



Darom, Revista de Estudios Judíos

eISSN 2659-8272

Depósito Legal: GR 1093 2019

Número 7. Vol. 1. 2025

institutodarom@gmail.com

Granada. España

ESTADO ACTUAL DE LOS ESTUDIOS BÍBLICOS:
PREJUICIOS, CONFUSIÓN Y ANTISEMITISMO

Current state of biblical studies
Prejudice, confusion and antisemitism

ALEJANDRO KLEIN*

Universidad de Guanajuato, Universidade Federal do Rio de Janeiro
alejandroklein@hotmail.com

“Nunca me senté en la reunión de los que ríen.
Bajo la presión de tu mano me senté solo;
pues me has llenado de ira”
(Jeremías 15, 17).

ORCID iD: [0000-0001-8216-345X](https://orcid.org/0000-0001-8216-345X)

Recibido 18/04/2025 **Revisado** 26/06/2025 **Aceptado** 23/12/2025 **Publicado** 28/12/2025

Resumen: Este trabajo se propone contribuir al debate sobre el curso que han tenido los estudios bíblicos, desde la propuesta de Wellhausen hasta años recientes. De esta manera y de una manera lo más rigurosa posible se presentan las propuestas de los principales exégetas, tanto como sus olvidos y limitaciones. Con muy pocas excepciones, se intenta demostrar que existen ciertas líneas de consenso en estos autores que más que favorecer los estudios bíblicos, los han empobrecido. Uno de estos consensos refiere a la progresiva datación tardía de las fuentes, lo que demuestra cierta dificultad en legitimar cualquier antecedencia hebrea-primitiva al relato bíblico, insistiéndose cada vez más en resaltar el papel aparentemente estructurador de la vuelta del exilio babilónico, como marcación determinante, lo que terminar por confundir y estancar aún más los estudios bíblicos.

Abstract: This paper looks for to contribute to the debate about the course of biblical studies, from Wellhausen's proposal to recent years. In this way, and in the most rigorous manner possible, the proposals of the leading exegetes are presented, as well as their omissions and limitations. With very few exceptions, it attempts to demonstrate that there are certain lines of consensus among these authors that, rather than favouring biblical

• © 2025 Instituto Darom de Estudios Hebreos y Judíos.

Para citar este artículo – To cite this paper.

Klein A. (2025), El estado actual de los estudios bíblicos: prejuicios, confusión y antisemitismo. *Darom, Revista de Estudios Judíos*, 7 Vol. 1: 71-93.

studies, have actually impoverished them. One of these consensuses refers to the progressively late dating of the sources, which demonstrates a certain difficulty in legitimizing any early Hebrew antecedents to the biblical account, with an increasing emphasis on highlighting the apparently structuring role of the return from the Babylonian exile as a determining factor, which ultimately confuses and further impedes biblical

Palabras clave: Exégesis; Biblia; Hebreo; Judío; Antisemitismo.

Keywords: Exegesis; Bible; Hebrew; Jewish; Antisemitism.

Introducción

A partir de la obra de Wellhausen (1844-1918) se sistematiza una teoría basada en cuatro fuentes intervinientes en la composición del Pentateuco. Se ha indicado que en este autor influyeron tendencias filosóficas románticas (Hegel, y su sistema dialéctico especialmente), a partir de lo cual se introduce cierta idea de una etapa primera de fuentes independientes donde lo antiguo es lo ideal, y lo “puro” en sí (tal vez también retomando la dicotomía luterana entre “evangelio” y “ley”), y una segunda etapa de reunificación de estas fuentes, reunificación que intenta dar cuenta de una “ley” homogeneizada¹. Parece ser claro además que hay aquí una influencia de la unificación de Alemania prusiana, precedida por una pluralidad de Estados dispersos².

Así, Wellhausen indica que el periodo de la religión natural corresponde a la monarquía (estratos J y E), que sufre luego el impacto de la reforma y la ley deuteronomica, núcleo de este libro, y finalmente, la etapa del retorno del exilio y reconstrucción del templo, nacimiento del judaísmo formulado por la corriente P. Con este enfoque Wellhausen entiende que en el Pentateuco se pueden distinguir cuatro fuentes con las siglas correspondientes: J, E, D y P. La fuente J surgió en el sur, reino de Judá, en el s. IX a.e.c., la E en el norte durante el s. VIII a.e.c., la D en la reforma de Josías, y sus aplicaciones, en el s. VII a.e.c., y, finalmente, el P en el s. VI a.e.c., que encuadró materiales antiguos. Será en la época postexílica con Esdras, cuando se confecciona el Pentateuco en el s. V. Conviene recordar que este autor incluye en su propuesta también al libro de Josué³.

Las ideas de Wellhausen fueron entusiastamente recibidas y se convirtieron casi en un dogma. Los autores estiman que la vigencia de Wellhausen radica en la diferencia que se establece entre lo “hebreo” y lo “judío”⁴. Lo “hebreo” remite a lo antiguo, a una era casi mítica, una antigüedad donde se entiende que había “naturalidad” y “frescor”. Por el contrario, lo “judaíta” remite a una esclerotización, una rigidez producto de lo jerosolimitano sacerdotal, en definitiva: una distorsión grave y supersticiosa de un primer Israel libre y “espontáneo”. Las conclusiones

¹ Ska, 2017.

² Álvarez Barredo, 2019.

³ Wellhausen, 2008.

⁴ Sicre Díaz, 1996.

implícitas no dejan de llamar la atención, pues de esta manera lo “judaíta” no surge de lo “hebraico”, por el contrario, es un injerto “antinatural”, un efecto distorsionante y restrictivo de la “espontaneidad” hebraica primigenia, ahora dominada por el temor a un Dios Yahvé que genera pánico y, por ende, dogmas supersticiosos⁵⁶.

Los autores posteriores discutirán ardorosamente en relación a las fechas, pero nada en relación al contenido ideológico de las tesis que sustenta. Agreguemos por el momento que no se entiende bien por qué la existencia de “fuentes” sería contradictoria con la existencia de grandes conjuntos de relatos independientes⁷. El problema es también, asimismo, semántico: se le llama “documentos” o “documental”, a lo que no eran sino relatos (o tal vez breves epopeyas) que buscaban legitimar la progresiva hegemonía de clanes hebreos en Canaán o la legitimidad religiosa de santuarios que competían entre sí, con la subsiguiente rivalidad del Dios de Israel con las deidades cananeas y mediterráneas⁸.

