

[193]

**MODELOS ALTERNATIVOS
PARA LA HIPÓTESIS DE LOS DOCUMENTOS
A PARTIR DE LA HISTORIA PATRIARCAL**

Alberto Ricciardi

En la actual discusión sobre la composición del Pentateuco, se observa una casi generalizada insatisfacción con la *hipótesis documentaria*, especialmente en la forma que le dieran G. von Rad y M. Noth.¹ Esta insatisfacción, como muestran nuevos análisis realizados en especial sobre la historia patriarcal, se manifiesta en dos direcciones opuestas: por un lado, intentos de revisiones, más o menos radicales, de la hipótesis documentaria; por el otro, un rechazo total de la misma. Todo sumado, se puede hablar de cuatro propuestas a modelos alternativos a la teoría de los documentos.

Para orientación y comodidad del lector, voy a presentar estos modelos tal como resultan de algunas obras recientes más significativas.²

¹ J. Wellhausen no asignaba a las fuentes *yahwista* (sigla Y) y *elohista* (sigla E) fechas tan altas como las que prepondrá G. von Rad, no especulaba con una historia de la tradición en su fase oral tan larga como la que postulará ya H. Gunkel, y a menudo hablaba de un *yehowista*, renunciando a distinguir netamente entre Y y E. Quizá convenga recordar también que, en el caso de algunos pasajes atribuidos a Y, J. Wellhausen anotaba que estaban muy cerca del lenguaje y pensamiento deuteronomistas. Ver especialmente *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, Berlín, 3ª ed. 1899.

² Incluyo, en las obras que mencionaré más adelante, el artículo de F. V. Winnett, "Re-examining the foundations" en *JBL* 84 (1965), págs. 1-19, porque lo considero muy importante. En cambio, excluyo de mi tratamiento a R. N. Whybray, *El Pentateuco. Estudio metodológico*, Editorial Desclée de Brouwer, Bilbao, 1995 (la edición original inglesa es del año 1987), porque su propuesta acerca de la formación del Pentateuco no está basada en un análisis propiamente dicho de los textos pertinentes. Esta obra, sin embargo, contiene una buena información y su lectura es sumamente recomendable. Menciono aquí algunos artículos "panorámicos": A. de Pury et Th. Römer, "Le Pentateuque en question. Position du problème et brève histoire de la recherche", en *Le Pentateuque en question* (ed. A. de Pury), Le monde de la Bible, Ginebra 1989, págs. 9-80; Santiago Ausín, "La composición del Pentateuco. Estado actual de la investigación crítica", en *Scripta Theologica* 23 (1991), págs. 171-183; Félix García López, "De la antigua a la nueva crítica literaria del Pentateuco", en *Estudios Bíblicos* 52 (1994), págs. 7-35.

[194]

El primer modelo es representado por el Comentario de C. Westermann al Génesis.³ Este ilustre exegeta ve en el Génesis la presencia de Y y P,⁴ que considera como colectores, autores y tradentes, es decir, transmisores de la tradición. Sin embargo, prescindiendo de la intervención sacerdotal, la mayor parte de la historia patriarcal se debería a Y. En efecto, según C. Westermann, los textos que se suele atribuir a E no son suficientes para constituir un documento individual continuo, caracterizado por un concepto teológico específico, sino que consisten en narraciones teológicas, como el "sacrificio de Abrahán" (Gn 22,1-14.19) o reflexiones del mismo orden, como Gn 20,1-18, que presupone el conocimiento de Gn 12,10-20 (el relato de "la esposa del patriarca expuesta a peligro"). En otros términos, C. Westermann cuenta también con una "historia de la tradición en su fase literaria" y repropone, en forma modificada, la hipótesis de los complementos de P. Volz y W. Rudolph.⁵

El segundo modelo, que tiene hoy día como su mayor representante a John Van Seters, presenta puntos de contacto con el primero en lo que a la fuente E se refiere, pero se diferencia especialmente por su datación tardía de Y. Se remonta más directamente a Fred. V. Winnett, quien diera a conocer los resultados de su investigación sobre el Génesis en el discurso presidencial dirigido a la Asamblea de la *Society of Biblical Literature*

³ C. Westermann, *Genesis I. Genesis 1-11*, Biblischer Kommentar Altes Testament 1/1, 1974; *Genesis II. Genesis 12-26*, BKAT 1/2, 1981; *Genesis III. Genesis 37-50*, BKAT 1/3, 1982.

⁴ P, inicial del alemán *Priester*, correspondiente a la sigla castellana S (inicial de "sacerdotal").

⁵ P. Volz und W. Rudolph, *Der Elohist als Erzähler: Ein Irrweg der Pentateuchkritik?* (BZAW 63), 1933.

[195] en 1964.⁶ Según este original exegeta canadiense, las tres partes principales del Génesis (historia de los orígenes, historia patriarcal e historia de José) en su presente forma, prescindiendo del estrato sacerdotal (P), tienen como autor común a un llamado *Y tardío*, que debe ser ubicado en el período exílico. Este *Y tardío* tuvo a su disposición material preexistente y variado. Para la historia de los orígenes, contó con fuentes "principalmente orales, pero algunas de ellas posiblemente en forma escrita".⁷ Para la historia patriarcal, se sirvió de relatos más antiguos, que ya habían pasado por una revisión E, "apologética y correctiva" (Gn 20-22; 31,4-16.38-42), que el *Y tardío* complementó (adiciones Y). Finalmente, para la historia de José empleó una versión norteisraelita más antigua, en la que Rubén jugaba el papel protagónico. Además de la historia de los orígenes no sacerdotal, F. V. Winnett atribuye a la actividad literaria del *Y tardío* los caps. 14, 15, 24, 26 y 34 y adiciones o inserciones: al final de la historia de los orígenes, Gn 11,28-31; en la historia de Abrahán, Gn 18,17-19.22-32; en la historia de Jacob, Gn 25,22s; 32,4-14a; 33,19s. Y, a propósito de la narración de Jacob, F. V. Winnett aclara: "Mientras que la antigua tradición Y parece haber terminado con la llegada de Jacob a Siquen, el *Y tardío* lo desplaza de allí y lo hace marchar primero a Betel (Gn 38,1-8) y luego en dirección a su vieja casa (Gn 35,16-22a)".⁸

En cuanto a la historia de José, F. V. Winnett no encuentra dos versiones paralelas (Y y E). Los elementos yahvistas, presentes en el cap. 37 y luego en los caps. 43-45 y partes de los caps. 46-48 y 50, se explican como intervenciones del *Y tardío*: éste recibió la versión antigua E,⁹ en parte dejándola intacta y en parte refundiéndola para que Judá tuviera el papel de líder.¹⁰ Diferente es el caso del cap. 39 ("José y la seductora"), que F. V. Winnett explica como procedente de otra mano: el *Y tardío* lo habría insertado en la historia antigua de José "a causa de su alto tono religioso".¹¹

Es interesante observar que, según F. V. Winnett, con la

⁶ Publicado en 1965. Ver *supra*, n. 2.

