof one must be silent" (Wittgenstein). But we cannot stop loving.

The agape, inaugurated by Jesus in a much clearer manner yet too quickly provoked and re-provoked in the free sense of each human conscience is the new expression of the supernatural that has constituted us as "we are more what exceeds us than what we are" (Bloch). That is kissing the bubble of the divine which breaks upon contact.

These resuscitations of Jesus' agape make him Christ, anointed by universal recognition not in his Jewish and heteronomous individuality by means of a light open to the heavens, but rather inside each person. Despite the specific representations, people value this love as something that is most value and unquestionable and as the source of other values related to this love.

The experience once called religious was built upon a conscience of clarity which confused the metaphor with the truth and was grounded in the Bible as the absolute word, in the testaments about Jesus held to be truly said and done by God on earth. Nowadays, it is an experience of trusting uncertainty and openness to unprecedented agape which we all carry within as a possibility.

Reflecting-feeling from the bottom up and from within. All of us, from shared knowledge and consensual plans... That is where we are building "the story after the story"; in other words, a de-velation of most of the human age which required the idea of god, of an absolute Divinity. Nowadays, it is known as realistic Dignity and it is expressed in a number of scientific fields, social understandings and poems or symbols to encourage enthusiasm. Giving without receiving anything in return is most difficult as there is no longer one absolute that obliges us but rather the suggestion is for gratuitous intentions beyond civic reciprocity... (Just try to go tell someone that besides paying the Tax Administration what is just, he shall share the same quality of life as permitted by universalism and suggested by selflessness...especially if there's no deduction in heaven). This attitude grounds incomprehensible and unbelievable dignity in the human being.

The veneration of Jesus (better understood as Christ created by all when we love selflessly) seen in communities that practice gratuity where kindness enamours –formerly the "religious lives" of the spirit– helps us awaken the supraethical. Civility and autonomous good will (behaviours aimed to be spread in civil society through the school subject

"Citizenship" which we are not able to transmit by simple obligation) is no longer just a Kantian obligation. The idea is rather a much-needed "re-enchantment of the world" which we find in the "stories after the stories".

Christ built by all

And what if there was no Jesus as told by the Gospels? And what if the same occurs as in the Exodus? Where will the inspiration come from for so many revolutionary fights, so many images of Samaritans and prodigal children? With the change in the religious paradigm, we have deconstructed the figure of Jesus and we have broken his virginal birth, divinity, resurrection, ascension, pre-existence and, as a result, his Trinitarian position. We have undermined the great story of the Redemption. Jesus is no longer an extra human absolute being. Then what is there so he may be considered special? In the end, his figure has always captivated humanity in an extraordinary way. In a moral and social scope, Jesus provoked one of those revolutions or big bangs as did Aristotle in philosophy and Einstein in science. Why? Only that?

The figure of Jesus devoid of his sacred halo appears to be the story of a human being who experienced the drama of life and justice to an extremely high degree of morality. And by saying extremely high, I am referring to these attitudes that were first and most clearly expressed by Jesus and refer to the unconditional and gratuitous nature of human love. Such are the suggestions of preference for the weak, forgiveness, love for one's enemies, and the great value of a person not conditioned by anything. Attitudes so extraordinary they were the origin of the exclamation "Son of God". Something like these expressions heard nowadays: "Someone as human as he (Jesus) was could only also be God" (L. Boff). Jesus loved "as only God could" (J.I. González Faus), "If God exists, he looks like Jesus" (J.A. Pagola). That is the "miracle" that leads many to leave their nets on the shore. His "divinity", his extreme humanity.

The uniqueness of Jesus is this exaggeration of love and not so much redemption for blood or a return to a superior life. An interpretation like that ruins the quick religious response to the problem of evil and death, to the great questions, to the lack of rational grounds as mentioned above. In line with Paul, we said in the paragraphs above that love was the only meaning of life. Selfless love is supernatural in human cultural nature. Many religions which once saw it like this allowed themselves to be contaminated by excess added supernaturalism.

In the Christ built by the disciples and evangelists, recreated in holy priests and monks, again reinvented in the mystics and missionaries, in the revolutionists and "faithful laypeople" and in some hierarchies, we have created a very plural image of this Jesus. And, above all (and

this is the most sincere description), in the everyday people whose only recognised holiness comes from having suffered greatly. One common feature can be found if we look closely at all of these witnesses: Jesus gave his life for love. In him we see an example of the call by J. Daniel Causse to love ourselves not as we would want others to love us (the social contract) but rather as "God has loved us". Love for one's enemy, forgiveness, preference for the poor, not knowing but trusting in love are all suggestions of such scope that they may only be carried out through an overflow of the very human condition, perhaps from absolute personal divinity (Gauchet-Ferry).

3. TRANSCENDENCE FROM THE BOTTOM

The decline of religion in overflowing civility

We may re-construct our presence in the world based on these supra-civic attitudes offered by Jesus. Without interferences, without privileges, privately and publically. We likely no longer need a heaven or a creating and redeeming God. Nor do we need all the ecclesiastical paraphernalia. It is time for humble human autonomy, good will within us that is graceful and extremely free "as if God had never existed" (Grotius). Or as these other institutions pray "before God and with God, we live without God" (Bonhoeffer), "even if there is no God up there" (Lenaers), "even if there were no heaven, I would still love you" (Saint Teresa of Jesus).

The religion that has been understood up until now as a system of eternal truths and supernatural forces hidden in the relativity of symbols is finished. The supernatural world is the inexhaustible capacity to freely love. Christianity is perhaps proving to be the religion to get out of religion as philosopher Marcel Gauchet once said, although it is difficult to conceive this personal divine absolute or earthly absolute as he states. As an example of this perplexity, see the debate¹³ he had with Luc Ferry, the former French Minister of Education, on immanent transcendence. The absolute or unconditional is in the very human being. Ferry coined it as

¹³ LUC FERRY: "I shall pose the question to you in a very simple way: if you admit the idea that there are such absolute values they even imply a risk of death, a risk of losing one's life, what are the grounds for this? The earthly absolute or the practical absolute that we speak of, which is simply the idea that there are values that are superior to life is not an idea that I believe can be interpreted in any other way than in materialist-reductionist terms or in terms that I do not believe can do without religious vocabulary or even religious themes."

MARCEL GAUCHET: "We completely agree that the human being is finding that which up until now has not been named or understood other than as divine; but it is finding it as to be understood and assumed in categories other than those that are religious. The problem is destined to be re-interpreted... radically outside religion. It is possible to realise that

"man-God", Gauchet reduced it even further to "the earthly absolute". In Gauchet's opinion, Ferry again falls into religious language. According to Ferry, Gauchet cannot find middle ground between the religious excitement for a "God" and materialist reductionism.

Some of us think Jesus' "philosophy" and praxis offer a model person that is "deified" by love (please note the similarity between divinity and dignity). Only "one god" is capable of "taking love to the end", of loving the enemy, of always being by the side of the weakest, of allowing himself to be killed in the name of justice. This love makes anyone into a Christ, incarnates divinity, resuscitates life, and creates a heaven. That is the universality and unicity of Jesus and anyone like him.

Religion today is being redirected towards a deepening of the human in an open and shared way. Full democracy, human rights, pluralism, the spread of culture, dialogue as a source of truth and concord, and, above all, criticism for mercantilism and greater awareness for a single world that needs to be cared for by all. These are signs of a convergence of hope that overflows the banks of religion, uniting all of the tides into a great matrix of creativity and responsibility. It is the new "inner wear" of the spirit.

José María Mardones states this very well upon mentioning Habermas' contribution to the dialectic between communicative ethics and religion¹⁴. Mardones insists upon recovering symbolism in our societies. We move in the continuous tension between ineffability and the need for images, between ingenuous subjectivity (religions or utopias without critical reservations) and excessive rationalisation to control divinity).

Habermas recognises that religion still has important roles in this post-secular society despite the fact that communicative ethics is being called to replace religion. This is precisely why he uses the term post-secular. It is a correction of blunt lay speak. One of them consists of opening up the path to symbolic expression to demonstrate what cannot be expressed in any other way; for example, issues relating to human suffering and questions surrounding consolation and hope in individual and

which stirs up a sense of something truly independent in us, or the sense of abnegation with respect to a value we place far above us, inscribing it in man and without reducing it."

Marcel Gauchet, Luc Ferry, *Lo religioso después de la religión*, Anthropos, Barcelona, 2006

¹⁴ José María Mardones, *Síntomas de un retorno, la religión en el pensamiento actual*. Sal Terrae, Santander 1999, pg. 105, "We are in a pluralist and post-metaphysical era. This is why communicative ethics is the heir of religion. The community of religious faith has become a community of communication, sacred charity has become social charity. Communicative ethics is the current defender of the cause of justice and charity. This idea of justice is "like transcendence from within" and must be contented with exhortation grounded in skeptical yet non-defeatist resistance."

collective life. Another is strengthening personal motivation where high moral convictions come into play. And finally, bringing meaning to all that has been spoilt or lost. "Until communication finds better words to say that which religion can say, they will have to co-exist abstinently without supporting it or fighting it" ¹⁵ Hopefully we are capable of awakening these attitudes instead of taking refuge once again in sacristy!

Fewer words of God and more significance

In other words, more words of encouragement and motivation but less absolutized. We need stirring, plural and shared stories. The Bible has soul even though it has no reason. We shall read it symbolically with co-reason. Let us read the underlying meaning without falling into the "gentile heresy" (Spong) of interpreting as real what was written as literature, of reading as pagans what was written in Jewish style. Otherwise, the bible will be the great deceit of book religions and the laughing stock of many contemporaries with common sense. There are many Pentateuch and psalms in the universal literature of all peoples. Our tradition has been inclined to use a sort of "principle of deification" ("everything we wish to highlight and impose whether stories, wars, individual morals, governments and authority shall come from God").

In this fallacy lies, above all, infallibility and ecclesiastical teaching. And partially theology: What begins in experience and symbolism cannot become scientific reason. Theology is coming full-circle in order to be renewed by an anthropology of transcendence as a social science, without forgetting the otherness of the gift and what is beyond us, but also without trapping it in. Science cannot be made from metaphor. There are no Christian philosophies.

The path taken up until now to attempt to reconcile the Bible and archaeology, reason and faith has been an error. They are completely different. It is now time to overcome that old Thomist line of thinking. Faith is not a red light that turns on when science threatens its biblical or dogmatic truths. There is no reason for it to be on the lookout for those who fail to comply. Faith lies in the scientific process, in its eagerness for truth, in its curiosity and desire for contrast, in its passion to open up the borders of universal and sustainable progress, in its criticism of instrumentalization, mercantilism and the "principle of technology". Science explains, strictly interprets and understands nature; symbols give us meaning and "soul". The two fields are not confused. For theology, it is time for humanist reflection of weight and to foster motivation for social liberation and an education in selflessness and the inner being.

¹⁵ J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, Taurus-Alianza, Madrid, 1990, p. 186.

The Hope International

New voices are being heard in many places of the world in relation to supra-ethical secularisation. Their voices speak of the unconditional dignity of all human beings which are similar values to those represented by Jesus' cause. That great wave in which many of us who are shipwrecked sail without completely knowing where we are going and why. It is like the first stone on which Jesus built was it now the church, his universal call.

Nowadays, evangelising is all about spreading this universal movement for justice and happiness with all of the world's institutions and alternative movements. This is the new church, the convergence of all people for human dignity. That is what Jesus did and wanted. His "Kingdom" today is this inexplicable "boost in universal dignity" which howls from within each person, from the planet and from every collective action which starting with the poor thus sincerely reaches all people. It is the same which provoked the creation of a Bible or the writing of some gospels in Midrashic or Jewish form, as said.

The time for building our Church, for defining our God, for defending our Salvation has now concluded. It is now time to construct a world convention for justice, a hope international, a city for all in which each person and group is right in joining civic duty to the overflowing love that arises from individual belief. We are human communities of hope; in our case, according to Jesus.

Society is ever more lay and plural, post-secular as said. The political action of liberation is more and more intertwined with consensus and democracy is imposed as a higher value for co-existence and eco-social wellbeing. However, it is many times altered by interference from religion with regulatory and even political pretensions. Convictions of faith must be limited to that arena. Only then will the recognition they deserve, which to date has been rejected due to their prior domineering and escapist role, be recovered.

Human communities of life

Human Base Communities are ways to make this new lay society pluralist in its work for justice and opening up to the symbolism of plenitude. They incarnate what we believe to be the Kingdom of God. (Remember Jesus' original call). Albert Moliner has brought us closer to them¹⁶.

¹⁶ Albert Moliner Fernández, *Pluralismo Religioso y Sufrimiento Ecohumano: La Contribución de Paul F. Knitter al diálogo interreligioso*. Editorial Abya Yala, Quito, 2006 pg 103.

They are due to the work of Aloysius Pieris¹⁷ in Asia in a Buddhist and Hindu context. They could be somehow expressed in our country in social-political action groups where Christians work alongside Marxists, alter-globalization activists, third-world countries, Catholics or former Catholics and others towards a shared goal of overcoming injustice. "Christian and non-Christian members fight together for the dawn of total humanity"

"Some Ecclesiastical Base Communities are taking the shape of Human Base Communities. With these HBCs... co-pilgrims present their respective writings, again narrating the story of Jesus and Guatama in a sincere dialogue that sets their hearts on fire (Luke 24,32)... The spirit and tradition of each religion for e.g. the causes of peasants, workers, women, indigenous peoples, etc. can lead to joint action and the provision of deep reason.

We seek to build a community of communities with the greatest possible universality. Human base communities, groups with a pluralistic meaning of selflessness, love and liberty. These groups are called to a universal assembly of the lay people in which all of us shall participate through our own identity, as would occur in Jesus' group, yet all under this project of the Kingdom or humanity of justice and happiness.

It would be the work of these groups of hope to call upon the radical optimism of the being, to foster meanings, to unmask the monolithic language of religions and ideologies and denounce false and fundamentalist revivals. It is as difficult for the faithful to stop referring to a supernatural world as it is for a materialist to open up to non-immediate meanings.

The final question I shall pose to you and that I pose to myself, is: Will we be capable of creating instruments and resources as consistent as those built by religions in this other secular axiom of unlimited selfless civic love? Does this new axiom of an uncertain "transcendence" from the bottom also involve "weak" instruments which are diverse in time, place, culture and intensity? The seminaries, the retreats, the long hours of prayer, the evangelisation, the training... How can this intense religious training be recovered from a secular paradigm? Are signature films and literature, songs of protest, NGOs, global forums and summits, resistance groups and communities, social networks, etc. the new lay forms of "supraethics" or "natural religiosity"?

¹⁷ From the books by Aloysius Pieris, *Christ with An Asian Face,... Jesus and Buddha....The Asian Paradigm...* books with notes that can be consulted in the above-mentioned work by Albert Moliner.

The new challenges of this new Christianity will have to be motivating and driving hope in civil society; fostering the symbolic and formative roles that civil society today has not yet taken on in order to raise their morality; encouraging the ethics of gratuity which complements legality and democratic reciprocity; invigorating hope: being moved by closed certainties is not the same as by metaphors; the first leads to strong yet muffled steps toward delivery; the second is an answer to the gratuity of liberty.

We shall not stop recalling Jesus, recalling all Christs and encouraging ourselves to the "Kingdom". It is a heart-felt reference to all of the memories that speak to us of him, particularly the first, the Gospels. Celebrations shall do without the sacred halo of the temple. There are no miracles to guide the unconditional nature calling to us from the face of the weak. Celebration, according to Jesus, is not a Eucharist or redeeming Passover yet an encounter of persecuted compassion.

Francis' "good winds", after the name of his hometown, must promote a total change in the predication of all parishes and Christian groups. With the help of democratic dialogue, science and social criticism, art and poetry, they can better foster healthy mental education free of magic and submission. They must dissolve the great religious spectacles, converting them into hopeful memories of Jesus' liberation. They must recreate the symbolic potential of religion in order to offer motivation, consolation and fraternity. They must yield morality its own place in civil society. Parishes and groups must be green areas for all creeds and thoughts against the mercantilism and blue areas for serenity.

1. BIBLICAL ARCHAEOLOGY: BEWILDERMENT, RELIEF AND FUTURE

- Excavations and earthquakes
- The Shaking of the Foundations (Tillich)
- The Kingdom of the Seas

2. WE WILL NEVER STOP LOVING

- Only love is worth believing in
- The supraethics of love
- Christ built by all

3. TRANSCENDENCE FROM THE BOTTOM

- The decline of religion in overflowing civility.
- Fewer Words of God and more dialogue
- The Hope International
- Human communities of life



La Biblia no tiene razón, tiene alma

Santiago VILLAMAYOR

Almofuentes Community of Zaragoza, Spain

1. ARQUEOLOGÍA BÍBLICA: DESCONCIERTO, ALIVIO Y FUTURO

- *Excavaciones y terremotos*
- *Se conmueven los cimientos de la tierra (Tillich)*
- *El Reino de los Mares*

2. NUNCA DEJAREMOS DE AMAR

- *Sólo en el amor merece la pena creer*
- *La supraética del amor*
- *El cristo construido por todos*

3. LA TRASCENDENCIA DESDE ABAJO

- *La declinación de la religión en la civilidad desbordante.*
- *Menos Palabra de Dios y más diálogo*
- *La internacional de la esperanza.*
- *Las comunidades humanas de vida.*

Resumen

La arqueología bíblica pone en cuestión la veracidad histórica de gran parte del Antiguo y Nuevo Testamento. Es un paso más en la deconstrucción del cristianismo. Sin embargo lo que al principio parece una quiebra de los cimientos de la creencia, en realidad se convierte en una fundamentación más consistente. El sentido de la Biblia es ayudar a descubrir el impulso vital que llevó a un pueblo anhelante de libertad y justicia a divinizar sus orígenes y su condición. La expresión más elaborada de ese impulso de la conciencia es el amor. En Jesús de Nazaret se manifiesta de modo supra-ético en la predilección por los pobres y perdedores. Esta dignidad desbordante es un modo nuevo de trascendencia desde abajo. Cuando la razón “hace agua” ante las contrariedades científicas o las grandes preguntas, ella misma “rompe aguas” para alumbrar un nuevo sentido a la religión y unas expresiones éticas y seculares más universales.

Etiquetas: arqueología bíblica, posreligión, deconstrucción, cristianismo, supraética, Jesucristo, comunidades.

Nunca dejaremos de amar.

Llegaremos a descubrir
todos los secretos de la *ciencia*.
Llegaremos a *crear la riqueza necesaria*
para que todos vivan con dignidad.
Pero sólo una cosa seremos *incapaces*
de llevar a cabo hasta el fondo: Amar.

...Sólo en el amor merece la pena creer.

Pablo, I Corintios 13

1. LA ARQUEOLOGÍA BÍBLICA: DESCONCIERTO, ALIVIO Y FUTURO

Excavaciones y terremotos

Desde hace unos años muchos cristianos se han tenido que acostumar a ir de susto en susto creyente. Bien es cierto que la religión como mundo específico ya no tenía mucha importancia para ellos porque el amor social y el espíritu profético de Jesús de Nazaret eran suficiente para mantener la creencia. La Teología de la liberación les salvó de la quema religiosa. Los motivos de la descreencia eran muchos: la complicidad de la Iglesia con el poder, los dogmas autoritarios y los moralismos asfixiantes, las contradicciones bíblicas con la ciencia y la cultura, y finalmente la imagen de extravagancia con que se encontraban en el espejo de otras religiones.

Recientemente se ha dado un paso más. El «paradigma arqueológico» les ha situado frente a unas excavaciones e interpretaciones históricas que contradicen la versión bíblica de la historia de Israel. Descubren que gran parte del AT. fue compuesto en el siglo VII por los escribas y funcionarios de un pequeño pueblo de cananeos para refundar la identidad israelita. Otras investigaciones centradas en el Nuevo Testamento extienden esta duda de la veracidad sobre los Evangelios. La infancia de Jesús, su bautismo, las apariciones, etc., pueden ser también creaciones míticas de la devoción creyente. Son muchas las veces que se ha leído el éxodo como ánimo para la lucha, como modelo de liberación, otras tantas las que se ha proyectado la piadosa imaginación sobre el portal de Belén u otras secuencias para asimilarse al modélico Jesús o interiorizar la gracia definitiva de la salvación. Y ahora resulta que no ocurrieron así.

Muchos cristianos renovadores han entrado así en una deconstrucción esencial de sus creencias. Es un terremoto de múltiples réplicas. La lectura de los escritos de Rogers Lenaers, John Shelby Spong y John Hick, por citar algunos autores, ha traído un derrumbe de sus lenguajes y convicciones. No son ideas nuevas; Bultmann y las teologías de la secularización y de la muerte de Dios les precedieron en el siglo pasado. Sin embargo, cierto ocaso de la Teología de la Liberación, el sorprendente avance de la ciencia, el laicismo, el pluralismo religioso y la razón posmoderna han actualizado las sacudidas. Para esos cristianos renovadores los contenidos de la religión son mitos convencionales, narraciones en las que el ser humano crea al Dios que le creó. Las ceremonias sacramentales les parecen rituales ancestrales y sienten que han sido objeto de un bienintencionado error. Ven el cristianismo como una gran construcción simbólica paralela y contraria en muchos aspectos al significado de Jesús y al mundo actual.

No pocos de ellos interpretan este desconcierto como una inversión radical de la comprensión creyente. Parece como que se ha pasado del grandísimo pecado de querer ser como dioses al valor de la divinización de lo humano. De nuevo estos cristianos se sienten llamados a dejar a Dios por Dios. O a “bautizar” a los enemigos de la fe como se hizo en otras épocas con Platón o Aristóteles. No sólo la arqueología o el humanismo marxista son dignos de escucha. También el “reduccionismo” de la ilustración, los herejes volterianos, los maestros de la sospecha, Feuerbach, Freud y Nietzsche, los empiristas recalcitrantes y los posmodernos de la razón débil reclaman un poco de razón en su nuevo paradigma. Estamos ante un terremoto de múltiples réplicas.

Hay dos libros que en este tema de la arqueología bíblica resumen muy bien esta transición: “Y la biblia tenía razón” de Werner Keller, en 1956, y “La Biblia desenterrada” de Israel Finkelstein y Neil Asher Silberman, en 2001. En 1953 la Biblia además de ser una Revelación de un Dios Todopoderoso, tremendo y fascinante, tenía veracidad histórica. Era el mismo Dios quien hablaba y no engañaba al informar directamente cómo se había hecho el mundo, por qué se había corrompido y cómo había que sanarlo. En 2003 la Biblia ya no tiene razón¹ y la revelación lo es sólo a medias, porque ni el sentido común, ni la buena fe ven posible ese tipo de manifestaciones heterónomas.

¹ «La epopeya histórica contenida en la Biblia –desde el encuentro de Abraham con Dios y su marcha a Canaán hasta la liberación de la esclavitud de los hijos de Israel por Moisés y el auge y la caída de los reinos de Israel y Judá– no fue una revelación milagrosa, sino un magnífico producto de la imaginación humana». Israel Finkelstein y Neil Asher Silberman, *La Biblia desenterrada*. Siglo XXI, Madrid 2005, p. 20.

Se conmueven los cimientos de la tierra (Tillich)

O mejor dicho, los del Cielo. Es difícil ya fundar una trascendencia razonable y universal en la literalidad de la Biblia. La divinidad y la plenitud de lo real requieren otros relatos y caminos. La Biblia ya no es la base exclusiva de una y primordial comprensión fiable del mundo, de esa gran matriz de pensamiento y emoción que debe sustentar nuestra confianza radical. Ese poema metacognitivo que Blumenberg llama Metáfora absoluta, sobre el que se escriben nuestras explicaciones de la realidad. Su función explicativa ha tocado techo y su simbología se ha roto en mil pedazos. Resulta tan chocante que hay que estar siempre adaptando su lenguaje y, todavía más, sometiendo su contenido a una interpretación y selección de pasajes que al final se convierte en el verdadero relato.