Hay que indicar que en esta etapa inicial (si así se le puede denominar), el fondo de cuestión fundamental no es Jerusalén, sino Canaán y sus deidades. Sabemos de esta manera, por información arqueológica, que los clanes hebreos nunca tuvieron un plan de “conquista” propiamente dicho, ya que inicialmente los clanes hebreos eran, en su origen, variaciones de clanes cananeos (quizás con excepción de las tribus de Manases y Efraím relacionadas originalmente a Madián)⁹. Es desde David que los clanes hebreos se expanden y dominan, generando con retroactividad el relato de la “anfictionía”, a la que sorprendentemente Noth¹⁰, da crédito de una forma realmente ingenua¹¹.

Este relato de la anfictionía se modula en relación a un “pacto” que redobra el “pacto” de la conquista y el “pacto” a su vez con la Deidad. Por ello, más que hablar de “documentos”, sería más prudente indicar grandes tendencias temáticas o epopeyas temáticas que indican sentido de

⁵ Rendtorff, 1993.

⁶ Pero puede sostenerse lo contrario: el Dios del pánico y furor corresponde a un nivel religioso más primitivo y no a lo más reciente (Klein, 2022).

⁷ Ska, 2017.

⁸ Van Seters, 2013.

⁹ Liverani, 2005; Kayser, 1998; Grabbe, 2007.

¹⁰ Noth, 1972, 1981.

¹¹ Kirsch, 2000.

transmisión y legado, donde parece ser que cualquier “futuro” solo se podía gestar desde un “pasado” legitimador”¹².

La exégesis bíblica post-Wellhausen

Gunkel, autor contemporáneo de Wellhausen, prioriza el género literario, la estética y la sensibilidad de los textos y por otro, el impacto sociológico, popular de los mismos. Este impacto sociológico es el que termina por predominar, creemos, en sus tesis, al afirmar en su estudio de los Salmos que los mismos van más allá de Israel, con alcance universal, en cuanto que proporcionan cuadros hermenéuticos para la comprensión del hombre¹³.

Agreguemos por nuestra parte que de esta manera Gunkel parece acercarse a una teoría de los arquetipos, por los cuales los relatos bíblicos parecen sintetizar las grandes y estructurantes experiencias de la Humanidad¹⁴. Por ende, la exégesis que propone Gunkel da un paso más adelante que el de Wellhausen, ya que termina por desjuidizar aún más al texto bíblico. Entiende que más que “documentos”, hay que hablar de relatos yuxtapuestos entre sí, que parecen obedecer más a estilos literarios o sagas o al folclore universal, que a cuestiones religiosas o políticas concretas y contextualizadas. El Pentateuco, la Biblia pues, no necesita de datación alguna: es sincrónica y atemporal...¹⁵.

Por su parte, Von Rad ¹⁶, fue el primero en plantear la existencia de un “credo” primitivo. Según sus estudios sobre las tradiciones del Pentateuco se inclinó por ver en el Hexateuco (Génesis, Éxodo, Levítico, Números, Deuteronomio y Josué) la ampliación de la forma final de los “credos históricos”, cifrados según él en De 26,5-9; 6,20-23, y Jos 24,2-13. Estas pequeñas unidades, contienen elementos fundantes de Israel, es decir, las tradiciones sobre los Patriarcas, el Éxodo, el don de la tierra, la alianza del Sinaí y la ley, y en el transcurso de los siglos se fueron ampliando y enriqueciendo en las celebraciones culturales (Rendtorff, 1993). Rad supone pues que el yahvista es un teólogo que configuró las tradiciones nucleares de Israel en la época de Salomón –“el iluminismo salomónico” – que

¹² Koehler, Stamm y Baumgartner, 2001.

¹³ Schökel y Carniti, 1992; Kraus, 1993; Gunkel, 1997; Mielgo, 1985.

¹⁴ Jung, 2003.

¹⁵ Ska, 2015; Sicre Diaz, 2004, 1996.

¹⁶ Von Rad, 1984.

desembocan en la planificación del Hexateuco. A la luz de esta primacía del J frente a otras corrientes teológicas (E y P), éstas ejercen una influencia menor en el pensamiento de Von Rad¹⁷.

Se observará que el propio término usado por Von Rad: “histórico” es debatible. No es la historia aquí en el sentido de una descripción relativamente clara, sino que más bien se trata de historia religiosa, lo que parece más adecuado si suponemos que estos credos religiosos legitimaban santuarios que en algún momento debieron ser cananeos, para luego ser “adoptados” por los hebreos¹⁸.

De esta manera para Von Rad hay una secuencia acumulativa que pasa por “estadios”: el credo en conexión con la salida de Egipto y la instalación en la tierra prometida; la inserción de la tradición sinaítica; el despliegue de los relatos patriarcales; finalmente, la colocación de la historia primera en la entrada de todo edificio¹⁹. Esta perspectiva positivista no puede atisbar que no siempre y necesariamente Pentateuco opera históricamente, es decir por acumulación de lo antiguo hacia lo reciente sino por “retroactividad” o “après coup”, donde es lo reciente (los centros de culto cananeos ahora hebraizados), lo que resignifica, amolda y reestructura relatos y los data en la antigüedad.

La necesidad de Von Rad parece ser clara: quiere encontrar un origen y un sentido al devenir bíblico. El origen es para él la salida de Egipto, lo que se podría entender en términos de pasaje de la esclavitud (la “oscuridad”) a la libertad (la “luz”, es decir: el siglo de las luces, el racionalismo, la emancipación judía del siglo XVIII y XIX) y el sentido sería un narrador J, que daría una secuencia a los relatos yuxtapuestos²⁰.

Para Martin Noth por su parte es en realidad con el Deuteronomio que se establece el comienzo de una obra histórica, que abarcaba desde la conquista de Canaán hasta la caída del reino de Judá y el inicio del destierro, y en este sentido para Noth esta historia deuteronomica incluye a Josué hasta alcanzar a 2 Reyes. De esta manera supone que la versión del Deuteronomio sobre la conquista de Canaán suprimió a la que se presenta desde Génesis hasta Números. Finalmente, Noth indica que sólo con la

¹⁷ Von Rad, 1984.

¹⁸ Rendtorff, 1993.

¹⁹ Ska, 2015.