⁷ F. V. Winnet, *art. cit.*, pág. 18.

⁸ F. V. Winnet, *art. cit.*, pág. 15.

⁹ No hay que confundir la sigla E que F. V. Winnett emplea al hablar de la novela de José (de origen norteisraelita), con la otra sigla E por él empleada para denotar al autor judaico responsable de la revisión del material referente a Abrahán y Jacob. Se trata de siglas que no corresponden exactamente a las de las fuentes en la hipótesis documentaria clásica.

¹⁰ Según F. V. Winnett (*art. cit.*, pág. 18), Gn 37,25-27 se debe al *Y tardío*.

¹¹ F. V. Winnett, *art. cit.*, pág. 16.

[196] excepción de la promesa contenida en Gn 12,7 y la del hijo en el cap. 18, las promesas hechas a los patriarcas¹² son todas del *Y tardío*.

F. V. Winnett motiva su datación tardía del autor del Génesis presacerdotal con varios argumentos, entre los que figura la "presencia de palabras, expresiones e ideas religiosas propias del período tardío". Por un lado, pasajes como Gn 15,7; 18,17-19 y 26,5b, que tienen un "colorido deuteronomista", no pueden explicarse como interpolaciones posteriores, porque son parte integrante de la sustancia narrativa contextual. Por otro lado, hay pasajes que anticipan P,¹³ como los que describen a un patriarca (Abrahán e Isaac) edificando un altar, pero que evitan intencionalmente decir que luego el Patriarca procedió a ofrecer un sacrificio: "allí invocó el nombre de Yhwh" (Gn 12,8; 13,4; 26,25).¹⁴

El planteamiento de F. V. Winnett ha sido retomado y desarrollado especialmente por John Van Seters. En su libro *Abrahán en la historia y en la tradición*,¹⁵ en la segunda parte, exegética, J. Van Seters analiza los relatos sobre Abrahán (e Isaac). La tradición más antigua (pre-exílica), que J. Van Seters denomina "pre-Y, primer estadio", incluía los relatos que tienen que ver con Abrahán en Egipto (Gn 12,10-20), la huida de Agar (Gn 16,1-3a.4-9.11ab.12) y el nacimiento de Isaac (Gn 18, 1a.10-14 y 21,2.6-7).¹⁶ Esta tradición, tal como llegó al *Y tardío* (o el Y a secas), contemporáneo del Deutero-Isaías, ya había sido complementada con el estrato E (o "pre-Y segundo estadio"), es decir, ya contenía el episodio de Abrahán en la corte de Abimélek (Gn 20,1-17 y 21,25-26.28-31a) Este último relato venía inmediatamente después del viaje a Egipto (Gn 13,1): de allí el *Y tardío* lo trasladó a su presente lugar añadiendo Gn 20,1a. Todo el resto de la "tradición" de Abrahán se debe a la actividad literaria del Y tardío, quien no sólo complementó los

¹² Gn 12,1-3; 13,14-17; 15,1-21; 22,14-18; 26,3-5; 28,13-15.

¹³ Según F. V. Winnett, P representa la última revisión del Génesis (y de todo el Pentateuco), alrededor del 400 a.C.

¹⁴ Según P, antes de la promulgación de la ley en el Sinaí no se ofrecían sacrificios.

¹⁵ *Abraham in History and Tradition*, Yale University Press, New Haven/London, 1975 (abreviatum *Abraham*). Esta obra se divide en dos partes principales: la primera, de carácter histórico, se titula "Abraham in History" (págs. 5-122); la segunda (págs. 123-308) lleva como título: "Abraham in Tradition".

¹⁶ Otros textos que pertenecen al mismo estrato preexílico son: Gn 12,1.4a.6a; 13,1-2 (ambos pasajes sin las referencias a Lot); 13,18.

[197] resultados recibidos con pequeñas adiciones, sino que también creó nuevas unidades episódicas (pero no el cap. 14).¹⁷

En cuanto al estrato sacerdotal, aparte de los caps. 17 y 23, J. Van Seters no encuentra sino "breves adiciones editoriales que contienen cronología o sugieren un ajuste menor".¹⁸ No se puede, por lo tanto, hablar de una historia sacerdotal de Abrahán. El cap. 14 es una adición post-sacerdotal y los vv 18-20 de este capítulo son una interpolación secundaria en el relato originario.

En su *Prólogo a la historia: El Yahwista como historiador en el Génesis*,¹⁹ John Van Seters define este primer libro de la Biblia como "prólogo o *archaiología* a la historia de Israel", y a su autor, el Y, como historiador, más bien del tipo *antiquarian historian*, comparable con los historiógrafos griegos. El Y escribe durante el exilio, teniendo conocimiento de la obra histórica deuteronomista. En Gn 1-11, combina las tradiciones griegas de las genealogías y de los mitos sobre héroes (Gn 4,26ss; 6,1-4; 9,20ss; partes del cap. 10) con la tradición mesopotámica del diluvio. Elementos orientales se encuentran también en Gn 2-3, pero este relato es creación del Y quien, utilizando también Ez 28, retoma la tradición de la alianza y ofrece una versión universalista de la perspectiva propia de la historia deuteronomística, según la cual la obediencia del pueblo a la ley y la alianza asegura bendiciones, mientras que la desobediencia tiene por consecuencia maldiciones y el exilio...