Por eso las noticias sobre nuevos descubrimientos arqueológicos o históricos que contradicen las informaciones bíblicas no conmueven ya tanto. La conciencia de incertidumbre paradójicamente aumenta con el conocimiento, y la rigidez interpretativa se ha olvidado. Se ha perdido ya definitivamente la seguridad y unicidad de la verdad y del bien en los asuntos más directamente referidos al sentido de la vida y de la esperanza. Es la conciencia humana quien construye y revela plural y dialógicamente los proyectos humanizadores desde su más elevada moralidad y libertad compartida. Y desde allí se concretan las aspiraciones o derechos humanos que por otra parte cada día se muestran como norte más universal.

Antes, aunque la razón no encontrara respuesta, los sentimientos se ahogaran en la tristeza, la naturaleza castigase arbitrariamente a la humanidad y la sociedad nadara en la injusticia, teníamos una garantía. Había una fuente superior de información y amor: Dios había dicho directamente que todo era bueno, que lo había hecho El, un ser Todopoderoso en bondad; que también nosotros podíamos obrar con libertad y que si nos equivocábamos todo volvería a su orden. Se aseguraba además que al final todo sería tan perfecto como al principio, que el sufrimiento era valioso como camino, que toda opresión llegaría a su fin, que los aparentes castigos de una naturaleza indomada se debían a que no era posible otro mundo mejor, supuesto el axioma creacional del Génesis. Todo esto y más, para tranquilidad de nuestra vida, se sustentaba en la ciertísima revelación.

Sin embargo hoy no aceptamos que la verdad provenga de una revelación. Hoy sabemos que toda información pasa por nuestra conciencia y que ésta es una función del cerebro. Que el creer no es superior al saber, porque el saber tiene una metodología tan exigente y abierta

que es la creencia concreta la que tiene que edificarse sobre él, y no a la inversa. Antes estábamos en camino a la tierra prometida como preámbulo simbólico del Reino de los Cielos; ahora somos conscientes de que nuestra existencia naufraga en el Reino de los Mares. En la injusta balsa de La Medusa² hacemos lo que podemos para sobrevivir mirando al horizonte y decidiéndonos por el heroísmo, para ayudarnos unos a otros. Nos amamos “esperando a Godot”, sin saber si vendrá.

En el prólogo de la edición española a “La biblia desenterrada” Gonzalo Puente Ojeda califica las investigaciones sobre el origen del Pentateuco como un golpe en la línea de flotación del judaísmo-cristianismo. Ciertamente es una vuelta de tuerca importante en la valoración de los relatos bíblicos, pero su alcance, según lo que vamos diciendo, no es tan importante. Es simplemente una sacudida más, en un junco a prueba de temblores.

Desde hace más de cien años se vienen haciendo análisis histórico-críticos sobre los textos sagrados. Sus aportaciones son más bien una ayuda para nuestra ingenua credulidad. Con las aportaciones de la ciencia se acrecienta la autonomía de nuestras construcciones simbólicas. Es un alivio, ante la constricción que la literalidad de antaño nos imponía, y es también un anuncio de futuro. Si logramos recoger el potencial ético y la confianza subyacente en esas imágenes bíblicas y evangélicas, si logramos quedarnos con la sensibilización, el aliento y el acicate que su serena contemplación nos ha procurado para hacer el bien durante siglos, y no con la imposición de sus contenidos, habremos ganado mucho. Y para ello habrá venido muy bien la expurgación que un conocimiento arqueológico más preciso nos ha proporcionado. Se dice que Bultmann desmitologizó la Biblia en busca de aquellos textos que fueran literalmente verdaderos. Nosotros renunciamos a la literalidad de toda la Biblia y la entendemos como una metáfora de la razón creyente con independencia de su correspondencia o no con la ciencia. Le atribuimos otra intención y otro lenguaje.

El Reino de los Mares

Si la Biblia no tiene razón, si Dios no está allá arriba marcando el camino, no ha creado bien el mundo o no lo ha reconducido todavía aun

² El incidente de la Medusa (1816, costa occidental de África) representa a la humanidad abandonada a sí misma en condiciones extremas. Un capitán de la armada francesa, incompetente y nombrado por favoritismo político, abandonó a los pasajeros y a la tripulación a su suerte tras naufragar. Los pocos que se salvaron sobrevivieron al suicidio, al asesinato y canibalismo. Fueron encontrados por casualidad ya que no se salió a buscarlos. La pintura romántica de T. Géricault representa de forma extraordinaria tanto la crítica social al suceso como la situación desesperada y el anhelo de los naufragos.

a pesar de Jesucristo, (porque salvar de un etéreo pecado genético y dejar las actuales condiciones de injusticia y depredación, no es reconducir, y perdón por la blasfemia), entonces, ¿qué nos queda de nuestra fe? ¿Qué credibilidad tienen la Vieja y Nueva Alianza? ¿Dónde encontrar la verdad? ¿Dónde un motivo para amar? ¿Por qué dar la vida de modo tan desinteresado como Jesús de Nazaret y no sólo practicar el “no hacer daño a nadie”? ¿Y por qué fijarnos en Jesús y no en otros profetas? ¿Por qué la Biblia y no otra tradición, si ninguna es verdaderamente histórica? Son preguntas que oímos cada día y nos afectan.

Sin embargo la falta de fundamentación no sólo afecta a la Biblia. Es connatural a nuestro modo de pensar, que siempre presupone que la razón “tiene razón” y que la realidad se corresponde con ella. Si nos preguntamos por una explicación última a todo lo que vivimos, un punto inmovible y certero al que agarrarnos para explicar la realidad entera, nos encontraremos siempre con una perplejidad impotente. Baste citar como muestra el conocido trilema de Münchhausen³. Su nombre viene de las aventuras del barón del mismo nombre que pretendía elevarse tirando de sus pelos hacia arriba... ¡con sus propias manos! En este trilema la filosofía nos dice que sólo hay tres posibilidades de hallar una última respuesta: la primera, remitirnos permanentemente a una explicación anterior en un proceso sin fin, la machacona serie de preguntas de los niños: “¿y por qué?, ¿y por qué?”. La segunda, respondernos con lo que nos preguntamos en un círculo vicioso, como hace el barón al levantarse con sus manos sin ningún punto de apoyo o como ocurre con un tornillo viciado que vuelve siempre al mismo sitio sin avanzar. Y finalmente, postular una respuesta aceptable aunque sea lógicamente insuficiente. Un punto de apoyo razonable pero sin consistencia definitiva. Es lo que ha hecho la ciencia y la filosofía colocando un principio indubitable al comienzo de toda explicación como axioma o punto de partida. Un principio o postulado que puede ser gratuito pero que está anclado en la configuración de nuestro ordenador mental. Por ejemplo los famosos postulados kantianos⁴.

³ Un trilema es una elección entre tres opciones en la que ninguna es válida y por eso nos deja en la perplejidad. En el trilema de Münchhausen el filósofo de la ciencia Hans Albert ofrece una versión contemporánea y literaria de la paradoja del filósofo escéptico Agripa. Expresa la imposibilidad de lograr una justificación última para cualquier respuesta.

⁴ La razón humana es limitada. Cuando la utilizamos para hablar de aquello de lo que no tenemos experiencia concreta, por ejemplo de Dios, del alma o de todo el mundo en su conjunto, se sale de sus cabales, habla sin saber y no atina. Sin embargo tenemos que postular o presuponer que somos alguien, que hay un mundo y que existe una Totalidad suprema pues, si no, nada es posible, ni el despertar de la razón.

Ni el conocimiento, ni la ética (tampoco la religión) nos proporcionan una seguridad completa. En cualquier despertar de la conciencia las preguntas siguen ahí como el dinosaurio de Monterroso⁵: ¿Porque hay algo y no nada (Leibniz)? ¿Hay algún conocimiento que podamos tener como absolutamente cierto? (Russell), ¿Por qué amar al otro? ¿Por qué ser honrados? (Freud)⁶. ¿Por qué tenemos que preservar la existencia de la humanidad (Hans Jonas)? No hay respuesta. Porque queremos, y nos cumple como humanos. Punto. Puede ser que nos venga algo en añadidura. Nunca lo sabremos.

Hemos aprendido en estas experiencias de duda y confrontación otra manera de relacionarnos con la ciencia y la cultura. Hemos avistado nuevas razones para amar y, sin dejar el significado profundo de los relatos bíblicos, estamos despertando nuevas motivaciones para un movimiento universalista de esperanza y solidaridad que traspasa religiones y culturas, prolonga la ciencia y se asemeja más al movimiento de Jesús de Nazaret

Por eso hemos dicho que no sólo sentimos desconcierto sino también un notable alivio y una expectación gozosa. Nos atrevemos a deconstruir⁷ pieza a pieza el gran relato cristiano por necesidad, es verdad, por las pruebas arqueológicas y otras contrastaciones científicas y culturales de hoy, pero sobre todo por el mismo impulso creyente, el que llevó a los israelitas y judíos a fabular sobre su Dios y a nosotros a venerar a Jesús de Nazaret como paradigma del amor “enteramente desinteresado”.

En esa tesitura estamos. En el Reino de los Mares, ni el “Reino de este mundo” tan sólido como nuestras posesiones, la barahúnda de las insignificancias y del salvajismo, ni el de los Cielos tan etéreo como el “mundo inteligible” platónico, el de las ilusiones perdidas o por ganar. Un Reino líquido y limitado, de incertidumbre y de dominación. Y en

⁵ “El dinosaurio” es considerado el micro relato más corto y célebre en español. Su autor es el poeta guatemalteco Augusto Monterroso y dice así: “Cuando despertó, el dinosaurio todavía estaba allí”. ¿Es la humanidad la que despierta? ¿De qué letargo despierta? ¿Y entonces qué se encuentra: la sinrazón, la conciencia de sí mismo, su eterna y resistente incompreensión?

⁶ Freud planteaba la pregunta con mucha claridad: “Cuando me pregunto por qué me he esforzado siempre en ser honrado, condescendiente e incluso bondadoso con los demás, y por qué no desistí al notar que todo ello sólo me acarreaba perjuicios y contradicciones, pues los otros son brutales e impredecibles, no tengo, a pesar de todo, una respuesta”. Carta a J. J. Putman, en E. Jones, *Freud*, Barcelona 1988.

⁷ Recordemos que deconstruir no es destruir, sino diferir o aplazar la interpretación de algo hasta encontrar un mejor significado. Así lo utilizó Derrida por primera vez en francés “difference” para indicar que el significado de algo debe ser siempre pospuesto hasta encontrar nuevos términos que lo expliquen, un proceso constante de deconstrucción y reconstrucción.

ese mundo-mar hoy la ciudad secular y sus buenos ciudadanos ponen el norte en la experiencia del amor. Los antiguos israelitas elaboraron una Biblia y un Dios único para su refundación como pueblo, para empezar a navegar. Algunos cristianos hoy acudimos al amor incondicional de Jesús, más allá de los relatos y su posible veracidad para seguir navegando.

2. NUNCA DEJAREMOS DE AMAR

Sólo en el amor merece la pena creer

Allí donde la razón “hace agua” allí mismo “rompe aguas” para alumbrar nuevos significados como el amor. Cuando estamos a punto de naufragar, la “razón práctica” postula esperanza y buen querer. El amor permanece siempre; unas veces tiene abundantes razones y otras no tantas. Es un principio universal de trascendencia; nadie lo pone en cuestión como rector de la existencia. No necesita nada que lo justifique. Se ama porque se ama, porque se es libre, y somos libres porque amamos. “Ama y haz lo que quieras” (Agustín). “Sólo en el amor merece la pena creer” (1 Cor 13). “Es el amor lo más grande que en el cielo y en la tierra hay” (Platón), etc. Se manifiesta en múltiples formas y modos, en diferentes grados; en nuestro caso en una forma sublime: revestido de Jesucristo⁸.

El himno de Corintios lo describe muy bien. Seguiremos explicándonos muchos secretos de la ciencia que pondrán en entredicho una y otra vez nuestras representaciones creyentes; quizás logremos un grado importante de “*egaliberté*” (Etienne Balibar) sin pobreza ni opresiones, pero seguiremos siendo incapaces de llevar hasta el fondo el amor. Porque no tiene fin, no se debe a nadie ni tiene que justificarse ante nadie. Paradójicamente, es desde la ceguera del desinterés y del no-saber como se puede amar a fondo perdido o “a agujero negro”, perdiéndonos o ganándonos de manera ¿infinita? “Sólo se puede creer en el amor... en el amor sólo se puede creer”.

⁸ Karl Rahner expresaba muy bien esta experiencia del amor desinteresado, la mística que abre a la trascendencia: “En la vida hay momentos en los que se pone en juego la totalidad de la existencia y se toman decisiones que trascienden los datos del momento y de las que no se puede dar cuenta por solas razones intramundanas. Momentos en los que hemos sido mal tratados y en vez de defendernos nos hemos callado. Momentos en los que hemos dado un perdón que no sólo no se nos ha pagado, sino que ha sido acogido como lo más natural... ¿Hemos intentado amar a Dios, allí donde no nos sentíamos llevados por ninguna ola de entusiasmo, allí donde todo nos parecía vacío y sin sentido y donde sólo deseábamos desaparecer?... ¿Hemos sido buenos con personas en las que nuestra bondad no iba a tener ningún eco no ya de gratitud: sino de reconocimiento?... Si de toda esta cadena logramos extraer las auténticas experiencias que hicieron posible que todo eso ocurriera, entonces hemos hecho la experiencia del Espíritu Santo. La experiencia de que el Espíritu es algo más que un trozo de este mundo” Karl Rahner, *Über das Beten, Geist und Leben*, 45 (1972), extractado en “Selecciones de Teología”, www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/llib/vol12/48/048_rahner.pdf

Es el amor en forma de proyecto fundacional el que inspiró a Israel su Pentateuco, el que llevó al esclavo a salir de la Caverna, a Sócrates a decir que vale más ser refutado que refutar, y al Che Guevara a dejar una revolución casi lograda por otras a iniciar. Es un impulso vital, un fruto de la evolución, un querer de la conciencia y un “daimon” inexplicable. Y así podríamos seguir recorriendo todas las culturas, religiones e intencionalidades de los seres humanos.

Por eso ya no necesitamos desdoblarnos en otro mundo paralelo a éste. El Reino de los Cielos está aquí, y ya ha llegado, dentro de nosotros está. La esencia de la religión, el misterio tremendo y fascinante remitido a fuerzas y entidades sobrenaturales construidas en el formato conclusivo de una revelación ha llegado a su fin. La revelación no es sino la mejor razón que hay en nosotros, el alma más elevada, el amor a lo sublime, la pasión por la libertad, los proyectos de redención... y como síntesis la experiencia o “sentimiento de Dios”, el “*intimor intimo meo*” de un corazón⁹ universal. Ya no podemos fundar la creencia en la existencia de otros mundos. Eso queda para la ciencia-ficción. Los nuevos paradigmas nos llaman a vivir la ciudad y la naturaleza, sin templos específicos ni rituales desencarnados. No por mucho llamar a los dioses vendrán en nuestra ayuda.

Más bien se nos llama a un cambio de “ropa interior”, una profunda inversión conceptual y emocional en el “alma”. Una nueva valoración que también Nietzsche proponía a su modo tras el desconcierto y la riada del nihilismo. Una aurora de autonomía benevolente. Una nueva manera de creer ante la debacle de las religiones, la insignificancia mundana y el desamor en que parece situarse la mentalidad actual economicista y depredadora. La apuesta por la dignidad, la llamada a lo mejor para todos, la supra-ética de la gratuidad (P. Ricoeur, J. Daniel Causse). Un modo de creer, “reconocido” de modo especial en los relatos de Jesús, sean míticos o realistas, da igual; allí están con toda su fuerza y novedad. Precedidos parcialmente por testamentos antiguos de los cananitas igualitarios y de otros muchos pueblos cuya mutación se perdió en la evolución histórica. Relatos también ganados en muchas experiencias de la actualidad¹⁰. En ellos, por lo que nos dice la nueva arqueología, surgió

⁹ Tomo este término de Andrés Ortiz Osés cuando se refiere a la ciencia con sentido, a las razones comunes, compartidas, íntimas. Una razón cordial colectiva, depurada en la comunicación crítica, acrisolada en el amor.

¹⁰ La experiencia interior del amor, el Espíritu, el “sentimiento de divinidad” —llamémosle como se quiera—, es la fuente de todo bello relato y de la justicia: “El Espíritu Santo está en el origen del clamor de los pobres. El Espíritu es la fuerza que se da a los que no tienen fuerza. Conduce a la lucha por la emancipación y por la plena realización del pueblo de los oprimidos. El Espíritu actúa en la historia y por medio de la historia. No la sustituye,

un fuerte deseo de justicia y equidad, rebeldía y necesidad de supervivencia, inspiración interior sentida como un absoluto y que cristalizó en forma de un Dios único.

En esos interiores habita el Dios que había muerto en estos dos últimos siglos después del terremoto de Lisboa y el exterminio de Auschwitz, después de los encontronazos con la ciencia, la resistencia a la igualdad y a la modernidad. Pero Dios no ha muerto, está enterrado. En nuestro interior y en la naturaleza, aire, tierra y mar, aunque hay muchos sitios donde los humanos huimos “fuera de su presencia” como Caín. Esos interiores compartidos son los nuevos templos, utopías varias desde donde puja y se expresa lo indecible en mil mitos, prácticas, sentimientos y acciones muy lejos de las arcaicas apariciones, revelaciones formales y religiones de otro mundo. No hace falta hipostasiar una Palabra de Dios absoluta, crear un paraíso arriba o fabular una vuelta a la vida.

La supraética del amor

Jean Daniel Causse lo describe muy bien en “El don del agapé”. Invita a “llevar a cabo en el ámbito de la laicidad una recuperación crítica de las fuentes del cristianismo”. Busca reconstruir el sujeto moral algo desleído en estos tiempos y empoderar a la persona no con la fuerza sino con la gratuidad. Recoge las reflexiones de P. Ricoeur sobre la ilógica del amor sobreabundante desvelado en el Evangelio. Siguiendo a J. Derrida, lleva el desbordamiento del amor al límite al insistir en la condición de completo anonimato, “que no sepa tu mano izquierda lo que hace la derecha”, para que no se pueda considerar ni la más mínima muestra de restitución del don. Y basa esa disposición de gracia en el don originario de la vida personal. “Dad gratis lo que gratis recibisteis”.

“La sobreabundancia *introduce*, en el seno de la reciprocidad -dar/ recibir- otra posibilidad que consiste en suspender la justa medida para dejar sitio a algo que excede toda medida... No nos exige centrarnos en una exigencia más fuerte... Dejando trabajar en nosotros este Don, podemos llevar a cabo una donación que viene de más arriba de nuestra vida y que va más lejos que nosotros... Podemos tomar el ejemplo del perdón”, ...cuando se hace posible no constituye en nosotros un “hacer” sino más bien un dejar actuar en nosotros algo que no es natural ni evidente”.¹¹

sino que penetra en ella por medio de los hombres y mujeres, que son sus portadores. Cuando una anciana que ha pasado la vida inclinándose ante todas las necesidades de la vida y todos los poderes de la sociedad, y de pronto se levanta y va a protestar en el cuartel ante el sargento que maltrata a un campesino, y esto porque se siente miembro de la comunidad y ha perdido todo el miedo de siempre, hay algo que no lo resuelve una explicación científica. Ha sucedido algo, y ella misma sabe muy bien que está ocurriendo algo más fuerte que ella”. Josef Comblin, *El Espíritu Santo y la liberación*, Paulinas, Madrid 1987.

¹¹ Jean Daniel Causse, *El don del agapé*, Sal Terrae, Santander 2006, p. 40.

La singularidad de esta actuación por “gracia” se da en el seno de la vida natural y social pero no por una sobre-actuación nuestra, heroica, y por tanto reservada a unos pocos, sino como un regalo a nuestra condición personal. Actuando ordinariamente según el intercambio recíproco encontramos sin embargo en estos gestos de gratuidad la plenitud que nos desborda.

“La sobreabundancia es una fractura siempre posible de la lógica de la equivalencia. Es supraética, en el sentido de que suspende la ética para hacer sitio a lo imprevisible de un exceso o de una sobreabundancia. Abre a un mundo que escapa a la lógica exclusivamente contable. Es una brecha en la economía del intercambio y de la equidad. Constituye por consiguiente, una cesura de la Regla de oro para hacer advenir una realidad que viene por añadidura, exactamente como lo incalculable de una gracia”.¹²

La experiencia religiosa “tremenda y fascinante” de otro tiempo, construida sobre las metáforas del desdoblamiento, pero a la vez fuente de sentido y de elevada moralidad, raíz de la santidad y motor de la causa liberadora, parece ceder el relevo a esta propuesta más secular de una experiencia del amor de gratuidad en un contexto de ciudadanía y construcción personal.

En nuestra opinión este nuevo ámbito “sobre-natural” se abre no en el más allá sino en la actitud de gratuidad. Se constituye en el vivir y el hacer para los demás y se reconoce en la “interioridad”, lo “profundo”, de nuestra mente cultivada con esmero y formas variadas. Allí donde se dan los «gemidos inenarrables del Espíritu» o el “libre pensamiento” de una rica conciencia humana, cordial, abierta y poética. Podemos ser ateos, agnósticos o teístas, (Dios es el *in-ex-sistente*, presencia que se disipa cuando la alcanzas, ausencia que se presenta cuanto más “se echa en falta”). Ésas son las fórmulas en que se resuelve nuestra incertidumbre sobre “aquello de lo que no podemos hablar y ante lo que conviene más bien callar” (Wittgenstein). Pero no podemos dejar de amar.

El *agapé*, inaugurado por Jesús de una manera más clara, pero suscitado anticipadamente y re-suscitado en el libre sentir de cada conciencia humana, es la nueva expresión de la sobre-naturaleza que nos constituye pues “somos más lo que nos sobrepasa que lo que somos” (Bloch). Eso es besar la burbuja de lo divino que se rompe en el mismo contacto.

Estas resuscitaciones del *agapé* de Jesús le hacen Cristo, ungido por un reconocimiento universal no en su particularidad judía y heterónoma mediante una luz abierta en los cielos, sino en el interior de cada persona. Al margen de sus representaciones concretas la persona valora

¹² *Ibid.*, p. 42.

este amor como lo más valioso e incuestionable, fuente de otros valores relativos a ese amor.

La experiencia antes llamada religiosa estaba construida sobre una conciencia de claridad que confundía la metáfora con la verdad y se fundaba en la Biblia como palabra absoluta, en los testimonios sobre Jesús tenidos como realmente dichos y hechos por Dios en la tierra. Hoy día se traduce en una experiencia de incertidumbre confiada y de receptividad del *agapé* inaudito que todos llevamos dentro como posibilidad.

Reflexionar-sentir desde abajo y desde dentro. Desde todos, desde el conocimiento compartido, los proyectos consensuados... Allí vamos construyendo “el relato tras el relato”; ésta es la de-velación actual de la mayoría de edad humana que necesitó la idea de dios, de una Divinidad absoluta. Hoy se llama Dignidad de la realidad y se expresa en múltiples ciencias, comprensiones sociales y poemas o símbolos para entusiasmar-se. El dar sin nada a cambio es lo más difícil pues ya no se nos impone un absoluto que obliga sino que se sugiere una intención de gratuidad más allá de la reciprocidad cívica... (Y vaya usted a decirle a un ciudadano, que además de pagar a Hacienda lo justo, se sitúe en el nivel de vida que la universalidad permite y que el desinterés sugiere... sobre todo si luego no hay desgravación en el cielo). Esa actitud funda la incomprensible e insólita dignidad en el ser humano.

La veneración de Jesús (entendido mejor como el Cristo creado por todos cuando amamos desinteresadamente), vivido en las comunidades de gratuidad donde la bondad enamora –antes las “vidas religiosas” de espíritu– nos ayuda a despertar esta supra-ética. Ya no es sólo el deber kantiano, la civilidad, la buena voluntad autónoma (conductas que se pretenden desde la sociedad civil, desde la asignatura de “Ciudadanía” y que ninguno somos capaces de transmitir por puro deber). Se trata más bien de un necesario “reencantamiento del mundo” que leemos en “los relatos tras los relatos”.