²⁰ Bloom y Rosenberg, 1995; Finkelstein y Silberman, 2003.

añadidura del cap. 34 del Deuteronomio, éste se integró en la colección del Pentateuco en un momento tardío²¹.

Núcleos temáticos como la historia de los patriarcas, la revelación del Sinaí, la peregrinación por el desierto, la entrada en la tierra prometida, fueron recibiendo su configuración literaria en los santuarios y en las celebraciones litúrgicas. Los diseñadores de J, E y P se limitaron a ordenar y compilar estos núcleos que se habían sedimentado oralmente en etapas anteriores. De cualquier manera, en P, Noth descubre una narración que no se limita sólo a yuxtaponer materiales legislativos, sino que inserta relatos más recientes²².

Podría decirse que Noth se ocupa del estadio pre-literario de las tradiciones y por eso insiste en “temas” y “materiales narrativos”. Y, sin embargo, contradictoriamente, entiende al mismo tiempo que los autores de las fuentes fueron individuos, no corporaciones o grupos de escribas. Pero, como indica acertadamente Rendtorff²³: ¿cómo podían ser considerados los autores de J y E auténticos autores si ya todo estaba hecho antes de que ellos pudiesen ponerse a escribir?

Por otro lado, se puede agregar otro elemento crítico. Si bien se puede concordar que originariamente estamos ante “temas” más que ante “historias”, no se entiende por qué es desde los santuarios que estos recibieron configuración literaria. Hay aquí un error de juicio, pues se supone que la asamblea de Israel escuchaba con devoción relatos bíblicos, tal como se describe en Esdras (Nehemías 8:1-12), pero lo más seguro es que en estos santuarios estos relatos se transcribieran y actualizaran a través de rituales que incluían la danza, la palabra y el movimiento gestual sagrado, tal como inferimos de las actividades de los profetas del siglo X y IX²⁴.

Tomando en cuenta, por ejemplo, 2 Reyes 3, 15 (“Mas ahora traedme un tañedor. Y mientras el tañedor tocaba, la mano de Yahvé vino sobre Eliseo”), podría suponerse que algunas veces las profecías y los relatos sagrados se cantaban y tal vez también se danzaban. Lejos estamos pues de la imagen de una multitud sobria, seria, pasiva y en actitud de escucha. El

²¹ Rendtorff, 1993; Noth, 1972.

²² Sicre, 1996; Noth, 1981.

²³ Rendtorff, 1993.

²⁴ Houston, 1993.

movimiento parece ser parte esencial de la antigua religión de Israel, es decir, son tan relevantes los gestos, los movimientos como las palabras que se enuncian en un proceso de transformación extática²⁵.

Finalmente, indiquemos que poco o nada se adelanta situando obstinadamente el núcleo del Pentateuco sea en J o en E, o en D, como indica Noth. El Deuteronomio, como cualquier otra de las fuentes consideradas no desea “generosamente” brindar una historia continua de Israel. Por el contrario, urgido por circunstancias históricas busca reeditar una historia que genere una situación de esperanza ante la posibilidad de una reedición del pacto con la Divinidad, centrado ahora en una nueva promesa: la presencia de esta Divinidad en el Templo Jerosolimitano²⁶.

Al igual que Von Rad, Noth nunca se decide a romper con el modelo de Wellhausen, que sin embargo elimina a los autores por la instauración de fuentes. Sin embargo, al mismo tiempo, anhela encontrar un centro unificador, que sitúa en torno al redactor deuteronomista. En otras palabras, aunque no sea ni Moisés ni Esdras, un redactor en alguna parte debe haber, alguna intención debió existir y por ende en algún lugar debió haber una revelación indicando a alguien (¿excepcional?) con un sentido amplio y abarcador de la historia del pueblo²⁷.

La observación del Deuteronomio como una unidad en sí es ciertamente válida, pero de ahí a darle el carácter de saga, ya es otra cosa y es además desvirtuar su sentido, que era el de consolidar una noción de identidad nacional. Por otro lado, es difícil sostener la legitimidad y “popularidad” de Deuteronomio si tenemos en cuenta que se promulga en 622 y que Josías, su promulgador, muere casi enseguida, en la batalla de Megido, en el 609 y que además su nieto Joaquín es depuesto en el 597 a.e.c. por Nabucodonosor, lo que desmintió los motivos de redención y esperanza que intenta transmitir el Deuteronomio²⁸.

Estos hechos no debían dar mucho prestigio al Deuteronomio y ciertamente la fama del Deuteronomio no es más que deuteronomica, valga la redundancia, pues como se lee en Jeremías, los hebreos de la época atribuían la caída de Judea no al olvido al pacto con la Deidad, sino a su

²⁵ Austin, 1975.

²⁶ Van Seters, 2013.

²⁷ Rendtorff, 1992.

²⁸ Pakkala, 2009.

violación de la fidelidad a Anat, exclamando: “¡Adoremos una vez más a la Reina del Cielo como hacían nuestros padres antes de nosotros!” (Jeremías 44,16-19).

De cualquier manera, se puede rescatar la interesante idea de que los relatos antiguos debían relacionarse con los lugares de culto consagrados, es decir, devuelve su importancia a Guilgal donde se rememoraba la entrada en la tierra prometida (De 26:2-3), y a Siquém durante la fiesta de los tabernáculos, con la estipulación de la alianza y promulgación de la ley (De 31:9-13)²⁹.

Siguiendo con la necesidad de la datación tardía de los documentos, Van Seters insiste en datar de forma reciente los documentos del Pentateuco, indicando que a su entender las historias legendarias hebreas, como la de Abrahán, se nutren de literatura extrabíblica del S. VI a.e.c., es decir, durante el destierro. De forma sistemática indica comparaciones con esta literatura mediterránea que quita finalmente toda originalidad a los textos hebreos³⁰.

Van Seters insiste en datar en fecha tardía a prácticamente todas las tradiciones patriarcales. Todo es exílico o post-exílico, es decir, nada es propio o innato, sino extranjerizante. Pero, podríamos ironizar indicando que esta obsesión con la literatura comparada es siempre unidireccional: son los textos hebreos los que plagian, mientras que babilónicos, egipcios y asirios nada tomaron de la cultura hebrea³¹.

