



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

**BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS**  
**BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS**

## **LECTURA SESIÓN 3**

# **CBX 107 ANTIGUO TESTAMENTO I**

Nihan, Christophe y Thomas Römer. “El debate actual sobre la formación del Pentateuco”. En *Introducción al Antiguo Testamento*, editado por Thomas Römer, Jean-Daniel Macchi y Christophe Nihan, 85-111. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2008.

## EL DEBATE ACTUAL SOBRE LA FORMACIÓN DEL PENTATEUCO

*Christophe Nihan y Thomas Römer*

En el debate actual, la distinción entre textos sacerdotales (P) y «no sacerdotales» (no-P) sigue siendo un dato adquirido fundamental, así como el punto de partida de toda reflexión sobre la formación del Pentateuco. Por otro lado, hay tres grandes problemas que están hoy en el centro del debate científico: el perfil y la coherencia de los textos no sacerdotales («yahvistas» o «deuteronomistas»); la diacronía interna de los textos sacerdotales o, dicho de otro modo: el problema de la génesis y la formación del material reagrupado bajo la sigla «P»; y el papel de las redacciones *post*-sacerdotales en la composición del Pentateuco. Trataremos estos tres problemas en el orden en que han sido enunciados, presentando en esta segunda parte una visión más personal que en la parte anterior, la cual estaba esencialmente consagrada al estado de la cuestión.

### 5.1. El problema de la extensión y de la naturaleza del Pentateuco pre-sacerdotal

#### 5.1.1. Planteamiento del problema

Para algunos autores, la sigla «P» corresponde a una redacción sacerdotal que es responsable de la edición final del Pentateuco, y que reelabora sistemáticamente los textos no-P con este fin. En este modelo, especialmente defendido por J. Van Seters, la definición de las relaciones cronológicas entre redacciones P y no-P apenas plantea problemas, puesto que los textos no-P del Pentateuco son, salvo rarísimas excepciones, casi automáticamente *pre*-sacerdotales. No obstante, como se verá detalladamente más adelante, tal modelo es sin duda demasiado simple para estar en condiciones de explicar la formación del Pentateuco. En particular, una gran mayoría de investigadores rechazan la idea según la cual P sería el editor del Pentateuco, y atribuyen, por el contrario, esta edición a una o varias redacciones *post*-sacerdotales. Como consecuencia, el problema repercute sobre la definición de la cronología de los textos no-P y P: no todos los textos no sacerdotales son necesariamente *pre*-sacerdotales, y algunos de ellos, por el contrario, deben ser atribuidos más bien a una redacción *post*-sacerdotal. La cuestión que se plantea es saber cuál

era la extensión y la naturaleza de la obra pre-sacerdotal. En el debate actual sobre esta cuestión no se ha llegado aún a ningún consenso.

### 5.1.2. *El final del Yahvista*

Se puede afirmar, simplificando, que la crisis del modelo documentario clásico, heredado de la síntesis magistral de Wellhausen, ha dado paso, muy recientemente, a un nuevo consenso exegético; la hipótesis de una obra «elo-hísta» (fuente E) ha sido pura y simplemente abandonada por la mayoría de los investigadores, mientras que la obra «yahvista» (J) ya no se sitúa en la época de Salomón, en el siglo X a.C., sino en torno al siglo VI (poco antes del destierro, durante el destierro o poco después del destierro). La obra yahvista pasa a ser, pues, el principal documento pre-sacerdotal en el Pentateuco; además, la relación tradicional entre J y la historia deuteronomista (HD) se ha invertido. Salvo para C. Levin, el Yahvista presupone la HD y concibe sistemáticamente su obra en Gn-Dt como una especie de «prólogo» a la HD en Dt-2 R (cf. Rose, Van Seters). Este modelo es defendido todavía hoy por muchos investigadores. No obstante, sigue presente una cierta ambigüedad por lo que respecta a la relación de J con la escuela deuteronomista (dtr). Para unos (Van Seters), J es un autor/redactor que conoce y presupone la terminología y la teología de la escuela dtr, pero que se distancia de ella por una posición más «liberal», como reacción y en oposición a la ortodoxia dtr. Otros autores, por el contrario (Rose), ven en el Yahvista un descendiente directo de los deuteronomistas. Una concepción similar se encuentra en Blum, que no atribuye los textos no-P del Pentateuco a un autor yahvista sino a una «composición dtr» (*D-Komposition*), que sería la heredera de la escuela dtr responsable, en la época del destierro, de la composición de la HD. Esta diferencia de juicio no es anodina, sino que, por el contrario, pone de manifiesto un problema fundamental para la coherencia de la obra pre-P en el Pentateuco. Los textos no-P del libro del Éxodo y, en menor medida, de Números tienen afinidades evidentes con el lenguaje y la teología dtr (cf., por ejemplo, Ex 23,31-33 o 34,10-13, textos que presentan una versión «militar» de la promesa del país, ligada a la expulsión de los pueblos autóctonos). En cambio, los textos no-P del Génesis, a excepción de unos pocos, apenas tienen paralelos con la tradición dtr. Según se ponga el acento en las promesas patriarcales de Gn o en la ideología militar que caracteriza Ex-Nm, se obtiene una concepción muy diferente de la obra J y de su relación con la escuela dtr.

En realidad, más bien hay que preguntarse si la diferencia manifiesta de estilo y de ideología entre Gn y Ex/Nm no pone radicalmente en cuestión la hipótesis subyacente en las investigaciones recientes, según la cual la redacción pre-P del Pentateuco debía englobar necesariamente un conjunto que empezaba con el Gn. En este punto, el modelo que ha surgido de la crisis de

1970 sigue siendo, después de todo, muy dependiente de la concepción tradicional de J en la teoría documentaria. En 1990, no obstante, T. Römer demostró, siguiendo a Van Seters, que los «padres» a los que hace referencia la HD no designan, originariamente, a los patriarcas, sino a la generación del éxodo; y sugirió, en este contexto, que las tradiciones del Gn y del Ex estaban aún separadas en el Pentateuco pre-sacerdotal, y que P sería el artífice de su reunión en una sola y única colección literaria. Esta hipótesis ha sido objeto después de una demostración detallada por K. Schmid (1999), y es adoptada por un número creciente de investigadores, al menos en el ámbito de lengua alemana (cf. sobre este punto el volumen colectivo editado por Gertz *et al.*, 2002). Ahora bien, implica una refundición completa del modelo tradicional para la redacción pre-P del Pentateuco. Una redacción homogénea del tipo de J, que incluya de Gn a Dt, no existió *nunca* en un estadio pre-P, y J no es el artífice del Pentateuco. Si, antes de P, las tradiciones del Gn\* y del Ex\* eran transmitidas aún por separado, hay que hacer constar el carácter heterogéneo del material pre-sacerdotal, *que no estaba reunido aún en un documento único*. Esta conclusión coincide con una tendencia reciente de la investigación, que redescubre, detrás del Pentateuco en su forma canónica, la existencia de varias colecciones inicialmente independientes («teoría de los fragmentos»).

