

¿Cuándo se escribió el Génesis y por qué es relevante? Breve estudio histórico.

Introducción

La pregunta acerca de cuándo se escribió el Génesis no es nueva. Esta cuestión ha rondado los círculos académicos modernos desde el s. XVIII. Desafortunadamente este desarrollo académico se percibe a menudo de forma negativa, como si se hubiera dedicado a remover el firme acuerdo de miles de años forjado por la opinión judía y cristiana. La crítica bíblica moderna está muy lejos de ser exacta en sus conclusiones, de lo cual dan fe los dramáticos cambios acaecidos en su seno durante la época pre-moderna, pero sería erróneo sugerir que existiera un consenso universal sólido que sufriera de pronto el ataque de los académicos. La crítica moderna del Pentateuco no surgió de la nada, sino que la autoría del Pentateuco como unidad había sido desafiada ya siglos antes de la llegada del período moderno.

Conocer algo acerca de *cuándo* fue escrito el Pentateuco es útil para los lectores modernos para poder entender *por qué* fue escrito. La pregunta por el cuándo es pertinente cuando el debate trata el tema de la relación entre Génesis y la ciencia moderna, sea que hablemos de cosmología, geología o biología. Cuanto más conozcamos acerca de las razones por y para qué lo elaboró su autor, en mejor posición estaremos de valorar si el relato del Génesis es compatible o no con la ciencia moderna. Los falsos supuestos acerca de qué se espera del Génesis suelen ser el mayor de los obstáculos para llevar a cabo un diálogo fructífero entre la ciencia, especialmente sobre la evolución, y el cristianismo.

Este artículo tiene una perspectiva limitada, se trata sobre todo de **un repaso histórico descriptivo** de algunas de las cuestiones acerca de cuándo se escribió el Pentateuco y cómo se respondió a tal pregunta. Habrá siempre cierta disensión acerca de cómo se responde a tal cuestión en lo específico, pero existe hoy día un consenso general entre los eruditos bíblicos con el que es importante dialogar si hemos de entender el Génesis, a saber: que el Pentateuco, tal y como lo conocemos hoy, es el producto final de una complejo proceso literario (escrito, oral) que no se consolidó sino hasta tiempos del exilio (586-539 a.C.) y del período post-exílico. El Pentateuco, tal y como lo conocemos hoy, surge como respuesta a la crisis del exilio. Mucho del Antiguo Testamento se puede explicar también de forma parecida. Si comprendemos algo acerca de por qué tenemos una Biblia hoy puede ayudar a los lectores cristianos a pensar de forma más teológica acerca de cómo leer el Génesis como Palabra de Dios cuando el enfoque se pone en la compatibilidad del Génesis y la evolución.

El Pentateuco plantea preguntas muy peculiares

Desde hace ya mucho tiempo los lectores atentos se han dado cuenta de que el Pentateuco necesita de algunas explicaciones. Se trata de un documento que plantea cuestiones

Peter Enns



is a former Senior Fellow of Biblical Studies for The BioLogos Foundation and author of several books and commentaries, including the popular *Inspiration and Incarnation: Evangelicals and the Problem of the Old Testament* (<http://biologos.org/resources/books/inspiration-and-incarnation>), which looks at three questions raised by biblical scholars that seem to threaten traditional views of Scripture.

acerca de su propia consistencia, hilo conductor lógico y especialmente cómo es que pudo haber sido por un mismo autor: Moisés, a mediados del segundo milenio. El libro del Génesis ha mantenido ocupados a los especialistas bíblicos desde tiempo anteriores a Cristo. Las preguntas que asaltan la mente cuando se lee Génesis son de este tipo:

- *¿Por qué existen dos relatos de la creación tan claramente distintos al comienzo de la Biblia?* (Génesis 1-2:4^a y 2:4b-25)
- *¿Por qué es que el sacrificio se menciona de forma tan casual en al albor de los tiempos y parece tener una importancia tan crucial en el relato de Caín y Abel?* (Génesis 4)
- *Si Adán y Eva fueron los primeros humanos, ¿De dónde tomó Caín a su mujer y cómo es que tuvo miedo de la represalia de la gente por haber asesinado a su hermano?* (Génesis 4)
- *¿Por qué contiene el relato del diluvio tantos saltos y es tan repetitivo?* (Génesis 6–9)
- *¿Por qué existen dos relatos acerca de la dispersión de las naciones?* (Génesis 10 y 11:1-9)
- *¿Quién es Melquisedec y cómo es que pudo ser sacerdote del Dios de Israel desde tiempos de Abraham?* (Génesis 15-17)
- *¿Cómo es que se presenta a Abraham como fiel cumplidor de la ley mucho antes de que esta se promulgara?* (Génesis 26:5)
- *¿Cómo puede ser que se mencione el concepto de monarquía israelita mucho antes de que existiera Israel como nación?* (Génesis 36:31)

Estas y otras cuestiones surgen de una lectura atenta, no a causa del escepticismo. Los lectores fieles de la Biblia han estado dándole vueltas a estas preguntas desde antes del tiempo de Jesús. La larga historia de la interpretación bíblica, tanto judía como cristiana, ha sido todo menos tímida a la hora de afrontar estas cuestiones. Toda biblioteca teológica medianamente decente tiene filas y filas de comentarios y otros libros dedicados al estudio de cómo se ha interpretado el Génesis durante los últimos dos mil años, revelando que ha existido siempre una necesidad por aplicar mucha energía y creatividad a la hora de enfrentarse a la miríada de desafíos interpretativos.¹ La respuesta a

estas preguntas dio pasó con el tiempo al estudio moderno del Génesis y al Antiguo Testamento en su conjunto. En lo que respecta al Génesis, los eruditos modernos han llevado el tema mucho más allá que sus predecesores y hay que valorar su aportación caso a caso. Lo que hay que resaltar es que los eruditos modernos no crearon el problema, sino que eso fue obra del mismo Pentateuco.

Dos ejemplos tempranos

Déjenme que ilustra de forma concreta las cuestiones que el mismo Pentateuco provoca por medio de dos temas que el período pre-moderno tenía en mente, uno respecto del Deuteronomio y otro con el Génesis.

Deuteronomio se compone en gran medida de discursos que Moisés comunica antes de la entrada a la Tierra Prometida (aunque a él no se le permite entrar en Canaán). La opinión tradicional presenta a Moisés como su autor aunque Deuteronomio nunca declara esto. De hecho el mismo contenido del libro va en contra de ello. Una de las primeras razones es que el libro se escribe usando la tercera persona del singular acerca de lo que Moisés dijo e hizo. En 1:5 leemos «resolvió Moisés proclamar esta ley, diciendo». Alguien distinto a Moisés estaba escribiendo esto (ver también 4:41.44 y 5:1). Insistir que Moisés fue quien escribió acerca de sí mismo en tercera persona va más allá de las implicaciones del propio texto. De igual forma, el comienzo del Deuteronomio impide que Moisés sea su autor. Al menos un autor cerca del año 400 d.C., y a quien conoceremos en un momento, observó este dato. Primero, sin embargo, debemos aclarar el asunto.