El Cristo construido por todos

¿Y si no hubo un Jesús tal como lo narran los Evangelios? ¿Y si ocurre lo mismo que con el Éxodo? ¿Dónde inspirar tantas luchas revolucionarias, tantas imágenes de samaritanos e hijos pródigos? Con el cambio de paradigma religioso hemos deconstruido la figura de Jesús, hemos roto su nacimiento virginal, divinidad, resurrección, ascensión, preexistencia y consecuentemente su posición trinitaria. Hemos socavado el gran relato de la Redención. Jesús deja de ser un absoluto extrahumano. ¿Qué nos queda entonces para considerarlo especial? Al fin y al cabo su figura siempre ha cautivado a la humanidad de un modo extraordinario. Jesús

provocó en el ámbito moral y social una de esas revoluciones o big-bang como pudo ser Aristóteles en la filosofía o Einstein en la ciencia. ¿Por qué? ¿Sólo eso?

La figura de Jesús desprovista de su aureola de sacralidad aparece como la historia de un ser humano que vivió el drama de la vida y de la justicia en un grado de elevadísima moralidad. Y al decir “elevadísima” me refiero a esas actitudes, expresadas primeramente o de modo más claro por Jesús y que se refieren a la incondicionalidad y gratuidad del amor humano. Tales son las propuestas de la preferencia por los débiles, el perdón, el amor a los enemigos, el valor primero de la persona no condicionado a nada. Actitudes tan extraordinarias que fueron el origen de la exclamación “Hijo de Dios”. Algo así como estas expresiones de nuestros días: «Tan humano así como él (Jesús) fue, sólo Dios podía serlo» (L. Boff). Jesús amó “como sólo Dios podía hacerlo” (J.I. González Faus). “Si Dios existe, se parece a Jesús” (J.A. Pagola). Ése es el “milagro” que provoca que muchos dejen las redes en la orilla. Su “divinidad”, su extrema humanidad.

La singularidad de Jesús es esta exageración del amor y no tanto la redención por la sangre o la vuelta a una vida superior. Una interpretación así echa por tierra la rápida respuesta religiosa al problema del mal y de la muerte, a las grandes preguntas, a la falta de fundamento racional que hemos comentado arriba. En párrafos anteriores, siguiendo a Pablo, decíamos que el amor era el único sentido de la vida. El amor desinteresado es la sobrenaturalidad en la naturaleza cultural humana. Muchas religiones que lo han vivido así se dejaron sin embargo contaminar por un exceso de sobrenaturalidad añadida.

En el Cristo construido por los discípulos y los evangelistas, recreado en los santos padres y monjes, nuevamente reinventado en los místicos y misioneros, en los revolucionarios y “seculares fieles” y en algunas jerarquías, hemos modelado una imagen muy plural de este Jesús. Y sobre todo –y ésa es la alfarería más sincera– en la gente sencilla cuya única santidad reconocida es haber sufrido mucho. Si miramos de cerca en todos estos testigos descubriremos un rasgo común: Jesús dio la vida por amor. En él vemos un ejemplo de esa llamada que cita J. Daniel Causse a amarnos no como querríamos que nos amaran otros (el contrato social), sino como “Dios nos ha amado”. El amor al enemigo, el perdón, la preferencia por el pobre, el no saber pero confiar amando, son propuestas de tal envergadura que sólo se pueden llevar a cabo desde el rebosamiento de la propia condición humana, quizás desde un absoluto personal divino (Gauchet-Ferry).

3. LA TRANSCENDENCIA DESDE ABAJO

La declinación de la religión en la civilidad desbordante

A partir de esas actitudes supra cívicas de Jesús podemos reconstruir nuestra presencia en el mundo. Sin injerencias, sin privilegios, privada y públicamente. Probablemente ya no necesitemos un cielo, ni un Dios creador y redentor. Ni la parafernalia eclesiástica. Es la hora de la humilde autonomía humana, de la buena voluntad dentro de nosotros, agraciada y libérrima “como si Dios no existiera” (Grotius). O como rezan estas otras intuiciones: “ante Dios y con Dios vivimos sin Dios” (Bonhoeffer), “aunque no haya un Dios allá arriba” (Lenaers), “o aunque no hubiera cielo yo te amara” (Teresa de Jesús).

La religión, entendida como hasta ahora, como un sistema de verdades eternas y fuerzas sobrenaturales escondidas en la relatividad de los símbolos, se ha acabado. El mundo sobrenatural es la inagotable capacidad de amar de la libertad. El cristianismo quizás esté siendo la religión para salir de la religión, como dice el filósofo Marcel Gauchet, aunque sea difícil concebir ese absoluto personal divino o absoluto terrenal que él dice. Véase como ejemplo de esta perplejidad el debate¹³ que mantuvo con Luc Ferry, exministro francés de educación, sobre la trascendencia inmanente. El absoluto o incondicionado está en el mismo ser humano. Ferry lo tematiza como “el hombre-Dios”. Gauchet lo reduce más, “el absoluto terrenal”. En opinión de Gauchet, Ferry vuelve a caer en el lenguaje religioso. Según Ferry, Gauchet no acaba de encontrar el término medio entre la ilusión religiosa de un “Dios” o el reduccionismo materialista.

Algunos pensamos que la “filosofía” y la praxis de Jesús ofrecen un modelo de persona “divinizada” por el amor (nótese la similitud entre

¹³ Luc Ferry: “Te planteo la cuestión de manera muy sencilla: si admites la idea de que hay valores tan absolutos que hasta implican el riesgo de muerte, el riesgo de perder la vida, ¿qué fundamento puede dárseles? El absoluto terrenal, o el absoluto práctico del que hablamos, que es sencillamente esa idea de que hay valores superiores a la vida, es una idea que no veo que puede interpretarse de otra manera que en términos materialistas-reduccionistas o en términos que me parecen no pueden prescindir del vocabulario e incluso de la problemática religiosa”.

Marcel Gauchet: “Estamos completamente de acuerdo en que el ser humano encuentra aquello que hasta el presente no ha podido designar y comprender más que como divino; pero lo encuentra destinado a ser comprendido y asumido en categorías distintas de lo religioso. El problema está destinado a ser reinterpretado... radicalmente fuera de la religión. Es posible dar cuenta de aquello que nos procura sentido de algo verdaderamente independiente de nosotros, o el sentido de la abnegación respecto un valor que ponemos más alto que nosotros inscribiéndolo en el hombre y sin reducirlo”.

Marcel Gauchet, Luc Ferry, *Lo religioso después de la religión*, Anthropos, Barcelona, 2006.

divinidad y dignidad). Sólo “un dios” es capaz de “llevar el amor hasta el fondo”, de amar al enemigo, de estar siempre junto a los más débiles, de dejarse matar por la justicia. Este amor hace cristo a cualquier persona, encarna la divinidad, resucita la vida, crea un cielo. Ésa es la universalidad y unicidad de Jesús y de cualquiera como él.

La religión hoy se está reconduciendo hacia una profundización de lo humano de modo abierto y compartido. La democracia plena, los derechos humanos, el pluralismo, la extensión de la cultura, el diálogo como fuente de verdad y concordia, y sobre todo la crítica al mercantilismo y la mayor conciencia de un mundo único a cuidar entre todos, son signos de una convergencia de esperanza que desborda el cauce de la religión, uniendo todas las mareas en una gran matriz de creatividad y responsabilidad. Es la nueva “ropa interior” del espíritu.

José María Mardones lo constata muy bien al comentar la aportación de Habermas en la dialéctica entre la ética comunicativa y la religión¹⁴. Mardones insiste en una recuperación del símbolo en nuestras sociedades. Nos movemos en la tensión permanente entre la inefabilidad y la necesidad de imágenes, entre la subjetivación ingenua (las religiones o utopías sin reservas críticas) y la racionalización excesiva para controlar la divinidad).

Habermas reconoce que la religión mantiene todavía funciones importantes en esta sociedad postsecular a pesar de que la ética comunicativa esté llamada a sustituir a la religión. Por eso utiliza precisamente este término, postsecular. Es una corrección del laicismo romo. Una de ellas consiste en abrir camino a la expresión simbólica para mostrar lo que no se puede expresar de otra manera, por ejemplo las cuestiones acerca del sufrimiento humano y las preguntas que rodean el ámbito del consuelo y de la esperanza de vida individual y colectiva. Otra, el fortalecimiento de la motivación personal donde juegan las elevadas convicciones morales. Y finalmente, la donación de sentido para todo lo que se ha visto malogrado o ha sido objeto de pérdida. “Mientras la comunicación no encuentre mejores palabras para decir aquello que pueda decir la religión, tendrá que coexistir abstinentemente con ella, sin apoyarla ni

¹⁴ José María Mardones, *Síntomas de un retorno, la religión en el pensamiento actual*, Sal Terrae, Santander 1999, pág. 105: “Estamos en una época pluralista y postmetafísica. Por eso la ética comunicativa es la heredera de la religión. La comunidad de fe religiosa se convierte en una comunidad de comunicación, la solidaridad sacra se transforma en solidaridad social. La ética comunicativa es la defensora actual de la causa de la justicia y la solidaridad. Esta idea de justicia es “como una trascendencia desde dentro” y debe contentarse con una exhortación fundamentada a una resistencia escéptica pero no derrotista”.

combatirla”¹⁵ ¡Ojalá seamos capaces de despertar estas actitudes en lugar de refugiarnos otra vez en las sacristías!

Menos palabras de Dios y más significancia

Es decir más palabras de ánimo y motivación pero menos absolutizadas. Necesitamos relatos conmovedores, plurales, compartidos. La Biblia tiene alma aunque no tenga razón, leámosla simbólicamente, con la co-razón. Leamos su trasfondo sin caer en la “herejía gentil” (Spong) de interpretar como real lo que se escribió como literatura, de leer como paganos lo que se escribió al estilo judío. En caso contrario la biblia será el gran engaño de las religiones del libro y el hazme reír de muchos contemporáneos con sentido común. Hay muchos pentateucos y salmos en la literatura universal de todos los pueblos. Nuestra tradición ha sido proclive a servirse de una especie de “principio de divinización”, (“sea emanado de Dios todo aquello que queremos resaltar e imponer, sean relatos, guerras, morales particulares, gobiernos y autoridad”).

En esta falacia entra sobre todo la infalibilidad y el magisterio eclesiástico. Parcialmente también la teología: lo que empieza en experiencia y símbolo no puede convertirse en razón científica. La teología está cumpliendo su ciclo para ser renovada por una antropología de la trascendencia como ciencia social, sin olvidar la otredad del don y de lo que nos sobrepasa, pero también sin atraparlo. No se puede hacer ciencia de la metáfora. No hay filosofías cristianas.

Es un error el camino desarrollado hasta ahora para intentar conciliar Biblia y arqueología, razón y fe. Son ámbitos distintos. Ha llegado la hora de superar el viejo esquema tomista. La fe no es el farolillo rojo que se enciende cuando la ciencia atenta contra sus verdades bíblicas o dogmáticas. No tiene por qué estar al acecho a ver quién incumple. La fe está en el proceso del científico, en su afán de verdad, en su curiosidad y su afán de contrastación, en su pasión por abrir las fronteras a un progreso universal y sostenible, en su crítica a la instrumentalización, al mercantilismo y al “principio tecnológico”. Las ciencias explican, interpretan con rigor y comprenden la naturaleza; los símbolos nos otorgan sentido nos dan “alma”. No se confundan los ámbitos. A la teología le toca ahora la reflexión humanista de calado y promover motivaciones para la liberación social y la educación del desinterés y de la interioridad.

La Internacional de la esperanza

En muchos lugares del mundo nuevas voces nos hablan de esta secularización supra-ética. Son voces que hablan de la dignidad incondi-

¹⁵ J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, Taurus-Alianza, Madrid 1990, p. 186.

cional de todo ser humano, de valores similares a los que representó la Causa de Jesús. Esa gran ola en la que remamos muchos náufragos, sin saber del todo a dónde vamos y por qué, es como la primera piedra sobre la que Jesús hoy constituiría la iglesia, su convocatoria universal.

Evangelizar hoy es extender este movimiento universal por la justicia y la felicidad con todas las instituciones mundiales y movimientos alternativos. Esa es la nueva Iglesia, la convergencia de todas las gentes por la dignidad humana. Eso hizo y quiso Jesús. Su “Reino” es hoy este “impulso de dignidad universal”, inexplicable, que gime dentro de cada persona, del planeta y de cada acción colectiva y que empezando por los pobres llega así sinceramente a todas las personas. El mismo que suscitó la creación de una Biblia o la redacción de unos evangelios en forma midráshica o judía, como hemos dicho.

Ya ha concluido el tiempo de hacer nuestra Iglesia, de definir nuestro Dios, de defender nuestra Salvación. Es hora de construir una convención mundial por la justicia, una Internacional de la esperanza, una ciudad para todos en la que cada persona y cada grupo acierte a articular el deber cívico con el desbordamiento del amor que suscita la creencia particular. Somos comunidades humanas de esperanza, en nuestro caso según Jesús.

La sociedad es cada vez más laica y plural, *postsecular*, como hemos explicado. La acción política de liberación está cada vez más entretejida por el consenso, y la democracia se impone como valor superior para la convivencia y el bienestar eco-social. Sin embargo en muchas ocasiones se ve alterada por la interferencia de la religión con pretensiones normativas e incluso políticas. Las convicciones creyentes deben limitarse allí. Así recuperarán el reconocimiento que se merecen hasta ahora rechazado por su anterior función impositiva y escapista.

Las comunidades humanas de vida

Las Comunidades Humanas de Base son una propuesta de realización pluralista de esta nueva sociedad laica que trabaja la justicia y se abre al símbolo de la plenitud. Encarnan lo que nosotros entendemos por Reino de Dios. (Recuérdese aquí la convocatoria originaria de Jesús). Albert Moliner nos ha acercado a ellas¹⁶. Se deben al trabajo de Aloysius Pieris¹⁷ en Asia, en un contexto budista e hinduista. También en nuestro

¹⁶ Albert Moliner Fernández, *Pluralismo Religioso y Sufrimiento Ecohumano: La contribución de Paul F. Knitter al diálogo interreligioso*. Editorial Abya Yala, Quito, 2006, pág. 103.

¹⁷ De los libros de Aloysius Pieris, *El rostro asiático de Cristo... Jesús y Buda... Paradigma asiático...* cuyas notas se pueden consultar en la obra arriba citada de Albert Moliner.

país pueden tener una cierta expresión en los grupos de acción socio-política, donde los cristianos tenemos en común con marxistas, alternativos, tercermundistas, católicos o excatólicos y otros, un compromiso por la superación de la injusticia. “Los miembros cristianos y no cristianos luchan juntos por el amanecer de la humanidad plena”.

“Algunas Comunidades Eclesiales de Base van tomando la forma de Comunidades Humanas de Base. En estas CHBs... los coperegrinos exponen sus escrituras respectivas, narrando de nuevo la historia de Jesús y Gautama en un diálogo sincero que hace que ardan sus corazones (Lc 24,32)... El espíritu y la tradición de cada religión sobre... la causa de los campesinos, los trabajadores, la mujer, las tribus... pueden llevar a una acción conjunta y a suministrar razones profundas.

Busquemos construir una comunidad de comunidades desde la mayor universalidad posible. Unas comunidades humanas de base, grupos de significación plural del desinterés, del amor, de la libertad. Estos grupos están llamados a una asamblea universal del pueblo laico en la que todos participamos desde nuestra identidad, como ocurría en el grupo de Jesús, pero todos bajo ese proyecto del Reino o humanidad de justicia y felicidad.

Será labor de estos grupos de esperanza llamar al optimismo radical del ser, fomentar significados, desenmascarar el lenguaje monolítico de las religiones y las ideologías, y denunciar los reavivamientos ilusorios y fundamentalistas. Pues tan difícil es para un religioso dejar de remitirse a un mundo sobrenatural como al materialista abrirse a los significados no inmediatos.

La cuestión final que planteo, que me planteo, es: ¿seremos capaces de crear instrumentos y medios tan consistentes como los contruidos por las religiones en este otro axioma secular del amor cívico ilimitadamente desinteresado? ¿Este nuevo axioma de una “trascendencia” incierta y desde abajo, conlleva también unos instrumentos “débiles”, diversos en el tiempo, lugar, cultura e intensidad? Los seminarios, los retiros, las largas horas de oración, la evangelización, la formación... ¿cómo recuperar esa intensa formación religiosa desde un paradigma secular? ¿Son el cine o la literatura de autor, la canción protesta, las ONGs, los foros y las cumbres globales, los grupos de resistencia y las comunidades, las redes sociales, etc., las nuevas formas laicas para una “supraética” o “religiosidad natural”?

Los próximos retos de este nuevo cristianismo tendrán que ser la motivación y el vigor de la esperanza en la sociedad civil. Propiciar las funciones simbólicas y formativas que hoy por hoy la sociedad civil

no acaba de darse para elevar su moralidad. Animar a esa ética de la gratuidad que complementa la legalidad y la reciprocidad democrática. Vigorizar la esperanza: no es lo mismo moverse por certezas cerradas que por metáforas; lo primero da pie a pautas de entrega fuertes pero con orejas; lo segundo responde a la gratuidad de la libertad.

No dejaremos de recordar a Jesús, a todos los cristos, y de animarnos al “Reino”. Una sentida referencia a todas las memorias que nos hablan de él, en especial las primeras, los evangelios. Las celebraciones prescindirán del halo sagrado del templo. No hay milagros de por medio para orientarse a la incondicionalidad que nos llama desde el rostro del débil. La celebración, según Jesús, no es una eucaristía o pascua redentora, sino un encuentro de compasión perseguida.

Los “Buenos Aires” de Francisco deben promover un cambio total en la predicación de todas las parroquias y grupos cristianos. Ayudándose del diálogo democrático, la ciencia y la crítica social, del arte y la poesía, pueden fomentar mejor una sana educación mental libre de magia y sumisión. Han de disolver los grandes espectáculos religiosos convirtiéndolas en recuerdos esperanzados de la liberación de Jesús. Deben recrear el potencial simbólico de la religión para aportar motivación, consuelo y fraternidad. Ceder la moral a su espacio autónomo dentro de la sociedad civil. Las parroquias o los grupos deben ser, para todos los credos y pensamientos, zonas verdes frente al mercantilismo y zonas azules para la serenidad.

Pay attention to this...

Preste atención a esta...

Bibliografía en línea sobre Nuevos Paradigmas

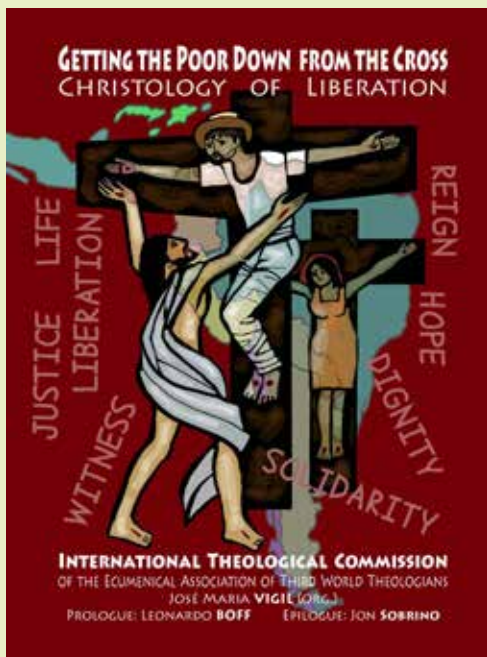
Pick it up here, tómelala de aquí:

<http://servicioskoinonia.org/BibliografiaNuevosParadigmas.pdf>

Getting the Poor Down From the Cross

Cristology of Liberation

A classical work of EATWOT's International Theological Commission



In 30 days after the «Notification» against Jon Sobrino, the EATWOT's International Theological Commission requested and collected the contributions of more than 40 theologians, from all over the world, to reflect and testify about their theological work, as «getting the poor down from the cross».

As a result, there is this digital book, which in its first week -40 days after the «Notification»- registered more than three thousand downloads.

It continues to be on line for downloading in several languages (English, Spanish, Italian) and in paper (English, Spanish, Portuguese).

Printable originals with full resolution can still be requested for local editions without profit purposes.

Getting the Poor Down from the Cross: still on line digital edition, which was printed on paper in many places, 314 pp

Bajar de la cruz a los pobres: edición digital en línea, y también una edición en papel, por Dabar, México 293 pp.

Descer da Cruz os Pobres: edição só em papel, pela Paulinas, São Paulo, 357 pp

Deporre i poveri dalla croce: edizione soltanto digitale, nella rete.

More information at the webpage:

InternationalTheologicalCommission.org

See also, alternatively: ***servicioskoinonia.org/LibrosDigitales***



Para un tratamiento pedagógico-pastoral del nuevo paradigma arqueológico-bíblico

José Lopes SILVA

Manaus, Brasil

Planteamiento

En los estadios primitivos de la evolución de la humanidad y del desarrollo de su cultura y de sus conocimientos, para responder a la necesidad humana de seguridad, la religión proporcionó al ser humano informaciones sobre muchas cosas que intuyó, pero que en realidad no sabía. Aquello, normalmente, fue considerado «revelación», venida de lo alto, lo que fue la forma de atribuirlo a la Divinidad y así blindarlo frente a cualquier duda posible (dudar de ello sería dudar de Dios, y por tanto sería pecado, tal vez blasfemia...).

Pero con el tiempo, el ser humano fue construyendo la ciencia, sobre todo a partir de la revolución científica iniciada en el siglo XVI, llegando actualmente a una verdadera explosión de desarrollo científico y al advenimiento de una sociedad culta, con millares de universidades, un buen sector de la población dedicado a la investigación, y técnicas inimaginablemente potentes de tratamiento de la información. Esto, añadido últimamente la potencia de los medios de comunicación masiva y planetaria, hace que la conciencia y la opinión pública de la sociedad actual estén profundamente penetradas por el conocimiento científico.

La ciencia, al descubrir por sí misma la realidad de muchos sectores de nuestra existencia a los que no habíamos tenido otro acceso que nuestra intuición religiosa, ha venido produciendo nuevas informaciones que han entrado en conflicto con lo que siempre habíamos estado pensando (nuestras tradiciones religiosas), que había estado además avalado por el respaldo de la autoridad divina, por la Palabra de Dios. Ya antes, pero sobre todo a partir de la revolución científica, la ciencia ha entrado así en un conflicto casi permanente con la fe.

El conflicto emblemático entre la ciencia y la fe fue el caso de Galileo. Hasta entonces se tenía por cierto el geocentrismo, testimoniado incluso por la Biblia, en el episodio en el que Dios mismo retuvo al sol en su giro sobre la tierra, durante varios días, para favorecer al Pueblo de Dios capitaneado por Josué (Jos 10,12-13). El conflicto con Galileo fue casi mortal; sólo salvó la vida porque se acobardó ante la inminencia de la amenaza de los tormentos de la Inquisición y negó sus propios descubrimientos científicos, teniendo que mentir contra de su propia conciencia para salvar la vida. En aquel momento la Iglesia ganó la batalla sólo por su fuerza bruta, contra toda conciencia, y aún tardaría casi tres siglos en aceptar la evidencia científica del heliocentrismo.

Pero los avances de la ciencia no han cesado desde entonces, y son muchas las «nuevas informaciones» que han entrado en conflicto con «certezas» de nuestra fe, que se apoyaban supuestamente en la revelación de Dios. Por ejemplo: la evolución de la vida (contra el fixismo de las especies), nuestra descendencia de los primates (contra nuestra creación separada en el 6º día), nuestra trayectoria concreta evolutiva (contra el monogenismo, los primeros padres Adán y Eva, el pecado original...), el sentido no antropocéntrico del cosmos (Carl Sagan decía: «esto, el cosmos, no ha sido hecho para nosotros»), la no unicidad de nuestro mundo «humano» (hoy todavía no comprobada pero ya tenida anticipadamente por cierta a la espera de encontrarnos el primer exoplaneta habitado; Giordano Bruno fue quemado vivo por afirmar esta no unicidad, entre otras acusaciones)... Y otros muchos conflictos en diferentes zonas del conocimiento y del pensamiento.