En cuanto a los relatos patriarcales, también con historiografía, como muestra el empleo de las genealogías y los itinerarios que los enmarcan. A propósito de las promesas, el Y transfiere a los patriarcas elementos de la ideología real, como la promesa de la asistencia divina, a consecuencia de un proceso de democratización llevado a cabo durante el exilio. Para la historia de Jacob, el Y tuvo a su disposición un relato individual (Gn 34, sin las adiciones P), partes del ciclo Jacob-Esaú-Labán (Gn 25,21-34; 29,31-30,24; 35,16b-18), como también un conjunto narrativo contenido en 31,44-54 y 32,2-3,22-32. Sin embargo, la representación continua y coherente de la narración de Jacob es obra del Y, como se puede ver de un análisis literario de Gn 28,10ss. En este texto,

¹⁷ J. Van Seters reduce el número de los complementos E.

¹⁸ J. Van Seters, *Abraham*, pág. 285. El estrato P consiste en Gn 11,26-32; 12,4b.5; 16,3b.15-16; 21,3-5 y 25,7-10.

¹⁹ *Prologue to History: The Yahwist as Historian in Genesis*, Westminster/John Knox Press, 1992. Su última obra: *The Life of Moses: The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers*, 1994, no ha llegado todavía a mis manos.

[198] el Y amplió el estrato más antiguo, es decir, la leyenda de Betel, añadiendo, por un lado los vv 10,16b y 19b, por el otro los vv 13-15 (las promesas divinas) y los vv 20-22 (el voto de Jacob). Finalmente, el Y tomó la historia de José, es decir, una obra literaria todavía independiente,²⁰ la retocó levemente en favor del papel de Judá y amplió su final, para establecer la continuidad entre las tradiciones patriarcales y las de la estancia en Egipto y del éxodo.

El tercer modelo es el *histórico-redaccional*, representado por Hans-Christoph Schmitt. También este exegeta se inspira en el planteamiento de F. V. Winnett, pero acaba por alterarlo. En su *Historia no sacerdotal* de José,²¹ H.-C. Schmitt distingue entre un estrato originario, que define como "estrato Judá" (o protoyahwista), y un "estrato Rubén" (E), que considera como redaccional, puesto que presupone el conocimiento del primero.²² Entre los criterios para la separación de los dos estratos, figuran los siguientes detalles (tradicionales en la teoría documentarista clásica): Según el estrato Judá, José es vendido por sus hermanos y el padre es llamado Israel; en cambio, el estrato Rubén, que prefiere el nombre Jacob para el patriarca, presupone que José fue robado por los madianitas. El estrato Judá se remonta a la época monárquica, mientras que el estrato Rubén data del período exílico-postexílico. Este segundo estrato es el resultado de una revisión E, la que atañe también a material protoyahwista en la historia patriarcal. Es gracias a esa redacción E como la historia de José fue conectada, por un lado con la historia patriarcal, por el otro con el éxodo de Egipto.

En la historia de José, H.-C. Schmitt encuentra otro estrato redaccional más, representado por Gn 39 (donde se lee el nombre

²⁰ Según J. Van Seters, la historia de José (sin el cap. 39) terminaba en Gn 46,1a.5b.28-30; 47,5-6a.11-12.29-31; 50,1-7.14.22a.

²¹ *Die nichtpriesterliche Josephgeschichte. Ein Beitrag zur neuesten Pentateuchkritik* (BZAW 154), de Gruyter, Berlin/New York, 1980. Abreviatura: *Josephgeschichte*.

²² Según H.-C. Schmitt, "el autor del estrato Rubén no quiere sustituir a un líder menos ideal por otro más ideal, sino que, con Rubén, quiere colocar al lado del líder Judá a un representante de los hijos de Israel como figura de contraste" (*Josephgeschichte*, pág. 20). -Para este exegeta, pues, la sigla E indica un estrato secundario respecto al estrato Judá, mientras que F. V. Winnett emplea la sigla convencional E para indicar precisamente la forma más antigua de la historia de José, de origen norteño, recibida y complementada por el *Y tardío*. Cf. *Supra*, n. 9.

[199] Yhwh). Este capítulo se distingue del estrato Judá por su estilo y pensamiento teológico y debe ser posterior a la revisión E, porque presupone la estructura creada por el estrato Rubén. Se trata, siempre según el parecer de H.-C. Schmitt, de un estrato redaccional propio del Y tardío, presente también en la historia patriarcal. En efecto, el tema de Israel como bendición para los pueblos (Gn 39,5) se lee no sólo en Gn 12,2s que es un texto importante por funcionar como un puente entre la historia de los orígenes y la patriarcal, sino también en relatos y contextos que H.-C. Schmitt considera como elohistas: Gn 22,15-18; 28,13ss y 30,27.30.

En suma, el Génesis pre-sacerdotal sería el resultado de un largo proceso redaccional, en el curso del cual material originariamente independiente (protoyahwista) pasó por una reelaboración E y luego por una yahwista tardía. H.-C. Schmitt opina que su análisis del Génesis a partir de la historia de José coincide con el planteamiento central de F. V. Winnett. Y se pregunta si su propuesta histórico-redaccional no pueda representar el modelo alternativo para explicar la composición del Pentateuco, una vez que sea llevado a cabo un análisis del restante material narrativo y sea explicado también el origen del material P.²³

El último modelo es el *histórico-tradicional* consecuente que Rolf Rendtorff propusiera en 1977, en su libro titulado precisamente *El problema histórico-tradicional del Pentateuco*.²⁴ Revisito este libro que sigue conservando su importancia, como resulta también del hecho de que ha sido traducido recientemente al inglés.²⁵

El punto de partida para la investigación de R. Rendtorff es la constatación de que en el Pentateuco hay grandes bloques o complejos de tradiciones: los orígenes (Gn 1-11), los patriarcas (12-36), el éxodo de Egipto (Ex 1-14), la teofanía del Sinaí (19-24

²³ H.-C. Schmitt, *Josephgeschichte*, págs. 185ss.