El primer verso del Deuteronomio dice «Estas son las palabras que habló Moisés a todo Israel a este lado del Jordán» (ver también 1:5). De nuevo, se trata de un comentario acerca de Moisés y se encuentra en tiempo pasado. Observemos además que se pone en boca de alguien quien aparentemente cruzó al otro lado del Jordán, en Canaán, cuando sabemos que Moisés no lo hizo (Nm 20:12 y Dt 32:48-52), lo cual indicaría claramente que Moisés no pudo ser responsable de la edición final del Deuteronomio. Algunos han tratado de preservar la autoría mosaica argumentando que la frase hebrea traducida como «a este lado del Jordán» (*be-`eber hay-yarden*) es una término geográfico fijo como «el Río Oriental» o «Los Ángeles Distrito Centro Sur» pudieran ser hoy (estas localizaciones

están al «oriente» y «centro sur» independientemente de la ubicación del hablante). Quizás pueda ser que «este lado del Jordán» designe simplemente «Jordán Oriental», lo cual posibilita que Moisés fuera quien haya escrito Dt 1:1-5. Sin embargo tiene muy pocas posibilidades de ser así. Lo primero con que nos encontramos es la cuestionable escena en la que Moisés estuviera escribiendo acerca de sí mismo en tercera persona y en tiempo pasado. Segundo, la misma frase aparece en Dt 3:25 y 11.30 en boca de *Moisés* y en referencia a la *Tierra Prometida*, es decir, al occidente del río Jordán. Las palabras «a este lado del Jordán» significan exactamente eso: el lado contrario al que te encuentras. Es un término geográfico *relativo*, no uno *fijo*.

El autor de Deuteronomio vivió sin duda tras la muerte de Moisés. A la luz del relato de la muerte de Moisés en Deuteronomio 34 (que no pudo escribir Moisés), parece que el autor vivió en época posterior bastante alejada de Moisés. Los versos 6 y 10 son especialmente importantes, ya que tras leer acerca de la muerte y entierro de Moisés, dice el v. 6: «y ninguno conoce el lugar de su sepultura hasta hoy». El v. 10 añade: «Nunca más se levantó un profeta en Israel como Moisés». Que no se conociera la ubicación de la tumba de Moisés sugiere que había transcurrido un largo espacio de tiempo.² Si no fuera así, habríamos de argumentar que Moisés escribió acerca de su futura muerte en tercera persona y en tiempo pasado, anticipando además que su lugar de enterramiento no sería conocido, lo cual demanda mucha credulidad. Este hecho hace que sea extremadamente improbable el pensar que alguien de la generación de Moisés (p.e., Josué) escribiera esto a menos que concluyamos que tras una generación los Israelitas habían ya olvidado dónde habían puesto el cuerpo de Moisés. Lo mismo se aplica al v. 10: «nunca más se levantó un profeta en Israel como Moisés». Esta afirmación no tiene sentido a menos que haya pasado una, dos, tres o cuatro generaciones. La fuerza de la afirmación se pierde a menos que haya pasado un largo período de tiempo: incluso tras todo este tiempo, nadie había aparecido como Moisés.

Está claro que un escritor nos está relatando acerca de lo que Moisés dijo e hizo mucho tiempo atrás. Así que, ¿quién escribió Deuteronomio? Jerónimo, Padre de la Iglesia (347-420 d.C.), sin mucha fanfarria ni elaboración sugirió una explicación sobria acerca del relato de la muerte de Moisés. Esta explicación se puede descubrir con algunos matices en

autores posteriores. Jerónimo sugirió que la expresión «hasta el día de hoy» de Dt 34:6 se refiere al tiempo de Esdras (mediados del s. V a.C.), un retornado del exilio babilónico.³ Jerónimo no dice que Esdras sea el autor de todo el libro, o incluso más que del verso que hemos comentado. Tampoco afirma porqué eligió un candidato post-exílico y no otros más lógicos como Josué, David o Salomón, o alguien más cercano en el tiempo. Lo importante del caso es que Jerónimo observó que existía un problema que debía esclarecerse y ofreció una explicación. Jerónimo no muestra fijación con la solución propuesta ni parece que quiera defenderla a toda costa, y ciertamente no estaba atacando la Biblia al sugerir que Moisés no había escrito esto. Meramente ejercía el sentido común.

Un segundo intérprete del Deuteronomio fue el rabino Abraham Ibn Ezra. Ibn Ezra fue un erudito brillante y respetado y en ningún caso parecía dispuesto a ir en contra de la tradición, esa que incluía la autoría mosaica del Pentateuco. Pero de alguna forma parece que este autor encontró la suficiente fuerza como tomar una decisión arriesgada. Había observado que varios pasajes del Pentateuco parecían estar en desacuerdo con la autoría mosaica del mismo:

- Moisés no cruzó el Jordán (el problema de Dt 1:1-5)
- Ibn Ezra se refiere de forma críptica al «misterio de los doce» en relación a la autoría mosaica. El filósofo Spinoza (s. XVII, ver más adelante) entendió que tal expresión hacía referencia a Dt 27 y Jos 8:37, donde se afirma que el libro de Moisés al completo se consigna en doce tablas de piedra. Parece que el «libro de Moisés» era lo suficientemente pequeño como para confinarlo en tal reducido espacio, pero no parece que hubiera podido contener todo el Pentateuco.
- Ibn Ezra pensó que el relato en tercera persona sobre la vida de Moisés estaba en contra de la autoría mosaica, y para ello citó Dt 31:9 («Moisés escribió la ley»).
- Según Gn 22:14 a la montaña de Dios se la denomina Monte Moriah. Moriah aparece solo en 2 Cr 3:1 como lugar donde se ubica el templo. Al citar esto, puede que Ibn Ezra pensara que la referencia as Moriah fuere anacrónica. El escritor de Génesis había vivido mucho tiempo después y había hecho la conexión entre el monte Moriah y el período de Abraham para legitimar la ubicación del templo.

- De acuerdo con Dt 3:11 la cama de hierro de nueve codos de largo de Og, rey de Basán «acaso no está en Rabá». Lo cual sonaba a Ibn Ezra como una forma de explicar la existencia de una reliquia antigua. Ibn Ezra concluyó que esto se hubo escrito una vez que los Cananeos *ya no* habitan la tierra, es decir, tras la conquista final de Canaán en tiempo de David, unos mil años más tarde. Escribe: «...existe un sentido secreto en el texto. Que el que lo entienda siga en silencio».⁴

Parece que Ibn Ezra había pensado que la autoría del Pentateuco durante la época de David podía explicar lo que el Pentateuco afirmaba. Los críticos bíblicos adoptarían más tarde el mismo argumento, ya que la época de David y Salomón fue un período de relativa paz para esta nación en ciernes, un buen momento para componer su historia nacional. Eruditos posteriores, sin embargo, afirmarían que el período temprano de la monarquía fue solo el comienzo de este proceso escriturístico que no concluyó sino tras el exilio, una afirmación que Ibn Ezra no pudo adoptar en aquel preciso momento histórico. Otra preocupación que Ibn Ezra señala es que las dificultades con el Pentateuco son numerosas y no se limitan a un verso en el Deuteronomio como en el caso de Jerónimo. Aunque apenas rasca en la superficie, la lista de Ibn Ezra dará pie a las preguntas de futuros estudiosos: ¿Es el Pentateuco esencialmente un escrito mosaico *actualizado* aquí y allá o nos indican estos ejemplos cuándo fueron *escritos* el Génesis y el Deuteronomio (no antes de la época de David)?