Uno de estos últimos conflictos es el provocado por el avance de la ciencia arqueológica, en un giro o nuevo planteamiento –más laico, y tecnológicamente mucho más potente– que ha dado en los últimos veinte años. En síntesis, la nueva arqueología reenvía al campo de la leyenda o de la fabulación humana muchos de los datos básicos del relato religioso judeocristiano, que teníamos hasta ahora como indubitadamente históricos. La nueva ciencia despoja de una cierta historicidad básica a nuestro propio relato de fe (para los judeocristianos), al relato tradicional de su identidad (para el pueblo judío o para el Estado de Israel) y al relato del origen del monoteísmo y de la fe de los hijos de Abraham (para las tres religiones abrahámicas). (Para otros muchos ejemplos, véase una presentación sucinta de este «nuevo paradigma arqueológico-bíblico»).

Algo que los creyentes considerábamos que era base y fundamento histórico de nuestra fe, es remitido al campo de la leyenda y de la creatividad intuitiva religiosa. Obviamente, no hay que ser hipersensible o tener una fe demasiado débil para sentir que entramos con todo ello en una cierta crisis espiritual de sentido. ¿Se queda sin fundamento la fe

religiosa? ¿En qué nos podemos seguir apoyando? ¿Aparece alguna luz? ¿Es ocasión de crecimiento o de replanteamiento esta crisis de sentido espiritual? ¿Es posible una nueva auto-comprensión de las realidades religiosas afectadas, incluso de la religiosidad misma? ¿Cómo podría ser re-planteada?

Perspectiva pastoral, ¿qué hacer?

El desafío a la fe sencilla de las personas y de las comunidades es fuerte. La misma teología actual no ha abordado todavía esta problemática, y todo parece indicar que se le tiene miedo a esta problemática. ¿Qué hacer: mirar para otro lado o afrontar el desafío? ¿Dejar que los estudiosos lo aborden, y mantener mientras a las comunidades al margen? ¿O asumirlo teológicamente con serenidad y sinceridad, y que las comunidades mismas colaboren en la búsqueda de la respuesta?

Nosotros optamos por una actitud optimista, con confianza hacia las comunidades, y pro-activa, no restrictiva. Creemos que se puede abordar este tema en las comunidades (al menos en las más adultas e inquietas) asumiéndolo precisamente como un guión para la formación (no generado en el laboratorio teológico, sino recibido al dictado de los desafíos de la actualidad del mundo de la ciencia y de la arqueología concretamente), y como ocasión para repasar, replantear y fortalecer el propio conjunto de nuestra espiritualidad.

¿Cuáles son los desafíos vehiculados por esta nueva visión arqueológica-bíblica, que pudieran ser objeto de estudio por parte de unas comunidades para revisar su fe y su teología a esta luz? Presentamos una enumeración tentativa. Las comunidades o grupos de estudio podrán sintetizarla, reelaborarla, aplicarla a su situación concreta, apoyarla con otras sugerencias de estudio, etc.

Núcleos implicados en el desafío de la Nueva Visión Arqueológica

- **La relación de nuestra fe con la historia.** El judaísmo tiene en su sentido de historia un rasgo esencial de su ADN religioso. Es una fe histórica, que parte de una intervención divina de Dios en la historia, que quiso formar de las entrañas de Abraham un pueblo con el que vivir una alianza de amor y fidelidad a lo largo de la historia. El pueblo de Israel es precisamente considerado uno de los creadores del pensamiento histórico. El cristianismo ha heredado ese mismo sentido historicista: «Dios nos ha salido al encuentro en la historia, y nuestra vida como Pueblo de Dios se basa en esa su intervención histórica». No cabe duda de que, ante esta más que tradicional relación del cristianismo con la historia, la posición decidida del nuevo paradigma arqueológico bíblico para muchos resulta ser un jarro de agua fría, o tal vez una verdadera bomba ideológica.

En efecto, se registran reacciones contrarias ante esta nueva visión arqueológica. Para algunos, sobre todo creyentes piadosos y no muy actualizados, el nuevo planteamiento les parece una verdadera negación de la fe: identifican la historicidad fáctica de los hechos con la veracidad o legitimidad de la fe. Es como si pensarán, con las mismas palabras de Pablo: «Si Cristo no ha resucitado [fácticamente, como un hecho histórico indudable y comprobable] vana es nuestra fe». Y lo mismo respecto de la historicidad fáctica de Abraham, los Patriarcas, Moisés, el Éxodo, la Pascua, los Diez Mandamientos, la Conquista de la Tierra prometida, David, Salomón... Si la nueva arqueología se permite dudar de la historicidad de ello, la fe se les derrumba. Y, por el contrario, otros creyentes, después de escuchar la nueva visión, reaccionan con una mezcla de sorpresa interesada y aliviada. «Más de una vez lo había pensado yo», o «ya leí algo de todo esto hace tiempo», o «bueno, pero no pasa nada, ¿no?». Todo parece depender tanto de la formación y el grado de actualización que mantienen en su formación, como de su talante personal, conservador o progresista, temeroso o curioso e investigador.

En todo caso es cierto que es un tema delicado, y que debe ser manejado con pedagogía y prudencia pastoral. Tal vez no es posible evitar un desconcierto –incluso un cierto escándalo– en algunas personas y grupos, tras su primer contacto con la nueva visión, pero puede ser minimizado si se hace el esfuerzo por matizar bien: distinguir entre posiciones maximalistas y minimalistas, y subrayar que no se está diciendo que la Biblia no tenga nada de histórico –que sea un conjunto de fábulas o que haya que clasificarla como literatura «de ficción»–, sino que aunque tiene un gran poso de historicidad básica¹, no es, ciertamente, un tratado de historia, ni mucho de lo que dice puede ser corroborado por fuentes externas, y que tampoco cifra su valor en su historicidad, como tal vez hasta ahora habíamos pensado inconsciente e ingenuamente. Hay arqueólogos de esta nueva corriente que son muy religiosos y que veneran la Biblia (hebrea y/o cristiana), sin problema: una cosa no quita la otra.

¿Cómo abordar entonces este tema del desafío a la historicidad de los contenidos de la Biblia?

¹ Puede ser importante comentar en los grupos de formación algunos estudios sobre la historicidad de la Biblia que asumen esta nueva visión arqueológica, por ejemplo: Ademar KAEFFER, *La Biblia como fuente histórica*, en VOICES, 2015-3&4, que pondera incluso el testimonio arqueológico de que algunas fuentes extrabíblicas confirman la veracidad histórica de textos aleatoriamente salteados de la Biblia, lo que nos hablaría de su historicidad básica. Ésta no está refutada con la nueva visión arqueológica. No hay razón pues para las reacciones escandalizadas de quienes se decepcionan ante la propuesta de la nueva arqueología.

Temas implicados:

Juan Pablo II todavía dijo: «el cristianismo es el único pueblo que puede decir que no tanto ha buscado a Dios, cuanto que Dios le ha salido al encuentro»... ¿Podemos nosotros pensar así todavía? ¿Por qué? ¿Qué teología de las religiones hay bajo ese pensamiento? ¿Es sostenible hoy peculiaridad exclusiva de nuestra religión?

A pesar de los orígenes mitológicos de la conciencia de la humanidad, siempre hemos pensado que nuestro relato creyente partía de hechos históricos ciertos, aunque perdidos en la noche de los tiempos... ¿Podemos pensar ya de otra manera a la luz de la Nueva Arqueología? ¿Por qué es teológicamente legítimo dar ese paso hacia adelante?

Aquí hay que hacer mención del necesario cambio de paradigma respecto a los tradicionales «dos pisos»². Sólo se puede pensar en la posibilidad de la intervención de Dios en la historia desde el dualismo de «los dos pisos»: un dios-theos ahí arriba³ que maneja este mundo heterónimo... Cuando se supera este dualismo, resulta más fácil aceptar la no intervención de Dios en la historia, «vivir en Dios, sin dios»⁴.

Y si el eje central de nuestro patrimonio simbólico como creyentes (creación, patriarcas, Abraham, Alianza, elección, Éxodo...) no es histórico, ¿se cae nuestra fe? ¿Es posible aceptar que el supuesto origen histórico de nuestra fe forma parte de las brumas de la noche de los tiempos, y que eso es natural, y que podemos contar con ello sin escandalizarnos? ¿Puedo ser creyente sin dar por cierta la «historicidad» de todos estos «datos (míticos) de nuestra fe»?

¿Hemos estudiado a fondo el tema de «el relato que está por detrás del relato bíblico»? Ese «relato» segundo o más hondo está llamado así en sentido metafórico: no se trata de otro texto, sino del contexto existencial, la vivencia profunda y compleja que vivieron los «autores» de la Biblia, la experiencia profunda que les movió. Ese relato profundo tiene una inmensa significación para nosotros hoy día, porque, de alguna manera, nosotros estamos viviendo en una situación semejante, y la Biblia no sería una un texto a leer literalmente, sino la experiencia religiosa israelita, profundamente humana, que hoy nos podría servir de ejemplo para superar nosotros la situación actual tan semejante⁵.

² Es el «primer» cambio de paradigma de la conocida serie. Véase la Bibliografía en línea de los Nuevos Paradigmas, una buena referencia de materiales pastorales para la formación en las comunidades: servicioskoinonia.org/BibliografiaNuevosParadigmas.pdf

³ Cfr LENAERS, Roger, *Aunque no haya un Dios ahí arriba*, Abyayala, Quito 2013, colección «Tiempo Axial».

⁴ Es el subtítulo del libro de LENAERS, una frase inspirada en los escritos de Dietrich Bonhoeffer.

⁵ Es la tesis de Van HAGEN, *Rescuing Religion*, Polebridge, Salem, Oregon 2012.

¿Podemos seguir siendo creyentes cabales sin pensar que todo proviene de que Dios intervino un día desde el cielo para poner en marcha nuestro relato, y sólo el nuestro? ¿Podemos aceptar que somos nosotros quienes hemos construido nuestra fe, de una forma que, lógicamente, no recordamos, pero que ahora la «nueva arqueología» (en sentido amplio) puede recuperar para nosotros, al menos en sus partes fundamentales? ¿Podemos aceptar el «carácter construido» de la religión, de todas las religiones, como hoy día afirman las ciencias, especialmente las ciencias de la religión?

Será bueno recordar que muchas cosas que hoy se dicen y se estudian en los círculos bíblicos de nuestras comunidades y de los seminarios de teología bíblica fueron revolucionarias y decepcionantes en su momento; es de suponer que mucho de lo que ahora nos descubre este nuevo paradigma (la ciencia arqueológica en definitiva) será algo común y conocido en el futuro, y no lograremos imaginar cómo hubo un tiempo –tan largo– en que lo ignorábamos.

• **El conflicto fe/ciencia.** En el enfrentamiento entre la ciencia y la fe, es ésta última la que siempre ha salido perdiendo. La fe no es ciencia, está en otro nivel, y no tiene capacidad para discutir con la ciencia en campo ajeno, en el campo propio de la ciencia. Hoy hay que dar ya por superado este conflicto multisecular. La ciencia ha adquirido un desarrollo extraordinario y se ha convertido en patrimonio de la humanidad, en un quehacer colectivo, comunitario, cooperativo, patrimonio de toda la humanidad, un instrumento a nuestro servicio que día a día nos va descubriendo la realidad del cosmos, del macrocosmos y los microcosmos, convirtiéndose en nuestra mejor ayuda de orientación para tomar cualquier decisión humana sobre nuestra existencia.

La religión, toda ella, por su propia naturaleza, sólo tiene autoridad religiosa, no científica. Ninguna teoría científica (astronómica, geológica, biológica, médica, filosófica...) puede venir incluida o camuflada en el paquete de la fe. Ser creyente no puede exigirme aceptar «por fe» ninguna teoría científica, ni filosófica, ni biológica, ni histórica, ni cosmológica... En todos estos campos la ciencia es autónoma. Las cuestiones de hecho son científicas; son religiosas las cuestiones relativas al sentido profundo.

Hoy día, cuando aparece un conflicto entre lo que la religión «creía saber» y lo que la ciencia «cree hoy poder demostrar», como de nuevo parece ocurrir con el caso de la Nueva Arqueología, ya no cabe prolongar el conflicto fe/ciencia. No cabe el conflicto entre estas dos instancias, porque están en campos diferentes; no pueden entablar batalla, porque están en planos diferentes, de forma que lo que pueden decir no choca, no se cruza, habla lenguajes y gramáticas diferentes. Se acabó el conflicto.

El creyente sí que comparte los dos planos, y no puede obviar la sensación de conflicto. Se debe a dos obediencias, a dos fidelidades: a las *cuestiones de hecho* (en las que tiene que dar crédito a la ciencia, como a la instancia más creíble en este campo) y a las *cuestiones de sentido* (en las que tiene que optar, desde su opción espiritual). Ahí tendrá que hacer todo lo posible para reformular el sentido que proclama, haciéndolo compatible con los datos (científicos) de los que la humanidad dispone, aunque ello será una tarea permanente, como el mismo avance de la ciencia.

Concretamente pues, respecto al conflicto fe/ciencia que se produce ante el desafío de la nueva arqueología, lo que procede es lo mismo que acabamos de decir:

- *Respecto a las cuestiones de hecho*, la fe ha de respetar cabalmente a la ciencia, a la arqueología en este caso. Son las pruebas las que mandan, no nuestros deseos religiosos, ni tampoco nuestras tradiciones, por muy venerables que sean. Ya no cabe apelar a «otra fuente de conocimiento», la revelación, por la que nosotros los creyentes sabríamos cosas que la ciencia no podría contradecir.⁶ No tiene sentido la posición de esos grandes sectores fundamentalistas cristianos que, por ejemplo, todavía están oponiéndose «en nombre de Dios y de la fe» a la teoría –científicamente comprobada– del evolucionismo, *etsi Darwin non daretur*, como si el darwinismo y el neodarwinismo no existieran. Es muy encomiable su esfuerzo, pero es digno de mejor causa.

- *Respecto al caso que nos ocupa*, el de *la nueva arqueología*, tampoco es solución el mirar para otro lado: ignorar esta nueva información que la ciencia nos trae, estos nuevos descubrimientos, y seguir hablando de todos esos contenidos bíblicos cuestionados (Abraham, Patriarcas, Éxodo, Pascua, Alianza...) como si la nueva arqueología bíblica no estuviera diciendo algo importante. No podemos seguir dando crédito histórico (ni siquiera en apariencia) a lo que ha sido un relato mítico y místico, cuyo sentido sólo puede ser entendido hoy día de modo simbólico, mucho más profundo que el de una historicidad literal (un relato que va mucho más allá del relato literal). Ya no estamos en tiempos hábiles para la epistemología mítica.

⁶ Ya no cabe la postura de los cardenales de la Inquisición de Galileo diciendo que ellos no necesitaban mirar por el telescopio, porque tenían un libro infalible que les decía la verdad. Ni la posición de Pío XII advirtiéndolo a los científicos que aunque pudieran demostrar el monogenismo, sería una falsedad, porque por la narración bíblica del pecado original nosotros sabemos que descendemos de una misma y única pareja. Ni tampoco cabe la posición de la Pontificia Comisión Bíblica de 1907 proclamando la obligatoriedad de creer el carácter histórico de los 11 primeros capítulos del Génesis, contra los últimos siglos de avances científicos...

Temas implicados:

Distinguir bien los dos campos, con diferentes objetos y métodos, totalmente autónomos. Habida cuenta de nuestro pasado, lo que más nos cuesta es dejar a la fe ser sólo fe, sin incluir inconscientemente elementos científicos, que no pertenecen a su campo.

Ya hace mucho tiempo que se aceptó que en la Biblia hay de hecho muchas afirmaciones y supuestos de tipo informativo y científico, pero que ella sólo tiene autoridad para nosotros «en lo que dice relación con nuestra salvación»; sobre cualquier otro campo de conocimiento (física, astronomía, medicina...) sus opiniones son las propias de su tiempo y no tienen valor revelatorio.

Urge cambiar de actitud ante la ciencia, hasta reconocerla como una referencia de primer rango para la humanidad. Hoy nuestra conciencia de humanidad reposa en buena parte sobre nuestro propio desarrollo científico. Somos una sociedad profundamente marcada por la ciencia, inevitablemente, y con toda razón. Y somos un ser humano ya diferente de aquel humano típico medieval o neolítico para el que «creer lo que no se ve» formaba espontáneamente parte natural de sus expectativas humanas epistemológicas.

Superada una visión dualista y supernaturalista de la Revelación, autores modernos están reconociendo a la ciencia un «valor revelatorio»... Si existió la Revelación (cristiana por ejemplo), no acabó «con la muerte del último apóstol», sino que el misterio divino de la realidad sigue «desvelándonos» (revelándonos) en esa esforzada aventura colectiva humana que tanto nos está abriendo el libro de la naturaleza y el cosmos...

• **Religiones... del primer libro.** En la historia de la humanidad las «religiones del Libro» (la Biblia Hebrea, la Biblia cristiana, el Corán) han encontrado en él un apoyo muy valioso para sobrevivir, someténdose ciegamente a sus contenidos, por una parte fijados e inmóviles (escritos), aunque por parte también en movimiento, continuamente reinterpretados.

Pero en el mundo actual, marcado tan profundamente por la ciencia, no cabe ya el viejo concepto de seguir siendo «religiones del libro», en aquel mismo sentido. En verdad, sólo podríamos ser religiones de otro libro, del «primer libro», el libro de la naturaleza, el libro de la realidad en la que la divinidad se halla reflejada o se manifiesta de alguna manera. Porque, en realidad, libros, libros... sólo hay uno: el primero; y el segundo (el libro sagrado) no es un libro, sino un «comentario humano» al único (primer) libro, la «Creación». Podríamos continuar siendo «religión del libro», pero sólo siéndolo de otra manera: volviendo al primer libro, siendo religiones del primer libro, y recolocando nuestro comentario en su verdadero lugar, como segundo libro.

Temas implicados:

Volver a la perspectiva de la realidad unificada, holística, total sin dualismos, sin segundos pisos ni sótanos, sin separación entre naturaleza e historia, ni entre vida y espíritu, ni entre biología y cultura... Todo está unido en la realidad y en la vida, y ése es nuestro libro. Y ahí, todo lo que descubrimos y redescubrimos es Palabra de Dios, sin que nada nos pueda escandalizar; también lo es nuestra propia palabra inspirada, pero de una manera mediada, indirecta.

Igual que pasa en otras ramas de la teología, resulta muy difícil renovar nuestro pensamiento religioso si continúa siendo deudor de un concepto atrasado de Revelación: una revelación enmarcada en una cosmovisión dualista, de dos pisos, por la que alguien que viene desde el segundo piso irrumpe en nuestra historia y desvela a los humanos una verdad eterna inalcanzable... Sólo un concepto de revelación⁷ menos mítico, menos sobrenaturalista y mágico, más humano, más reconciliado con lo que hoy sabemos –por las ciencias– sobre el ser humano, sobre su revolución cognitiva y espiritual... nos permitirá habérmolas con naturalidad en la nueva visión bíblica planteada por el nuevo paradigma arqueológico⁸.

Recolocar el «segundo libro», sabiendo que no cayó del cielo, que es un «comentario» nuestro, y que detrás de su relato lleva oculto «otro relato», que la nueva arqueología nos ayuda a desvelar, todo un mundo que nos dice mucho de cómo construimos nuestra religiosidad, y cómo debemos habérmolas con ella en estos momentos de crisis y de transformación.

Recuperar la experiencia espiritual eco-centrada en el primer libro, en la realidad. El segundo libro nos centró exclusivamente en la historia, en la utopía, en lo sobrenatural, en lo escatológico... haciéndonos casi olvidar «el cuerpo de Dios», la naturaleza, el cosmos... relegando todo eso a un mero «escenario» para el desarrollo del drama de la historia de la salvación humana... Hemos de recuperar la experiencia eco-religiosa, la experiencia espiritual cósmica, del primer libro...

• **En el marco del cambio de todos los demás paradigmas.** No es fácil encajar un cambio radical (de paradigma) en un solo eje. La realidad está toda inter-relacionada, y cada nueva perspectiva necesita ser confrontada, complementada y balanceada con las demás. No podremos aceptar la nueva perspectiva arqueológica si todavía tenemos un concep-

⁷ Andrés TORRES QUEIRUGA, *Repensar la Revelación*, Trotta, Madrid 2008. Ya también el cardenal Dulles había elaborado un concepto de revelación muy adaptado a la visión antropológica y evolutiva: «Revelation as new Awareness». En *Models of Revelation*, Orbis Books. NY 1983, p. 98ss.

⁸ El problema no es lo que descubre la nueva arqueología, sino las expectativas que todavía llevamos encima de la vieja visión sobrenaturalista. Por eso, las nuevas generaciones no sienten este problema.

to de «revelación» que desciende del segundo piso, ni podremos releer el relato bíblico adecuadamente si todavía estamos teístamente dependientes de un «Dios en lo alto del cielo», y nos costará aceptar la humildad del relato que está tras el relato bíblico si seguimos siendo deudores del viejo concepto «religional» de religión. Es importante revisar todo el conjunto de los principales cambios de paradigma⁹.

Temas implicados:

Revisar/recuperar otro concepto de revelación, menos «del segundo piso», menos milagrero y verbal, y más encarnado en la toma de conciencia progresiva de los seres humanos...

Revisar el tema del fin de la realidad dualista, los dos pisos platónicos, de los que el piso superior es el que dirige, actúa, interviene, habla... sobre este piso terreno.

Revisar el tema del teísmo, el Dios en las alturas, el Dios creador personal que desdiviniza la realidad al crearla, y que concentra en sí toda la transcendencia y la lleva consigo más allá del mundo, a otro mundo... a favor de una transcendencia que sea «hacia adentro», no «hacia afuera», que no se oponga a la «inmanencia»...¹⁰

• La cuestión del bibliocentrismo

Algunos dicen que la comprensión profunda del nuevo paradigma arqueológico bíblico apunta hacia una raíz: la del biblicismo, logocentrismo o bibliocentrismo de las religiones del libro. La nueva comprensión de la Biblia introducida por tantas décadas de estudios críticos de la Biblia como ya llevamos, culminadas ahora por esta nueva ola del nuevo paradigma arqueológico-bíblico, saca a la luz el cuestionable desproporcionado papel que el Libro ha jugado y juega en las religiones del Libro (fundamentalismo).

En origen, el judaísmo histórico no fue una «religión del libro». Debieron pasar muchos siglos hasta que adquirió ese carácter. Aunque este carácter, «del libro», advenido posteriormente, llegó a triunfar y a adquirir un predominio absoluto (en épocas y fases distintas, según las vicisitudes que sufrían las posibilidades de expresión de la propia religiosidad en los diferentes tiempos de libertad o de cautiverio, con templo o sin él, con posibilidad de celebraciones comunitarias o simplemente domésticas...), en no pocos de los 33 siglos que podemos atribuir al judeocristianismo, su influjo y preponderancia ha sido muy desigual. En realidad, si ponderamos los tiempos, el judaísmo de antes de la era

⁹ Remitimos de nuevo a la citada bibliografía sobre los nuevos paradigmas.

¹⁰ Cfr. André Comte-Sponville, *El alma del ateísmo*, Paidós, Buenos Aires 2006, p. 152ss.

cristiana pasó tantos siglos sin ser religión del libro, como después siéndolo. Y en el conjunto del judeocristianismo, frente a épocas en las que la devoción popular se expresó casi estrictamente en el culto a la Palabra vehiculada por los textos,¹¹ hubo otras largas épocas en las que la religiosidad mayoritaria del cristianismo –por ejemplo en el catolicismo– erró por caminos propios de otros tipos de religiosidad, muy diferentes a los de la palabra o el libro; incluso durante siglos permaneció de espaldas al Libro, prohibiendo su lectura y utilización por parte de los fieles.