²⁴ *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch* (BZAW 147), de Gruyter, Berlin/New York, 1977. Abreviatum: *Problem*.

²⁵ Con el título *The Problem of the Process of Transmission in the Pentateuch* (JSOT Sup 89), JSOT Press, 1990. Esta traducción, que se debe a John J. Scullion, no ha llegado todavía a mis manos. Sigo la edición original alemana, que ya tuve el placer de presentar en un artículo, titulado "El problema de la formación del Pentateuco según Rolf Rendtorff" y aparecido en *Fe, compromiso y teología, homenaje a José Míguez Bonino*, editado por el I.S.E.D.E.T., Buenos Aires, 1985, págs. 147-160.

[200] y 32-34), la marcha por el desierto (Ex 16-18 y Nm 11,1-20,13) y la conquista de la Transjordania (Nm 20,14-36,13).²⁶ Evidentemente, se trata de complejos de tradiciones que originariamente eran más o menos independientes entre sí, porque cada uno de ellos tiene su propia temática y coherencia interna. Ahora bien, ¿cómo se formaron estos bloques y cómo llegaron a juntarse, constituyendo nuestro actual Pentateuco? He aquí la doble tarea que debería emprender una exégesis que, sin partir de la supuesta presencia de fuentes narrativas continuas y paralelas en el Pentateuco, sea llevada a cabo con un *método histórico-tradicional consecuente*: primero, analizar separadamente cada uno de los bloques, partiendo de las unidades tradicionales menores hasta llegar a su forma final; luego, preguntar por los elementos conectivos entre los distintos bloques. R. Rendtorff ejemplifica esta tarea analizando en particular la narración patriarcal. Las historias de Abrahán, Isaac y Jacob se distinguen cada una por su estilo, sus técnicas literarias, sus intenciones y particulares acentos teológicos. Cada una de ellas pasó por un diferente proceso composicional y tuvo su propia existencia autónoma. Más tarde, estas historias fueron uniéndose gradualmente, en especial por medio de alocuciones divinas que contienen promesas. Entre éstas destaca la promesa de que el patriarca será de *bendición para otros*, que se lee al comienzo y al final de la historia de Abrahán (Gn 12,3 y 22,18; cf. también Gn 18,18, donde la promesa aparece como cita) y, de nuevo, al comienzo de los discursos que Dios dirige a Isaac y a Jacob (Gn 26,4 y 28,14 respectivamente). Es especialmente por medio de la promesa de bendición para otros como se combinaron las tradiciones sobre los tres patriarcas, formando primero una historia *Abrahán-Jacob* y luego una historia *Abrahán-Isaac-Jacob*, con la que finalmente se unió la historia de José.²⁷ Esta comprensiva historia patriarcal era independiente no

²⁶ La delimitación del último bloque, que M. Noth en su Comentario a Números denominaba "Preparativos y toma de la Transjordania", es discutida. Ver R. Rendtorff, *Problem*, pág. 25, n. 34. De todos modos, la referencia que aparece en mi artículo mencionado en la n. anterior se debe a un error tipográfico: en la pág. 156, en lugar de Nm 29,14-36,15, debe decirse Nm 20,14-36,13.

²⁷ R. Rendtorff no analiza la historia de José, por ser ésta generalmente reconocida como una obra continua y coherente, originariamente independiente de la historia patriarcal. Entre los autores a los que remite R. Rendtorff (*Problem*, págs. 29 y 87), figura G. von Rad, que subraya el carácter sapiencial de la novela de José (ver, en traducción castellana, G. von Rad, *El libro del Génesis*, editado por Sígueme, Salamanca, 1977), y D. B. Rendtorff, que proporciona una solución no documentaria (*A Study of the Biblical Story of Joseph (Genesis 37-50)*, VT Suppl. 20, 1970). A pesar del intento de H.-C. Schmitt mencionado arriba, la tendencia general es la de ver en la historia de José un conjunto narrativo unitario. Ver especialmente C. Westermann, el tercer volumen de su Comentario mencionado supra, en la n. 3.

[201] sólo de la historia de los orígenes²⁸ sino también del complejo tradicional sobre la salida de Egipto. En efecto, cuando en el libro del Éxodo se habla por primera vez de la tierra que Dios promete a los israelitas, se la presenta como una "tierra buena y espaciosa, una tierra que mana leche y miel" (Ex 3,8), pero no se dice que ya fue prometida a los patriarcas ni que éstos moraron en ella. Este silencio sorprende aún más cuando se observa que, más adelante, se hallan referencias explícitas a la promesa de la tierra hecha a los patriarcas, las que presentan una forma muy característica: se trata de la promesa con juramento ("Yhwh juró..." o, en los labios de Yhwh, "yo juré..."). Esta promesa de la tierra, reforzada por el juramento, es propia de la literatura deuteronomíco-deuteronomística²⁹ y se lee no sólo en el Éxodo (Ex 13,5. 11; 32,13; 35,1-3),³⁰ sino también en Génesis y Números, siempre en momentos cruciales de la historia de Israel narrada en el Pentateuco (Gn 50,24; Nm 11,12; 14,16.23; 32,11).³¹ En estos pasajes, que muestran no ser parte integrante de la narración, R. Rendtorff descubre un importante elemento de una reelaboración teológica, responsable por la unión de la historia patriarcal con los complejos narrativos que siguen. En otras palabras, un momento decisivo en el proceso de la formación del Pentateuco coincide con la intervención de

²⁸ Frank Crusemann, discípulo de R. Rendtorff, ha probado que las partes no sacerdotales en Gn 1-11 no fueron compuestas como preludeo a la historia patriarcal, sino que representan una reflexión independiente sobre los orígenes de la humanidad ("Die Eigenständigkeit der Urgeschichte. Ein Beitrag zur Diskussion um den 'Jahwisten'", en *Die Botschaft und die Boten*, FS H.-W. Wolff (hg. von J. Jeremias und P. Peritt), Neukirchen-Vluyn 1981, págs. 11-29.

²⁹ En el Deuteronomio se halla más de veinte veces, comenzando por 1,8. Ver luego Jos 1,6; 5,6; 21,43 y Jc 2,1.