### 5.1.3. La vuelta de una teoría de los fragmentos

La vuelta de una «teoría de los fragmentos» ha sido anunciada, en la investigación contemporánea, por el trabajo de R. Rendtorff sobre las «unidades mayores» en el Pentateuco. Rendtorff, retomando la aproximación de M. Noth en su *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, llegaba, no obstante, a una conclusión muy diferente de la de este último. Mientras que para Noth, la puesta en común de las principales tradiciones y de los grandes «temas» del Pentateuco (patriarcas, éxodo, desierto, Sinaí, conquista) se había realizado en la época premonárquica, Rendtorff atribuía esta puesta en común a una redacción de tipo deuteronomico, comparable a la «KD» de E. Blum. Este cambio de perspectiva implicaba ya que estas tradiciones, originariamente distintas, habrían sido combinadas en una época tardía. Mientras que los primeros trabajos realizados después de la crítica de la hipótesis documentaria insistían sobre todo en la obra literaria del Yahvista, los trabajos más recientes, por el contrario, subrayan considerablemente la importancia de las colecciones independientes en la formación del material pre-sacerdotal. En este sentido, la vuelta parcial a una teoría de los fragmentos debe ser comprendida probablemente como una reacción contra un modelo de la formación del Pentateuco sin duda demasiado simplista.

### 5.1.3.1. Dos tradiciones divergentes de los orígenes de Israel en Gn/Ex

Al demostrar que la referencia a los padres en la tradición dtr hace referencia a la generación del éxodo y no a los patriarcas del Gn, el trabajo de Römer coincide en muchos aspectos con las conclusiones alcanzadas por A. de Pury en su investigación sobre el ciclo de Jacob en Gn 25-36\*. De Pury había establecido especialmente que el ciclo de Jacob constituía en un primer momento un mito autónomo de los orígenes de Israel, mito que, por lo demás, parece oponerse a la tradición de la salida de Egipto. Se trata, pues, evidentemente, de dos tradiciones antagónicas de los orígenes del pueblo de Israel; según la tradición preservada en los ciclos de los patriarcas en Gn 12-36\*, este origen se remonta al establecimiento de antepasados lejanos sobre la tierra de Canaán, mientras que según la tradición del éxodo, se remonta a la salida de Egipto. El conflicto entre estas dos tradiciones corresponde al conflicto entre dos concepciones opuestas del origen. A la concepción *genealógica* (Gn) se opone una concepción *vocacional* (Ex), de tipo «profético-deuteronomista», para la cual la identidad de «Israel» no se basa sobre la ascendencia, sino sobre la obediencia a la Ley. Un texto como el de Ez 33,24 sugiere que el enfrentamiento entre estos dos mitos de origen se sitúa esencialmente en el momento del destierro y del retorno, donde debió ser particularmente violento. Al unir por primera vez estas dos tradiciones en una narración continua, la fuente P («P<sup>e</sup>», véase más adelante) habría tratado de superar el conflicto ofreciendo una síntesis personal.

Esta conclusión no excluye, no obstante, que hubieran podido existir ciertos contactos entre las dos tradiciones antes del trabajo redaccional de P. Por una parte, algunos textos de carácter dtr (¿y de origen pre-sacerdotal?), especialmente Dt 26,5-9, parecen presuponer ya la existencia de un vínculo entre una tradición de la bajada a Egipto y la tradición de la salida de Egipto. Se puede, por supuesto, considerar para estos textos una datación *post-sacerdotal*, pero con ello también se corre el riesgo de un razonamiento circular. Por otra parte, varios textos en los relatos patriarcales contienen alusiones muchas veces irónicas a la tradición del Éxodo, especialmente en Gn 12,10-20 o en Gn 16. Esto significa que las tradiciones del Éxodo eran ya conocidas por una parte de los autores de los relatos patriarcales, que, al parecer, querían distanciarse de ellos, e incluso criticarlos. Por último, el problema del vínculo entre Gn y Ex plantea la cuestión del origen del relato de José (Gn 37-50), sobre el cual no existe ningún consenso. Las fechas propuestas actualmente van del siglo IX (legitimación del reino del Norte: Dietrich) hasta la época helenística (Soggin). La ausencia de la historia de José de todos los sumarios históricos de la Biblia hebrea, excepto el Sal 105, e incluso del «Elogio de los padres» del Sirácida (Si 44-50; la mención de José en 49,15 es

probablemente un añadido redaccional), anima a ver en ella un escrito de la diáspora tardío (véase la introducción a Gn 37-50 en este volumen). En todos los casos se observa que la historia de José no es necesaria para establecer un vínculo entre los patriarcas y el Éxodo.

### 5.1.3.2. *La historia de los orígenes (Gn 1-11)*

Desde 1981, F. Crüsemann había insistido en la independencia de la versión pre-sacerdotal del relato de los orígenes, que, en su opinión, no contiene ningún indicio que permita anunciar una continuación en Gn 12-25\*. El único vínculo claro entre los dos conjuntos literarios se encuentra en Gn 12,1-3, pero éste es un empalme tardío, que para varios autores es de origen post-sacerdotal. La investigación reciente de M. Witte va en la misma dirección, puesto que concluye que nunca existió una redacción pre-sacerdotal que uniera Gn 2-8\* al resto del Pentateuco. Este vínculo sería únicamente la obra de un redactor final, cuyo trabajo integra la historia de los orígenes llamada «yahvista» (que él data a comienzos de la era postexílica) en el relato sacerdotal. Algunos autores van aún más lejos, y consideran que *el conjunto de los textos no-P* en Gn 1-11 es de origen post-sacerdotal (Krüger, Otto 1996). El estudio de Witte muestra, sin embargo, que la hipótesis de un relato pre-sacerdotal independiente sigue siendo preferible (véase también la introducción a Gn 1-11 en este volumen). Este relato narraba probablemente la creación (Gn 2-3\*) y el diluvio (Gn 6-8\*), y constituía así el equivalente judío de los mitos de orígenes mesopotámicos (cf. especialmente Atrajasis).