No se puede esperar que Ibn Ezra explorase esta cuestión de forma plena en ese momento histórico. Sin embargo, quinientos años después el influyente filósofo judío Benedict Spinoza (1632-77) dirigió su atención al trabajo de Ibn Ezra y profundizaría en las afirmaciones más controvertidas del primero. En su *Tratado Teológico-Político* (1670) Spinoza presenta sus opiniones acerca de la Biblia en su conjunto y centra parte de su esfuerzo en el Pentateuco.⁵ Spinoza repasó las dificultades que Ibn Ezra había presentado en cuanto a la autoría mosaica y añadió algunas de su propia cosecha. Concluye: «De todo esto se hace más diáfano que el sol de mediodía que el Pentateuco no fue escrito por Moisés, sino por alguien distinto que vivió muchas generaciones después de Moisés».⁶ Spinoza razonaba que solo una figura como el sacerdote post-exílico Esdras pudo

haber sido responsable de ello, tal y como había afirmado Jerónimo unos 1300 años antes. En este caso Spinoza explícitamente se refiere a Esdras como la persona responsable por la composición de todo el Pentateuco (sin mencionar los libros de Josué a 2 Reyes).

En este sentido la idea de Spinoza es más ambiciosa que todos los que le precedieron, de manera que la importancia del período post-exílico como fecha para largas porciones del Pentateuco han continuado resonando en el transcurso de la historia de la interpretación bíblica hasta el día de hoy. Sin embargo, la posición de Spinoza no es una postura global que propugne una teoría de *cómo el Pentateuco llegó a ser lo que es*. Tal teoría estaba aún por llegar a una distancia de varias generaciones, lo que iba a traer consigo la aparición de una verdadera «erudición bíblica moderna».

El comienzo de la erudición vetotestamentaria: los dos nombres de Dios

La erudición moderna del Antiguo Testamento posee sus verdaderos comienzos un siglo después de Spinoza y tiene una preocupación especial por el Génesis, con una pregunta guía: ¿Por qué Dios tiene dos nombres en Génesis? No sería exagerado afirmar que las respuestas ofrecidas a tal pregunta han dado a luz el estudio moderno del Pentateuco. La persona que recibe el crédito por tal revolución en la erudición bíblica fue el francés Jean Astruc (1684-1766), profesor de medicina y médico personal de Luis XV. Parece que este personaje fue prolífico, ya que a su enseñanza y cuidado del monarca francés se unía su capacidad para leer hebreo y elaborar una teoría acerca de la formación del Génesis, la cual fue la base para todos estudiosos que le sucedieron.

Astruc no quería ser famoso en la historia de la interpretación bíblica, sino que sentía curiosidad por la existencia de dos nombres para referirse a Dios en Génesis. El capítulo 1 usa el nombre Elohim (el término hebreo traducido como «Dios») y los capítulos 2-3 usaban Yahweh Elohim (Yahweh o Jehová, que se traduce como «Señor» en muchas Biblias españolas), así como Yahweh (Jehová) a solas al principio del capítulo 4. Astruc pensó que este fenómeno era interesante ya que la *diferencia en el nombre* coincidía con la *diferente perspectiva* sobre la creación en estos capítulos. Astruc se preguntó si era posible detectar un patrón mayor, así que llevó a cabo un análisis

sistemático del libro del Génesis. Tras este estudio concluyó que la presencia de estos dos nombres para referirse a Dios se podía explicar si se aceptaba la existencia de dos documentos originales e independientes que nombró, sin mucha imaginación, A (Elohim) y B (Yahweh). Astruc pensó que estos documentos eran las memorias que Moisés había recopilado y colocado uno al lado del otro. Es decir, que Moisés era el *editor* del Génesis. Allí donde estas memorias se superponían en un tema concreto, los colocó la una al lado de la otra (como en el caso de Génesis 1 y 2) o bien las combinó en un solo relato (como en el caso del relato del diluvio).

Astruc no tenía un interés particular en los elementos post-mosaicos del Génesis que había preocupado a Spinoza e Ibn Ezra. Este se centró en los elementos pre-mosaicos del Génesis. Ya que Moisés había vivido cientos de años después de los eventos relatados en Génesis (y unos dos milenios tras los eventos relatados en Génesis 1-11, según la lectura literal de la cronología del Génesis), era imposible que éste hubiera sido testigo ocular de estos acontecimientos. Astruc se preguntó acerca de cómo llegó Moisés a saber de ellos. ¿Quizás por medio de revelación divina? No parecía probable, según Astruc. No hay constancia de que ninguna información hubiese sido revelada a alguien, como sí se da en el caso de la ley o la inspiración de los profetas. Para Astruc el Génesis es un registro de acontecimientos como se encuentra en el pentateuco o en los Libros Históricos. Moisés, por tanto, escribió como «mero historiador», teniendo a su disposición estos dos documentos.

Astruc, quien no era un erudito bíblico formado como tal, no estaba convencido de sus conclusiones. Le preocupaba que sus opiniones pudieran ser usadas de forma errónea para minar la autoridad de la Biblia, lo contrario a sus intenciones. Un amigo suyo, sin embargo, le convenció de que publicara sus opiniones de forma anónima para que su teoría se enfrentara al examen de la crítica profesional y la abandonara si fuera rechazada.⁷ En vez de crítica, su teoría recibió un apoyo amplio gracias en parte a la obra de Johann Gottfried Eichhorn (1753-1827), erudito bíblico cuyo trabajo corroboraba la teoría de Astruc.⁸

A medida que los especialistas bíblicos estudiaban el Génesis con la idea de Astruc en mente de que se compone de memorias o «fuentes», como se las ha

dado a llamar, se dieron cuenta de algo: el patrón que Astruc observó en Génesis se podía apreciar también en el Pentateuco. Lo cual significaba que la teoría de fuentes de Astruc se podía aplicar al Pentateuco. Se trataba de un cambio de paradigma, ya que implicaba que (1) existía un proceso editorial de *gran calado* que había combinado dos documentos originales distintos para formar el *Pentateuco*, y (2) que esto tuvo que suceder mucho después de Moisés, ya que eran reconocibles algunos elementos post-mosaicos en el Pentateuco. Hemos viajado más allá de Ibn Ezra y Spinoza simplemente al *señalar* los problemas en el Pentateuco y caminamos hacia una *teoría que explicara* cómo surgieron tales problemas en el mismo Pentateuco. La teoría de Astruc fue la clave: existían diversos documentos escritos por diferentes autores que fueron compilados por un editor, solo que no era ya Moisés quien había editado el Génesis, sino alguien más que se había además encargado de todo el Pentateuco. Durante las dos siguientes generaciones, los especialistas veterotestamentarios trabajaron bajo esta plantilla básica para averiguar la mejor forma de explicar las características propias del Pentateuco. Se propusieron varias teorías, algunas se aceptaron, otras se rechazaron, y otras se fueron modificando, hasta que todo esto se fue consolidando llegados al s. XIX (ver adelante).