³⁰ En el Éxodo, la promesa con juramento se lee ya en 6,8 (donde, en lugar de "jurar", se emplea la expresión "levantar la mano"), pero el pasaje Ex 6,2-9 es sacerdotal.

³¹ Más tarde, R. Rendtorff reconocerá en Gn 15 un texto fundamental de la reelaboración deuteronomística del Pentateuco. Este capítulo no emplea la raíz "jurar", pero el término b^crit (Gn 15,18) es sinónimo de juramento (cf Dt 1,31; 7,12; 8,18 y Jc 2,1). Se trata de "un pacto que incluye un juramento". Ver R. Rendtorff, "Genesis 15 im Rahmen der theologischen Bearbeitung der Vätergeschichte", en FS C. Westermann, 1980, págs. 74-81.

[202] teólogos deuteronomíco-deuteronomísticos, que unieron y reinterpretaron los complejos narrativos ya existentes (con la excepción de la historia de los orígenes).

R. Rendtorff analiza también los textos "narrativos" sacerdotales, llegando a la conclusión de que no constituyen una fuente continua (según la hipótesis documentaria, paralela a las fuentes Y y E). En efecto, los textos que se puede atribuir con cierta seguridad a P son de número muy reducido. Hay una serie de breves noticias cronológicas en la historia patriarcal (Gn 12, 4; 16,16; 17,24s; 21,5; 25,28; 41,46) y en Ex 7,7. Hay también textos de cierta amplitud, pero no son relatos en el sentido estricto de la palabra, sino breves "esbozos teológicos": Gn 1,1-2,3 y 9,1-17 en la historia de los orígenes y, en la historia patriarcal, Gn 17.³² A éstos pueden asociarse pasajes más cortos que tratan de "corregir" la tradición más antigua (Gn 26,34s; 27,46-8.5; 35, 9-15; 48,3s) o muestran aún más claramente una dependencia de Gn 17, como Ex 2,23-25 y 6,2-9. Mientras que los datos cronológicos se extienden a Éxodo y Números,³³ los textos narrativos P no van más allá de Ex 6, si se exceptúa la breve noticia contenida en Ex 12,41. No se trata, pues, de una fuente narrativa continua en el sentido de la hipótesis documentaria sino tan sólo de un estrato de revisión sacerdotal.³⁴

Hacia el final de su estudio, R. Rendtorff menciona el silencio que se observa en la literatura preexílica, acerca de los nombres de los Patriarcas y temas relacionados con ellos. Esta observación ha sido explotada especialmente por J. Van Seters para situar al Y en el período exílico. R. Rendtorff concede que los temas Patriarcales no debían ser muy importantes antes del exilio.

Además, el argumento de J. Van Seters puede también asociarse a los de R. Rendtorff, en el sentido de que en el período preexílico no existía "un Pentateuco de ninguna forma como testimonio central de la fe de Israel".³⁵ Por otro lado, R. Rendtorff recuerda

³² Según R. Rendtorff, Gn 23, que se suele asignar a P, no pertenece a los textos sacerdotales (*Problem*, págs. 128-130).

³³ Además de Ex 7,7, ver Ex 12,40; 16,1; 18,1; 19,1; Nm 10,11; 20,1.

³⁴ Según R. Rendtorff, la reelaboración sacerdotal, a diferencia de la deuteronomíco-deuteronomística no abarca todo el Pentateuco (*Problem*, especialmente las págs. 141s). Sin embargo, en pág. 162, n. 16, se lee una importante reserva: "Hace falta un renovado análisis, más cuidadoso, para probar si acaso, por otros motivos que los aquí expuestos, hay que atribuir a este estrato sacerdotal otros textos más". -Para la "composición sacerdotal" que, como la deuteronomística, se extiende a la mayor parte del Pentateuco, ver infra, n. 43.

³⁵ R. Rendtorff, *Problem*, pág. 173.

[203] un pasaje como Ez 33,24, donde la afirmación de que "Abrahán obtuvo en posesión esta tierra" está puesta en los labios de los que habían quedado en el país y, por lo tanto, implica una tradición popular acerca de la promesa de la tierra hecha a los patriarcas. De todos modos, no se puede emplear un argumento *e silentio* para probar que la promesa de la tierra a los patriarcas era inexistente en el período preexílico. Esta puede haber sido ignorada en un determinado círculo, pero puede haber sido conocida y transmitida en otro u otros círculos. Luego R. Rendtorff escribe: "En qué forma y en qué círculos fueron transmitidas las tradiciones individuales, cómo crecieron hasta formar unidades mayores, cómo fueron reelaboradas e interpretadas, todo esto debería ser objeto de ulteriores investigaciones detenidas y detalladas". Y añade que su estudio ha sido sólo "un primer aporte".³⁶

A la exigencia, expresada por R. Rendtorff, de un estudio más a fondo y detallado sobre el Pentateuco ha respondido su discípulo Erhard Blum con un análisis en extremo minucioso del material pertinente, consignado junto con sus resultados en dos extensas obras. La primera es titulada *La composición de la historia patriarcal*;³⁷ la segunda, que se ocupa de Éxodo-Números, *Estudios para la composición del Pentateuco*.³⁸ En ambas obras se encuentra una sorprendente comprobación, exegéticamente bien documentada, de muchas de las intuiciones de R. Rendtorff, aunque el modelo de composición del Pentateuco que resulta de ellas es algo más complejo. Me limito aquí, tomando en consideración especialmente la primera de las dos obras, a presentar algunos puntos relacionados con la metodología de E. Blum, su exégesis e interpretación de la historia patriarcal. Como R. Rendtorff, E. Blum emplea un método histórico-tradicional que define como "comprensivo", porque no se limita primaria o exclusivamente a la tradición "oral" y, además, incluye la crítica literaria y la de las formas. En realidad, E. Blum no especula con el llamado "estadio oral" de las tradiciones anterior a la época monárquica, pero sí puede trazar el recorrido de una tradición antigua hasta el período exílico. Analiza los textos no

³⁶ R. Rendtorff, *Problem*, ibid.

³⁷ *Die Komposition der Vätergeschichte* (WMANT 57), Neukirchen-Vluyn, 1984. Abreviatura: *Komposition*.