Caer en la cuenta de estas oscilaciones puede ser útil para reflexionar hasta qué punto es y no es esencial al judeocristianismo su carácter de religión del libro y de la palabra. Después de la oscura Edad Media, como efecto de la contrarreforma, el catolicismo en algún sentido se cerró a la Biblia, y vivió como una religión de un tipo muy diferente. El Concilio Vaticano II reconcilió a la Iglesia Católica con la Biblia con fervorosas declaraciones¹² que hoy, cincuenta años después, aparecen como claramente necesitadas no sólo de una actualización, sino de un replanteamiento radical; mucho más a la luz de la situación cultural-espiritual que provoca este nuevo paradigma arqueológico-bíblico del que hablamos.

Por otra parte, no hace falta mostrar que Jesús no fue bibliocéntrico, ni logocéntrico, ni siquiera «biblista». Jesús sí fue Reinocéntrico, utopocéntrico, teo-antropocéntrico... Y se puede ser biblista con el mismo «centramiento» de Jesús, por su misma Causa... Ése es un criterio de primer orden.

En definitiva, y teniendo en cuenta todos estos elementos –es decir, no limitándonos a la doctrina bíblica de este momento sincrónico actual– la pregunta es: ¿es realmente esencial al cristianismo el bibliocentrismo? Si no nos ha acompañado siempre, ¿nos debe acompañar ahora, después de todo lo que hemos recuperado de «el relato que está detrás del relato» bíblico y también eclesial? ¿Es simplemente sostenible hoy el bibliocentrismo? Igual que hoy ya no vivimos un cristianismo «redentivo» como el medieval (centrado en el tema de la redención, la expiación del

¹¹ Es concretamente después del exilio cuando los israelitas pasan la experiencia espiritual de la superación de su vinculación al Templo: «Dios no precisaba un templo en Jerusalén, templo que había abandonado para establecer su morada entre ellos en la misma Babilonia» (CLEMENS, *God and Temple*, Oxford 1954, p. 63ss); «el énfasis se pondrá a partir de ahora en 'la Palabra', por encima del culto»; «es la situación espiritual del exiliado, que ha mantenido y renovado su fe en Yavé» (Gregorio DEL OLMO, *Origen y persistencia del judaísmo*, Verbo Divino, Estella, 2010, p. 197ss).

¹² Todo el Documento conciliar *Dei Verbum* (1965), leído hoy, reviste un carácter conservador y hasta fundamentalista. Bastaría compararlo con *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, de la Pontificia Comisión Bíblica (1993).

pecado, la salvación del infierno, la salvación de las almas del purgatorio y las misas de sufragio...), ni un cristianismo devocional (de religiosidad popular e individual, rosario, trisagios, devociones a los santos, novenas, peregrinaciones...) o inflacionariamente mariano como el cristianismo anterior al Vaticano II, de igual modo puede haber llegado la hora epocal de un cristianismo más centrado en Jesús que en la Biblia, más cristocéntrico que bibliocéntrico, más espiritual que logocéntrico, un cristianismo más del primer libro que del segundo...

El bibliocentrismo ha sido, sin duda, una forma religiosa única, peculiar, sobresaliente, con grandes méritos, sobresaliente... sin dejar de ser eso, una forma religiosa, y como tal nada verdaderamente esencial a lo religioso, a la espiritualidad. El nuevo paradigma arqueológico-bíblico sólo nos refuerza en lo que por otro camino ya habíamos descubierto. No obstante, de ninguna manera caben actitudes radicales que ignoren que, para muchas personas y comunidades, todavía es un medio privilegiado de expresión de su religiosidad, y no se les puede poner en cuestión si no se les ayuda primero a dar pasos hacia formas nuevas más en consonancia con el espíritu del tiempo y de estadio evolutivo de la humanidad actual. Lo cortés no quita lo valiente; lo audaz no quita lo pedagógico, y lo intuitivo y avanzado «no tiene que quebrar la caña ni apagar la mecha humeante» (Is 41,1-4). Debe entenderse explícitamente que el futuro que postulamos nunca se abrirá paso destruyendo el pasado, sino respetándolo, a la vez que proponiéndole nuevos espacios de expresión y crecimiento.

Esto podría aplicarse al ordenamiento actual de la liturgia, absolutamente bibliocéntrico. Aquí también, no negamos que todavía hay masas cristianas a las que ese ordenamiento bibliocéntrico actual todavía sigue sirviendo, pero ya no niega nadie que su exclusividad (el que sea la única forma admitida de liturgia) está resultando dañina, por el creciente número de personas y comunidades que ya no se sienten capaces de expresar su fe en dentro de esos límites preceptivamente impuestos. ¿No es ya claro que el actual inmovilismo en cuanto a renovación del ordenamiento litúrgico no hace ningún favor al futuro de la religión? Como antes hemos dicho, no abogamos por su supresión radical, sino por la apertura urgente de otras fuentes y modalidades para la liturgia, para no continuar sofocando la necesidad de renovación que muchas personas y comunidades sienten. No es nada fácil crear nuevas expresiones religiosas¹³, incorporar nuevas dimensiones emotivas al acervo de vivencias

¹³ Es urgente ampliar (también aquí no se trata de suprimir ni de negar) creando nuevas formas de expresión religiosa. Parecería que más allá de los sacramentos y sacramentales todo sería profano, no llegarían hasta allá nuestros rituales. Es urgente no sólo crear esas nuevas expresiones, sino hacerlo dándoles carta de ciudadanía litúrgica, una acogida

religiosas comunitarias disponibles; pero si además se prohíbe hacerlo, no haremos otra cosa que acelerar el hundimiento del Titánic.

Mención aparte merecerían los animadores populares bíblicos¹⁴... ¿Qué deberían hacer ante todo este panorama? Tal vez son ellos mismos quienes mejor pueden encontrar la actitud a recomendar. En todo caso, parece que lo primero sería estudiar la propuesta del nuevo paradigma arqueológico-bíblico, y sólo luego, después de meditar y reflexionar, apuntar caminos. Pero sin demorarse mucho, porque es urgente...

Conclusión abierta

Muchos otros temas están sugeridos en las «pistas de reflexión» de la exposición misma del Nuevo paradigma arqueológico, que se ofrece en la revista VOICES (2015-3&4). Los grupos de formación y estudio harán bien en seleccionar las «pistas» que les resulten más sugerentes a partir de una lectura directa de la misma.

Pero la pregunta mayor, que queda abierta, y que puede concitar la respuesta principal que buscamos, es la pregunta por la religiosidad misma: en qué consiste. Si el nuevo paradigma arqueológico-bíblico nos descubre que la religiosidad es algo más profundo que lo que el relato bíblico nos había transmitido en una primera lectura ingenua, algo que no se puede entender bien sino a la luz de lo que ocurrió en segunda instancia, en el «relato existencial humano que se dio por detrás del relato recogido en el texto bíblico, ¿qué consecuencias tiene eso para la reconceptuación misma de la fe, de la religión, de la espiritualidad?, ¿qué modificaciones tendríamos que hacer a nuestra forma tradicional de entender la religiosidad? ¿Y qué consecuencias puede tener todo ello en nuestra vida real?

genérica oficial. Que las celebraciones de la comunidad sepan ir más allá de los textos bíblicos y los documentos magisteriales; ¿por qué no dar cabida en la liturgia a experiencias de iniciación a la meditación, a compromisos de solidaridad vividos con explicitación espiritual, a una nueva presencia y utilización del arte en los templos y en los espacios de las comunidades, a actividades y compromisos ambientales abiertos a la espiritualidad cósmica de la Creación, a nuevos lugares e iniciativas de acogida humana y de servicios a la intimidad personal... Un mundo por descubrir, o mejor dicho, por crear.

¹⁴ Habría que incluir aquí las homilías dominicales. ¿Deben limitar sus referencias estrictamente a las argumentaciones y explicaciones bíblicas y magisteriales? ¿O estamos desaprovechando para mensajes más adecuados las homilías, que son tal vez el máximo instrumento de comunicación que todas las semanas llega a millones y millones de fieles?

Escritos sobre Pluralismo 1992-2012

José María VIGIL

Partially multilingual edition



Free downloadable at: servicioskoinonia.org/LibrosDigitales

*Printable originals with full resolution can be requested
for local editions without profit purposes.*



For a Pedagogical-Pastoral Treatment of The New Archaeological-Biblical Paradigm

José Lopes SILVA

Manaus, Brazil

Translation by Justiniano LIEBL

Our Approach

In the early stages of the evolution of mankind and the development of culture and knowledge, religion provided human beings information about many things “sensed” but not really “known”, in order to respond to the human need for security. This usually was considered a “revelation from on high”, and attributed to Divinity and therefore shielded against any possible doubt (to doubt it would be to doubt God, and therefore a sin, even a blasphemy...).

But over time, man began developing science, especially beginning with “the scientific revolution” in the sixteenth century, today reaching an explosion of scientific development and the arrival of a cultured society with thousands of universities, and a good part of the population engaged in research, and unimaginable powerful techniques of processing information. This plus the recent power of mass-media and global communications results in an awareness by public opinion in today's society that is deeply penetrated by scientific knowledge.

Science, once it discovered by itself the reality of many sectors of our existence to which we had had no other access but our religious intuition, has been producing new information that has come into conflict with what has always been our thinking (our religious traditions) which had also been endorsed by and supported by divine authority -- “the Word of God”. Even before, but especially after the scientific revolution, science and faith have been engaged in an almost permanent conflict.

The emblematic conflict between science and faith was the case of Galileo. Until that time “geocentrism” had reigned, testified to even by the Bible, in the episode in which God himself for several days retained the

sun in its trip circling the earth, in order to favor “the people of God” led by Joshua (Joshua 10: 12-13). The conflict with Galileo was nearly fatal for him; he survived only because he quailed before the imminent threat by the torments of the Inquisition and he denied his own scientific discoveries; he had to prevaricate contrary to his own conscience in order to save his life. That time the Church won the battle by applying brute force against the human conscience, and it still took nearly three centuries before it accepted scientific heliocentric evidence.

But advances of science have continued since then, and there is plenty of “new information” that has come into conflict with the “certitude” of our faith, which supposedly is based on divine revelation. For example, the evolution of life (contrary to a “fixation of species”); our descent from primates (contrary to our “separate creation on the 6th day”); our concrete evolutionary progression (against “monogenism”; Adam and Eve being the first parents, original sin ...); a vision of the cosmos that is not anthropo-centric: (as Carl Sagan said, “this cosmos was not created just for us”); the “not-uniqueness” of our “human world”. Today these ideas are still not proven but are already taken for granted while we await the discovery of the first inhabited “non-earth-planet”. Among other things, Giordano Bruno was burnt at the stake for denying this uniqueness of the earth... There are still many other conflicts in different zones of knowledge and thought.

One of these recent conflicts was brought about by the advance of archaeological science in its new and technologically more powerful focus and more secular approach that has come about during the past twenty years. In short, the new field of archeology considers as “legendary” -- in the realm of human fiction -- much basic data of the Judeo-Christian religion, which until now had been considered as “literally historical”.

New science strips of basic historicity from some of our own faith-story -- for the Judeo-Christians, and the traditional account of their identity; and for the Jewish people and the State of Israel and the narrative of the origin of monotheism and faith of “the children of Abraham” i.e. the three “Abrahamic religions”. (For many other examples, refer to: the brief presentation of this “new-biblical archaeological paradigm”).

Some things that believers felt were the historical base and foundation of our faith have been pushed into the field of religious legend and intuitive creativity. Obviously, we must not be hypersensitive or have a faith so weak as to feel that we have reached a certain spiritual crisis of meaning.

Does religious faith cease to have a base? On what can we continue to support it? Does anyone have an idea? Is it a time for growth or for rethinking this crisis of spiritual sense?

Could we possibly reach a new understanding of the religious realities involved, even of religion itself? How could we approach it anew?

From a Pastoral Perspective: "What's to be Done?"

The challenge to the simple faith of individuals and communities is strong. Modern theology itself has not yet addressed this issue, and it seems to be afraid of the problem. What's to do? Look the other way or face the challenge? Let the scholars address it, and the communities wait on the margin? Or theologically and serenely assume it with sincerity, and have the communities collaborate in the search for the answer?

We opt for an attitude that is proactive and not restrictive, with confidence in the communities. We believe that this issue can be addressed, at least in most adult and restless communities, by simply assuming it as a formation task -- not something generated in the theological laboratory, but simply acquired as a challenge from today's world of science (and archeology in particular), and offering an occasion to review, re-think and strengthen the structure of our own spirituality.

What are the challenges conveyed by this new archaeological-biblical vision that could be studied by some communities to review their faith and theology in this light? Here's a tentative list that communities or study groups could synthesize, re-designing and apply to their specific situations, and strengthen with other study suggestions, etc.

Themes imbedded in the challenge of The New Archeological Paradigm.

- **The relation of our faith with history.** Judaism has in its sense of history this essential feature of its religious DNA: the historical fact of divine intervention by a God which formed from the humanity of a certain Abraham a people to live in a special relation of love and fidelity with this Divinity throughout history. The people of Israel are precisely considered as one of the creators of historical thinking. Christianity has inherited this same historical sense: "God has come to meet us in history, and our life as People of God is based on this historical intervention." There is no doubt that, with this more traditional relationship in the history of Christianity, the firm position of the new biblical archaeological paradigm for many tends to become a wet blanket, or even a real "ideological bomb".

There are some strong negative reactions against this new archaeological vision. For some, especially pious but not very updated believers, this new approach strikes them an actual negation of the faith: they

identify factual historicity with the veracity or even legitimacy of faith. It's as though they applied the words of Paul: "If Christ has not been raised [factually, as an undeniable and verifiable historical fact] then our faith is vain." And the same applies to the factual historicity of Abraham, the Patriarchs, Moses, the Exodus, the Passover, the Ten Commandments, the conquest of the Promised Land, David, Solomon ... If the new archeology casts doubt on the historicity of their faith it collapses... But other believers on the contrary, after hearing the new vision, react with a mixture of concerned surprise and relief, with: "More than once I had thought so"; or "I read something like that a long time ago"; or "good, but nothing's changed, right?". Everything seems to depend on both the degree of formation and it's maintenance up to date, plus their personal inclinations -- conservative, progressive, fearful or a curious researcher.

In any case it's true that it's a sensitive issue and must be handled with prudence and pastoral pedagogy. Perhaps it is not possible to avoid confusion or even scandal with some people and groups after their first contact with the new vision, but it's effects can be minimized if effort is made to qualify well: to distinguish between "maximalist" and "minimalist" positions, and emphasize that it's not being said that the Bible has nothing historical, or is a mere set of fables to be classified as "fiction" - but that it is still a great deposit of a large residue of basic historicity:¹ it is not an historical treatise, nor can much of what it claims be corroborated by external sources, nor is its value based on its historicity, as perhaps hitherto we had thought unconsciously and naively. There are archaeologists in this new trend who are very religious and who revere the Bible (Jewish and /or Christian), without a problem: one does not exclude the other.

How then to address this challenge to the historicity of the contents of the Bible?

Implied themes:

John Paul II could still say: "Christianity is the only people who can say that they had not so much sought God, but rather that God has come to meet them" ... Can we still think so? Why? What theology of religion lies

¹ It may be important to comment for some formation and/or study groups on the historicity of the Bible that is assumed by this new archaeological vision. For example: Ademar KAEFFER, in *The Bible as an Historical Source*, in VOICES, 2015-3/4, already even then was wondering about the archaeological testimony of some extra-biblical sources confirming the historical accuracy of some randomly scattered Biblical texts, which might speak to us about its basic historicity. This in no way is incompatible with the new archaeological vision. There is no reason therefore to be shocked by the reactions of those who are disappointed with the proposal of the new archeology.

behind that thought? Can we still hold today this exclusive peculiarity for our religion?

Despite the mythological origins of the conscience of mankind, we always thought that our religious beliefs started with certain historical facts, even though lost in the mists of time... Can we now think otherwise in the light of the New Archaeology? Why it is theologically legitimate to take that step forward?

Here we must mention the necessary paradigm-shift with reference to the traditional "two floor" vision.² You can only think about the possibility of God's intervention in history from the dualistic "two floor" vision: a theos god-up-there-above³ managing this "heteronomous world" ... Once this dualism has been surpassed, it is easier to accept the non-intervention of God in history: "to live in God, without god."⁴

And if the symbolic core of our heritage as believers (creation, patriarchs, Abraham, Alliance, choice, Exodus ...) is not historical, do we loose our faith? Is it possible to accept that the supposed historical origins of our faith are part of the mists of the dawn of time that's natural, and we can take them into account without being shocked? Can I have faith without needing "historicity" for these "(mythical) data of our faith"?

Have we really made an in-depth-study of "the story lying beneath the biblical account"? This "story" or deeper second account is named such in a metaphorical sense: there is no "other text", except for "the existential context", the deep and complex experience lived by the "authors" of the Bible -- the profound experience that moved them.

This profound narrative holds an immense meaning for us today because in some way or the other we are living in a similar situation, and the Bible would not be a text to read literally, but rather a humanly profound Israelite religious experience which today could provide us the example to overcome our so similar actual situation.⁵

Can we remain true believers without thinking that everything comes from God's intervening one day from the sky to begin our story, and only ours? Are we able to accept that we are the ones who have built our faith, in a way which -- logically -- we don't remember, but now the "new archeology" (broadly defined) can recover for us, at least in its fundamental parts? Can we accept the "constructed character" of religion, of all religions as today science and especially the sciences of religion affirm?

² This is the "first" paradigm shift of the known series. See "Bibliography Online New Paradigms", a good reference material for forming pastoral communities: servicioskooinia.org/BibliografiaNuevosParadigmas.pdf

³ Cfr LENAERS, Roger, *Aunque no haya un Dios ahí arriba*, Abyayala, Quito 2013, collection «Tiempo Axial».

⁴ This is the sub-title of the book of Lenaers: a phrase inspired by the writings of Dietrich Bonhoeffer.

⁵ This is the thesis of Van HAGEN, *Rescuing Religion*, Polebridge, Salem, Oregon 2012.

It will be good to remember that many things that today are said and studied in our community bible circles and in seminaries of biblical theology were, in their day, considered revolutionary and dissatisfying; we can presume that much of what is being brought to light by this new paradigm (i.e. archaeological science) in the future will be common knowledge, and it will be hard to conceive how there was a time – a good long one – during which we were ignorant of it.

• **The faith/science conflict.** In the conflict between science and faith, faith had always been the looser. Faith is not science – it has its own proper level and lacks the capacity to discuss science which also is on its proper level. Today the resolution to this century-old conflict is taken for granted. Science has reached an extraordinary development and has become a “heritage of humanity”, being part of a work that is collective, communitarian, cooperative -- an instrument at our every-day service as we go about discovering the reality of the macro- and the micro- cosmos; it has become our best support and guide for taking any decisions about our human existence.

Religion, all of it, by nature has authority that is only religious, not scientific. No scientific theory (astronomical, geological, biological, medical, philosophical ...) can come included or camouflaged in the package of the faith. For being a believer nobody can be required to accept "on faith" any scientific, philosophical, biological, historical or cosmological theory. In all these fields science is autonomous. Questions of facts are scientific; Issues of deeper meanings are religious.

Today, when a conflict between “what religion supposedly knew” and what “science believes today to be demonstrable” -- as apparently happens again in the case of the New Archaeology—it seems senseless to prolong the conflict between faith and science.

There is no space for conflict between these two instances, because they are on different planes; they can not engage battle, because they are on different fields; they can not collide, nor cross each other since they are speaking different languages with different grammars. End of conflict.

The believer shares both planes, and the feeling of conflict is not obviated. The believer owes double allegiance: 1) to questions of fact in which he has to give credit to science as the most credible analysis in this area and 2) to questions of meaning to which he gives credit to faith. He has to do everything possible to reformulate the meaning that he proclaims, making it compatible with the (scientific) data which humanity presents. This is not a “once only task”, but is precisely an on-going task just as is the advance of science itself.

Specifically, regarding the faith/science conflict produced by the challenge of the new archeology, the next step proceeds just as stated:

- *Regarding matters of fact*, full respect for the scientific date – here it is archeology. Palpable proofs are what count, rather than our religious desires or our traditions, however venerable they might be. Now we can no longer appeal to "other sources of knowledge," i.e. "Revelation", from which we believers might get to know things that science could not disprove.⁶ The position of those great Christian fundamentalist sectors, for example, who are still opposed "in the name of God and of the faith" – the scientifically proven theory of evolution, is senseless, just as though Darwin and Darwinism had never existed. Their efforts might be commendable but withal worthy of a nobler cause.

- *Regarding the case at hand -- the new archeology*. The solution is not to look the other way and ignore this new information that science offers, these new discoveries, and just continue talking about all those biblically questioned aspects (Abraham, Patriarchs, Exodus, Passover, Alliance ...) as if the messages of the new biblical archeology were saying nothing of importance.

We can not keep giving (even in appearance) historical credit to what has been a mythical and mystical narrative, whose meanings can only be understood today in a way that is symbolic and much deeper than any literal historicity since it's a story that goes far beyond the literal narrative. We are no longer in a time apt for a mythical epistemology.

Issues involved:

Distinguish well the two completely autonomous fields, with their different objects and methods. Given our past, the hardest thing is to let faith be "just only faith", without unconsciously our introducing scientific elements foreign to its field.

It has been a long ago actually, since it has been accepted that in the Bible de facto there are many claims and assumptions for information of

⁶ No longer is valid the conviction of the cardinals at the Inquisition of Galileo who said that they did not have to look through a telescope, because they possessed an infallible book telling them the truth; likewise neither the position of Pope Pius XII who warned that even though scientists might demonstrate the truth of mono-genesis it would be a falsehood, because from the biblical account of original sin we are sure that we are descended from one and the same couple. Neither is valid the position of the Pontifical Biblical Commission of 1917 -- against the previous centuries of scientific advances -- proclaiming to be obligatory the belief in the historical character of the first eleven chapters of Genesis...

a scientific nature, whose only authority for us is "how it is related to our salvation"; in any other field of knowledge (physics, astronomy, medicine...) its opinions are just those proper to their era but have no "revelatory value".

It is urgent to up-grade attitudes towards science so as to accept that its primary reference range is for humanity. Today our conception of humanity rests to a great extent on our own scientific development.

We are a society inevitably and rightly profoundly marked by science. And we are a human being already different from that typical medieval or "Neolithic human" for whom "believing what is not seen" was spontaneously a natural part of its epistemological human expectations.

Now that a dualistic supernatural vision of Revelation has been surmounted, modern authors have come to recognize a "revelatory value" in science ...

If there were a "revelation" (e.g. Christian), it would not terminate "with the death of the last apostle," but rather the divine mystery of reality would continue to "remove the veil" i.e. reveal itself to us through that courageous human collective adventure that the book of nature and the cosmos are laying open for us ...

• **Religions... of the "First Book".** In the history of mankind "religions of the Book" (the Hebrew Bible, the Christian Bible, the Koran) have found an invaluable support for survival by blindly treating the contents of the book as immobile (fixed as written) while at the same time as mobile (through continual re-interpretation).

But in today's world so deeply marked by science, to remain "religions of the Book," no longer fits into that old concept in that same sense. In truth, we could only be religions of the other book, of the "FIRST BOOK" which is the book of nature, the book of reality in which the deity is reflected or manifested in some way. Because, really, books, books ... there is only one: THE FIRST; and the second (the holy book) is not a book but a "human commentary" on the unique FIRST BOOK, "THE CREATION." We could continue being a "religion of the book", but only in a different manner: returning to the FIRST BOOK, becoming religions of the FIRST BOOK, and re-positioning our commentaries in their true place as a second book.

Issues involved:

Let's return to the prospect of a unified, holistic, total reality without dualisms, without second floors nor basements, with no separation between nature and history, nor between life and spirit, nor between biology and culture ... In reality as in life, everything is united, and that is our

book. And there, everything that we discover and re-discover is "Word of God", and nothing can shock us as it is our own inspired word, but in a way that is mediated and indirect.