Para aseverar sus conclusiones toma como modelo las leyes épicas de Olrik. Solamente, según Van Seters, los relatos que se conforman con las normas escénicas formuladas por Olrik pueden remontar a una tradición oral: acción reducida a tres personajes a lo sumo, aunque en escena sólo intervienen dos al mismo tiempo; concentración en el personaje principal; tensión que sube, llega a su clímax y luego desciende; el final mitiga la tensión habida. Según Van Seters sólo Gé 12,10-20 y 16, 1-3a. 4:9.1 cumplen estas condiciones y se pueden remontar a una tradición oral verdadera³².

²⁹ Pakkala, 2009.

³⁰ Van Seters, 2013; Thompson, 1978.

³¹ Wilson, 1972; Westerman, 1981; Ska, 2017; Kayser, 1998.

³² Van Seters, 2013; Sicre Díaz, 2004.

Así pues, si las tradiciones orales del Pentateuco no se ajustan al modelo de Olrik no se pueden denominar tradiciones orales. Por ende, aunque lo más sensato sería suponer o que Olrik se equivoca o que el pueblo hebreo tiene otro tipo de tradición oral, Van Seters aboga por anular las tradiciones orales. ¿El hebreo es entonces un pueblo sin transmisión, un pueblo sin documentos escritos, un pueblo que nutre su historia solo con insumos extranjeros?

Anotemos además que Van Seters insiste en que no ha habido fuentes independientes. Hay ciertamente estratos literarios diversos, pero estos estratos se han ido acumulando unos detrás de otros en el curso del tiempo: un estrato antiguo es reinterpretado, reelaborado y completado por el siguiente³³. Si los duplicados entre J, E, D y P, eran una de las razones poderosas para admitir fuentes independientes, Van Seters se empeña por indicar que los relatos paralelos no son tales, sino complementos sucesivos en el sentido de que el siguiente conoce el texto anterior que reinterpreta y reelabora³⁴.

La idea de Van Seters es que lo judío en definitiva no tiene su propia historia, ni tradición oral, ni patriarcas ni transmisión. Lo judío se arma desde el exilio, y sus narraciones no son sino un barniz de la cultura babilónica-asiria-sumeria y su psicología se explica, por ende, desde la psicología del inmigrante exiliado³⁵.

Situación actual de la exégesis bíblica

Se podría indicar que hasta por lo menos la segunda mitad del siglo XX existía cierto consenso en proponer fuentes, relatos o grupos organizados de textos, con dataciones relativamente estables. El fin del siglo XX, implica el serio cuestionamiento de esta posibilidad, con lo que se corre cada vez más hacia adelante la puesta por escrito del texto bíblico, llegando incluso hasta el período postexílico. La existencia de J no se cuestiona, pero al datarlo en un período exílico o post-exílico se le quita toda relevancia como reconstructor histórico. De esta manera Rendtorff entiende que la investigación bíblica actualmente está en crisis. El paradigma de

³³ Mielgo, 1985.

³⁴ Van Seters, 2013; De Pury, 1978; Davies, 1981.

³⁵ Poliakov, 1984, 1986; Ska, 2017.

Wellhausen ya no funciona. Y agrega el autor: no se vislumbra ningún otro que pueda reemplazarle³⁶.

La datación cada vez más tardía de los textos revela en realidad el comienzo del “escepticismo” definitivo frente a su credibilidad. Con lo que los exégetas inauguran una posición paradójica que parecería indicar un “dediquémonos a estudiar los textos bíblicos, con la misma pasión que demostramos que para nada son fiables”. Una exégesis pues, que “a priori” sabe que pierde el tiempo. Pero esta “desilusión” exegética es cuestionable, pues parte del profundo error de entender que las fuentes, relatos o núcleos temáticos se organizaban históricamente a través y desde hechos “reales”, ignorando supinamente que el concepto de “historia” y “realidad” de los hebreos antiguos no podía corresponderse, de forma alguna, a la historia y a la realidad desde el canon decimonónico³⁷.

Conclusiones

Todo estudio prolijo del Pentateuco no puede desdeñar que hay diferentes fuentes, J, E, D, P y JEDP, más allá de la época en que se las date, y que cada una de ellas refiere a la defensa de intereses en relación a la divinidad, templos y santuarios, sacerdotes y levitas, y que además cada una de las fuentes ofrece de esta manera indicios que ponen límites a la tentación de datarlas exílica o post-exílicamente³⁸.

En el cuestionamiento de estas fuentes o en su progresiva datación tardía, los autores, demuestran cierta dificultad en legitimar cualquier antecedencia hebrea o primitiva a lo judío. Teniendo en cuenta los matices y aportes de los autores, parecería existir cierto consenso en situar lo esencial de la confección y redacción de la literatura del Pentateuco entre 586 y 530 a.e.c. (es decir en el lapso de los 56 años que va desde la caída de Judá hasta el retorno tras el edicto de Ciro). Por ende, ¿las fuentes, las tradiciones, las preocupaciones religiosas, los documentos, el conjunto documental de los hebreos, puede realmente surgir y redactarse en un período tan breve de tiempo?

³⁶ Rendtorff, 1993, 1992.

³⁷ Moore y Kelle, 2011.

³⁸ Barton, 1998.

Obsérvese la temeridad de suponer que de un período de cerca de cinco siglos (desde David hasta el exilio babilónica) donde nada estuvo por escrito o sostenido por transmisiones orales, se pasa de repente a poner todo por escrito. Los hebreos, sumidos en el duelo y en el dolor del desastre nacional, ¿aprenden de esta manera y solo de esta manera, lo importante que es la memoria escrita? Así sólo, ¿en el lapso de 50 años?³⁹.

Sin embargo, los autores siguen empeñados en negar estos ciclos o fuentes documentales, poniendo el acento en delimitar relatos temáticos independientes, que han sido armonizados y unidos tardíamente por redactores del J en tiempo del Deuteronomio y P, e incluso posteriormente, es decir, en la época exílica o postexílica. Se ha abandonado, además, la tesis salomónica⁴⁰, que abogaba por un autor yahvista responsable de una confección estructurada de la historia de Israel desde los inicios hasta la entrada en la tierra de las promesas. Esta misma suerte ha corrido la corriente teológica E, aunque con peores resultados, negándola incluso algunos exegetas. La redacción P recibe mayor énfasis y acogida entre los estudiosos del Pentateuco, y la hacen responsable de la redacción final del Pentateuco en los inicios de la época persa, correspondiendo a la tendencia que ya hemos señalado de desdeñar el peso de lo hebraico ancestral a favor de lo judaíta post-exílico⁴¹.