### 5.1.3.3. *¿Una antigua historia de Moisés o de la salida de Egipto?*

Se ha sugerido muchas veces que el relato de Ex 1-15 formaba, originariamente, una tradición independiente. Entre los autores recientes, P. Weimar, E. Zenger y E.A. Knauf han postulado la existencia de una historia premonárquica de la salida de Egipto, mientras que R. Albertz identifica en Ex 1-15 los restos de una antigua historia de Moisés (de la época de Jeroboán I), así como una historia de las plagas y de la salida de Egipto que dataría de la época exílica. W. Oswald subraya igualmente la independencia primitiva de Ex 1-15, que habría sido transformado en la época exílica en un relato más coherente (Ex 1-24\*) y que relataría no sólo el éxodo, sino también la llegada de Israel a la montaña de Dios («*Exodus-Gottesberg-Erzählung*»). En un estudio reciente, J.C. Gertz ha reconstruido también detalladamente el perfil literario de un relato del éxodo pre-P, originariamente independiente. La existencia de una tradición autónoma de la salida de Egipto debe, en efecto, ser

considerada como una hipótesis de investigación totalmente seria. Otros autores, entre ellos especialmente Blum y E. Otto (2001), piensan más bien que existió una «vida de Moisés» (*Vita Mosis*) de la época neo-asiria, que se encontraría esencialmente en el relato actual del libro del Éxodo (contrariamente a Otto, Blum encuentra también algunos fragmentos de ella en el libro de los Números). Las dos hipótesis no son, por otro lado, irreconciliables, y se puede perfectamente considerar que un relato primitivo del éxodo fue ampliado, en torno al siglo VII, hasta formar una verdadera biografía de Moisés, que sobre todo habría tratado de presentar a éste como el equivalente de los soberanos neo-asirios (el relato del nacimiento de Moisés en Ex 2 se inspira en la leyenda sobre el nacimiento de Sargón de Acad, que data del siglo VIII a.C.).

El principal problema concierne al final de estas tradiciones. Si bien se puede imaginar sin dificultad que el relato primitivo de la salida de Egipto terminaba en Ex 14\* (relato no-P), con el paso del mar, es mucho más difícil precisar dónde terminaba, originariamente, la historia de Moisés. Otto sugiere que concluía en Ex 34\*, con el relato de la renovación de la alianza, pero esta hipótesis es bastante especulativa y tropieza con numerosas dificultades. De todas formas, es probable que la tradición primitiva del éxodo no incluyera aún el motivo de la estancia en el desierto, que podría ser un desarrollo más tardío. En efecto, las menciones del desierto en el libro de Oseas (Os 2,5; 9,10; 13,5) presentan la época del desierto como una época positiva del encuentro entre Yhwh e Israel, y no presuponen aparentemente aún la existencia de una tradición de murmuraciones y de rebeliones tal y como se encuentra en el texto actual del Éxodo (Ex 15-18) y, sobre todo, en el libro de los Números.

#### 5.1.3.4. Los códigos legislativos

La investigación exegética ha identificado desde hace mucho tiempo tres códigos legislativos en el Pentateuco, a saber: el «código de la alianza» (Ex 20,22-23,33), el código deuteronomico (Dt 12-26\*), y el «código de santidad» (Lv 17-26[27]); estos tres códigos han sido considerados durante bastante tiempo como códigos originariamente independientes, que habrían sido introducidos a posteriori en su contexto literario actual. La independencia del código de la alianza y del código deuteronomico son hipótesis aceptadas actualmente por una gran mayoría de investigadores; lo mismo vale para la hipótesis tradicional según la cual el código de la alianza es el más antiguo de los tres códigos (la única excepción es Van Seters). En cambio, la independencia original y la datación tradicional del código de santidad (en torno

al destierro) son hoy cada vez más cuestionadas por autores que ven en él, por el contrario, una composición tardía, de carácter sacerdotal o, más probablemente, post-sacerdotal (véase más adelante).

El principal problema, en el caso del código de la alianza y del código deuteronomico, concierne a su integración en sus contextos literarios y narrativos actuales. ¿Cuáles son las redacciones responsables de esta integración? En el caso del código deuteronomico, se encuentran evidentemente los redactores dtr responsables de la composición de los Profetas anteriores (Jos-2 R); pero parece también que una parte del marco redaccional de Dt 12-26, especialmente en Dt 31-34 pero tal vez también en Dt 1-11, está al servicio de la inserción del Dt en el *Pentateuco*, y debe ser atribuido a redactores post-sacerdotales.

La situación es más compleja en el caso del código de la alianza. Contrariamente a Blum, que sitúa la integración del código de la alianza en la perícopa del Sinaí ya en un estadio pre-dtr, varios trabajos recientes atribuyen esta inserción a una redacción post-sacerdotal (cf. especialmente Crüsemann Levin, Otto 2000). Para Otto, especialmente, la edición del código de la alianza y su inserción en la perícopa del Sinaí en el momento de la redacción final corresponden a la voluntad de publicar la totalidad de las tradiciones legislativas en Israel, de las más antiguas (código de la alianza) a las más recientes (código de santidad), pasando por el código deuteronomico. En general, actualmente es cada vez mayor el número de exegetas que identifican numerosos pasajes del marco narrativo de la perícopa del Sinaí (Ex 19 y 24) como post-P (cf. especialmente Ex 19,3-8). Así pues, hay que preguntarse seriamente si el conjunto de la perícopa del Sinaí en Ex 19-24 es de origen post-P, como sostiene Otto. Hay que observar, no obstante, que esta solución plantea dificultades importantes, puesto que esta perícopa ha conocido manifiestamente una historia redaccional compleja y es difícil atribuirla a un solo redactor del Pentateuco, como afirma Otto. Se puede, claro está, considerar que en el marco de la edición del Pentateuco en la época persa, esta perícopa experimentó varias relecturas sucesivas, pero si se acepta esta hipótesis, aún hay que identificar tales relecturas de manera precisa. Otra alternativa sería imaginar, como hace W. Oswald, un relato no-P, formado por Ex 1-24\*, que habría completado la tradición pre-P del éxodo en 1-14\* con el relato de la conclusión de una alianza en el desierto, alianza condicionada al respeto a la legislación del código de Ex 20,23-23,33 conforme al modelo de los tratados de vasallaje neo-asirios. Según Oswald, la composición de Ex 1-24\* dataría de la época neo-babilónica, y la edición del código de la alianza en esta época habría tenido como finalidad, en la perspectiva defendida por Oswald, hacer de él una especie de «constitución» para los habitantes de Judá



que se habían quedado en el país después de la deportación de la elite de Jerusalén y eran gobernados por Godolías. Habida cuenta del lenguaje y de la teología del marco redaccional de la perícopa del Sinaí, que parecen reflejar ya la influencia de la escuela dtr, cabe preguntarse si esta datación no es demasiado alta. Otra posibilidad sería datarlo en el momento del primer retorno del destierro, a finales del siglo VI. La tradición de la salida de Egipto habría sido releída en la perspectiva de la salida de Babilonia y del retorno al país (como más tarde en Esd 7-8). La alianza concluida en el Sinaí daría, a los judíos que volvían del destierro, la seguridad de que la bendición del dios nacional, Yhwh, estaría de nuevo sobre ellos como antes del destierro, *siempre que respetaran la legislación tradicional contenida en el código de la alianza preexílico reeditado para aquella ocasión*. Podría haber un reflejo de esta composición en el texto (tardío) de Ez 20,1-38, donde Yhwh anuncia a los exiliados que va a hacerlos salir de la cautividad para llevarlos al desierto, establecer su derecho sobre ellos, hacerlos entrar (¡por la fuerza!) en una relación de alianza renovada. Si los vv. 39-44 son un añadido más tardío, como se ha dicho con frecuencia, en Ez 20,1-38 (cf. explícitamente el v. 38) no se considera aún la entrada en el país.