As happens in other branches of theology, it is very difficult to renew our religious thinking if it remains debtor to an outmoded concept of Revelation as a "Revelation" framed in a dualistic double-storey world-view, in such a way that someone coming from the second storey breaks into our history and reveals to humanity an otherwise not obtainable eternal truth... Only a concept of Revelation⁷ less mythical, less supernatural and magical, more human and reconciled with what we know from sciences today about human beings and their cognitive and spiritual revolution ... will permit us move about with naturalness in the new biblical vision projected by the new archeological paradigm.⁸

We have to put the "second book" into its place knowing that it did not fall from heaven, -- which is one of our comments -- and that behind its narrative lies hidden "another story", which new archeology helps to reveal to the entire world besides telling us much about how we constructed our own religion, and how we can manage it in these times of crisis and transformation.

We have to recover the spiritual experience of the first book eco-centered in reality. The second book focused us exclusively on history, utopia, the supernatural, the eschatological ... almost making us forget about "the body of God", nature and the cosmos ... relegating all that to being a mere "stage setting" for development of the drama for "human salvation history"... We have to recuperate the eco-religious experience, the cosmic spiritual experience of the first book...

• **Within the framework of change of all other paradigms.** It is not easy to adjust a radical change ("paradigm") onto one simple axis. All reality is inter-related, and each new perspective needs to be met, complemented and brought into balance with the rest. Impossible for us to accept the new archaeological perspective if we maintain a concept of "revelation" that "descends from the second storey"; nor can we re-read the biblical account properly if as "theists" we are still dependent on a "God in the highest heavens" and find it difficult to accept humbly the story that lies behind the biblical narrative; nor can we continue being

⁷ Andrés TORRES QUEIRUGA, *Repensar la Revelación*, Trotta, Madrid 2008. By that time Cardinal Dulles had also developed a concept of revelation well adapted to the anthropomorphic and evolutionary view: "Revelation as a New Awareness." In *Models of Revelation*, Orbis Books. NY 1983, pg. 98ff.

⁸ The problem is not with what the new archaeological comes up with, but rather with the expectations still held in us by the old supernatural vision. That's why the newer generations don't have this problem..

old debtors to a “religional concept of religion”. It is important to review the entire set of major “paradigm changes”.⁹

Issues involved:

Revise and/or recover a different concept of revelation: less verbal and “miraculously second floor” and more embodied in an increasing awareness of humanity...

Revise the issue of “the end of dualistic reality” - - the two “Platonic floors”, in which the top floor leads-for, acts-for, intervenes-with , speaks-for, and with all this, “keeps its feet on the ground”.

Revise the issue of “theism” - - a “God in the highest”, a personal creator - - a God who des-divinizes reality while creating it, and concentrates in Itself all transcendence which is carried within Itself beyond into another world ... favoring a transcendence that would be “inward” not “outward” i.e. that should not oppose “immanence”... ¹⁰

The question of “biblical-centricity”

Some say that the profound understanding of the new paradigm of biblical archaeological leads to one root: that of the “Biblicism”, “logo-centrism” or “biblical-centricity” of the religions of the book... The new understanding of the Bible introduced by the many decades of critical Bible studies that we have experienced now is culminating in this new wave of “the new biblical archaeological paradigm” pointing up the disproportionate questionable role that THE BOOK has played and still plays in the “religions of the book” – (fundamentalism).

Originally, historical Judaism was not a “religion of the book.” Many centuries had to pass by until it acquired that characteristic. Although this subsequently reached characteristic “of the book”, came to win and gain an absolute predominance (at different times and phases according to the vicissitudes suffered for the possibilities of expression of religiosity itself at: different situations of - freedom or captivity – with or without temple – according to the possibility of a celebration that was either communitarian or merely domestic ...) , during many of the 33 centuries that we can attribute to Judeo-Christianity, its influence and dominance has fluctuated greatly. Actually, if we consider the times, Judaism of the pre-Christian era spent as many centuries of “not being a religion of the book”, as afterwards it did to “being a religion of the book.” And we can contrast the entire Judeo-Christian era with eras when popular devotion

⁹ Again we refer you to the cited bibliography about the new paradigms..

¹⁰ Cfr. André Comte-Sponville, *El alma del ateísmo*, Paidós, Buenos Aires 2006, p. 152ss.

was expressed in worship almost only by the Word conveyed by texts:¹¹ there were other long periods when even major branches of Christianity -- for example Catholicism -- got lost on the by-ways of other religions -- very different from either "word" or "book"; and actually even remained during long centuries with its back turned to "the Book", forbidding its reading and/or use by the faithful.

Becoming conscious of these oscillations may be useful for reflecting on just how far it is or is not essential to its Judeo-Christian to have the religious characteristic of being of the book and of the word. After the Dark Ages, as an effect of the counter-reformation, Catholicism in some sense shut itself up to the Bible, and lived as a very different kind of religion. The Second Vatican Council with earnest declaraciones¹² "reconciled the Catholic Church with the Bible which today, fifty years later, appears clearly in need not only to be up-graded, but even given a radical re-thinking especially now in the light of the cultural and spiritual situation that is being caused by this "new archaeological and biblical paradigm" of which we are speaking.

Moreover, it demonstrates that Jesus was not bible-centric nor logocentric, much less even a "biblical scholar". Jesus definitely was "Kingdom/centered", "utopian/centered", "theo-anthropic/centered"... And one can be a biblical scholar with the same "centering" as Jesus on His very own life/death/project ... That would be the most sublime criterion. In short, taking into account all these elements and not limiting ourselves to the biblical doctrine of the currently synchronous time, here's the current question: Is biblical-centricity really essential to Christianity? Since it has not always been with us, must it accompany us now after everything both biblical and ecclesial that we've recovered from "the story behind the story"? Simply put: is biblical-centricity sustainable today? Today we no longer live a medieval "redemptive Christianity": (focused on the theme of redemption, atonement for sin, "salvation from hell", "salvation for the souls in purgatory" and "votive masses"...); nor do we live a devotional Christianity (popular and individual religiosity - - the rosary, devotions to

¹¹ Concretely, it is precisely after the exile when Israel passed through the spiritual experience of not having to be tied down to a Temple: "God did not have need of the temple in Jerusalem which was the very temple that He had abandoned in order to establish His dwelling among them in Babylon itself." (CLEMENS, *God and Temple*, Oxford 1954, pg. 63ff); "The emphasis from now will be 'on the Word' rather than on the cult"; "It is the spiritual situation of the exiled, that maintained and renewed their faith in YAWEH." (Gregorio Del Olmo, *Origen y persistencia del judaísmo*, Verbo Divino, Estella, 2010, p. 197ff).

¹² The entire council document *Dei Verbum* (1965), when read today, smacks of a conservative and even fundamentalist character. Suffice simply comparing it to: *The Interpretation of the Bible in the Church*, of the Pontifical Biblical Commission (1993).

saints and sacred images, novenas, pilgrimages...) nor inflationary Marian devotions as in pre-Vatican II Christianity; just as we might have reached an epochal time with a Christianity focused more on Jesus in the Bible, more Christ-centric than biblical centric, more spiritual than word-centric, a Christianity more of the first than the second book...

Biblical centrality has been, without doubt, unique, special, outstanding in a “religional way” without thereby losing merits as a “religional form”, and as such having nothing really essential to do with religion, or with spirituality. The new archaeological biblical paradigm only reinforces what we had already discovered in another way. However, in no way do radical attitudes fit that ignore that for many individuals and communities, it is still a privileged means of expression of their religiosity, and in no way can they be questioned if they are not first helped to take steps towards new forms that are more in line with the spirit of the time and the current evolutionary stage of humanity. “Politeness, does not negate bravery”; nor does being bold negate being pedagogical; and being intuitive and liberal does not necessarily mean “to break the reed or quench the smoldering wick”(Is. 41:1-4). It must be explicitly understood that the future we pretend will never be born by destroying the past but rather by respecting it while proposing new spaces of expression and growth.

This could apply to the re-forming of the current liturgy into a biblically-centric liturgy. Again, we do not deny that there are still a great number of Christians whom the current biblical-centric liturgy still serves. Nevertheless it's no longer denied that its “exclusivity” (as the only permitted form of liturgy) is proving harmful for a growing number of people and communities who no longer feel comfortable expressing their faith within those required limits. Isn't it clear that the current stagnation in terms of liturgical renewal is unfavorable for the future of religion? As we said before, we do not advocate radical suppression, but the urgent opening of different sources and modalities for liturgy, that would not continue stifling the need for renewal felt by many individuals and communities. It is not easy to create new religious expressions¹³, offering

¹³ It is urgent to amplify (again here, not just suppress or negate) but to create new forms of religious expression. It would seem that except for the sacraments and sacramentals everything else is secular and beyond the reach of our rituals. It is urgent not only to create new expressions, but to give them official liturgical status, and gracious ecclesiastic acceptance. In order that community celebrations get beyond biblical texts and magisterial documents, why not give room in the liturgy for experiences of moving on into meditation; of commitments to living in spiritually based solidarity; to a new presence and utilization of art in our church and community spaces; to activities and ecological commitments open to a cosmic spirituality of Creation; to new places and initiatives of human acceptance and personal intimate services... This is all a world not to be discovered but rather to be created.

new religious dimensions to the meager existing community emotional experiences; but if it becomes prohibited, we will only accelerate the sinking of the Titanic.

Popular biblical animators¹⁴ deserve special mention... What should they be doing when faced by all this panorama? Perhaps they themselves can come up with the most recommendable attitude. At any rate, it seems that the first thing to do would be to study the proposed new archaeological and biblical paradigm, and only then, after meditation and reflection, suggest ways. But without delay -- because it is urgent ...

A conclusion still wide open

Many other topics are suggested as "food for thought" in the same exposition of the New Archaeological Paradigm offered in the magazine VOICES (2015-3&4). Formation and study groups would do well to select the "suggested hints" that they find more appropriate after a direct reading of it.

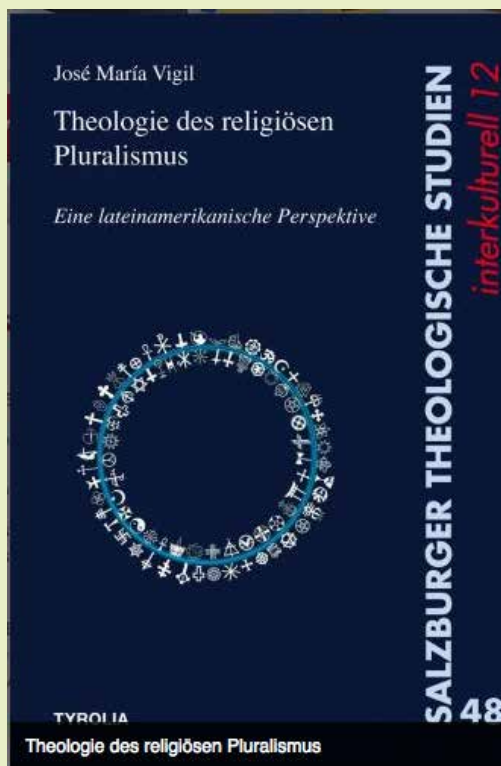
But the chief question still remaining open and possible to come up with the principle answer for which we are searching is the question of religiosity itself: what is its make-up? If the new Archaeological-Biblical Paradigm reveals that religiosity has more depth than our first naive reading of the biblical account had shown us: -- something that could not really be understood without understanding what happened in the second reading i.e. in the "human existential story transmitted beneath the story underlying the biblical text" -- then: what implications would that have for our re-thinking of faith, religion and spirituality? What changes would we have to make in our traditional understanding of religiosity? And what consequences could all this have in our real life?

¹⁴ We ought to think here about the Sunday homilies. Strictly speaking, should they limit their references to biblical and magisterial arguments and explanations? Or are we forgetting about these homiletic messages which are probably our greatest communication tool to reach millions and millions of faithful every week?

Theologie des Religiösen Pluralismus

Eine lateinamerikanische Perspektive

José María VIGIL



ISBN 978-3-7022-3193-4
492 Seiten; 22.5 cm x 15 cm

José María VIGIL nähert sich dem Thema des religiösen Pluralismus durch eine "lateinamerikanische" Methodologie, die dem bekannten Schema "Sehen, Urteilen, Handeln" folgt. Aus historischer und aktueller Perspektive entfaltet er zunächst die Tatsache der religiösen Pluralität in der Welt. Im zweiten Schritt stellt er verschiedene Instrumentarien vor, die diese Wirklichkeit erläutern und interpretieren helfen. Er bespricht verschiedene Paradigmen des religiösen Pluralismus und betrachtet ihn unter biblischem, ekklesiologischem und christologisch-dogmatischem Blickwinkel. Schließlich führt er im letzten

Teil des Buches wieder in die konkrete Lebenswelt der Menschen, zum "Handeln", und entfaltet eine neue Spiritualität und eine neue Dialogpraxis.

Das gesamte Buch versteht sich als ein Glaubenskurs, der in einer Gruppe durchgeführt werden kann aber auch zur persönlichen Lektüre dient. Deshalb stellt Vigil in jedem Kapitel Texte zur Diskussion, empfiehlt Übungen und stellt Fragen zur persönlichen Standortüberprüfung.

Tyrolia Verlag | <http://www.tyroliaverlag.at>
Innsbruck, Österreich, Austria.



Merneptah stele erected ca. 1213-1203 BC, which lists the victories of Pharaoh, including the oldest known written reference to *'Israel'*, without letting know well what concrete political entity corresponded that name at that time.

Estela de Menerptá, erigida hacia 1213-1203 aC, en la que el faraón enumera sus victorias, entre las que figura la más antigua referencia conocida a *'Israel'*, sin que sepamos bien a qué entidad política concreta correspondía ese nombre en aquel momento.



Mesha Stele, extrabiblical archaeological document, erected by the king of Moab ca. 840 BC, discovered in 1868 at Dibon, Jordan, that corroborates the biblical account of 2Kings 3. Cfr. The Bible as a historical source, Ademar KAEFER, in this volume, pp. 53ss.

Estela de Mesa, documento arqueológico extrabíblico, erigida por el rey de Moab hacia el año 840 a.C., descubierta en 1868 en Dibón, Jordania, que corrobora los datos del relato bíblico de 2Re 3. Cfr. *La Biblia como fuente histórica*, de Ademar KAEFER, en este mismo volumen, págs. 53ss.



Baal Thunderbolt, Louvre, from Ras-Shamra Temple, Ugarit.
Estela de Baal tonante, del Templo de Ras-Shamra, Ugarit.

BIBLIOGRAPHICAL REVIEWS



FINKELSTEIN, Israel, *The forgotten Kingdom: the archeology and history of northem Israel*. Atlanta, Society of Biblical Literature, 2013, 197 pp

Israel Finkelstein é Arqueólogo, professor de arqueologia no Departamento de Arqueologia da Universidade de Tel Aviv. Também é diretor do Megiddo Expedition e Co-Diretor no European Research Project, “Reconstructing Ancient Israel: Exact and Live Sciences Perspective”, desde 2009. Possui vasta experiência em escavações e tem uma lista grande de artigos e livros publicados.

Entre suas últimas publicações está o livro *The forgotten Kingdom: the archaeology and history of Northern Israel* (2013). Para quem já tem acompanhado a obra de Finkelstein, perceberá que o autor retoma neste livro discussões abordadas em outras obras e aprofunda outras. Este novo livro é uma coleção de palestras proferidas no *Le Royaume Biblique Oublié*, em Paris (2012), teve sua primeira publicação em francês e depois traduzido para o inglês em 2013. O livro é muito útil para arqueólogos e biblistas, já que Finkelstein trabalha com arqueologia e Bíblia, utilizando-se das conclusões de suas próprias pesquisas arqueológicas para o estudo da história bíblica.

O livro possui 197 páginas e está subdividido em sete capítulos mais a introdução e conclusão. O livro é bem ilustrado com várias fotos de escavações e excelentes mapas (muitos retirados do Google Earth). Também possui um índice de nomes de lugares e outro de nomes pessoais. Não há índice de texto bíblico, o que seria muito útil. Em seus sete capítulos, o livro abrange o período do Bronze Tardio até o período do Ferro IIB (entre os anos de 1350-720 a.C.). Este período envolve principalmente as narrativas bíblicas de 1 e 2 Reis.

O foco do livro é o reino de Israel Norte. Na introdução (p. 1-11), Finkelstein inicia abordando questões fundamentais para a pesquisa no Israel Norte, trabalhando primeiramente o conceito de historiografia e memória histórica, abordando as origens dos textos bíblicos que seriam oriundos do Israel Norte. Sendo possível que os textos tenham sido escritos a partir da primeira metade do séc. VIII a.C. em Samaria e em Betel. Quando Israel Norte foi desfeito pelos assírios, os textos escritos ou como tradição oral, foram levados para o Sul por refugiados israelitas depois de 720 a.C. As narrativas bíblicas foram concluídas pelo Sul, Judá, que privilegiou as tradições pró-davídicas e jerusalemitas.

A segunda parte da introdução segue apresentando os avanços da pesquisa arqueológica, revisando a cronologia e estabelecendo nova cronologia baseada em estudos de radiocarbono. Isto estabeleceu novas datas para vários sítios arqueológicos como, por exemplo, Megiddo, outrora atribuído a Salomão agora é atribuído aos omridas. Na terceira parte da introdução, Finkelstein fala de suas pesquisas arqueológicas e de seu envolvimento no estudo do reino de Israel Norte.

No capítulo 1 (p. 13-36), o foco é a política de Siquém desde o período do Bronze Tardio até os últimos dias das cidades-estado cananitas do período do Ferro I Tardio. O objetivo deste capítulo é oferecer uma visão clara dos padrões de assentamento e processos territoriais dos que povoaram terras altas e os vales do Norte no período do Ferro I e IIA. Parece haver uma ligação entre Siquém e Amarna, já que há possíveis citações de Siquém e de Jerusalém nos antigos textos egípcios. Siquém fez parte de um grupo de cidades-estado chamado de Nova Canaã, formado por Megiddo, Kineret, Tel Rehov e Hazor. Em torno do séc. X a.C. aconteceu o declínio gradual da Nova Canaã, possivelmente por ataques realizados pelos povos das terras altas (p. 34-36).

O capítulo 2 (p. 37-61) aborda a Casa de Saul e a política de Gibeá ou Gibeon, como sendo a primeira entidade territorial do Norte israelita. Também questiona a respeito do território de Benjamin, que ora aparece como pertencendo a Judá ora a Israel, Norte. Finkelstein menciona uma série de sítios arqueológicos localizados no planalto de Gibeon-Betel, a norte de Jerusalém. São em torno de trinta sítios (p.38). Tais localidades foram abandonadas, possivelmente por causa da campanha do Faraó Sheshonq I, talvez por esta região estar ameaçando os interesses egípcios. Neste caso, o conflito narrado em 1Sm 30-31 entre israelitas e filisteus, na realidade foi entre israelitas e egípcios. É possível que na época da redação o Egito tenha sido substituído pela memória dos recentes filisteus. Desta forma, o pagamento de tributos de Roboão para o Egito (1Rs 14) possui problemas de cronologia, já que o faraó Sheshonq I era contemporâneo de Saul. É possível que Khirbet Qeiyafa tenha sido uma fortaleza saulida, utilizada como posto militar contra a ameaça egípcia, a qual deve ter sido destruída possivelmente pelo faraó Sheshonq I.

O capítulo 3 (p. 63-82) aborda os primeiros dias do reino do Norte, Israel, bem como a política de Tirzah. 1Rs 12:25 diz que foi Jeroboão I quem construiu Siquém, depois, em 1Rs 14:17 diz que já estava em Tirzah. É possível que o faraó Sheshonq I tenha estabelecido Jeroboão I em Tirzah. Tirzah, conforme a narrativa de 1Reis, é estabelecida como capital do Norte no período do rei Baasha (15:21,33; 16:6). Para Finkelstein, embora o sítio de Tirzah (atual Tell el-Fa'rah) não possua

grandes fortificações, ela é crucial para o estudo dos primeiros dias do reino do Norte, Israel.

Finkelstein trabalha a importância de Tirzah desde o capítulo 3 até o capítulo 4 (p. 83-117), onde começa a tratar do período omrida (884-842 a.C.). A política de Tirzah abrange um período que vai desde cerca de 931-842 a.C., como capital do reino do Norte Israel, até ser substituída pela nova capital, Samaria. Com os omridas, surgiu a primeira grande potência nortista. Os reis omridas foram: Omri, Acabe, Acazias e Jorão, os quais reinaram cerca de quarenta anos sobre Israel Norte. Tal período se enquadra no Ferro Tardio IIA. Os omridas foram grandes monarcas conhecidos internacionalmente. Eles são mencionados em pelo menos três registros arqueológicos: na inscrição de Salmaneser III, na estela de Dan e na estela de Mesha. Os omridas foram reis influentes e poderosos, apesar das narrativas bíblicas os classificarem com os piores reis de Israel (p. 83,84).

Os omridas são visíveis arqueologicamente devido aos inúmeros monumentos, não só em Samaria, mas em Jezreel, Hazor, Gezer, En Gev, Har Adir, entre outras. Há ainda vestígios de construções na transjordânia pertencentes aos omridas, como Jasa (atual Khirbet-Mudeyine), Atarote (atual Khirbet Atarus) e Gileade (atual Tell er-Romeith), cidades mencionadas inclusive na estela moabita de Mesha. O território omrida se estendia desde o litoral mediterrâneo até uma grande faixa da Transjordânia, desde as proximidades de Damasco até Dibon.

Finkelstein defende que os omridas deixaram marcas que caracterizam sua arquitetura: 1. Construção de plataformas; 2. Muralhas de casamata; 3. Portões com seis câmaras; e 4. Fosso. Estas características podem ser encontradas inclusive nas cidades transjordanianas do período omrida. A dinastia omrida só foi impedida de avançar por Hazael, de Damasco, por ocasião da revolta de Jeú.

No capítulo 5 (p. 119-140) Finkelstein trabalha o século final do reino do Norte Israel, a partir da ascensão do rei Hazael (2Rs 10:32ss). Para ele, Hazael foi o responsável pelo surgimento de Moabe e de Judá como reinos com presença significativa na história. Nesse período o Norte Israel parece ter dominado Judá por um tempo, talvez isso explique a expressão “de Dan até Beerseba” (1Sm 3:20).

A queda de Israel Norte abriu caminho para o desenvolvimento de Judá, que conquistou o território onde hoje está a cidade de Ramallah. Neste capítulo descreve o renascimento do reino israelita sob o reinado de Joás e Jeroboão II, em cujo período Dan se torna uma cidade israelita, e seu santuário, juntamente com o de Betel, passam a ter certa visibilidade. Com Jeroboão II o reino do Norte Israel tem nova ascensão, com

a reconquista dos territórios transjordanianos outrora sob o domínio dos omíadas (Am 6:11-14).

O reino do Norte Israel experimenta com Jeroboão II um novo período de prosperidade econômica, com a produção de azeite de oliva e de vinho (p. 131,132), também com o negócio de cavalos treinados. Isto pode ser atestado nas inscrições assírias que narram a batalha de Qarqar, nas quais Acabe é mencionado com um grande número de cavalos e bigas de guerra. Quanto ao culto e aos deuses do Norte, Javé também estava presente além de Baal, é o que podemos perceber nas inscrições de Kuntilet 'Ajrud, "YHWH de Samaria". Nesse período, segundo Finkelstein, se originam as tradições do êxodo e do ciclo de Jacó, tanto oralmente quanto suas primeiras redações; também nesse período se situam as origens do ciclo positivo de Saul em 1Samuel (p. 140).