De esta manera los exégetas contemporáneos todo lo discuten y ante cualquier posible conjunto documental pre-exílico levantan una sospecha a priori. Uno de los puntos capitales de incertidumbre es la cuestión de la identidad de Israel. ¿Quiénes eran? ¿Cómo se distinguían de los cananeos? ¿Qué decir sobre su religión? Se llega a afirmar que algunas inscripciones, como la hallada recientemente en el norte de la península del Sinaí, datada hacia el año 800 a.e.c., deja fuera de combate todos los testimonios de la Biblia sobre la religión de Israel. Así pues, hasta la arqueología se pone a disposición de borrar cualquier trazabilidad de una posible herencia hebrea⁴².

De esta manera, la exégesis actual plantea que es posible escribir una historia de Israel sin remitirse a la Biblia hebrea. Punto absurdo, que sin

³⁹ Ska, 2017.

⁴⁰ Bloom y Rosenberg, 1995.

⁴¹ Ska, 2001.

⁴² Moore y Kelle 2011; Shanks, 1999.

embargo, no encuentra resistencias. Israel ya no se relaciona con la Biblia y además la Biblia no es sino una mala traducción de culturas que la precedieron. Israel nada tiene que aportar y su libro sagrado no es sino una colección de escritos dictados por las ansiedades de un exilio de 50 años en Babilonia.

Por otro lado, tenemos una glorificación cada vez mayor del Deuteronomio, sin que se advierta que si tuvo algún éxito en su prédica fue también tardíamente, y sin que se advierta además que las fuentes no pocas veces se entremezclan entre sí. La tendencia a la datación tardía termina por tener un efecto no deseado: califica la literatura bíblica de no original. De esta manera los textos son devaluados y todo estudio bíblico termina por delimitar déficits más que avances de investigación⁴³.

Los fragmentos son pues los que se acentúan ahora, y cualquier unificación se hace cada más tardía, cada vez más retrasada. La exégesis bíblica descansa pues en destacar ciclos separados entre sí que parecen trasuntar episodios heterogéneos de cómo se va gestando la historia de Israel. Sin embargo, no todo son ciclos ni unidades, el Pentateuco tiene también una dimensión elíptica que no es tomada en cuenta por estos autores, con lo cual además de ciclos, no se pueden ignorar la presencia de elipsis transversales. Tentativamente parece ser que hay al menos tres: la glorificación davídica, la judaización de Yahveh y el Templo Jerosolimitano y la apropiación de la promesa de un retorno como parte de una redención⁴⁴.

Los exegetas parecen convencidos de que con las fuentes documentales comienza la puesta por escrito de los hechos y narraciones del pueblo hebreo. Es realmente asombroso que de parte de estos eruditos se ignore que existen gran número de libros previos que se han perdido, a pesar de que los mismos son mencionados en la Biblia⁴⁵. Entre ellos figuran: El *Libro de las guerras de Yahvé*, y el *Libro de Yashar*, relatos épicos de los movimientos de los hebreos por el desierto y la invasión de Canaán. Un tercer libro, aparentemente describía a Canaán y sus ciudades (Jo 18,9). El *Libro de las generaciones de Adán* (Gé, 5,1) sugiere un relato detallado de

⁴³ Banks, 2006.

⁴⁴ Thompson, 1978.

⁴⁵ Graves y Patay, 2012.

las diez primeras generaciones desde Adán hasta Noé. El *Libro de Yahvé* (Is 34,16) parece haber sido a su vez un bestiario mitológico⁴⁶.

Señalemos asimismo que la hipótesis documentaria supone tradiciones divergentes, que se pueden datar a fechas pre-exílicas determinadas y que desde el exilio se intentan yuxtaponer. De esta manera podemos suponer, a diferencia de la tendencia exegetica, que las diversas tradiciones estaban tan legitimadas que no era posible ni suprimirlas ni ignorarlas. A partir de allí se puede entender mejor que la actividad post-exílica se centró especialmente en proponer una síntesis que en realidad nunca funcionaría enteramente como síntesis, en tanto siguieron existiendo contradicciones, lagunas y relatos paralelos. El escriba o escribas intervinientes no supieron sino yuxtaponer relatos que les impresionaban todos por igual o que les parecían tan cargados de un sentido divino que no se podía sino preservar⁴⁷.

Teniendo esto en cuenta, jamás hubo una unificación como lo cree Wellhausen. Esta unificación es en realidad la necesidad de los exégetas de unificar. Creemos suponer que los escribas jamás entendieron que se debía unificar de forma radical, a lo sumo se trató de yuxtaponer. *La “unión” en un solo documento de J, E, D, P. a partir del siglo IV, no surge por unificación de textos, sino por la lógica de lo unario: a un solo pueblo, le debía corresponder un solo Dios y a un solo Dios le debía corresponder un solo Texto.*

Sin embargo, probablemente hay algunos escribas que sí buscan generar en el texto perspectivas de sentido. Hay, creemos, por lo menos tres: la exaltación davídica, la torpeza de los reyes post-davídicos, un pacto “originario” que legitima el dominio sobre otros pueblos cananeos (que se busca hacer cada vez más antiguo, comenzando desde David y “envejeciendo” hasta el Sinaí y luego más aún hasta Abraham), y finalmente la necesidad de la deslegitimación de las diosas y dioses cananeos (tarea que fue en realidad la más ardua de todas)⁴⁸.

La exégesis bíblica, por otra parte, merece también su propia exégesis. Ignora más que lo que incorpora. Tenemos al menos tres grandes generaciones de estudios bíblicos franceses, representada por Causse, Reuss, Lods, Dussaud, Loisy, Turmel, que es sistemáticamente ignorada

⁴⁶ Graves y Patay, 2012.

⁴⁷ Ska, 2001.

⁴⁸ Bloom y Rosenberg, 1995.

por los autores alemanes-escandinavos luteranos. Son autores que escriben entre fin del siglo XIX y el comienzo de la segunda guerra mundial, que no aparecen mencionados y que están actualmente injustamente olvidados⁴⁹.

Lo mismo sucede con los trabajos de Robert Graves, que junto a Rafael Patai⁵⁰, hacen aportes relevantes. Graves inaugura toda una línea de investigación en estudios bíblicos que ensaya una aproximación comparativa con todas las religiones mediterráneas. Pero esta aproximación revela no la desvalorización de lo hebreo, sino el complejo juego de resignificaciones entre culturas varias, que llegan hasta lo helénico.