³⁸ *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189), de Gruyter, Berlin/New York 1990. Abreviatura: *Studien*.

[204] sólo desde una perspectiva *diacrónica*, para describir su proceso de formación, sino también desde una perspectiva *sincrónica*, preguntando por la presencia de eventuales "composiciones",³⁹ en las que pueden haberse integrado dos o más unidades menores y que manifiestan ser tales por su empleo de referencias cruzadas u otros elementos estructurantes o por su unidad de acción, etc. Para ello, E. Blum emplea no sólo la crítica de las formas tradicionales sino también recursos de la llamada "nueva crítica literaria". Aunque en continuo diálogo con representantes de la hipótesis documentarla, rechaza el cambio de los nombres divinos como un criterio *a priori* para separar los textos en hilos narrativos paralelos y continuos (correspondientes a las supuestas fuentes Y y E). Y en un interesante *excursus*⁴⁰ prueba, con argumentos convincentes, que sólo *Yhwh* es nombre propio (se translitera, pero no se traduce), mientras que *Elohim* siempre es apelativo (y, por lo tanto, se traduce). La variación de los "nombres" divinos no puede ser empleada *a priori* como un criterio para la separación de los textos, lo cual no excluye que, en un segundo momento, pueda ser legítimo y aun interesante investigar (y E. Blum lo hace brevemente) por qué algunos textos emplean exclusivamente, ya sea *Yhwh*, ya sea *Elohim* y, en cambio otros alternan *Yhwh* con *Elohim* (o con otros apelativos). E. Blum trata también de localizar y fechar, según los casos y en los límites en los que el texto transmitido lo permite, las tradiciones individuales y los estratos composicionales. En el proceso de formación de la historia patriarcal, que va desde el año 1000 al 400 a.C. aproximadamente desempeñan un papel importante las promesas divinas. Es precisamente por medio de las promesas paralelas de la tierra y de una descendencia numerosa, que se leen en Gn 13,14-16a.17 y 28,13-14, como la historia de Jacob, en su forma completa,⁴¹ se unió con la historia

³⁹ Aquí el término "composición" es entendido en su acepción de "efecto de componer".

⁴⁰ E. Blum, *Komposition*, págs. 471-477.

⁴¹ Según E. Blum, la historia de Jacob más antigua comprende materiales presentes en Gn 25,21ss; 27; 28,10ss; 29-31 y data de los tiempos de Jeroboán I. Esta historia de Jacob, en una forma algo más ampliada, se unió con la historia de José, constituyendo la "narración de Jacob", que va desde su nacimiento hasta su muerte. Luego, la narración (completa) de Jacob, de origen norteisraelita, fue llevada a Judá, probablemente después de la caída de Samaria (como se supone también para otras tradiciones, por ejemplo, las del profeta Oseas) y, en tiempos del rey Josías, pasó por una revisión o adaptación judaica (ver especialmente Gn 49,8-12). Finalmente se unió con las tradiciones acerca de Abrahán-Lot.

[205] Abrahán-Lot (partes de los caps. 13, 18 y 19), dando origen a la "primera historia patriarcal".⁴² E. Blum también comprueba que las promesas reforzadas por el juramento son un importante elemento de la reelaboración deuteronomística, que conecta la historia patriarcal con el éxodo y el restante material narrativo en Éxodo-Números.⁴³ En cambio, toma expresamente distancia de R. Rendtorff en lo que se refiere a la "promesa de bendición para otros". Reconoce que ésta tiene una función estructurante, pero redimensiona su importancia en la composición global de la historia patriarcal, puesto que ha mostrado que hay otros recursos

⁴² Esta primera edición de una historia patriarcal "comprensiva" surgió en algún tiempo después del año 722, pero seguramente antes del destierro. E. Blum la denomina "la composición preexílica de la historia patriarcal" (sigla Vg 1), para distinguirla de la "composición exílica de la historia patriarcal" (sigla Vg 2). Respondiendo a un especial interés por la figura de Abrahán durante el exilio, la Vg 2 incorpora tradiciones individuales ya existentes [Gn 12,10ss: cap. 16*, 21,8-21*; cap. 22* y la tradición sobre Isaac en el cap. 26*]; las reelabora cuando es necesario (por ejemplo, en 21,18-21) o aun las reformula de manera independiente (por ejemplo, 12,1-9); cf también 46,1-5a, acerca de Jacob). Muy importantes en la Vg 2 son la promesa de que Dios hará de Abrahán y su linaje principal un gran pueblo (12,2; cf. luego 21,13.18 y 46,3) y la promesa de la tierra. En particular, tienen una función estructurante los cuatro discursos en los que Dios manda (o prohíbe) a un patriarca abandonar el lugar donde se encuentra: Abrahán y Jacob deben marchar de Mesopotamia a Canaán (12,1s; 31,13b); Isaac no debe dejar Canaán para ir a Egipto (26,2s), mientras que Jacob debe hacerlo, pero no sin la promesa explícita de que de Egipto será reconducido a Canaán (46,3s). "El país de Canaán es, según la voluntad divina, la meta de los caminos de los patriarcas" (*Komposition*, pág. 342). Según E. Blum, la Vg 2 no tiene conexión ni con la historia de los orígenes pre-sacerdotal ni con el Éxodo. En efecto, conoce la tradición del éxodo (ver en especial 46,1-5a), pero no los textos concretos. A propósito de la reelaboración deuteronomística, E. Blum llega a conclusiones muy parecidas a la de R. Rendtorff. También concuerda con R. Rendtorff acerca del estrato sacerdotal, al menos en lo que a la historia patriarcal se refiere. Ver *supra*, n. 34.

De una nota contenida en *Studien* (pág. 214, n. 35) se deduce que E. Blum ha modificado su cuadro de la historia de Abrahán, en el sentido de que el ciclo Abrahán-Lot sería parte de una composición más amplia que, como las demás tradiciones acerca de Abrahán, debe ser situada en el período exílico.