#### 5.1.4. Síntesis

En síntesis: el breve panorama que precede sugiere que las tradiciones pre-sacerdotales en el Pentateuco no estuvieron nunca reunidas en un solo y único documento antes del trabajo de la escuela sacerdotal. Hay que renunciar, por tanto, a la hipótesis de un relato unificado que contendría de Gn a Nm o de Gn a Dt (o incluso Gn a 2 R) en el estadio pre-P. Las principales tradiciones literarias que componen el material pre-sacerdotal del Pentateuco son los dos códigos, originariamente independientes, de Ex 20,22-23,33\* y Dt 12-26\*; el relato de los orígenes en Gn 1-11\*; las colecciones de relatos sobre los patriarcas Abrahán y Jacob en Gn 12-25\* y 26-36\*; y, por último, un mito de origen alternativo que relata la salida de Egipto. Esta última tradición se extendía muy probablemente hasta Ex 14\* en un primer momento, y pudo ser transformada después en una «vida de Moisés» de época neo-asiria, e incluso completada, en un estadio pre-P, con el añadido de una primera versión de Ex 19-24\*. La posibilidad de reconstruir una versión pre-P de la perícopa del Sinaí, que casi no está atestiguada en los sumarios históricos, excepto en Ne 9, sigue siendo, no obstante, objeto de debate. La composición pre-P de Éxodo no continuaba aún en el libro de los Números, que es probablemente en conjunto una composición tardía, aun cuando preserva algunas tradiciones antiguas (véase más adelante).

## **5.2. Investigaciones recientes sobre la literatura sacerdotal (P) del Pentateuco**

### **5.2.1. La renovación de las investigaciones sobre P en la exégesis del Pentateuco: contornos y cuestiones discutidas**

Después de haber estado en el centro del debate entre defensores de la antigua y de la «nueva» teoría documentaria en la segunda mitad del siglo XIX, la fuente «sacerdotal» (P) no ha desempeñado más que un papel menor en la investigación sobre el Pentateuco durante la mayor parte del siglo XX. Hoy, el derrumbamiento de las teorías tradicionales sobre la formación del Pentateuco va acompañado de un aumento del interés por P. Por una parte, porque la distinción entre material P y no-P sigue siendo, hoy como en el siglo XIX, el fundamento de todo análisis de las fuentes y de la redacción del Pentateuco. Pero también, por otra parte –y esto es lo que distingue en parte la investigación reciente sobre P de las investigaciones más antiguas–, porque la exégesis histórica descubre, o redescubre, progresivamente la importancia de la aportación de los sacerdotes del Segundo Templo de Jerusalén a la vida intelectual y religiosa de la comunidad postexílica. Hoy parece totalmente claro, en particular, que el medio sacerdotal fue el principal promotor del monoteísmo yahvista. En este sentido, el estudio de la formación de este conjunto literario complejo reagrupado bajo la sigla «P» ofrece un interés muy particular, no sólo para la formación del Pentateuco, sino también de manera más general, porque en «P» se puede leer, al menos parcialmente, el reflejo del desarrollo social, económico y religioso de la comunidad del Segundo Templo en la época persa.

Las investigaciones recientes sobre P han estado centradas principalmente en la reconstrucción del escrito P primitivo, el «*Grundschrift*» (P<sup>g</sup>) y, en menor medida, en el llamado código de santidad en Lv 17-26, cuya significación para la historia de la composición de la literatura sacerdotal y del Pentateuco es hoy objeto de un importante debate. El resto de las leyes sacerdotales, especialmente en Lv 1-16, han sido objeto sobre todo de estudios de tipo sincrónico, pero la cuestión de su origen, de su formación, y de su significación para la composición del Pentateuco ha sido olvidada casi por completo en la investigación reciente, lo cual es de lamentar.

### **5.2.2. Origen, naturaleza y función del escrito sacerdotal primitivo («P<sup>g</sup>») en el debate reciente**

En el contexto de la teoría documentaria, la investigación (al menos la ale-

mana) ha distinguido siempre entre un escrito P primitivo (o *Grundschrift*), esencialmente narrativo, y diferentes desarrollos secundarios, principalmente responsables de una parte del material llamado «legislativo», especialmente en Levítico y en Números. En el modelo clásico de la teoría documentaria impuesto por Wellhausen, P<sup>g</sup> constituía la última fuente independiente en el seno del Pentateuco, después de J, E y D. P<sup>g</sup> habría sido completado después progresivamente con diferentes añadidos a lo largo del siglo V a.C., principalmente con instrucciones de tipo ritual que reflejaban el desarrollo del culto del Segundo Templo en la época persa (= «P<sup>s</sup>», para «P secundario»), antes de ser integrado en las otras fuentes en un documento unificado. La hipótesis de la independencia original de P<sup>g</sup> es mantenida todavía hoy por la mayoría de los autores, aun cuando algunos exegetas, apoyándose en el cuestionamiento de la hipótesis documentaria, prefieren ver a P como redactor de todo o de parte del material no-P (así especialmente Cross, Van Seters en los Estados Unidos; Rendtorff, Blum, Crüsemann y Albertz en Alemania). No obstante, varias observaciones abogan en favor de la independencia original de P, en particular el hecho de que los fragmentos P en Gn-Ex forman un relato coherente o de que P preservó su propia versión de varios episodios narrados en los relatos no-P (diluvio, éxodo), y parece que la hipótesis de un P redactor no debe imponerse.

Si bien es verdad que se mantiene la hipótesis tradicional que veía en P una fuente originalmente independiente, no es menos cierto que la manera en que conviene concebir esta fuente es hoy objeto de un considerable debate. El debate aborda, en primer lugar, el problema de la *extensión* de P<sup>g</sup>, pero esta problemática tiene implicaciones más generales para la concepción de P y de la formación del Pentateuco. Tradicionalmente, como P era considerado la última fuente de la *Torah*, el final de P<sup>g</sup> se situaba en el libro de Jos (en Jos 18-19\*) –de acuerdo con la hipótesis según la cual la *Torah* era originariamente un *Hexa-teuco*–, o en el último capítulo del Dt, en Dt 34\* –cuando la hipótesis de un Hexateuco primitivo fue progresivamente abandonada, especialmente bajo la influencia de Noth–. La solución del final en Dt 34\* era, no obstante, problemática, ya que los versículos atribuidos a P<sup>g</sup> en este capítulo (un fragmento del v. 1 y los vv. 7-9) no contienen un relato de la muerte de Moisés propiamente dicho. Además, un estudio de L. Perlitt publicado en 1988 ha demostrado que el lenguaje empleado en estos versículos es más bien característico de las redacciones finales del Pentateuco, y muchos exegetas han aceptado después esta conclusión. Por eso se ha buscado el final de P<sup>g</sup> antes de Dt 34, en el libro de los Números; pero los candidatos propuestos, esencialmente Nm 20 (muerte de Aarón) o Nm 27 (anuncio de la sucesión de Josué), ofrecen un final poco satisfactorio al relato de P<sup>g</sup>, y estos textos contienen además, como la mayoría de los textos de tipo «P» en el libro de los