El contexto a considerar no es solo pues histórico y social, es por sobre todas las cosas un contexto religioso. La Biblia no debate solo con períodos históricos, lo hace también con rasgos pretéritos de la Divinidad, que le fastidian y azoran, y a los que busca disimular, tratando de retraducir relatos mitológicos primitivos que dejaban perplejos a los escribas (de tal manera, que una vez cerrado el canon bíblico, esta ardua tarea de separar la nueva Divinidad Trascendental del Yahvé primitivo la seguirá encarando el Talmud y el misticismo judío, esta vez importando ideas zoroástricas, gnósticas y neoplatónicas)⁵¹.

De esta manera⁵², el Génesis revela vestigios de relatos acerca de dioses y diosas antiguos, disfrazados de hombres, mujeres, ángeles, monstruos o demonios. Eva descrita en el Génesis como esposa de Adán, es identificada por estos autores con la diosa Heba, esposa del dios de la Tormenta hitita, quien cabalgó desnuda en el lomo de un león y, entre los griegos, se convirtió en la diosa Here, la novia de Heracles. Lilit, predecesora de Eva, ha sido excluida por completo de la Biblia, aunque la recuerda Isaías como habitante de las ruinas desoladas. Por ende, hay líneas internas, teológicas, míticas e históricas que los escribas tratan de enfrentar y resolver, probablemente además en conflicto y/o contacto con las culturas circundantes. Pero, poco de esto es tenido en cuenta por la exégesis bíblica.

Por otra parte, los aportes de Graves-Patay, indican además que un estudio serio del Pentateuco, no solo debe extenderse a citas de cultura mediterráneas, sino que debe ampliar sus referencias al Talmud, Mishnah,

⁴⁹ Ska, 2017.

⁵⁰ Graves, 2014, 1985; Graves y Patai, 2012.

⁵¹ Scholem, 2012.

⁵² Graves y Patay, 2012.

Midrashim, Targumim, autores cristianos, y libros apócrifos, entre otros libros relacionados a religiones antiguas. Nada de esto lo hacen los exégetas mencionados.

Retomemos de cualquier manera algunos puntos que parecen relevantes. Las fuentes o documentos o tendencias documentales son un hecho imposible de ignorar, en base a los relatos dobles, las yuxtaposiciones y las diferentes orientaciones que van tomando cada conjunto de relatos. El hecho de que se las date en el siglo VIII a.e.c. o en el período exílico o postexílico no cambia el hecho en sí de su existencia y su legitimidad para que hayan pasado a ser finalmente parte del canon bíblico. A su vez, parece ser que los exégetas piensan que la datación cada vez más tardía de las fuentes, desvalorizaría a las mismas o las haría más comprensibles. De hecho, sabemos tan poco del siglo VIII a.e.c., como del siglo V a.e.c.

Estos relatos estaban establecidos en algunos casos a partir de santuarios locales. Pero hay otros que revelan un sentido de trascendencia o de unidad, que los transforma en emergentes o del eje jerosolimitano o de grandes sucesos que impresionaron a los israelitas ya configurados como nación: la entronización davídica, el cisma, el destierro babilónico, y el retorno. Estos grandes relatos unificadores no tienen porque son contradictorios con la existencia de relatos orales que se organizaban ritualmente alrededor de santuarios locales, relacionados a figuras semi-divinas, o a acontecimientos rituales de trascendencia. Por ejemplo, el santuario de Bethel, íntimamente vinculado al sueño iniciático de Jacob⁵³.

Digamos pues que las historias bíblicas se encaran equivocadamente si se quieren tomar como “historias” o “relatos”, (exégesis inaugurada por Ska⁵⁴). No quieren necesariamente contar historias sino verter opiniones y brindar ejemplos que legitimen sus opiniones de acuerdo al sujeto, grupo, narrativa o tendencia que reformule las anécdotas con las que se trabaja. Pero estas contradicciones nunca se enuncian como tales. Hay, por aquí y por allá, redactores que intentan pulir errores y disimular divergencias. Lo notable es que generalmente no lo logran, lo cual permite la continuación de los estudios bíblicos. Toda anécdota probablemente tiene un sentido,

⁵³ Ska, 2017.

⁵⁴ Ska, 2017.

pero este no es único o al menos no es homogéneo, pues coexiste con otros que lo rebatirán, discutirán o deslegitimarán⁵⁵.

Junto al relato que se empeña por ser “único”, tenemos al mismo tiempo un palimpsesto de narraciones ligadas por rasgos anecdóticos. A la anécdota que ilustra un punto de vista monárquico, continúa la anécdota que ilustra un punto de vista anti-monárquico, a la que sigue el punto de vista del grupo deuteronomista en su obsesiva denuncia de la observación de las prácticas cananeas. No es anarquía ni dispersión, sino más bien el hecho de que la Biblia siempre fue el instrumento de opiniones ideológicas-religiosas diversas. Esta perspectiva no debe confundir ni alertar. Por el contrario: la yuxtaposición tan contrastante de relatos no hace sino mejorar la comprensión en un punto fundamental: los redactores no pudieron vencer la tentación de resignificar los relatos de acuerdo a sus intereses religiosos, tanto como ninguno tuvo el poder suficiente como para imponerse como EL relato único, censurando a los demás⁵⁶.

¿Esto quiere decir que no hay hechos neutros, datos duros, que no remitan a ninguna tendencia ideológica? La respuesta es sí, pero alcanzar los mismos requiere un abordaje complejizante, sin prejuicios ideológicos y con la capacidad de separar el “grano de la paja”. Todo relato bíblico puede indicar un mensaje central y mensajes secundarios. No todos necesariamente tienen el mismo pie de igualdad. Por ejemplo, el mensaje principal de Jueces es: Yahvé no es Baal y por ende ir atrás de los Ba’ales acarrea desgracias, infortunios y opresiones. Solo Yahvé permite la libertad. Ese es el mensaje principal. No hay aquí principio moral o monoteísta ninguno⁵⁷.