⁴³ E. Blum, sin embargo, no encuentra en Éxodo-Números bloques narrativos independientes, excepto en la historia de Balaam. En *Studien* habla de una "composición deuteronomística" (o pre-sacerdotal) que presupone tanto el conocimiento de los textos antiguos como la interpretación que de los hechos dan el Deuteronomio por un lado y la historia deuteronomista por el otro. La tradición anterior a esta composición se extendía del éxodo hasta la muerte de Moisés. También habla de la "composición sacerdotal", aclarando que no se trata ni de una fuente ni de una redacción, sino de un estrato composicional, que atraviesa todo el Pentateuco. En la composición sacerdotal fue integrada la deuteronomística. Además, E. Blum cuenta con algunos pocos textos del Éxodo que son posteriores a la última composición sacerdotal.

[206] composicionales.⁴⁴ Además, según E. Blum, el significado de la raíz *barak* "bendecir", en la forma *nifal* (Gn 12,3; 18,18 y 28,14) es reflexivo/recíproco, precisamente como en la forma *hitpael* que aparece en Gn 22,18 y 26,4.⁴⁵

Según E. Blum, los relatos patriarcales quieren ser entendidos en clave histórico-nacional. Se trata de la historia de Israel en sus orígenes, representada como la historia de una familia, cuyos miembros son los antepasados de Israel y cuya "continuidad histórica (= genealógica)" es un elemento esencial para la génesis del pueblo. Es precisamente esa historia de sus orígenes la que "Permite explicar hechos fundamentales, esenciales para Israel: Cómo llegó a ser un pueblo; cómo, deslindándose de sus vecinos, llegó a esta su tierra; cómo tiene que 'definirse' a sí mismo en el ambiente de los pueblos cercanos. En sentido lato, se trata pues de etiologías de Israel, etiologías que al mismo tiempo ofrecen orientaciones de sentido para el presente".⁴⁶ Contra H. Gunkel y M. Noth, E. Blum muestra que la significación nacional de textos como Gn 25,29ss y cap. 27 no es secundaria respecto a un originario significado *cultural*,⁴⁷ sino que está arraigada en estas

⁴⁴ Además de las mencionadas promesas paralelas en Gn 13, y 28, ver, por ejemplo, la función estructurante que tienen los cuatro discursos divinos mencionados en la n. 42.

⁴⁵ En su *Introducción al Antiguo Testamento (Das Alte Testament. Eine Einführung*, Neukirchen-Vluyn, 1983), R. Rendtorff incorpora también este resultado de la exégesis de E. Blum. Al referirse a la promesa de "bendición para otros", se expresa de la siguiente manera: "las naciones verán en él (es decir, en Israel, un ejemplo de pueblo bendecido por Dios" (pág. 146). A propósito de Gn 12,3 y 28,14, E. Blum comenta que estas promesas, vistas a la luz del exilio, "no apuntan simplemente a una restauración de las condiciones preexílicas. Más bien, aquí se expresa que Yhwh quiere hacer algo más grande para con Israel: en Abrahán, Israel recibe la promesa de que es bendecido tanto a los ojos de los pueblos como, de manera ejemplar, para ellos" (*Komposition*, pág. 356).

⁴⁶ E. Blum, *Komposition*, págs. 480s.

⁴⁷ Los relatos de Jacob-Esaú se remontarían a sagas más antiguas (extraisraelitas, según H. Gunkel; preisraelitas, según M. Noth) que versaban sobre el contraste entre cazadores y pastores, visto desde la perspectiva de estos últimos. E. Blum prueba que los relatos mencionados no tematizan el contraste entre cazador y pastor.

[207] antiguas tradiciones que deben de haber llegado al narrador ya combinadas con el contexto inmediato (Gn 25,21ss). La interpretación en clave cultural, que apela a una hipotética tradición oral, lejos de ser originaria, es, en realidad, el resultado de una reconstrucción de exegetas impuesta a los textos bíblicos. E. Blum defiende su interpretación nacional también frente a C. Westermann, quien ve el contraste entre cazador y pastor sólo en Gn 25,29ss, mientras que para el cap. 27 mantiene la interpretación "familiar" que da a la mayor parte de los relatos patriarcales.⁴⁸ Retomando una afirmación de C. Westermann, según la cual "Gn 27 trata de individuos, un padre, una madre y dos hijos", E. Blum observa que con eso no se ha dicho todo, ni mucho menos lo más decisivo. "Se trata precisamente no de padres e hijos cualesquiera sino de los individuos Isaac, Jacob, Esaú, etc, que representan a los padres de los oyentes y de sus vecinos respectivamente...".⁴⁹ Presupuesta la "conexión genealógica de ambos pueblos", el relato de Gn 27 es una etiología de la preeminencia de Israel respecto a Edom. Y las palabras de bendición en Gn 27,29.40a no hacen sino recoger la intención del contexto narrativo cuando explican tal supremacía a partir de una situación concreta, es decir, la sumisión militar de Edom por parte de David. En 27,40b hay una referencia a otra situación concreta: la liberación política de Edom hacia finales del reinado de Salomón.⁵⁰ Es evidente la importancia del papel que juega el modelo genealógico para la comprensión de los relatos patriarcales, según E. Blum. La sucesión genealógica de los patriarcas, según su parecer, es una tradición preexistente a los relatos más antiguos,⁵¹ aunque en la forma desarrollada que tiene en la historia patriarcal, no se puede hacerla remontar más allá de los últimos

⁴⁸ C. Westermann puede mantener su interpretación de Gn 27 como un "relato de familia", porque opina que las palabras de bendición en este capítulo son un agregado secundario: "no se originaron junto con el contexto narrativo" (*Genesis II*, pág. 531).

⁴⁹ E. Blum, *Komposition*, pág. 79.

⁵⁰ E. Blum sugiere que el v. 40b, un agregado en prosa, se debe a un estrato composicional en la historia de Jacob (que abarca Gn 28,20-22, partes del cap. 31 y la sección 32,2b-33,17) y que data del tiempo de Jeroboán I, mientras que las palabras de bendición (en verso), así como el contexto narrativo (Gn 25,21ss y 27,1-45), se remontan al reinado de David.

⁵¹ Abrahán-Isaac (Gn 18), Abrahán-Ismael (Gn 16), Isaac-Jacob-Esaú (Gn 25y 27).