Nos capítulos 6 e 7 Finkelstein oferece breves reflexões sobre as implicações de suas reconstruções históricas baseadas nos vestígios arqueológicos e na história de Israel narrada na Bíblia Hebraica. No capítulo 6 (p. 141-151) Finkelstein comenta dois mitos originários do reino do Norte Israel: o ciclo de Jacó e as tradições do êxodo no deserto. O mito de Jacó do período do Ferro inclui dois temas bem integrados: 1. Delineia as fronteiras nortistas, e 2. Narra a fundação do reino do Norte Israel, bem como a etimologia do seu nome. Também localiza os santuários israelitas do Norte: Betel, Peniel e Siquém. Finkelstein localiza as origens do ciclo de Jacó como tradição oral no séc. X a.C. (p. 144), embora sua escrita tenha acontecido mais tarde, no séc. VIII a.C. Também as tradições do êxodo podem ser localizadas no séc. X a.C. (p. 151), pois trata do conflito com o Egito e isto pode estar relacionado à campanha do faraó Sheshonq I.

No capítulo 7 (p. 153-158) encontramos duas subdivisões: 1. Os israelitas em Judá depois da queda do reino do Norte; e, 2. A ascensão do conceito de Israel Bíblico. Depois de Jeroboão II o Norte inicia um processo de declínio, o que favorece as políticas de Damasco. Para Finkelstein, parece que o Norte Israel estava perdendo seus territórios transjordanianos para Damasco, pouco antes da chegada de Tiglate-Pileser III. Quando Samaria foi capturada pelos assírios (722-720 a.C.), grupos da elite nortista foram deportados e grupos de refugiados desceram para Judá, o reino do Norte Israel desaparece para sempre. Mas segundo Finkelstein, esse não foi o ponto final da história nortista, mas o início de um novo conceito de Israel, o de Israel formado por doze tribos, que abrange todo o território governado outrora pelos dois reinos (p. 153).

No período do Ferro IIB Jerusalém tem um crescimento dramático, isto por causa da chegada dos refugiados nortistas. O conceito de Israel como o grande reino unido parece ter origem neste período, depois da queda do Norte Israel. Neste período, também o nome “Israel” tornou-se vago, genérico, tanto territorial como politicamente. Judá realizou a etapa final da escrita e compilação da história bíblica. A preservação de tradições nortistas na redação final da narrativa bíblica (1 e 2Sm e 1 e 2Rs) na redação deuteronomista (séc. VIII e VII a.C.), parece ter acontecido devido à grande população nortista presente em Judá neste período, já que nenhum texto, segundo a arqueologia, poderia ter sido escrito antes de 800 a.C. (p. 163).

As tradições do Norte foram preservadas na redação deuteronomista, mas sempre submetidas às ideologias sulistas, no sentido de promover a dinastia davídica e a centralidade do culto em Jerusalém (p. 157). Desta forma, a importância do Norte precisou ser depreciada, diminuída pela ideologia sulista, tendo o Sul se apropriado inclusive do nome “Israel”, para dar continuidade ao seu projeto redacional e ideológico (p. 158).

Na conclusão desta obra, Finkelstein comenta sobre os avanços das escavações e pesquisas arqueológicas naquelas regiões bíblicas, o que tem fornecido novas possibilidades de interpretação das histórias bíblicas, que para ele, estão mal contadas e ideologicamente distorcidas, para servirem aos objetivos de Judá quando Israel Norte não existia mais (p. 159). Finkelstein finaliza sua obra expressando o desejo de que este último conceito de Israel, criado pela ideologia deuteronomista, preservada tanto pelo cristianismo quanto pelo judaísmo, por tantos séculos, não ofusque a história e a cultura do primeiro Israel: o reino esquecido.

Esta obra é indispensável para arqueólogos e biblistas que pesquisam a história de Israel contida na Bíblia Hebraica. A nova visão e interesse no reino do Norte Israel precisam ser difundidos cada vez mais entre o povo, a fim de corrigir a visão negativa que se tem transmitido há séculos acerca da história, cultura e da religião nortista de Israel. Israel Finkelstein, com toda sua experiência adquirida em anos de estudos e pesquisas de campo, é representante de uma nova visão da história bíblica. Neste livro, sua análise crítica e consistente, ainda que muito técnica, é transmitida numa linguagem acessível a todos os que se embrenham por esses caminhos da pesquisa bíblica. Este livro deve, com certeza, fazer parte da biblioteca e da lista de leituras obrigatórias de estudantes e pesquisadores da arqueologia e da história bíblica.

Élcio Valmiro Sales de MENDONÇA

Doutorando e Mestre em Ciências da Religião pela UMESP.

E-mail: elcio.mendonca@hotmail.com.br

Who Were the Early Israelites and Where Did They Come From
William G. DENVER, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 2003.

For nearly two thousand years the so-called “Western cultural tradition” has traced its origins back to ancient Israel. In Israel’s claims to have experienced in its own history revealed truth of a higher, universal, and eternal order, we in Europe and much of the New World have seen a metaphor for our own situation. We considered ourselves the “New Israel,” particularly we in America. And for that reason we knew who we were, what we believed in and valued, and what our “manifest destiny” was.

But what if ancient Israel was “invented” by Jews living much later, and the biblical literature is therefore nothing but pious propaganda? If that is the case, as some revisionist historians now loudly proclaim, then there was no ancient Israel. There was no actual historical experience of any real people in a real time and place from whom we could hope to learn anything historically true, much less anything morally or ethically enduring. The story of Israel in the Hebrew Bible would have to be considered a monstrous literary hoax, one that has cruelly deceived countless millions of people until its recent exposure by a few courageous scholars. And now, at last, thanks to these social revolutionaries, we sophisticated modern secularists can be “liberated” from the biblical myths, free to venture into a Brave New World unencumbered by the biblical baggage with which we grew up. Our gurus will be those renegade biblical scholars - along with the “new historians,” anti-humanists, and cultural relativists whom the historian Keith Windschuttle has described so well in his devastating critique *The Killing of History: How Literary Critics and Social Theorists Are Murdering Our Past* (1996).

Anyone who is uninspired by this vision of a postmodern utopia, who wishes to salvage something of the biblical story of ancient Israel and its value for our cultural traditions, will have to begin at the beginning with the biblical accounts of Israel’s origins in Egypt and Canaan, the so-called Exodus and Conquest. But are these dramatic, memorable stories “historical” at all in the modern sense? Where might we turn for external, corroborative (or corrective) evidence? And finally, why should the biblical narratives about ancient Israel, factual or fanciful, matter to anyone any longer?

It is to these questions that this book is addressed.

Who Were the Early Israelites and Where Did They Come From
William G. DENVER, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 2003.

Por casi dos mil años, la llamada «tradición cultural occidental» ha pensado que sus orígenes se remontaban hasta el antiguo Israel. En la pretensión de Israel de haber experimentado en su propia historia la verdad revelada de un orden más alto, universal y eterno, nosotros, en Europa y en muchas partes del Nuevo Mundo, hemos visto una metáfora de nuestra propia situación. Nos hemos considerado a nosotros mismos el «Nuevo Israel», especialmente en Estados Unidos. Y así es como hemos conocido quiénes éramos, en qué creíamos y cuál era nuestro «Destino Manifiesto».

Pero, ¿y si el antiguo Israel fue «inventado» por judíos que vivieron mucho más tarde, y la literatura bíblica no es más que propaganda piadosa? Si ése es el caso, como algunos historiadores revisionistas proclaman ahora, entonces no hubo antiguo Israel. No se dio aquella experiencia histórica real de gente real en un tiempo real y un lugar reales de los que pudiéramos desear aprender algo históricamente cierto, mucho menos algo moral o éticamente perdurable. El relato de Israel en la Biblia hebrea tendría que ser considerado como una monstruosa patraña literaria, que ha engañado cruelmente a incontables millones de personas, hasta su reciente desvelamiento por parte de unos pocos eruditos valientes. Y ahora, por fin, gracias a estos revolucionarios sociales, nosotros, sofisticados secularistas modernos, podemos ser "liberados" de los mitos bíblicos, libres para aventurarnos en un mundo feliz sin el estorbo del equipaje bíblico con el que crecimos. Nuestros gurús serán aquellos renegados estudiosos de la Biblia, junto con los "nuevos historiadores", anti-humanistas y relativistas culturales a los que el historiador Keith Windschuttle ha descrito tan bien en su devastadora crítica *El asesinato de la Historia: Cómo los críticos literarios y los teóricos sociales están acabando con nuestro pasado* (1996).

Cualquier persona desanimada por esta visión de una utopía post-moderna, que desee rescatar algo de la historia bíblica del antiguo Israel y su valor para nuestras tradiciones culturales, tendrá que comenzar por el principio, con los relatos bíblicos de los orígenes de Israel en Egipto y Canaán, así llamado el Éxodo y la Conquista. Pero estos memorables y dramáticos relatos, ¿son plenamente "históricos" en el sentido moderno? ¿Dónde podríamos acudir para encontrar una evidencia externa que corrobore (o corrija)? Y por último, ¿por qué los relatos bíblicos sobre el antiguo Israel, ya sean históricos o fantasía, deberían importar a alguien más?

Éstas son las cuestiones que quiere afrontar este libro.

De la *Introducción*.



Thomas SHEEHAN, Excerpt of his *forword* to the book of John VAN HAGEN, *Rescuing Religion*, Polebridge Press, Salem, Oregon USA

In this eminently readable and deeply informed book, psychologist Dr. John Van Hagen invites the reader to face the crisis that threatens the survival of contemporary Western religion, especially Christianity, and to creatively forge an authentic life beyond traditional religious dogma and practice.

Underlying the text is the conflict between science and religion that has been brought on by recent advances in Near Eastern archaeology, biblical studies, and historical research. Van Hagen refers throughout to "the new information" about both Tanakh (the Jewish bible) and the Christian scriptures, information that often clashes with long-standing religious beliefs. The danger, as he sees it, is that most people will hold rigidly to only one side of the conflict, be it religion or science, to the exclusion of the other. Van Hagen's book argues for an alternative by showing how religious communities of the past, both Jewish and Christian, and eminent figures of our own times-Viktor Frankel, Barack Obama, Mikhail Gorbachev-struggled with analogous conflicts and forged new contexts and concepts to resolve them.

To begin with, there is some bad news about the Good Book. Traditional biblical archaeology as carried out by, for example, William F. Albright, Roland de Vaux, and Kathleen Kenyon typically used Tanakh as a handbook to guide the search for historical biblical sites. Today, however, archeologists of ancient Palestine, whether Israeli or American, whether religious or not, have reached a scientific consensus that there is no good evidence in the material record to support the historicity of the traditional biblical stories about the patriarchs Abraham, Isaac, and Jacob (traditionally ca. 2000 to 1500 BCE), including the call of Abraham and the covenant God made with him; or about the story of Joseph and the famine that brought the Israelites to Egypt (traditionally during the Hyksos period, 1720-1550 BCE); or about Moses confounding the pharaoh and leading the twelve tribes out of Egypt (after 1300 BCE); or about Joshua's conquest of Canaan ca. 1100 BCE. On the contrary, these archeologists find that much of the material record argues against the historicity of these biblical tales.

Likewise, the best contemporary scholarship on the Christian scriptures argues that Jesus (in Aramaic, Yeshua) i.e., Joshua, was understood by his contemporaries as a charismatic and very human prophet dedicated to a more user-friendly reform of the Judaism of his day. Jesus had no intentions of founding a new religion that would have himself as its

center, would be open to Gentiles, and would supercede Judaism. Least of all did he intend the apostolic succession of bishops, so dear to the Roman Catholic Church and the Anglican Communion. His preaching was focused on Jews, not Gentiles, and on a benign reinterpretation of Halakha (Jewish law and traditions), in part along the lines of his quasi-contemporary, Rabbi Hillel (110 BCE?-10 CE), and in part along more radical trajectories.

These scholars-Christian and non-Christian alike-argue on the basis of scientific-historical investigations of the New Testament that Jesus did not present himself as the Messiah ("Christ"). In fact, he likely rebuked those who claimed he was such a figure. Least of all did he think he was God, the equal of his "Father" in heaven, the way the relatively late gospel of John (ca. 100 CE) presents him. Jesus preached not himself but what he called "the kingdom of God," God's gracious empowerment of the least fortunate: the impoverished, the unclean, the social and religious outcasts. He called for metanoia, not "repentance" as it is usually translated but radical conversion to a life of justice and mercy. Jesus presented himself as a Jewish holy man, of which there were many in the Palestine of his day, and like them he was known for his wondrous deeds, usually called "miracles." In that regard, Catholic scholar Father John P. Meier, after an exhaustive analysis of the four gospels, argues that out of the thirty-two miracles attributed to Jesus by the evangelists, only twelve (that is, 38%) have a chance of having any historical event underlying them, and even then not necessarily a miraculous event.

Some Christian scholars, like Dr. Van Hagen, argue that Jesus looked forward to an apocalyptic cosmic in-break by God to establish a kingdom on earth. Others make the case for a prophetic Jesus who was eschatological ("the time for conversion is now") but not apocalyptic (i.e., not expecting an imminent crash-and-burn end to the world). In either case, whether apocalyptic or not, the portrait of the historical Jesus limed by these scholars arguably cannot be brought into line with orthodox Christian doctrines about Jesus as the Second Person of the Trinity who took on human flesh to redeem humankind from sin. And worst cut of all, contemporary Christian scholars-except for some hold-outs like Anglican Bishop N.T. Wright-find no evidence that Jesus' "resurrection" (in Greek, his being metaphorically "awakened" or "stood back up") was a historical event that took place at a certain enclosed tomb three days after his execution.

Dr. Van Hagen's book, which is aimed at "skeptical believers," probes that sore point of apparent conflict between science and religion and the possibility that believers will be caught between traditional doctrine and the historical information that clashes with it. In the first two parts

of his book Van Hagen ferrets out what he calls the "story behind the story," that is, the facts on the ground as they have been construed by contemporary historians, facts that he shows not only conflict with but also can destroy the elaborate, often fanciful "alternative histories" created by the biblical writers.

He finds it to be more often the case that myth creates its own "history" rather than being a record of "what really happened" (von Ranke). In other words, the bible forges a parallel, God-driven "alternative history" as an antidote and corrective to factual history. Following the best scholarship on Tanakh, he argues that most of what we know as the Jewish bible was written and/or edited only during the Persian Period (538-333 BeE), even though many of the books purport to recount events that took place as far back as the Middle and Late Bronze Ages and the early Iron Age (roughly 2000 to 900 BCE). Among these constructions of an alternative history is the story of the covenant that YHWH/Adonai made with Abraham, along with the promise that, among other territories, the land of Canaan, including the modern West Bank and Gaza, would be the possession of his descendants.

These writings and redactions, Van Hagen shows, were ways that the Jews of the Persian period-still reeling from the destruction of the Jerusalem temple in 586 BeE but now the protected occupants of Yehud, the small area around Mizpah and Jerusalem-attempted to create a grandiose master-narrative of their monotheistic covenant with the High God. They wrote themselves and their ancestors into a centuries-long story, in fact an alternative universe of "salvation history," which included Joshua's triumphant conquest of Canaan and David's and Solomon's rule over an expansive Israelite kingdom. In this way they were able to explain to themselves their current suborned situation. They imagined that their god would remain faithful to what they construed as the covenant with Abraham, and therefore they could look forward to the restoration of a large Jewish kingdom theocratically ruled by a Davidic warrior-prince sent by God. This is a classic example of a counterfactual: history being written by the losers rather than the winners.

And the early Christians did much the same thing when, as in Paul's letters or the four gospels, they produced religious narratives that tied their martyred prophet into what they interpreted as the Jewish expectation of a messianic savior. In early Christian hermeneutics, Jesus became, first, a martyr who witnessed to God's kingdom right up to death; then God's deputy, the "Son of Man," who would soon return to usher in God's kingdom on earth; then later the currently reigning salvific prime minister of this kingdom- until finally the gospel of John interpreted him as God's

equal and as eternally existent before all time. It would be hard to think up a grander narrative than this—the redemptive incarnation of God that forever binds together heaven and earth, time and eternity, the divine and the human.

In Van Hagen's account, there is an analogy between how both the Jewish and the Christian communities forged new identities in and through the various crises that beset their journeys of faith when history failed to fulfill their hopes. It is a story about how the peoples of the book, through a process of creative hermeneutical imagination, found new and healing meanings for themselves and their communities by forging narratives that reinterpreted the present and re-imagined the future.

The author urges upon us such a historical-hermeneutical reconfiguration of both our religious and non-religious lives in an age when science seems on the verge of explaining life itself without any need for supernatural intervention and when secular analyses can adequately account for economic, social, political, and ideological processes. "If we are to evolve," he writes, "we need more than reason; we need a mythical view that inspires us to face the crises of our time."

Some myths, of course, can be deleterious. For example, the warrior myth of Joshua subduing the cities of Canaan has the God of the Israelites direct, or at least approve of, mass murder—virtual genocide—against the ethnically and religiously "other." Likewise, the mythical salvation history called *Against Heretics*, which was written by Irenaeus, the Christian bishop of Lyon, ca. 180 CE (and which survived as a story well into the twentieth century), excludes from salvation those who claimed to believe in Jesus but who were adjudged to be heretics by Irenaeus for not subscribing to his cosmic master-narrative. Myths, in short, can be dehumanizing and even murderous—as we can see from the Christian myth of the Jews as murderers of Jesus (cf. 1Thess 2:14-15 and Matt 27:25).

Van Hagen calls not so much for a new religious myth as for a humanizing story that includes everyone, and nature as well, in a community dedicated to life, more life, and the best possible life for all. He sees this "new creation" as a process of self-discipline and individual responsibility for the sake of the common good, a process that, like life, is often ambiguous and awkward, but a process that values one's own tradition while valorizing others as well.

What does all this have to do with religion today, especially Christian religion? There is a strong evolutionary motif running through this book, often conjugated with the theme of therapeutic resolutions to personal and social crises. Van Hagen's vision is broad and ameliorative,

but decidedly realistic. He sees the challenge for the churches today as not simply to accept evolution [in all senses] but to see it as part of the process of faith, for individuals and also communities. Rather than privileging its own survival needs, the church can embrace those of others; rather than focusing entirely on maintaining its own traditions, it can support the preservation of all traditions that contribute to the common good. We can once again strive to create a new kind of community, one in which serious differences are tolerated for the sake of that larger good. In such a revitalized version of Christianity, both members and the larger society would be challenged to develop moral behavior that might enable us to survive as a species. We are all, Christians and non-Christians, part of a unique cosmic process in which change is the only constant and extinction is always a possible outcome.

Notice that the book is entitled *Rescuing Religion*, not *Rescuing God*. Van Hagen carefully walks on this side of a possible natural-supernatural divide. The therapeutic rituals he recommends we develop and the narratives he suggests we shape are not necessarily focused on a supernatural, self-revealing god; they can be secular as well. The criterion is simply: Do they advance the common good and one's own life and health? The value systems he argues for in this book embrace the atheistic and the agnostic, the secular and the sacred, without any commitment to a supernatural god. He counsels not religious spirituality alone but non-religious as well. The last part of the book is dedicated to sketching a set of moral virtues that he would have non-believers as well as religionists sign on to. In these pages one hears the seasoned therapist, never imposing on his interlocutor, never judging, but always helping the patient to gradually break through the false stories that impede full human flourishing and to find his or her way to a healthy, productive life.

God, as we know, is a bit on the ropes these days, at least in some public squares, battered by the often simplistic arguments raised by scientists and journalists alike. One of the virtues of Van Hagen's book is that he gives God a break, and allows the (endless?) sabbatical rest that God chose for himself on the seventh day according to the creation story. The core of that story is the empowering of human beings for a rich and satisfying life in nature and in community-without any deep backup that one could invoke in times of crisis or need. While on sabbatical God doesn't read email or answer the phone. In fact, the God of Judaism and Christianity is the first and best secular humanist: God creates the saeculum, the secular order (and declares it "very good," in effect sacred) and then turns over the whole show to humankind, to develop and direct for better or worse and without appeal to the supernatural. The God of Judaism and Christianity is no longer at home, at least not where one

might expect a respectable God to be found. In one story, God is poured out, without remainder, into the world and its peoples. In another, God has left us entirely alone and, like Samuel Beckett's Godot, will never come back. Bereft of all gods, we are left with the supreme task that makes religion look like child's play: the challenge of humanizing ourselves and others.

John Van Hagen has taken the usual markers of religion-creed (or story), code (or ethics), cultic practices (prayer and liturgy) and dissolved them into what he calls *communitas*, a community of flexibility, cooperation, imagination, story-telling, and yes, even love. In *Rescuing Religion* he has shown one possible way of rescuing ourselves.



Thomas SHEEHAN, tomado de su prólogo al libro de John VAN HAGEN, *Rescuing Religion*, Polebridge Press, Salem, Oregon USA

En este libro tan legible y profundamente informado, el psicólogo Dr. John Van Hagen invita al lector a hacer frente a la crisis que amenaza la supervivencia de la religión occidental contemporánea, especialmente el cristianismo, y a forjar creativamente una auténtica vida más allá de los dogmas y la práctica religiosa tradicional.

Subyacente el texto está el conflicto entre ciencia y religión, que ha sido provocado por los recientes avances en la arqueología del Próximo Oriente, los estudios bíblicos y la investigación histórica. Van Hagen hace referencia a lo largo del libro a una "nueva información" sobre la Biblia judía y las escrituras cristianas, información que a menudo choca con las creencias religiosas de larga data. El peligro, como él lo ve, es que la mayoría de la gente se mantienen rígidamente a un solo lado del conflicto, ya sea con la religión o con la ciencia, con la exclusión del otro lado. El libro de Van Hagen argumenta a favor de una alternativa, al mostrar cómo comunidades religiosas del pasado, tanto judías y cristianas, y eminentes figuras de nuestro tiempo, como Viktor Frankel, Barack Obama, Mijaíl Gorbachov, han luchado con conflictos semejantes y han logrado crear nuevos contextos y conceptos para resolverlos.

Para empezar, hay algunas malas noticias sobre la Biblia. La arqueología bíblica tradicional, tal como la llevada a cabo, por ejemplo, por William F. Albright, Roland de Vaux, o Kathleen Kenyon, normalmente utilizó la Biblia Hebrea para guiar la búsqueda de lugares bíblicos históricos. Hoy, sin embargo, los arqueólogos de la Antigua Palestina, ya sean israelíes o estadounidenses, religiosos o no, han llegado a un con-

senso científico en el sentido de que no existe una evidencia suficiente en los vestigios materiales encontrados que apoye la historicidad de los relatos bíblicos tradicionales acerca de los patriarcas Abraham, Isaac, y Jacob (tradicionalmente entre 2000-1500 a.C.), ni la llamada de Dios a Abraham ni la Alianza que Dios hizo con él; ni tampoco acerca de la historia de José y la hambruna que condujo a los israelitas a Egipto (tradicionalmente durante el período de los hicsos, 1.720 a 1.550 a.C.); ni acerca sobre Moisés litigando con el faraón y sacando de Egipto a las doce tribus (después de 1300 a.C.); ni sobre la conquista de Canaán liderada por Josué (ca. 1.100 a.C.). Por el contrario, estos arqueólogos encuentran que muchos de los vestigios encontrados argumentan en contra de la historicidad de estos relatos bíblicos.

Del mismo modo, los mejores eruditos contemporáneos sobre las escrituras cristianas sostienen que Jesús (en arameo, Yeshua), es decir, Joshua, fue entendido por sus contemporáneos como un profeta carismático muy humano que buscaba una reforma y suavización del judaísmo de su época. Jesús no tenía intención de fundar una nueva religión que le tuviera a él mismo como su centro, estuviera abierta a los gentiles y suplantara al judaísmo. Y menos, que cuidara la sucesión apostólica de los obispos, tan querida por la Iglesia Católica Romana y la Comunión Anglicana. Su predicación se centró en judíos, no en los gentiles, y en una reinterpretación benigna de la Halajá (la ley judía y las tradiciones), en parte semejante a la línea de su cuasi-contemporáneo el rabino Hillel (110? a.C. – 10 d.C.), y en parte más radical.