Si para adorar a Yahvé hay que sacrificar hijos, asesinar hermanos o masacrar poblaciones, eso está fuera de cuestión. La rivalidad fraternal sempiterna entre Baal y Yahvé se traslada a una supuesta rivalidad sempiterna entre Israel y los pueblos aledaños: ammonitas, moabitas, filisteos. Por supuesto no es así, tenemos al libro de Ruth, que indica justamente lo contrario. No había rivalidad violenta, sino más bien

⁵⁵ Sicre Díaz, 2004, 1996.

⁵⁶ Sicre Díaz, 2004.

⁵⁷ Blenkinsopp, 1999.

convivencia y sincretismo, una “pax romana” religiosa, que los redactores posteriores encontraron ofensiva e inadmisibles.

De hecho, y sin quererlo, lo que más se percibe es la rivalidad entre las “tribus”, que aparecen más bien como clanes o familias circunscriptas a un territorio. Perder el territorio era perder la protección del Baal-Yahvé local y parece que eso era catastrófico. Tenemos ahí el relato de Dan y los Benjaminitas (Jueces, 20). Esta entrañable relación con el territorio, a nuestro entender, señala claramente la ficción del relato de las 12 tribus que llegaron desde Egipto (este relato es en realidad el relato de las tribus que volverían del exilio babilónico) e indica el origen autóctono de los clanes llamados con el tiempo israelitas, cuando decidieron erigir un antepasado epónimo, Jacob, un héroe que en el acto de vencer a la deidad (¿en el relato original sería quizás el triunfo de Yahvé sobre Baal?) pasa a llamarse “Israel”⁵⁸.

Por supuesto el relato de las desconfianzas y enfrentamientos entre los clanes está exagerado y al servicio de uno de los otros propósitos de Jueces: indicar que era necesario y pertinente el acceso a la monarquía, a la davídica y de Judá, habría que aclarar mejor. Pero el texto de fondo revelando paranoias varias no parece ser del todo errado. Por supuesto, un redactor exílico y post-exílico y eminentemente sacerdotal, a su vez cuando puede introduce elementos antimonárquicos y así las figuras de los Jueces es censurable, siendo todos más o menos, figuras del exceso y la locura que replican la historia ficticia y antimonárquica de Saúl⁵⁹.

Hay otra dimensión que increíblemente los estudiosos han ignorado y es que el Pentateuco es también memoria histórica ancestral. Se “recuerda” un pasado mítico y ritual que con los siglos fue perdiendo sentido y coherencia. Se resignifica cuando puede, o simplemente deja testimonio en otros casos. Tenemos así a Samgar hijo de Anath (en sus orígenes probablemente un semi-dios hijo de una Diosa Madre Hitita); al del ritual de la hija de Jefté y sus amigas (que recuerda el éxtasis tal vez orgiástico antes del sacrificio expiatorio), y los testimonios de héroes, cultos y rituales politeístas antiquísimos y ya incomprensibles a partir del siglo VII o IX a.e.c.⁶⁰.

⁵⁸ Blenkinsopp, 1998.

⁵⁹ Halpern, 2001.

⁶⁰ Finkelstein y Silverman, 2003; Levenson, 2021; Christine, 2012.

Por otra parte, y consciente de que soy parcial en esta observación, no puedo sino relacionar la dificultad que revelan estos autores para tomar el texto bíblico en serio, con todas sus consecuencias y complejidades, con cierta actitud de desvalorización hacia la cultura hebrea y tal vez hasta de un antisemitismo cultural que se sedimenta desde Wellhausen en adelante⁶¹. De esta manera, los exégetas terminan por saber más y mejor que los propios redactores, lo que ellos quisieron o intentaron decir, imponiendo su propia palabra y su propia versión de la Biblia y el Pentateuco.

Si el contexto ideológico de la exégesis del siglo XIX y XX supone que la ley es posterior a los antiguos hebreos, se introduce aquí una visión rousseauniana del salvaje puro, encarnados en los antiguos hebreos y su “libertad” nómada (las supuestas fuentes originarias), contrapuestos al judaísmo y su Dios correspondiente. D y P serían algo así como la instauración del estado (teológico en este caso) del hegelianismo dialéctico. Se puede inferir pues que el judaísmo es un “yugo” que mantiene esclavos a los antiguos hebreos, frente a lo cual surge la denuncia de este producto cultural artificial y esclavizante. Se trata pues de forma subrepticia de un reclamo a “abandonar” la ley judaica, y asimilarse a la ley del Estado de la modernidad. Wellhausen propone pues un programa ideológico destinado a tener éxito: qué hacer con los judíos en términos de convencerlos de abandonar su judaísmo.

De esta manera, parece difícil encontrar en el campo exegetico un autor de la altura, por ejemplo, de Gerschom Scholem⁶² y lo que éste representó para el desarrollo de los estudios de la mística judía. Un gran erudito capaz de delinear los grandes trazos, las tendencias, las explicaciones pertinentes al texto bíblico.

No pocas veces parecería que los exégetas se ciegan alrededor del análisis de pocas variables o están demasiado preocupados en criticar o en seguir a Wellhausen o están obcecados en la primacía que dan al debate hebreo versus judío, pre-exílico versus exílico versus postexílico, debate que parece muy pobre, por todo lo que excluye y por todo lo que implica en términos de confusión y prejuicio.

⁶¹ Levinson, 2008.

⁶² Scholem, 2012.

En este punto, donde parece que todo está ya debatido, es que quizás hay que comenzar justamente a investigar.

BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ BARREDO, M. (2019), A vueltas con la redacción del Pentateuco y el escrito deuteronomístico. *Carthaginensia*, 35, 67, 81-128.
- AUSTIN, J. L. (1975), *How to Do Things with Words*. Oxford: Clarendon Press.
- BANKS, D. (2006), *Writing The History Of Israel*. Continuum International Publishing Group.
- BARTON, J. (1986), *Oracles of God. Perceptions of Ancient Prophecy in Israel after the Exile*, Londres: Darton, Longman and Todd.
- BLENKINSOPP, J. (1999), Dos siglos de investigación sobre el Pentateuco. Los comienzos de la Investigación crítica. En: Blenkinsopp, J. (Ed) *El Pentateuco. Introducción a los cinco primeros libros de la Biblia* (11-35). Navarra: Verbo Divino.
- BLENKINSOPP, J. (1998), The Judaeen Priesthood during the Neo-Babylonian and Achaemenid Periods: A Hypothetical Reconstruction. *The Catholic Biblical Quarterly*, 60, 1, 25-43.
- BLOOM, H.- ROSENBERG, D. (1995), *El Libro de J.* Buenos Aires: Ediciones Interzona.
- CHRISTINE, H. (2012), *The Modern Critical Study of the Bible*. Introduction to the Bible. The Open Yale Courses Series. New Haven and London: Yale University Press
- DAVIES, E. W. (1981), *Prophecy and Ethics: Isaiah and the Ethical Traditions of Israel*. Sheffield: JSOT Press.
- DE PURY, A. (1978), Recensión de las obras de Thompson y J. van Seters. *Revue Biblique*, 85, 589-618.
- FINKELSTEIN, I. - SILBERMAN, N. A. (2003), *La Biblia desenterrada. Una nueva visión arqueológica del antiguo Israel y de los orígenes de sus textos sagrados*. Madrid: Siglo XXI.
- GRABBE, L. (2007), *Ancient Israel, What Do We Know and How Do We Know It?* Nueva York: T&T Clark.