[208] tiempos de los jueces. Las características categorías familiares de la mayor parte de los relatos patriarcales son una consecuencia de este modelo genealógico.⁵²

Según E. Blum, al lado de la significación principal puede haber significados parciales. Por ejemplo, si la historia de Jacob en su forma más antigua es un "escrito programático para el Reino del Norte, preocupado por su consolidación política", el final de esta historia (Gn 32,2-33,17) parece aludir a relaciones amigables entre Israel y Edom, después de que ambos pueblos lograron liberarse del poder hegemónico de Jerusalén.

Finalmente, E. Blum reconoce que, además de la interpretación nacional, son posibles y legítimas otras lecturas de los relatos patriarcales, no última la interpretación en clave familiar sin las implicaciones histórico-tradicionales de Westermann..

De lo dicho hasta aquí se puede ver que la hipótesis de los documentos es objeto, sobre todo desde hace dos décadas, ya sea de revisiones más o menos radicales, ya sea de un rechazo total. En cuanto a las revisiones, éstas cuestionan en primer término la existencia de E como fuente independiente. Algunos exegetas consideran E como un estrato redaccional; otros cuentan sólo con algunos complementos E. Con la excepción de C. Westermann quien ve en P una fuente al lado de Y, la tendencia más general es la de considerar P como un estrato suplementario o redaccional. De nuevo, sólo para C. Westermann la sigla Y designa a un colector (*Sammler*) y autor de la época monárquica antigua, mientras que los demás "revisionistas" distinguen entre material más o menos antiguo (protoyahvista) y material más reciente que se debe a la actividad literaria de un autor del período exílico o postexílico (el llamado *Y tardío*).

Con H. Gunkel y M. Noth, C. Westermann cuenta con un estadio preliterario de la tradición y va tan lejos que cree poder

⁵² La diferencia entre C. Westermann y E. Blum radica en el hecho de que, para el primero, el mundo de los relatos patriarcales (una sociedad formada por pequeñas familias, "autárquicas" bajo todo aspecto y que, sorprendentemente, resuelven sus conflictos de manera pacífica, renunciando a toda violencia, etc.) corresponde a una realidad histórica, mientras que E. Blum no cree que se pueda reconstruir esa sociedad patriarcal que, por otro lado, C. Westermann mismo no logra situar histórica y cronológicamente, ya que se limita a afirmar genéricamente que habría precedido al asentamiento y a la organización estatal. Según E. Blum, las fuentes de las que disponemos no nos permiten reconstruir la historia pre-israelita.

[209] reconstruir la época y la sociedad patriarcales por medio de los relatos del Génesis. Aunque, según su propio análisis de las promesas a los patriarcas, las que conciernen a la posesión de la tierra y a una descendencia numerosa no son muy antiguas, la promesa de un hijo o la de la asistencia divina se remontarían a la época patriarcal. Aun en el caso de relatos que considera recientes (como Gn 22), C. Westermann toma en cuenta la posibilidad de que, en otra forma, se remontan a una tradición más antigua, propia del tiempo de los patriarcas. Lo mismo hace con Gn 12,1ss, preguntándose si, detrás de su presente formulación yahvista, no hay una tradición relacionada con la promesa de nuevos pastos, promesa que sería comprensible en la época patriarcal. Diametralmente opuesta es la posición de J. Van Seters, quien es fuertemente crítico de una exégesis a la manera de H. Gunkel y M. Noth y aboga por un retomo a la concepción wellhausiana de Y y E como obras literarias. Sin embargo, su revisión es muy radical, puesto que no hay lugar en ella para una fuente E propiamente dicha y desplaza al autor Y de la época monárquica al período exílico.

A diferencia de J. Van Seters, H.-C. Schmitt, con su modelo histórico-redaccional, se aleja no poco del planteamiento de F. V. Winnett, en el que dice inspirarse. Aunque no habla de documentos o fuentes sino de "estratos" y "redacciones", sin embargo los criterios que H.-C. Schmitt emplea para separar su material E corresponden exactamente a los postulados por J. Wellhausen (y M. Noth): la revelación a través del sueño; el concepto del "Dios del padre"; el concepto, supuestamente unívoco, del "temor de Dios"; sobre todo, el empleo del "nombre" divino *Elohim*.⁵³ En suma, de los cuatro denominados modelos alternativos expuestos antes, los tres primeros, en realidad, no pasan de ser revisiones de la hipótesis documentaria.

En fuerte contraste con tales revisiones, está el modelo histórico-tradicional propuesto por R. Rendtorff y perfeccionado por E. Blum, que rompe completamente con la hipótesis documentaria, puesto que no comprueba la presencia de fuentes narrativas continuas y paralelas. Este modelo, que rechaza la hipótesis documentaria, se impone a la atención de todo estudioso

⁵³ H.-C. Schmitt, *Josephgeschichte*, especialmente págs. 94ss. En su artículo "Redaktion des Pentateuch im Geiste der Prophetie", *VT* XXXII (1982), págs. 170-189, encuentra otra redacción más, "según el espíritu de la profecía", en textos postsacerdotales.

[210] del Antiguo Testamento no sólo por la seriedad y el respeto con los que dialoga con los representantes de la hipótesis documentaria, sino porque representa cierta continuidad con la investigación anterior. En efecto, retoma el método histórico-tradicional y lo aplica de manera consecuente; acepta y desarrolla resultados ya adquiridos, como la presencia de textos deuteronomísticos al lado de los textos sacerdotales. Para mencionar un solo ejemplo, Gn 15 que J. Van Seters, como ya F. V. Winnett, atribuye al *Y tardío*, en realidad es deuteronomístico y forma parte de un estrato composicional, presente ya en la historia patriarcal (y que se extiende a Éxodo y Números). La continuidad con la investigación anterior se puede ver también en el hecho de que cuenta con un crecimiento gradual en la composición de la historia patriarcal. No cabe duda de que el modelo histórico-tradicional consecuente, iniciado por R. Rendtorff y completado por E. Blum, constituye la respuesta más coherente al problema de la formulación del Pentateuco desde los días de J. Wellhausen".