Números, numerosos elementos que los aproximan a las redacciones tardías del Pentateuco. En 1988, E. Aurelius sugirió que la conclusión de P<sup>e</sup> había que buscarla, no en el relato de la estancia de Israel en el desierto, sino en la perícopa del Sinaí (Ex 25-Nm 10). Esta sugerencia ha sido retomada por T. Pola que, en una monografía muy consultada de 1995, ha propuesto situar el final del relato P primitivo en Ex 40\*, con la conclusión de la construcción del santuario divino en el Sinaí. E. Zenger ha sugerido, por su parte, el relato de la inauguración del culto sacrificial en Lv 9\*. Este capítulo ofrece una conclusión muy hermosa al relato P, que culmina así con la oblación de los primeros sacrificios sobre el altar recientemente construido. Pero esta solución choca con una dificultad, puesto que Lv 9 parece reflejar ya un estadio de desarrollo secundario con respecto a Ex 40; en efecto, Lv 9,23a (entrada de Moisés en el santuario) corresponde a Ex 40,35a: es manifiesto que este hemistiquio ha sido interpolado, como sugiere la *Wiederaufnahme* o utilización de Ex 40,34 en 40,35b. Parece, pues, preferible seguir a Pola, y buscar el final originario de P<sup>e</sup> en Ex 40\*. El propio Pola sugiere Ex 40,33b, pero este final es poco satisfactorio, y parece preferible ir hasta Ex 40,34, que narra la entrada de Yhwh en el santuario recientemente construido. La reconstrucción minimalista de P<sup>e</sup> en Ex 25-40\* propuesta por Pola (25,1.8a.9; 29,45-46; 40,16.17a.33b) es, no obstante, problemática, aun cuando esté claro, como se ha reconocido siempre y como atestiguan ya las numerosas variantes recensionales entre el TM, la *Septuaginta* y la *Vetus Latina*, que estos capítulos fueron objeto de varias redacciones y ediciones sucesivas. En particular, la idea de Pola según la cual el texto original de Ex 25-40\* P<sup>e</sup> no contenía todavía *ninguna* instrucción concreta para la construcción del santuario sigue siendo eminentemente frágil y especulativa, y se puede preferir legítimamente, con la mayoría de los investigadores, atribuir a P<sup>e</sup> al menos una primera versión de las instrucciones de Ex 26.

La hipótesis de un final de P<sup>e</sup> en Ex 40\* está aún lejos de gozar de unanimidad en la investigación actual (cf. especialmente los trabajos recientes de Schmidt y Frevel). No obstante, si es aceptada, implica que la redacción P se limitaba, originariamente, a los libros de Gn-Ex\* (lo cual coincide, en cierto sentido, con una sugerencia hecha por W.M.L. de Wette en 1807). Significa también que hay que revisar por completo la concepción de la naturaleza, de la función y de la significación de la primera versión de P, y renunciar, en particular, a concebir P<sup>e</sup> como un relato paralelo a las otras fuentes del Pentateuco, como ha hecho sistemáticamente la crítica tradicional. La versión primitiva del escrito P *no* es simplemente la versión sacerdotal del relato del éxodo y de la conquista. P<sup>e</sup> termina con la instalación de Dios en medio de su pueblo, cuando la divinidad abandona el monte Sinaí, en cuya cima moraba en la nube (cf. Ex 24,15b-18\* P<sup>e</sup>), para residir en el santuario que le

ha construido el pueblo (Ex 40,34, conclusión de P<sup>g</sup>). En este esquema, *la finalidad y el coronamiento del éxodo no se encuentran ya en la conquista del país, sino en el retorno de la presencia divina al centro de Israel*. El relato sacerdotal presupone así una redefinición completa de la tradición del éxodo, y, más allá de ella, de la concepción de la identidad de Israel. El sentido y la función de tal redefinición aparecen mejor cuando se considera la composición de conjunto del relato sacerdotal.

La estructura del relato sacerdotal en Gn 1-Ex 40\* se inspira muy claramente en un esquema común a diferentes mitos de creación en el Oriente Bíblico, y que se encuentra especialmente atestiguado en el relato mesopotámico del *Enuma elis*. Este esquema comienza con la creación del mundo (Gn 1) y concluye con la construcción de un santuario para el dios creador (Ex 25-40\*), de manera que la erección de este santuario representa en cierto modo el signo concreto de la victoria del dios sobre las fuerzas del caos. En el relato de P<sup>g</sup>, no obstante, este esquema básico está puesto al servicio de una problemática más específica, que describe especialmente la pérdida de la proximidad inicial entre Dios y los hombres como consecuencia de la irrupción de la violencia (*hāmās*, Gn 6,11-13) en la tierra, irrupción castigada por el diluvio, y la restauración de la comunicación entre Dios y el hombre en el culto de Israel. La versión P del diluvio en Gn 6-8\* sanciona la incapacidad del hombre y del animal para seguir el programa de cohabitación pacífica que les había fijado el Dios creador (Gn 1,29-30). Después del diluvio, el discurso de Dios a Noé y a sus hijos en Gn 9,1-17 (P<sup>g</sup>) define de manera programática la relación entre Dios, hombres y animales en la creación *posterior* al diluvio. El Dios creador toma nota del carácter insoslayable de la violencia entre hombres y animales, y la admite bajo ciertas condiciones (9,2ss); como contrapartida, Dios y los hombres viven en adelante en ámbitos claramente separados, que sólo están unidos por el arco (signo del poder real) de Dios situado en el cielo «entre Dios y la tierra» (9,13), y que debe garantizar que Dios no olvida su creación (9,15-16). No obstante, esta retirada de la presencia divina no es absoluta. Por el contrario, después de que las principales naciones del mundo conocido, que descienden de los tres hijos de Noé, se extienden sobre el conjunto del universo (Gn 10\*), Dios concluye una alianza eterna con Abrahán y su descendencia (Gn 17), y, de entre esta descendencia, elige una etnia específica, los hijos de Jacob/Israel, para que sean su pueblo y para morar en medio de ellos, como narra la versión sacerdotal del Éxodo (véase especialmente Ex 6,2-8 y 29,45-46). El relato de P<sup>g</sup>, que concluye con la descripción de la entrada de la gloria divina en el santuario construido por los hijos de Israel al pie del monte Sináí conforme a las instrucciones divinas (Ex 40,34; cf. Ex 25-40\*), termina con la restitución *par-*

cial de la presencia divina a la humanidad dentro del espacio sagrado del santuario de Israel. Israel se convierte así en la «nación sacerdotal» entre las naciones del mundo, según la fórmula de A. de Pury.



Un dios amenaza, con la ayuda de un arco tensado, a un monstruo acuático que representa las fuerzas del caos. Gn 9 (el arco en las nubes) expresa sin duda el hecho de que Yhwh defiende a su creación contra las fuerzas caóticas.