- GRAVES, R. (2014), *La Diosa Blanca*. Madrid: Alianza.
- GRAVES, R. (1985), *Los mitos griegos*. Tomo 1 y 2 Madrid: Alianza.
- GRAVES, R.- PATAI, R. (2012), *Los mitos hebreos*. Barcelona: Gredos.
- GUNKEL, H. (1997), *Genesis: Translated and Explained*. Macon, GA: Mercer University Press.
- HALPERN, B. (2001), David's Secret Demons, Messiah Murderer Traitor King, *Review of Biblical Literature*.
- HOUSTON, W. (1993), What Did the Prophets Think They Were Doing? Speech Acts and Prophetic Discourse in the Old Testament. *Biblical Interpretation* 1, 2, 167-188.
- JUNG, C. G. (2003), *Los Arquetipos y lo inconsciente colectivo*. Madrid: Trotta.
- KAYSER, W. (1998), *A history of Israel. From the Bronze age through the Jewish wars*. Indiana: Broadman & Holman.
- KIRSCH, J. (2000), *King David, The Real life of the Man who Ruled Israel*. New York: Ballantine.
- KOEHLER, L. H. - STAMM, J.J. - BAUMGARTNER, W. (2001), *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Study Edition*. Leiden: Brill.
- KLEIN, A. (2022), El ominoso incidente de Éxodo 4: 24-26. ¿Cuál era el destino de Moisés? ¿Quién era Zipora? *Carthaginensia*. 38, 74, 369-390.
- KRAUS, H. J. (1993), *Los Salmos. Salmos 1-59*. Salamanca: Sígueme.
- LEVENSON, A. (2021), [Was the Documentary Hypothesis Tainted by Wellhausen's Antisemitism?](#) [consultado 23/12/2025].
- LEVINSON, B. M. (2008), Reading the Bible in Nazi Germany: Gerhard Von Rad's Attempt to Reclaim the Old Testament for the Church *A Journal of Bible and Theology*, 62, 238-254.
- LIVERANI, M. (2005), *Más allá de la Biblia. Historia Antigua de Israel*. Barcelona: Crítica.
- MIELGO, C. (1985), Estudios recientes sobre la composición del Pentateuco. Estudio agustiniano. *Revista del Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid*, 20,1, 63-78.
- MOORE, M. B. - KELLE, B. E. (2011), *Biblical History and Israel's Past*. Michigan: Eerdmans.

- NOTH, M. (1981), *The Deuteronomistic History. Journal for the study o the Old Testament*. Supplement series. Vol. 15. University of Sheffield: Dept. of Biblical Studies.
- NOTH, M. (1972), *A History of Pentateuchal Traditions*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- PAKKALA, J. (2009), The Date of Oldest Edition of Deuteronomy *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 121,3, 388- 401.
- POLIAKOV, L. (1986), *De Cristo a los judíos de las cortes*. Barcelona: El Aleph.
- POLIAKOV, L. (1984), *Historia del Antisemitismo. El siglo de las Luces*. Barcelona: Muchnik editores.
- RENDTORFF, R. (1993), The Paradigm is Changing: Hopes and Fears. *Biblical Interpretation* 1, 34-53.
- RENDTORFF, R. (1992), The problem of the process of transmission in the Pentateuch. *The Journal of Theological Studies*, 43, 1, 142-145.
- SCHÖKEL, L. A.- CARNITI, C. (1992), Salmos I (Salmos 1-72). Navarra: Editorial Verbo Divino.
- SCHOLEM, G. (2012), *Las grandes tendencias de la mística judía*. Madrid: Siruela.
- SHANKS, H. (1999), *Ancient Israel: From Abraham to the Roman Destruction of the Temple*. Londres: Pearson.
- SICRE DIAZ, J. L. (2004), La investigación sobre el Pentateuco. En: Sicre Diaz, J. L. (Ed.) *El Pentateuco. Introducción y textos selectos* (39-54). Buenos Aires: San Benito.
- SICRE DIAZ, J. L. (1996), La investigación sobre la historia deuteronomística. Desde M. Noth a nuestros días. *Estudios bíblicos*, 54, 1-4, 361-415.
- SKA, J. L. (2017), *Compendio del Antiguo Testamento. Introducción, temas y lecturas*. Navarra: Verbo Divino.
- SKA, J. L (2015), *El Pentateuco: un filón inagotable. Problemas de composición y de interpretación. Aspectos literarios y teológicos*. Navarra: Editorial Verbo Divino.
- SKA, J.-L. (2001), La exégesis de Pentateuco. Historia de la investigación desde la antigüedad hasta 1970. En: Ska, J.-L (Ed.) *Introducción a la*

- lectura del Pentateuco. Claves para la interpretación de los cinco primeros libros de la Biblia* (145-174) Navarra: Verbo Divino.
- THOMPSON, T. L. (1978), A new Attempt to date the Patriarchal Narratives. *Journal of the American Oriental society*. 98, 76-84.
- VAN SETERS, J. (2013), *The Yahwist: A Historian of Israelite Origins*. Penn State: University Press.
- VON RAD, G. (1984), *The Problem of the Hexateuch and other essays* Michigan: Universidad de Michigan.
- WELLHAUSEN, J. (2008), *Prolegomena to the History of Ancient Israel*. Londres: Forgotten Books.
- WILSON, R. R. (1972), *Genealogy and History in the Old Testament. A history of the Form and Function of the Old Testament Genealogies in their Near Eastern Context*. Yale: Yale University.