Hubo otro importante desarrollo en la erudición bíblica que empieza a tomar forma al fijar las fuentes documentales que precedieron al Pentateuco: los especialistas bíblicos se centraron en las *circunstancias históricas que dieron origen a las fuentes*. Se percibía así al Pentateuco, no tanto como el registro de la «historia» de Noé, Abraham o Moisés, sino como el conjunto de las *circunstancias históricas de los autores individuales de cada fuente*. No se puede exagerar la importancia de este cambio de paradigma para la historia de la erudición bíblica moderna. El Pentateuco, y por ende la Biblia en su conjunto, no nos relataban exactamente los eventos históricos de forma neutral, sino que nos decían lo que *los escritores entendieron o creyeron* acerca de estos mismos eventos. El valor histórico de la Biblia debe ser extraído bajo la superficie del texto y corroborado por *fuentes externas*, ya sean textuales o arqueológicas. Esta visión en cuanto al valor histórico (o falta de él) en cuanto al Antiguo Testamento es una de las razones por las que la erudición bíblica es recibida con gran sospecha.

El Pentateuco post-exílico de Julius Wellhausen

Fue en 1878 cuando Julius Wellhausen, erudito veterotestamentario alemán, publicara su *Prolegomena a la historia de Israel*, la cual ha sido considerada la obra sobre el estudio del Antiguo Testamento más influyente en la época moderna. Esta afirmación no surge del hecho que todo el mundo estuviera de acuerdo con Wellhausen en cada particular, sino en que su obra fue la base para la investigación posterior. Wellhausen afirmaba que había dado con la solución al problema de cómo había tenido su origen el Pentateuco. Su teoría es sumamente detallada, pero la idea general puede explicarse de forma escueta. Una lectura cuidadosa del Pentateuco revela varios patrones—por ejemplo, [diversos] puntos de vista teológicos y el uso [distintivo] del vocabulario (siendo un ejemplo el nombre usado para Dios que ya observara Astruc). Partiendo de lo que Astruc, Eichhorn y otros importantes precursores ya habían propuesto, Wellhausen agrupó diversas secciones del Pentateuco que pensaba exhibían características parecidas. Algunas de estas secciones comprendían capítulos enteros, mientras que otras solo unos pocos versos. Wellhausen estaba de acuerdo con anteriores eruditos en que estos grupos de textos eran *documentos originalmente diversos* que fueron la *fuentes del material* para lo que se conocería como Pentateuco en época muy posterior. (Esta es la razón por la que a esta teoría se la denomina «Crítica de fuentes» y a la teoría Hipótesis documental»).

Hasta aquí la teoría no había supuesto un resquebrajamiento total en el mundo académico. Pero Wellhausen no se limitó a las fuentes, sino que lo que afirmó era todavía más controvertido. Wellhausen afirmaba que el editor compiló estas fuentes documentales *tras la vuelta del exilio* y no hizo esfuerzo alguno por respetar la integridad de los textos originales o el orden cronológico. De hecho, afirmaba que el editor cortó y pegó las fuentes guiado por una preocupación teológica sorprendente e incluso preocupante (y de la que nos ocuparemos a continuación). Todo esto nos lleva a lo destacado en la explicación que Wellhausen hace del Pentateuco: el Pentateuco *oscurece* la historia *real* de Israel. Wellhausen afirmaba haber redescubierto la verdadera historia de Israel al (1) desentrañar los documentos originales de la obra final del editor, y (2) colocarlos de nuevo juntos en su orden cronológico adecuado. Es decir, que Wellhausen reconstruyó la historia de Israel, y eso fue lo que hizo

que su obra fuera tan controvertida. Incluso los eruditos conservadores reconocían la existencia de algunas fuentes literarias tras el Pentateuco (aunque asumían que la fase editorial corrió a cargo de Moisés, como también concluyó Astruc). Para Wellhausen, sin embargo, las fuentes documentales eran penetrantes y su análisis de fuentes no era sino el primero de muchos pasos hacia un proyecto más ambicioso, como nos indica el título de su obra maestra: *son la Prolegomena [comienzos] a la historia de Israel*.

Wellhausen identificó cuatro fuentes: J, E, D y P, *en ese orden*.⁹ J simboliza la fuente «Yavista» (comienza con J en alemán), el autor anónimo del documento del s. X a.C. que expresa (entre otras cosas) la preferencia por el uso del nombre Yahvé para referirse a Dios. J corresponde a la B de Astruc. La fuente E (Elohista) se corresponde con la A de Astruc, obra que proviene del s. IX a.C. y que presenta la preferencia del autor por referirse a Dios como Elohim. Gran parte del Génesis se compone de estas dos fuentes J y E. La siguiente es D (Deuteronomista) y se refiere principalmente al Deuteronomio y otras partes del Pentateuco que expresan unas perspectivas parecidas. La fuente D data de finales del s. VII al s. VI a.C., cercana en tiempo cuando el reino del Sur, Judá, fue llevado al exilio en Babilonia. La última fuente Wellhausen la dató en la época post-exílica (c. 500 a.C.) y se denominada P (sacerdotal). Su autor fue responsable por el contenido que Wellhausen pensó que era típico de lo que concernía a los sacerdotes, a saber: la sección del tabernáculo en el Éxodo, los rituales del Levítico y las leyes en general, casi todo lo que sonaba a ritual o ley. Todo esto fue compilado y relaborado por un editor (redactor, R) a mediados del s. V a.C.

Hay dos elementos de la teoría de Wellhausen que deberían captar nuestra atención. El primero es que el más temprano de los documentos (J) se escribiera unos mil años después de Moisés, autor del Pentateuco según la tradición. Así pues, incluso las partes más antiguas del Pentateuco estaban muy alejadas del tiempo de Moisés. Segundo, las porciones del material legalistas y ritualista (P), que se entregó a Moisés en el Monte Sinaí según el Éxodo—aquello íntimamente asociado con Moisés— se había escrito en último lugar, mil años después de Moisés. Estas cuatro fuentes las había combinado un editor sacerdotal post-exílico en el Pentateuco, quien según Wellhausen, tenía un interés particular: quería que la ley apareciera al principio de la

historia de Israel. La labor editorial tuvo éxito solo en parte, ya que se habían dejado toda clase de pistas que personas, como el mismo Wellhausen afirmaba que había sido capaz de avistar. Se trataba de anacronismos y contradicciones teológicas. Otras ya las habían observado, pero fue Wellhausen quien produjo una teoría comprehensiva y convincente que les diera explicación.