El tema de la restitución de la presencia divina en Israel está además estructurado, en P, por un esquema que escribe la revelación progresiva de la divinidad a la humanidad. En la sección de P<sup>g</sup> consagrada a la historia de la humanidad en su conjunto, Gn 1-11\*, el Dios del universo es llamado sistemáticamente *Elohim*, «Dios», mientras que se presenta a los patriarcas (Gn 12-50\*) como *El Shadday*, «Dios Poderoso» (cf. Gn 17,1 y Ex 6,3). La época de los patriarcas marca ya, por consiguiente, un progreso en la revelación de la identidad del Dios del universo; este proceso de desvelamiento culmina, no obstante, con Israel, a quien Dios se revela bajo su verdadero nombre, *Yhwh*, en el momento en que anuncia a Moisés que tiene que liberar a los hijos de Israel de la esclavitud en Egipto para que éstos se conviertan en un pueblo (Ex 6,3). Con esta última revelación, se confirma que el Dios creador del universo y el Dios nacional de Israel no son más que *una sola y misma divinidad*. Como se ve, el tema de la revelación divina pasa a ser de este modo el medio empleado por P<sup>g</sup> para articular y organizar los tres conjuntos de tradiciones que él hereda: la creación (Gn 1-11\*), los patriarcas (Gn 12-50\*) y el éxodo (véase *supra*, sección 1), para convertirlos en las tres épocas sucesivas de una *misma*

historia, enteramente orientada hacia la revelación de la naturaleza divina a *una* nación en particular. Nos encontramos aquí con un mito de los orígenes particularmente elaborado, en el cual, por primera vez, la historia de los orígenes de Israel es cuidadosamente articulada en función de la historia de los orígenes del mundo. El éxodo sigue siendo el momento de la separación y de la constitución de Israel como nación. Pero es una nación cuya razón de ser y cuya vocación constituyen en cierto modo la culminación de la historia religiosa de toda la humanidad posterior al diluvio, puesto que es llamada a reanudar la comunicación con la divinidad, rota después de la irrupción de la violencia sobre la tierra y el diluvio en los tiempos primordiales.

Semejante concepción de la función y de la identidad de Israel tiene como objetivo principal la reinterpretación de las tradiciones pre-P sobre los orígenes de Israel a fin de hacerlos compatibles con dos nuevas estructuras fundamentales de la sociedad judía: el monoteísmo yahvista promovido por los medios sacerdotales, y el nuevo orden político y económico impuesto por el imperio persa (aqueménida), estructuras a las cuales era incapaz de adaptarse la concepción tradicional, nacionalista, representada especialmente por la escuela dtr durante el destierro y el retorno. Al definir a Israel como «nación sacerdotal», la única nación que conocía la verdadera identidad del Dios del universo y depositaria de la presencia divina en su santuario, el autor de P<sup>e</sup> piensa de nuevo el papel que puede desempeñar la pequeña comunidad de los hijos de Jacob reunidos en Jerusalén en torno al Templo reconstruido (o en reconstrucción) en el contexto del imperio persa. Jerusalén y su Templo pasan a ser así, en la perspectiva del autor sacerdotal, nada menos que el centro *cultural* del universo. Este tema, como se sabe, aparece frecuentemente en la profecía de restauración postexílica; no obstante, contrariamente a esta última, la transformación de Sión en centro cultural del universo no se sitúa en P<sup>e</sup> en el ámbito de una promesa escatológica, sino que procede de la vocación que ha sido asignada a Israel desde los orígenes del mundo, según la lógica narrativa del relato P en Gn-Ex, y que forma parte, en cierto modo, del orden mismo de la creación. Esta vocación es tan fundamental que preexiste incluso a la entrada de Israel en la tierra que le fue prometida por Dios, entrada que, por otro lado, es simplemente presupuesta y que no es en modo alguno narrada en P<sup>e</sup>. Es probable que tal concepción esté destinada a sugerir, en el contexto del imperio persa, que la vocación sacerdotal de Israel no depende, en definitiva, del control político y militar ejercido por Israel sobre su tierra. Este programa político y religioso que eleva el Segundo Templo al rango de centro cultural del universo y que alienta a la comunidad de los hijos de Israel reunidos en Jerusalén a redefinir su identidad en el imperio aqueménida por medio de una participación activa en este culto, es hecho posible, en definitiva, por la aparición al comienzo de la época persa de una estructura

religiosa radicalmente nueva, el monoteísmo yahvista *inclusivo* defendido por la escuela sacerdotal (por oposición al monoteísmo *exclusivo* que afirma la no existencia de los otros dioses, tal y como se encuentra especialmente en Isaías 40-48). Cuando Yhwh, el Dios nacional de Israel, se convierte en el Dios único, al que las otras naciones veneran como el Dios creador del cielo y de la tierra, el culto de Israel deja de ser un culto estrictamente nacional y asume necesariamente una dimensión mundial. En el contexto del gran mercado económico y multicultural establecido por la administración aqueménida, dentro del cual estaba amenazada la preservación de los particularismos étnicos, el culto a Yhwh en el Segundo Templo de Jerusalén pasa a ser, en la perspectiva del escrito sacerdotal, el lugar donde se realiza la mediación entre lo singular y lo universal.

### 5.2.3. Orígenes y función de la «Torah sacerdotal» (Lv 1-16)

El debate reciente sobre la composición, la extensión y la significación de P<sup>g</sup> nos permite también esclarecer de un modo nuevo la formación de Levítico 1-16. Desde la aparición de la teoría documentaria clásica, estos capítulos han sido vistos tradicionalmente como una serie de interpolaciones de tipo ritualizante y legalista, atribuidas a diferentes redactores sacerdotales secundarios, reagrupados bajo la sigla «P<sup>g</sup>». No obstante, un análisis más detallado pone de manifiesto la coherencia literaria de la composición de Lv 1-16, y también su importancia para el escrito sacerdotal. Los capítulos 1-16 se componen esencialmente de dos grandes colecciones de instrucciones: una sobre los sacrificios (Lv 1-7), otra sobre las medidas que se han de tomar en caso de impureza de los miembros de la comunidad, en función del grado de gravedad de esta impureza (Lv 11-15). La colección sobre los sacrificios termina con el relato de la institución de los primeros sacerdotes (Aarón y sus hijos, Lv 8) y con la ofrenda de los primeros sacrificios por los sacerdotes y la inauguración del culto sacrificial (Lv 9). Por lo que respecta a la colección sobre los casos de impureza, termina con la descripción de un gran ritual anual para la purificación del santuario en Lv 16. En conjunto, los capítulos 1-16 forman una especie de gran «torah» (instrucción) sacerdotal, destinada a ser leída a la comunidad reunida al pie del monte Sinaí, ante la Tienda del encuentro. Esta *torah* constituye el complemento lógico e incluso necesario al relato de P<sup>g</sup> en Gn 1-Ex 40\*. Por una parte, el hecho de que la comunidad reunida al pie del monte Sinaí reciba instrucciones sobre el culto sacrificial y las medidas que se han de tomar en caso de impureza, *dos ámbitos de competencia típicamente sacerdotal*, concreta el hecho de que *todo* Israel ha pasado a ser ya un pueblo de sacerdotes. Por otra parte, mientras que el relato de P<sup>g</sup> concluía con el retorno de la presencia divina al seno de Israel en el espacio sagrado del santuario (Ex 40,34), la *torah* sacerdotal de Lv 1-16 ense-



ña a la comunidad reunida al pie del monte Sinaí (en el contexto de la ficción mosaica de P) cómo aplacar a la divinidad por medio de los sacrificios apropiados (Lv 1-7), y cómo evitar provocar su cólera manchando su santuario (Lv 11-16).