Estos eruditos –tanto cristianos como no cristianos– argumentan sobre la base científica de investigaciones históricas sobre el Nuevo Testamento que Jesús no se presentó a sí mismo como el Mesías (el "Cristo"). De hecho, lo más probable es que reprendió a aquellos que decían que él era tal Mesías. Menos aún creía él que fuese Dios, el igual de su "Padre" del cielo, de la forma en que el relativamente tardío evangelio de Juan (ca. 100 d.C.) lo presenta. Jesús no se predicó a sí mismo, sino que predicó lo que él llamó "reinado de Dios", el empoderamiento dado por la gracia de Dios a los menos afortunados: los pobres, los impuros, los marginados sociales y religiosos. Llamó a la metanoia, no al "arrepentimiento" como se suele traducir, o sea, a la conversión radical para una vida de justicia y misericordia. Jesús se presentó como un piadoso judío, de los que había tantos en la Palestina de su tiempo, y como ellos fue conocido por sus llamativas obras, generalmente llamadas "milagros". En ese sentido, el erudito católico Padre John P. Meier, después de un análisis exhaustivo de los cuatro evangelios, sostiene que de los treinta y dos milagros atribuidos a Jesús por los evangelistas, sólo doce de ellos

(es decir, el 38%) tienen la posibilidad de tener como base algún acontecimiento histórico, no necesariamente un evento milagroso.

Algunos eruditos cristianos, como el Dr. Van Hagen, argumentan que Jesús miró hacia el futuro como una ruptura cósmica apocalíptico por parte de Dios para establecer un reino en la tierra. Otros hacen de Jesús un profeta escatológico ("el tiempo para la conversión es ahora"), pero no apocalíptica (es decir, sin esperar un fin del mundo catastrófico e inminente). En cualquier caso, ya fuese apocalíptico o no, el retrato del Jesús histórico elaborado por estos eruditos, sin duda, no puede armonizarse con las doctrinas cristianas ortodoxas acerca de Jesús como la Segunda Persona de la Trinidad, que tomó forma humana para redimir a la humanidad del pecado. Y lo peor de todo: los eruditos cristianos contemporáneos –excepto algunos negacionistas, como el obispo anglicano NT Wright– no encuentran ninguna evidencia de que la "resurrección" de Jesús (en griego, su ser metafóricamente "despertado" o "puesto de nuevo de pie") fue un acontecimiento histórico que tuvo lugar en una determinada tumba cerrada tres días después de su ejecución.

El libro del Dr. Van Hagen, que está dirigido a los "creyentes escépticos", apunta al punto delicado del aparente conflicto entre la ciencia y la religión, y a la posibilidad de que los creyentes queden atrapados entre la doctrina tradicional y la actual información histórica científica que ahora choca con él. En las dos primeras partes de su libro Van Hagen urge en lo que él llama el "relato que está detrás del relato", es decir, los hechos que ocurrían sobre el terreno, tal como hoy día ya han sido interpretados por los historiadores contemporáneos, hechos que él muestra que a veces no sólo están en conflicto, sino que incluso a menudo echan por tierra las extravagantes "historias alternativas" creadas por los escritores bíblicos.

Le parece a Van Hagen que es más frecuente el caso de que el mito crea su propia "historia", en lugar de ser ésta un registro de "lo que realmente sucedió" (von Ranke). En otras palabras, la Biblia forja una "historia alternativa" paralela, conducido por Dios, como un antídoto y un correctivo a la historia fáctica. Siguiendo a los mejores estudiosos de la Biblia hebrea, sostiene que la mayor parte de lo que conocemos como la Biblia judía fue escrito y/o reelaborado sólo durante el período persa (538-333 a.C.), a pesar de que muchos de los libros pretenden relatar los acontecimientos que tuvieron lugar ya en la Media y Baja Edad de Bronce y la Edad del Hierro temprana (aproximadamente 2000-900 a.C.). Entre estas construcciones de una historia alternativa está la historia de la alianza que YHWH/Adonai hizo con Abraham, junto con la promesa de que, entre otros territorios, la tierra de Canaán, incluyendo el moderno Cisjordania y Gaza, sería la posesión de los descendientes de Abraham.

Estos escritos y redacciones, Van Hagen muestra que eran formas en que los judíos del período persa, todavía aturridos por la destrucción del templo de Jerusalén en el año 586 a.C., pero ahora ocupantes protegidos de Yehud, la pequeña área alrededor de Mizpa y Jerusalén, intentaron crear un grandioso relato central de su pacto monoteísta con el Dios Altísimo. Se escribieron y se inscribieron ellos a sí mismos y a sus antepasados en una epopeya multisecular, de hecho una "historia de la salvación" universal alternativa, que incluyó la conquista triunfal de Canaán por Josué y los gobiernos de David y de Salomón sobre un reino israelita en expansión. De esta manera fueron capaces de explicarse a sí mismos su situación subordinada de aquel momento. Imaginaron que su dios se mantendría fiel a lo que ellos construyeron como la Alianza de Dios con Abraham, y así pudieron mirar hacia la futura restauración de un gran reino judío teocráticamente gobernado por un príncipe-guerrero davídico enviado por Dios. Éste es un ejemplo clásico de una situación contracorriente: una historia escrita por los perdedores en vez de por los vencedores.

Y los primeros cristianos hicieron otro tanto cuando, como en las cartas de Pablo o los cuatro evangelios, elaboraron narraciones religiosas que ataban su martirizado profeta a lo que ellos interpretaron como la expectativa judía por un salvador mesiánico. En la interpretación de los primeros cristianos, Jesús se convirtió, primero, en un mártir que dio testimonio del reino de Dios hasta la muerte misma; luego fue un delegado de Dios, el "Hijo del Hombre", que no tardaría en volver a marcar el comienzo del reinado de Dios en la tierra; y luego más tarde el primer ministro salvador efectivamente reinante, hasta que finalmente el evangelio de Juan lo interpreta como igual a Dios y como eternamente preexistente desde antes de todos los tiempos. Resulta difícil imaginar un relato más grande que éste: una encarnación redentora de Dios, que junta en una unidad para siempre el cielo y la tierra, el tiempo y la eternidad, lo divino y lo humano.

En la visión de Van Hagen, existe una analogía entre cómo tanto los judíos como las comunidades cristianas forjaron nuevas identidades en y a través de las diferentes crisis que sufrieron en el itinerario de fe, cuando la historia falló y no dio cumplimiento a las esperanzas que tenían. Es una historia sobre cómo los pueblos del libro, a través de un proceso de imaginación hermenéutica creativa, encontraron para sí mismos y sus comunidades nuevos y curativos significados mediante la creación de relatos con los que reinterpretaron el presente y re-imaginaron su futuro.

El autor nos insta a nosotros a adoptar una semejante reconfiguración histórico-hermenéutica de nuestras vidas, tanto sean religiosas como

no religiosas, en una época en que la ciencia parece estar a punto de explicar la vida sin necesidad de intervención sobrenatural, y cuando los análisis seculares pueden explicar adecuadamente los procesos económicos, sociales, ideológicos y políticos. "Si hemos de evolucionar –escribe– necesitamos más que razón, necesitamos una visión mítica que nos inspire para hacer frente a las crisis de nuestro tiempo".

Algunos mitos, por supuesto, pueden ser perjudiciales. Por ejemplo, el mito guerrero de Josué sometiendo a las ciudades de Canaán hace al Dios de los israelitas directamente responsable –o al menos por connivencia– de la masacre, un virtual genocidio contra el étnica y religiosamente "otro". Del mismo modo, la mítica historia de salvación llamada *Contra los herejes*, escrita por Ireneo, obispo cristiano de Lyon, ca. 180 b.C. (y que sobrevivió como una historia hasta bien entrado el siglo XX), excluye de la salvación a los que afirmaban creer en Jesús pero que Ireneo tachaba de herejes por no suscribir aquella su obra maestra de pretensiones universales. En resumen, los mitos pueden ser deshumanizantes, e incluso asesinos, como podemos ver en el mito cristiano de los judíos como asesinos de Jesús (cf. 1Tes 2,14-15 y Mt 27,25).

Van Hagen no quiere tanto invitar a elaborar un nuevo mito religioso, cuanto un relato de humanización que incluya a todos, incluso a la naturaleza, en una comunidad dedicada a la vida, a más vida y la mejor vida posible para todos. Él ve esta "nueva creación" como un proceso de auto-disciplina y responsabilidad individual en aras del bien común, un proceso que, como la vida, es a menudo ambiguo y torpe, pero un proceso que valora la propia tradición, a la vez que la valora la de los demás también.

¿Qué tiene todo esto que ver con la religión hoy en día, especialmente con la religión cristiana? Hay un fuerte tema evolutivo que atraviesa todo el libro, a menudo conjugado con las resoluciones terapéuticas sobre las crisis personales y sociales. La visión de Van Hagen es amplia y constructiva, pero decididamente realista. Él ve el desafío para las iglesias hoy no simplemente en aceptar la evolución [en todos los sentidos], sino en verlo como parte del proceso de la fe, para las personas y también las comunidades. En lugar de privilegiar sus propias necesidades de supervivencia, la iglesia puede abrazar a los de los demás; en lugar de centrarse exclusivamente en el mantenimiento de sus propias tradiciones, puede apoyar la conservación de todas las tradiciones que contribuyen al bien común. Podemos una vez más esforzarnos por crear una nueva comunidad, uno en la que las diferencias graves sean toleradas en vistas a un bien mayor. En dicha versión revitalizada del cristianismo, tanto sus miembros como la sociedad en general se enfrentan al reto de desarro-

llar un comportamiento moral que nos permita sobrevivir como especie. Somos todos, cristianos y no cristianos, parte de un proceso cósmico único en el que el cambio es la única constante y extinción es siempre un resultado posible.

Observemos que el libro se titula *Rescuing Religion*, Rescatar la Religión, no Rescatar a Dios. Van Hagen camina con cuidado a este lado de una posible brecha natural-sobrenatural. Los rituales terapéuticos que recomienda que desarrollemos y los relatos que él sugiere elaboremos no se centran necesariamente en un dios sobrenatural, auto-revelador; pueden ser laicos también. El criterio es simplemente: ¿favorecen el bien común y la vida y la salud propia de uno mismo? Los sistemas de valores que defiende en este libro abarcan al ateo y al agnóstico, lo secular y lo sagrado, sin ningún tipo de compromiso con un dios sobrenatural. No aconseja espiritualidad religiosa sólo, sino no religiosa también. La última parte del libro está dedicada a esbozar un conjunto de virtudes morales que podrían firmar tanto los no creyentes como los religiosos. En estas páginas se escucha al terapeuta experimentado, que no se impone a su interlocutor, no juzga, pero siempre ayuda al paciente a salir, poco a poco, a través de las historias falsas que le impiden encontrar su camino a una vida sana y productiva y plenamente desarrollada.

Dios, como sabemos, está un poco contra las cuerdas en estos días, por lo menos en algunas plazas públicas, maltratado por los argumentos a menudo simplistas planteadas por científicos y periodistas por igual. Una de las virtudes del libro de Van Hagen es que le da a Dios un descanso, y permite que el resto sabático (¿interminable?) que Dios decidió tomar en el séptimo día según el relato de la creación. El núcleo de este relato es el empoderamiento de los seres humanos de una vida rica y satisfactoria en la naturaleza y en la comunidad, sin aquel respaldo profundo que antaño se podía invocar en tiempos de crisis o necesidad. Mientras Dios descansa en el sábado no lee el correo electrónico ni contesta el teléfono. De hecho, el Dios del judaísmo y del cristianismo es el primer y mejor humanista secular: Dios crea el saeculum, el orden secular (y declara que es "muy bueno", sagrado, de hecho) y luego pasa toda la responsabilidad a la humanidad, para que desarrolle y dirija, para bien o para mal, y sin apelación a lo sobrenatural. El Dios del judaísmo y el cristianismo ya no está en casa es, por lo menos no donde uno podría esperar que se pudiera encontrar a un Dios respetable. En un relato, Dios se derrama, sin reserva, en el mundo y en sus pueblos. En otro, Dios nos ha dejado completamente solos y, como Godot de Samuel Beckett, nunca va a volver. Privados de todos los dioses, nos quedamos con la tarea

suprema que hace que la religión parezca un juego de niños: el desafío de humanizar a nosotros mismos y a los demás.

John Van Hagen ha utilizado los marcadores habituales de credo religioso (o relato), código (o ética), prácticas culturales (oración y la liturgia) y las disuelve en lo que él llama la *communitas*, una comunidad de flexibilidad, cooperación, imaginación, narración de historias, y sí, también amor. En *Rescuing Religion* ha mostrado una forma posible de rescatarnos a nosotros mismos.



AUNQUE NO HAYA UN DIOS AHÍ ARRIBA

Vivir en Dios, sin dios

ROGER LENAERS

POR QUÉ EL CRISTIANISMO TIENE QUE CAMBIAR O MORIR

La nueva Reforma
de la fe y de la práctica de la Iglesia



JOHN SHELBY SPONG

The Genesis of an Asian Theology of Liberation



An Autobiographical
Excursus on the
Art of Theologizing
in Asia

*Aloysius
Pieris,
s.j.*

Tulana Research Centre,
Gonawala-Kelaniya
Sri Lanka, 2013



VIDA ETERNA: UNA NUEVA VISIÓN

John Shelby SPONG

VIDA ETERNA: UNA NUEVA VISIÓN

Más allá de las religiones,
más allá del teísmo,
más allá de cielo e infierno



JOHN SHELBY SPONG

TEOLOGÍA CUÁNTICA

Implicaciones espirituales
de la nueva física

TEOLOGÍA CUÁNTICA

Diarmuid O'MURCHU

DIARMUID O'MURCHU



WOMEN THEOLOGY

TEOLOGÍA DE LA MUJER

VOICES, vol. XXXIX, n. 2016/1, New Series, March 2016

organized by EATWOT/ASETT
Latin American Women Theological Commission

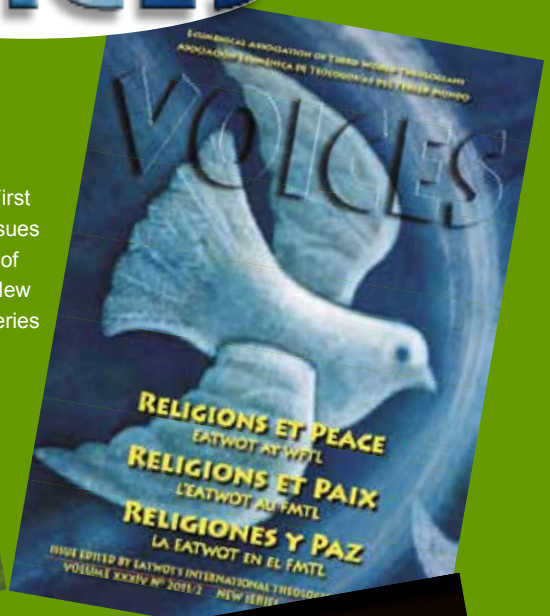
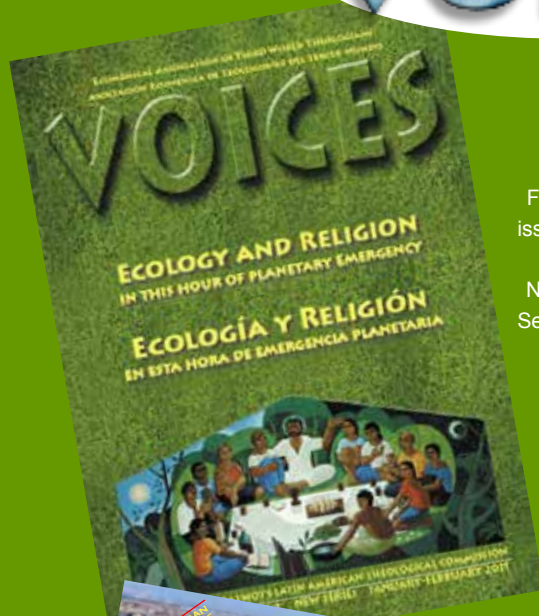
at: [**www.eatwot.net/VOICES**](http://www.eatwot.net/VOICES)

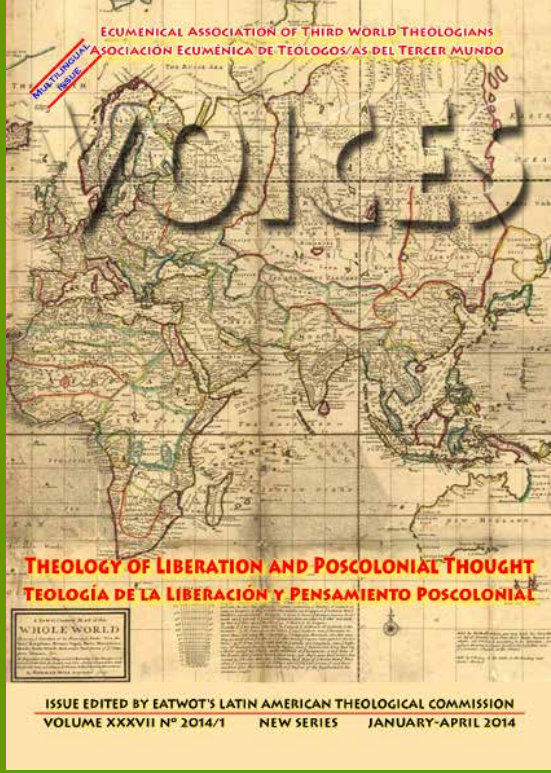
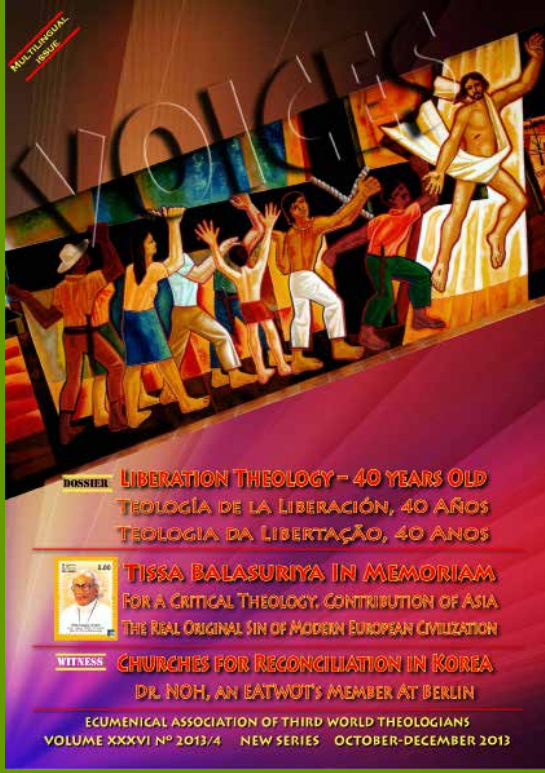
(Interested theological journals, please, contact)

EATWOT'S THEOLOGICAL JOURNAL

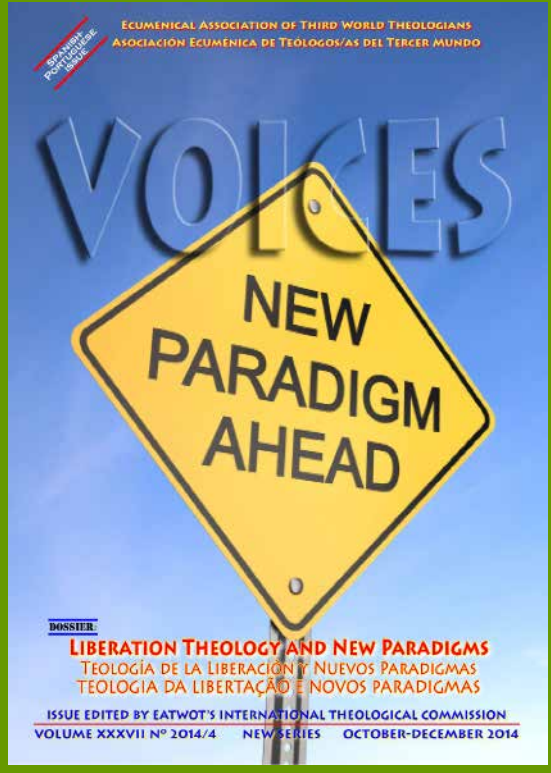
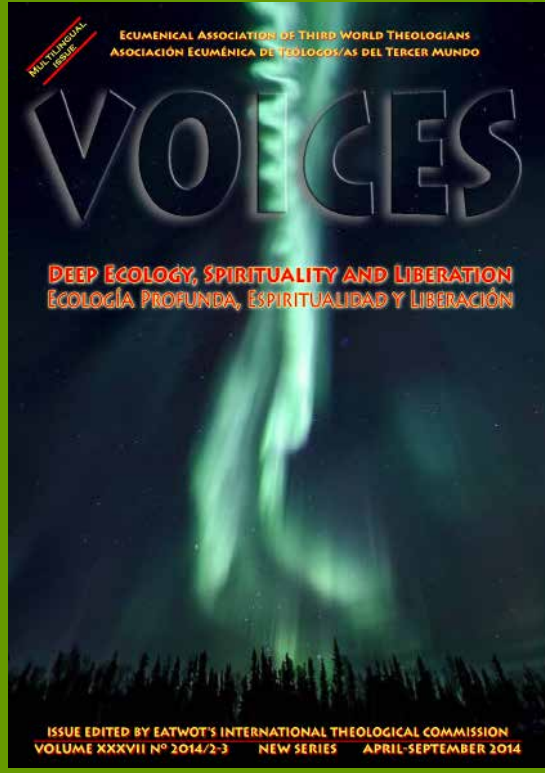
VOICES

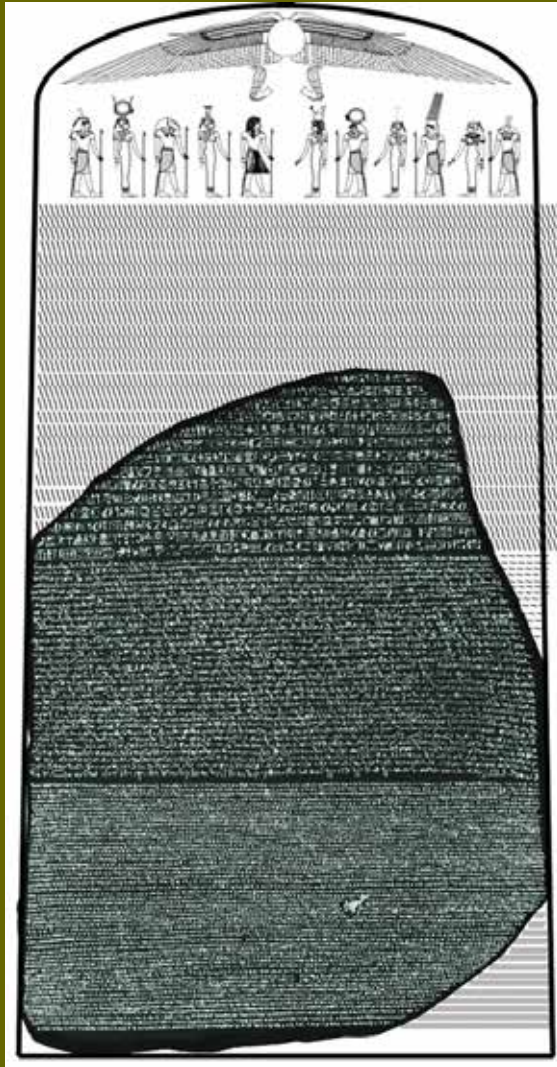
First
issues
of
New
Series





Last issues





Rosetta Stone, discovered in Egypt in 1879. It is a fragment of the stele where the pharaoh Ptolemy V issued a decree in the year 96 BC. Being in three languages (cuneiform, demotic script and ancient Greek) allowed to decipher two of them, previously unknown.

Piedra de Rosetta, descubierta en Egipto en 1879. Es un fragmento de la estela en la que el faraón Ptolomeo V publicó un decreto en el año 96 a.C. Por estar en tres idiomas (cuneiforme, escritura demótica y griego antiguo) permitió descifrar dos de ellos, hasta entonces desconocidos.