Comprehensive y convincente pudo ser, pero la teoría de Wellhausen proyectó una sombra de duda muy seria sobre el valor del Pentateuco como fuente histórica fiable. De hecho Wellhausen argumentaba que la imagen histórica que el Pentateuco presenta es errónea. Solo una vez que se ha deshecho el lío creado el redactor y habiendo colocado las fuentes en su orden correcto es cuando se puede apreciar el progreso de la religión de Israel desde un sistema religioso a uno complejo, o mejor dicho, desde uno libre a otro legalista.¹⁰ J y E son la fuentes más tempranas y su teología refleja una relación con Dios que es sencilla, libre y sin las cargas típicas del ritual, como en el caso de Abraham, quien construyó altares en Siquem y Betel (Gn 12:6-8). Lo ritual sería una imposición posterior, que comienza con D. Este autor comienza por aplastar la expresión religiosa espontánea. Wellhausen apreciaba aquí el comienzo de la dogmática judía, preservada con esmero por las clases gobernantes y sacerdotales en alza. La adoración había de ser controlada por el clero y llevado a cabo bajo la atenta mirada de un lugar central, el lugar que Yahvé «escoja» (Deuteronomio 12), es decir, Jerusalén. De acuerdo a Wellhausen, D no nos provee de una legislación mosaica del segundo milenio que sirva como *modelo* para la historia legal de Israel. Lo que D nos da es una propaganda de mediados del primer milenio donde las palabras se ponen en boca de Moisés.¹¹

Es fácil darse cuenta del porqué no todo el mundo estaba contento con Wellhausen. Pero es que aún había más. Lo que D había comenzado P lo llevó a término incluso con mayor fuerza. El concepto que Wellhausen tenía es que los sacerdotes se habían vuelto locos, elaborando todo tipo de legislaciones acerca de lo que debía sacrificarse, cuándo, cuántas veces y por qué razones (ver Levítico). Estamos ya muy alejados de la imagen de Abraham construyendo altares por pura devoción a Yahvé, quien se le había aparecido allí. P es legalismo puro y duro lo cual, según Wellhausen, daría como resultado el posterior *judáismo*, una religión completamente contraria al espíritu de la libre y espontánea expresión

religiosa de J y E. La legislación sacerdotal y el judaísmo que sobrevino de esta eran una religión completamente distinta de lo que el mismo Antiguo Testamento había descrito—*a menos que alguien pudiera descifrar las pistas dejadas en el texto*— justo lo que nuestro autor proponía que había llevado a cabo.¹² Para Wellhausen la ley no suponía el punto de arranque de la historia del Israel antiguo, sino de la historia del judaísmo.

La teoría de Wellhausen era creativa y convincente, pero no estaba libre de problemas, y yo no deseo sugerir lo contrario. De hecho, hay ciertos elementos de su teoría que encontraron oposición poco después de que fuera expuesta. Así, la idea de Wellhausen de que los intereses sacerdotales fueron un producto al completo del legalismo judío post-exílico no se mantiene. La importancia del período post-exílico para el Pentateuco sigue hoy en día siendo el que tiene mayor consenso, pero otros elementos en la fuente P de Wellhausen (leyes, sacerdotes, rituales religiosos) habían sido parte propia del antiguo Oriente Próximo mucho antes del tiempo del exilio, de hecho, mucho antes de la aparición de Israel. Este hecho se ha esclarecido por medio de los descubrimientos arqueológicos tras la época de Wellhausen, así que quizás podamos perdonar que se haya precipitado en llegar a estas conclusiones. Pero nadie hoy en día disputa que el legalismo judío del Pentateuco emergiera solo tras el exilio. Además, la afirmación que Wellhausen proponía que los profetas nunca conocieron la fuente P no parece que tenga sentido a la luz de la teología de Ezequiel, ya que resuena como P en algunos lugares, lo que sugiere que los intereses sacerdotales no existieron solamente en el post-exilio. Parece asimismo que existe un consenso general en cuanto a que el escritor de D estaba también al tanto de intereses sacerdotales. Otros eruditos ponen en tela de juicio que J y E sean en realidad dos documentos diferentes.

Dicho de manera concisa, no se pueden separar las fuentes ni se las puede datar de forma tan simple como Wellhausen pensó. Se propusieron otras teorías, poco tiempo tras Wellhausen, que hicieron ajustes a la suya o bien fueron en la dirección opuesta.¹³ No existe hoy día una teoría que reciba el beneplácito de toda la comunidad académica acerca de cómo nos llegó el Pentateuco. Algunos especialistas hablan incluso de que la disciplina en sí vive un estado de caos. Esta afirmación es tanto verdad y mentira. La crítica de fuentes es aún la teoría dominante que se enseña de una u otra

forma en las universidades y seminarios de todo el mundo, aunque no todos están de acuerdo en los detalles. Además, este método se encuentra mano a mano con otros en los centros académicos. Una vez dicho lo cual, sin embargo, hemos de apuntar que la obra de Wellhausen ha sido fundamental a la hora de apuntalar la base del estudio académico moderno del Pentateuco: *el Pentateuco, tal y como lo conocemos no fue fruto de un Moisés del segundo milenio, sino que es el producto final de un complejo proceso literario —escrito, oral o ambos— que no se cerró hasta un tiempo después del retorno del exilio*. Sobre esta cuestión particular hay poca disensión. De hecho, el período post-exílico es crucial, y no solo para el Pentateuco.

El Antiguo Testamento, el exilio y la auto-definición de Israel

¿Cuándo se escribió el Antiguo Testamento y por qué? Si miramos el Antiguo Testamento en su conjunto, aunque sea de forma breve, ubicaremos de mejor forma lo que hemos visto acerca de la datación del Génesis. De igual forma que con el Pentateuco, los períodos exílico y post-exílico juegan un papel importante en la formación de todo el Antiguo Testamento.

Desafortunadamente, es común que los cristianos piensen que el «período bíblico» abarca desde el Génesis a la caída de Jerusalén y la deportación de Israel a Babilonia en 2 Reyes 25 (c. 586 a.C.). Este es el grueso de la historia y a continuación Esdras, Nehemías y alguno de los profetas menores forman el epílogo post-exílico que lleva la triste historia a un balbuciente y anticlimático final. Bajo esta caracterización los períodos exílico y post-exílico se vuelven una especie de edad oscura: todo lo que merecía la pena ya ha ocurrido antes, Israel ha fallado, es tiempo de seguir adelante.