Los redactores de Lv 1-16 utilizaron diferentes instrucciones tradicionales sobre los sacrificios (especialmente en Lv 1-3) y sobre los casos de impureza (especialmente en Lv 11,2-23\*; ¿12\*?; 13-14\*; 15\*). Es probable que estas instrucciones fueran ejercicios escribales destinados originariamente a la formación de los sacerdotes; los redactores de Lv 1-16 las insertaron en el contexto de la revelación P del Sinaí transformándolas especialmente en instrucciones destinadas *al conjunto* de la comunidad de los hijos de Israel (aun cuando algunas instrucciones siguen estando reservadas a los sacerdotes, cf. Lv 6-7 y 13-14). Además, por medio del añadido de los rituales de Lv 9 y 16, los redactores P insertaron explícitamente estas instrucciones en la perspectiva del tema rector de P<sup>e</sup>, el acceso de la comunidad de los hijos de Israel a la presencia divina. En Ex 40, Yhwh toma posesión del santuario que le han construido los hijos de Israel (40,34 P<sup>e</sup>); pero Moisés no puede todavía franquear la entrada de este santuario (Ex 40,35, un añadido P<sup>s</sup> destinado a preparar Lv 9,23-24). El libro del Levítico empieza con un discurso de Yhwh (1,1), que se dirige por primera vez a Moisés desde la entrada de la Tienda del encuentro para darle diferentes instrucciones sobre los sacrificios (Lv 1-7). Después de que los primeros sacerdotes han sido consagrados, y los primeros sacrificios han sido ofrecidos conforme a las instrucciones recibidas por Moisés (9,1-21), Aarón, el sumo sacerdote, bendice al pueblo (9,22), y Moisés, *acompañado de Aarón*, puede finalmente franquear el primer velo que marca la entrada de la Tienda del encuentro (9,23). Yhwh consume los sacrificios sobre el altar y hace aparecer su «gloria» en presencia de toda la comunidad reunida ante el altar (9,23b-24), mostrando así que *la comunicación entre Dios y el hombre (Israel) ha sido plenamente restablecida por primera vez después del diluvio*. En Lv 16, finalmente, Aarón es autorizado por primera vez a franquear el segundo velo del santuario, y a entrar en el Santo de los santos, el lugar mismo de la presencia divina. El marco redaccional formado por Ex 40,35 y Lv 9,22-23 sugiere que el primer suplemento P<sup>s</sup> al relato P<sup>e</sup> de Gn 1-Ex 40\* pudo limitarse a Lv 1-9\*; un segundo estadio del desarrollo redaccional habría introducido la colección sobre los principales casos de impureza en Lv 11-15, enmarcándola de nuevo con el ritual del capítulo 16, que retoma Lv 9. En este caso, la composición de los capítulos 9 y 16 correspondería a las dos etapas principales de la redacción de Lv 1-16.

Sea lo que fuere de esta última hipótesis, la composición de Lv 1-16 representa, como puede verse, el verdadero *coronamiento* del relato sacerdotal que empieza en Gn 1, aun cuando constituye un estadio secundario del desarro-

llo de P. La comunidad de los hijos de Israel, que ha sido definida como «nación sacerdotal» al final del libro del Ex (Ex 40\*), es iniciada en las normas y las leyes que le permitirán realizar este sacerdocio. En este sentido, Lv 1-16 prosigue y prolonga a su manera el proceso de separación de Israel con respecto a las otras naciones ya iniciado en el relato P de Gn 1-Ex 40\*; la comunidad en el seno de la cual reside el Dios del universo tiene que diferenciarse de las otras naciones por su ciencia del sacrificio (Lv 1-7) y su mayor pureza (Lv 11-15, véase especialmente Lv 11!). A modo de especulación, cabe incluso preguntarse si el relato de Gn 1-Ex 40\* y la *torah* P de Lv 1-16 se conservaron en dos rollos distintos de longitud equivalente, cuya lectura y meditación constituían dos estadios sucesivos de la iniciación del miembro de la comunidad del Templo: Gn-Ex\* representaría en cierto modo el estadio *exotérico* (de la creación a los orígenes del Templo) y Lv 1-16 el estadio *esotérico*, con la revelación de la *torah* divina proclamada desde el seno del santuario (cf. Lv 1,1).

#### **5.2.4. El «código de santidad» (Lv 17-26/27) y la edición de la Torah como constitución ideal de la comunidad del Segundo Templo de Jerusalén a finales del siglo V**

Contrariamente a Lv 1-16, la colección formada por los capítulos 17-27 ha vuelto a ser objeto de un debate importante en la investigación reciente. Esta discusión, que sigue aún abierta, tiene probablemente implicaciones considerables para la manera de concebir la historia de la composición de la literatura sacerdotal.

A partir del estudio de K.H. Graf en 1866, se admitió generalmente que detrás de Lv 17-26 había un código más antiguo, el llamado «código de santidad», que habría sido editado y armonizado por P en el momento de su inserción en el Levítico. En razón de sus paralelos con el código deuteronomico, y también con Ezequiel, la redacción del código de santidad (CS) pre-P se situaba a lo largo del siglo VI a.C., e incluso, en los autores más conservadores, en la segunda mitad del siglo VII. Se admitía, sin embargo, que los autores del CS habrían empleado numerosas tradiciones legales más antiguas, algunas tal vez reunidas ya en colecciones (Lv 18-20\*; 21-22\*, etcétera). Ahora bien, desde hace algunos años, este consenso está totalmente cuestionado.