La verdad, sin embargo, es que este supuesto período «post-bíblico» es en realidad el *período bíblico*, es decir, el tiempo cuando el Antiguo Testamento, tal y como lo conocemos, tomó la forma final como colección sagrada de textos. No hay duda de que Israel documentó, recopiló, contó y volvió a contar porciones de su historia —tanto por escrito como oralmente— probablemente cientos de años antes del exilio. Pocos disputarían esto hoy día. Lo que no parece probable es que los antiguos registros de hechos antiguos, políticas de la corte y los poemas fuesen contados

como «sagrada escritura» en ese tiempo. Se trata de un desarrollo posterior cuya motivación fue la crisis nacional de Israel.

El exilio fue sin duda el evento histórico más traumático y por tanto más influyente en la historia antigua de Israel. Los israelitas se contaban como el pueblo elegido de Dios. A ellos se les había prometido la posesión perpetua de la tierra, el glorioso templo como casa de adoración y la descendencia de David como una que se sentaría por siempre en el trono (2 Sam 7:4-16). Todo esto se acabó de forma devastadora con el exilio. El exilio en Babilonia no era una inconveniencia más. El exilio significa para los israelitas que la relación con Dios se había dañado. A Dios no se le podía ya adorar tal y como él requería: en el templo de Jerusalén. La unión de Israel con Dios había quedado seccionada: sin tierra, sin templo, sin sacrificios, sin rey. En vez de que las otras naciones se hubieran vuelto al Dios verdadero, el llamado nacional de Israel, Israel había sido humillado a manos de estas naciones. En vez de que las naciones se volvieran hacia Israel, ahora eran esclavos en tierra extraña. Israel estaba alejado de Dios.

El impacto de esta serie de acontecimientos tuvieron no puede exagerarse. Ya que los vínculos, hasta entonces válidos, con Yahvé, ya no estaban presentes, los israelitas se volvieron a la mejor opción que tenían a su alcance: *recobrar su pasado glorioso y volcarlo en su miserable presente por medio de una colección de escritos*. Algunos de estos escritos ya habían sido recolectados o editados durante el exilio o algo después, mientras que otros se compusieron durante estas fechas. Lo que está claro es que el trauma del exilio fue el factor decisivo en la creación de lo que se ha llegado a conocer como la «Biblia». Walter Brueggemann resume bien este consenso académico:

Hoy en día se está cada vez más de acuerdo en que *el Antiguo Testamento en su forma final es producto y respuesta del exilio babilónico*. Conviene expresar esta premisa de una manera más nítida. La Torá (Pentateuco) probablemente fue completada como respuesta al exilio, y la posterior formación del corpus profético y de los «escritos» [e.d., textos poéticos y de sabiduría] como cuerpos de literatura religiosa (canon) ha de ser comprendida como un producto del judaísmo del segundo Templo [= período post-exílico]. Esto sugiere que,

a causa de su intención, estos materiales no deben entenderse en su forma final de manera diacrónica -es decir, en términos de su evolución histórica- sino más bien como una respuesta intencionada y coherente a una particular coyuntura de crisis [...] Sean cual sean los materiales primitivos que puedan haber sido empleados (y del uso de material anterior apenas se puede dudar), la ubicación exílica y/o post-exílica de la forma final del texto sugiere que los materiales del Antiguo Testamento, comprendidos normativamente, han de ser tomados precisamente en una aguda crisis de *desplazamiento*, cuando las viejas certezas -tanto sociopolíticas como teológicas habían fallado.¹⁴

La pregunta clave que judíos, tanto del exilio como del post-exilio, se hacían era: «¿somos aún el pueblo de Dios? Después de todo lo que ha acaecido, ¿estamos aún conectados con los israelitas de antaño a quienes Dios habló y mostró su misericordia?» La respuesta a tales preguntas fue el narrar su historia desde el principio y desde un punto de vista post-exílico, lo que implicaba editar algunas obras antiguas y crear otras nuevas. La creación de la Biblia hebrea, en otras palabras, es *la autodefinición de Israel como nación y del pueblo de Dios en respuesta al exilio babilónico*. Lo que sigue es una descripción breve de una valoración acerca de cuánto influyeron los periodos del exilio y del post-exilio en el conjunto del Antiguo Testamento.

La Historia Deuteronomomista¹⁵ (Josué-2 Reyes) refiere la historia de Israel desde la muerte de Moisés hasta el exilio babilonio y la liberación del rey Joacim (c. 561 a.C.), lo cual implica que estos libros no alcanzaron su forma final antes del período exílico o incluso más tarde. Aunque está claro que dependen de tradiciones y documentos anteriores (p.e., El libro de los anales de los reyes de Judá [1 reyes 15:23] y de Israel [1 reyes 15:31], la realidad del exilio influyó de manera decisiva en cómo se narró la historia de Israel.

1 y 2 Crónicas, Esdras y Nehemías son libros históricos post-exílicos. 1-2 Crónicas proveen una perspectiva post-exílica de la historia de Israel. Esdras y Nehemías narran el retorno de Israel a la tierra tras la cautividad babilónica. Hay otros detalles que muestran que estos libros se escribieron no antes de la segunda mitad del siglo V a.C. De igual forma, el libro de **Ester** se escribió no antes de

la mitad del s. V a.C., ya que se ubica durante el reinado del rey persa Asuero. Debido a sus conocidas y numerosas dificultades históricas, se suele datar el libro entre los siglos IV-III a.C.

En cuanto a los libros poéticos, pocos disputan la evidencia lingüística del período post-exílico para el **Eclesiastés**. Otros sugieren incluso el período helenístico, es decir, la época tras la conquista de Alejandro magno en 332 a.C. Incluso en caso de haber un núcleo salomónico (lo que los especialistas aún debaten), **Proverbios** posee múltiples autores así como una historia editorial que se extiende al menos hasta Ezequías (†686 a.C.; cf. Prov 25.1). El libro como tal no recibió su forma final hasta un tiempo posterior a Ezequías, es decir, no antes del período pre-exílico tardío. Muchos eruditos piensan que hay buenas razones para proponer una fecha post-exílica (aunque el contexto del libro de Proverbios es terreno pantanoso). No existe claro consenso en cuanto al libro de **Job**, que se fecha entre el 700 al 200 a.C., aunque quizás tenga una tradición antigua a sus espaldas. La forma final del salterio es un tema de álgido debate. Es claro que su estructura responde a un propósito, es decir, hay «cinco libros» en **el salterio**, lo que imita al Pentateuco. Está claro que tal orden tomó forma tras el exilio, ya que algunos salmos dan fe de un exilio (así el salmo 137). El **Cantar de los Cantares** es bastante difícil de fechar, y en parte se debe a la ausencia de un referente histórico. Algunos defienden que la evidencia lingüística apunta a una fecha post-exílica, mientras que otros observan un paralelismo entre el Cantar de los Cantares y la poesía amorosa egipcia que nos trasladaría al s. X a.C. Lo mejor es estar abierto a distintas posibilidades.

Entre los libros proféticos, **Jeremías, Ezequiel y Daniel** claramente asumen la caída de Jerusalén (en 586 a.C.). Para algunos el libro de Isaías es controvertido. Los capítulos 40-66 asumen que el exilio es un evento pasado, opuesto a la profecía (cf. 42:22-25; 47:6). Este es uno de los varios factores que ha llevado a la mayoría de los especialistas a concluir que Isaías se escribió a lo largo de varios siglos, incluso extendiéndose a una época posterior al exilio, lo que implicaría que la forma final del libro en su conjunto proviene de ese período. Asimismo se ha trabajado mucho en los últimos años en cuanto a **los profetas menores**. Los especialistas ven ahora más claramente la forma en que estos libros forman un conjunto literario (de ahí que se

refieran a ellos como «el Libro de los Doce»). Al menos Zacarías y Malaquías (quizás Ageo también) fueron claramente escritos durante los períodos exílico y post-exílico. La colección final como tal proviene del período persa, quizás incluso más tarde.

Una conclusión firme por parte de la crítica moderna del Antiguo Testamento es que éste, como colección de escritos sagrados, proviene de tiempos post-exílicos. De nuevo, pocos especialistas negarían una prehistoria —en algunos casos una prehistoria larga, ya sea oral o escrita— al menos a algunas partes del Antiguo Testamento. Ocurre además que algunas partes del Antiguo Testamento no pueden darse de manera concluyente. Lo que sí existe es un fuerte consenso por parte de los especialistas en que los períodos exílico y post-exílico jugaron un papel primordial en (1) la producción de numerosos libros o porciones de libros y (2) la edición final de tradición antigua. Israel no formó su colección de libros sagrados partiendo de un interés académico y apasionado por parte de algunos escribas, sino como afirmación de identidad propia de un pueblo demacrado que aún reclamaba —más bien, ansiaba— una relación especial con su Dios. La Biblia se formó para contar la vieja historia, pero con un interés contemporáneo: ¿Quiénes somos? ¿Quién es nuestro Dios? ¿Cómo se relacionan estas dos preguntas? Las cuestiones que llevaron a la formación del Antiguo Testamento son las mismas que han estado pululando en nuestros corazones y mentes, como personas de fe, desde entonces. La Biblia modela este proceso de traer el pasado para moldear el presente.

El relato de la creación y la auto-definición de la iglesia

Comprender cómo devino el Pentateuco, así como la importancia del período post-exílico tanto en su formación como en la del Antiguo Testamento no son cuestiones secundarias. Estas preguntas nos reorientan y nos permiten confrontar la Biblia acerca de varias cuestiones, en particular en cuanto al Génesis, lo cual implica una buena parte del diálogo evolución/cristianismo. El exilio forzó que Israel pusiera su declaración formal por escrito de una vez para siempre. «Esto es lo que somos y este es el Dios a quien adoramos». Así pues, el Antiguo Testamento no es un tratado sobre la historia de Israel por amor a la historia, o un libro escrito por interés científico, sino que es un documento

de autodefinición y de persuasión: «No olvidéis de dónde habéis venido. No olvidéis quiénes sois, el pueblo de Dios».

Génesis, en su conjunto, y los relatos de la creación en particular, se han de entender dentro de este contexto más amplio. Los relatos de la creación no se escribieron para darnos información que podamos extraer para el campo de lo científico, ni se puede esperar de ellos que refieran elementos pertinentes a la ciencia moderna. Tanto el Génesis como los relatos de la creación son parte de una colección más amplia de libros teológicos que responde a las preguntas antiguas acerca de la autodefinición, y no tienen en mente intereses modernos relacionados con la ciencia. Por tanto, los lectores cristianos de hoy no deberían tratar de llevar el Génesis al terreno de la ciencia moderna. Por el contrario, serán más fieles a la Biblia si siguen la trayectoria de los israelitas post-exílicos y formulan sus propias preguntas de autodefinición como pueblo de Dios: a la luz de quién somos y dónde estamos, ¿qué es lo que estos textos antiguos nos dicen en cuanto a ser pueblo de Dios hoy día? El tiempo de crisis nacional para Israel llevó a sus teólogos a dialogar con su pasado de forma creativa. La percepción de la iglesia de aquella misma historia se ha visto modelada también por un evento definitivo, no de crisis, sino de Buenas Noticias: la aparición del reino de los cielos y del Hijo de Dios. Ese momento definitivo modela la manera en que los escritores del Nuevo Testamento entendieron la historia de Israel, o mejor dicho, ese evento forzó un diálogo nuevo con la historia. Estos escritores creyeron que Jesús era el punto focal de tal drama. De hecho, demostrar la manera en que Jesús confirmó tanto como rehizo aquella historia se encuentra en el núcleo del Nuevo Testamento. Sus autores se hicieron eco de las mismas preguntas que los israelitas post-exílicos: a la luz de lo que acaba de ocurrir, ¿qué es lo que significa ser pueblo de Dios? Al responder a esta pregunta el Nuevo Testamento constantemente se refiere al Antiguo Testamento, pues existen al menos 365 citas directas y más de 1000 alusiones.¹⁶ En cada citación o alusión vemos a los autores del Nuevo Testamento en acción, repensando y transformando la historia de Israel a la luz de la novedad que Dios ha llevado a cabo en Cristo.

El momento crucial para los autores del Nuevo Testamento sigue siendo el mismo momento crucial para los cristianos hoy. El Antiguo Testamento, incluyendo el Génesis, es el documento de autodefinición teológica de la iglesia

que se proyecta bajo la luz de la aparición del Hijo de Dios. Para una apropiación correcta contemporánea de los documentos de autodefinición de Israel, se ha de hacer desde un punto de vista teológico, no científico. Reducir el Génesis a libro de interés científico no es solo científicamente torpe, sino que falla al no aceptar su trayectoria teológica tal y como aparece en la Biblia cristiana.

Notas

- 1 Los lectores interesados en este tema pueden comenzar leyendo la obra de James Kugel, *The Bible As It Was* (Cambridge, Mass.: Bleknap, 1999) y *Traditions of the Bible* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998). La última es un poco más detallada y técnica, aunque ambas son de fácil lectura. Para una introducción a los Padres de la Iglesia y el Génesis, Peter C. Bouteneff, *Beginnings: Ancient Christian Readings of the Biblical Creation Narratives* (Grand Rapids: Baker, 2008).
- 2 Existe cierto debate acerca del significado de las primeras palabras en hebreo en el v. 6. El texto hebreo, literalmente, dice de forma críptica: «[Él] le enterró [a Moisés]...» Algunos piensan que ese «él» se refiere a Dios, así que fue Dios personalmente quien enterró a Moisés en «en la tierra de Moab, enfrente de Bet-peor» sin que nadie supiera dónde. Sin embargo, a Dios no se le menciona explícitamente, como hubiera sido de esperar en caso de que un hecho tan inusual como este hubiera tenido lugar. Además, el hebreo puede ser traducido en la voz pasiva a nuestro idioma: «fue enterrado». En cualquier caso, aunque existe cierto desacuerdo entre los diferentes comentaristas del texto hebreo, es claro que se trata de un comentario editorial que sugiere que habría transcurrido un largo período de tiempo.
- 3 El comentario y su texto se encuentran en *Obras completas de san Jerónimo*, BAC, Madrid. En inglés: *The Principle Works of Jerome* (Nicene and Post Nicene Fathers of the Church, vol. 6; trans. W. H. Fremantle; Edinburgh: T&T Clark, 1989), 337-38.
- 4 *Ibn Ezra's Commentary on the Pentateuch: Genesis (Bereshit)*, (trans. H Norman Strickman & Arthur M. Silver; New York, N.Y.: Menorah, 1988), 151. Ibn Ezra tiene la misma opinión respecto de Gn 13:7.
- 5 Spinoza afirmaba que la interpretación bíblica era cosa de todos, no perteneciendo a las elites gobernantes, y que lo único que se necesita es la *natural luz de la razón* para llevarla a cabo. No hay espacio para la autoridad externa, ya sea la iglesia o Dios. Spinoza tenía motivaciones políticas para afirmar esto. Quería desafiar las estructuras de poder de la Iglesia de su Holanda natal, unidas a las estructuras políticas (de ahí su Tratado Teológico-Político). Este socavamiento de la Biblia implicaba el socavamiento del gobierno. Deshacerse del yugo de la autoridad eclesiástica había sido el enfoque de la Reforma Protestante unos 100 años antes. Algunos historiadores sugieren que la crítica bíblica moderna, irónicamente, no hubiera podido desarrollarse aparte de lo que la reforma había puesto en marcha.
- 6 Esta cita proviene de la versión de *Theological-Political Treatise* editado por Jonathan Israel para *Cambridge Texts in the History of Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), p. 122. Su argumento comienza en la p. 118 y continúa hasta la p. 125. Thomas Hobbes (1588-1679) precedió a Spinoza algunos años antes al poner por escrito (en texto impreso) sus opiniones acerca de que Moisés no escribió todo el Pentateuco (*Leviatán*, 1651), aunque sí pensaba que Moisés fuera responsable de Deuteronomio 12-25. Hobbes es el primer europeo en publicar esta opinión y, como Spinoza, no estaba meramente interesado en el debate teológico por sí mismo, sino en relación con la política.
- 7 *Conjeturas sobre las memorias originales aparentemente utilizadas por Moisés para componer el libro del Génesis. Con comentarios que apoyan o arrojan luz sobre estas conjeturas*, 1753.
- 8 Introducción al Antiguo Testamento (5 vol.), 1780-83. Un pastor alemán, H.B. Witter, llegó a una conclusión parecida algo antes durante el s. XVIII, pero no parece que Astruc conociera su obra.
- 9 Aquí Wellhausen sigue el trabajo de un colega alemán, también especialista del Antiguo Testamento, Karl Heinrich Graf (1815-69; *The Historical Books of the Old Testament*, 1866), aunque con algunas diferencias de opinión.
- 10 Wellhausen muestra estar influido por otro autor alemán, Wilhelm Vatke (1806-82; *The Religion of the Old Testament according to the Canonical Books*, 1846). Algunos han defendido que tal «progreso» muestra la influencia del pensamiento evolutivo y quizás de la filosofía de G.W.F. Hegel (1770-1831) quien enseñó que la historia progresaba hacia síntesis cada vez más elevadas. La teoría de Wellhausen, sin embargo, de que se apreciaba una «evolución» en el Pentateuco de una forma simple a una compleja quizás no tenga nada que ver con la influencia de Darwin en forma directa.
- 11 El concepto que Wellhausen tenía de D dependía en gran manera de la obra de W.M. de Wette (1780-1849), quien argumentaba que el «descubrimiento» del «libro de la ley» bajo el reinado de Josías en 2 Reyes 22:8 era propaganda política. De Wette defendía que el libro de Deuteronomio fue escrito durante este tiempo para reforzar la unidad política y religiosa bajo Josías.
- 12 El antisemitismo de Wellhausen, frecuente en su época, apenas si se esconde. No sorprende por ello que un erudito judío se refiriera a la alta crítica de Wellhausen como «alto antisemitismo» (Solomon Schechter, "Higher Criticism—Higher Anti-Semitism", en *Seminary Addresses and other Papers* [Cincinnati: Ark Publishing, 1951], 36-37). Irónicamente, Wellhausen pensaba que estaba reclamando el Antiguo

Testamento para el cristianismo al reducir el legalismo a un segundo plano, no como núcleo de la fe de Israel. Puede que la teología luterana de Wellhausen le haya influido en este aspecto, con su tendencia a trazar una clara distinción entre la ley y la gracia. El legalismo de D y P había oscurecido la gracia de Israel de su primer encuentro con Dios en J y E. La gracia del evangelio estaba más en la línea de J y E.

- 13 Así Hermann Gunkel (1862-1932) propuso en su comentario al Génesis de 1901 que las tradiciones orales, surgidas de contextos sociales e históricos específicos y que antecedían a cualquiera de las fuentes, eran un factor a considerar a la hora de comprender la formación del Pentateuco.
- 14 W. Brueggemann, *Teología del Antiguo Testamento. Un juicio a Yahvé. Testimonio. Disputa. Defensa* (Salamanca: Sígueme, 2007), 90-91.
- 15 El término Historia Deuteronomista es una abreviación de los libros de Josué a 2 Reyes ya que estos reflejan la teología del Deuteronomio, es decir, la importancia de un lugar centralizado para el culto (Deuteronomio 12), así como las consecuencias de adorar dioses extranjeros (Deuteronomio 13), especialmente por medio de la imitación de las prácticas cananeas de «altares ... piedras rituales ... árboles de Asera» (Dt 7:5; 12:3; 16.21-22).
- 16 Barbara Aland, et al., eds., *The Greek New Testament*, 4th rev. ed. (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993), 887-900.

Título original: «*When was Genesis Written and Why Does it Matter? A Brief Historical Study*» by Peter Enns. The BioLogos Foundation • <http://www.BioLogos.org/projects/scholar-essays>

Los Documentos BioLogos: son textos publicados en la web de la BioLogos Foundation: <http://www.biologos.org> (Fundación BioLogos), en la que pueden descargarse copias gratuitas en formato pdf. Las opiniones aquí expresadas pertenecen al autor y no reflejan necesariamente la opinión de BioLogos.

Traducción: esta versión traducida ha sido preparada por el Centro de Ciencia y Fe: <http://www.cienciayfe.es> (perteneciente a la Fundación Federico Fliedner: <http://fliedner.es> C/. Bravo Murillo 85, 28003 Madrid, España) con el patrocinio del programa *Evolution and Christian Faith* de la *BioLogos Foundation*.

Traductor: Sergio Rosell y revisado por Pablo de Felipe.

Fecha de publicación original: Julio 2010.

Fecha de publicación en castellano: Abril 2015.