1. Por una parte, varios autores han reafirmado de manera convincente la dependencia *literaria* del CS con respecto al código de la alianza, al código deuteronomico y al Decálogo (véase especialmente Cholewinski, Otto [1994, 1999], Grünwaldt), que había sido puesta en tela de juicio progresivamente en el marco de los trabajos de la escuela de la crítica de las formas. En los trabajos más recientes, el CS aparece claramente como el *último* código del

Pentateuco, que conoce ya el conjunto de la tradición legal anterior, y que se esfuerza, en varias ocasiones, por armonizarla, completarla o revisarla, especialmente por lo que respecta a las divergencias entre el Dt y el código de la alianza (CA). Este fenómeno se manifiesta en numerosas instrucciones específicas del CS, y se encuentran varios ejemplos en los autores anteriormente mencionados, pero es particularmente evidente en las tres grandes leyes de Lv 17; 23 y 25. Lv 17 es una polémica contra la matanza de animales profana, asimilada a una ofrenda a las divinidades demoníacas, que ordena que todo animal susceptible de ser sacrificado sea degollado únicamente sobre el altar; esta legislación sólo se puede comprender como una reacción crítica contra la innovación introducida por el código deuteronomico (cf. Dt 12), que autorizaba la matanza de animales profana. Lv 23 es un calendario de fiestas que retoma las tres grandes fiestas anuales de peregrinación atestiguadas en Ex 23,14-17 y Dt 16, pero las enriquece con diferentes celebraciones suplementarias, y sobre todo establece por primera vez una fecha fija para cada fiesta en el año litúrgico. Se notará especialmente que el calendario de Lv 23 retoma por su cuenta la asociación entre las fiestas de la Pascua y de los Panes ázimos (23,5-8), asociación todavía desconocida en el código de la alianza y que es atestiguada por primera vez en el Dt, en el capítulo 16. Lv 25, por último, realiza una síntesis audaz entre la ley sobre el año sabático en Ex 23,10-11, que es esencialmente un año de barbecho para la tierra, aun cuando tiene un componente social, y la ley de Dt 15,1-18, que es ya una revisión de la legislación del código de la alianza sobre el séptimo año. En el código D (deuteronomico), el séptimo año no es ya un año de barbecho para la tierra, sino que se convierte en un año de remisión de las deudas (Dt 15,1-11); además, esta legislación va seguida en el texto actual por una nueva versión de la legislación sobre la liberación de los esclavos después de siete años (Dt 15,12-18, cf. Ex 20,2-11), mientras que en el código de la alianza, las dos legislaciones están todavía separadas. Lv 25, por su parte, rehabilita contra D una interpretación puramente agrícola del año sabático (cf. 25,2-7), sin un verdadero elemento social, y aplica la dimensión socio-económica al *séptimo* año sabático, el año *jubil*, que tiene lugar, por consiguiente, cada 49 años. Lv 25 desarrolla además una perspectiva original, según la cual Yhwh permanece como el único propietario de la tierra, y confía la explotación de ésta a los hijos de Israel, que son definidos como «esclavos» (!) de la divinidad (cf. especialmente 25,23-24 y 55). Tal concepción prohíbe en adelante a los miembros de la comunidad de los hijos de Israel apropiarse de la tierra y de la fuerza de trabajo de sus compatriotas, puesto que ambas pertenecen a Yhwh. Las leyes anteriores sobre la liberación de los esclavos y la remisión de las deudas en el código de la alianza y el código D se vuelven de este modo caducas,

según la perspectiva propia del CS; un miembro indigente de la comunidad puede, como mucho, vender el producto de su tierra y alquilar su fuerza de trabajo hasta el siguiente año jubilar (25,14-16 y 39-43).

2. Por otra parte, varios autores han sostenido recientemente que el CS no constituyó nunca un código independiente, sino que fue concebido desde el principio para su contexto literario actual y, por lo tanto, como un *complemento* a la legislación P en Lv 1-16 (cf., con perspectivas diferentes, Knohl, Milgrom, Otto [1999] y Ruwe). Esta conclusión se ve especialmente confirmada por el hecho de que, según parece, el CS no sólo remite en varias ocasiones a la legislación P (así, por ejemplo, en 20,25, que remite explícitamente a Lv 11,41-45), sino que trata manifiestamente de armonizar la legislación P con las otras legislaciones *no* sacerdotales; así, por ejemplo, en el calendario de Lv 23,5-8, el CS adopta (contra la tradición anterior representada por el código de la alianza y el código D) la fecha precisa de P para la celebración de la Pascua (el día catorce del primer mes al atardecer; cf. Ex 12,6), pero asocia en lo sucesivo (contra P, pero en conformidad con la tradición de Dt 16) la Pascua a la fiesta de comienzo de la semana de la celebración de los Panes ázimos. La hipótesis según la cual el CS presupone ya el escrito P en Gn 1-Lv 16\* permite, además, resolver las dificultades que planteaba tradicionalmente la reconstrucción de un código originalmente independiente en Lv 17-26\*. Contrariamente al código de la alianza y al código D, el código de santidad no tiene una introducción independiente. Además, está sistemáticamente impregnado por la ficción sacerdotal del Sinaí, no sólo en su marco redaccional (palabras dirigidas por Yhwh a Moisés, Aarón y la comunidad de los hijos de Israel reunidos al pie del monte Sinaí), sino también en sus leyes concretas, algunas de las cuales hacen referencia explícitamente al contexto de la estancia de Israel en el desierto (véase especialmente Lv 17; así como 19,23-25 y 25,2ss). Por último, se puede mostrar fácilmente que en varios capítulos del CS, como, por ejemplo, Lv 17, es difícil, si no imposible, reconstruir un texto coherente eliminando el conjunto de los elementos que reflejan la influencia de P –la exégesis del CS después de Graf se esforzó en vano por realizar esta tarea–. Por todas estas razones, es preferible considerar que el CS es en su conjunto una composición tardía (aun cuando integra probablemente algunas tradiciones más antiguas, en particular en Lv 18\*), que fue redactada desde el principio para su contexto literario actual, como conclusión de Lv 1-16. Contrariamente a algunos autores, en particular E. Blum, F. Crüsemann (1992) y A. Ruwe, parece dudoso que Lv 17-26/27 pueda ser atribuido a la misma escuela sacerdotal que redactó el documento P en Gn 1-Lv 16\*. Es mucho más probable que se trate de una composición *post*-P, que presupone ya el lenguaje y la teología de P pero desarrolla igualmente una terminología y, sobre todo, una teología propias, como han mostrado especial-

mente I. Knohl y J. Milgrom.

Consideradas juntas, estas dos tendencias recientes de la investigación implican que el CS procede de una redacción a la vez *post-deuteronomista* y *post-sacerdotal*, como ha sostenido especialmente Otto. Esta redacción se inscribe probablemente ya en el marco de una primera edición de la *Torah* por los medios sacerdotales del Templo de Jerusalén en la época persa, probablemente en la segunda mitad del siglo V a.C. La naturaleza misma del CS, que revisa, completa y armoniza sistemáticamente las principales tradiciones legislativas de Israel (a saber: el código de la alianza, el código D, el Decálogo y la legislación sacerdotal), se explica así como una tentativa de síntesis en el momento en que estas tradiciones son reunidas *por primera vez* en un solo documento. Este documento, la primera versión de la *Torah*, representaba probablemente una especie de constitución ideal, que no tenía ninguna fuerza de ley para los magistrados y los responsables de la administración de la provincia de Yehud, pero a la cual tenían que someterse los miembros de la comunidad del Segundo Templo. Ahora bien, esta conclusión plantea de manera más general la cuestión de la historia de la composición del Pentateuco en la época persa, desde su primera edición hasta su conclusión final.

### 5.3. La formación y la edición del Pentateuco en la época persa

#### 5.3.1. *El libro de los Números en el marco de la edición del Pentateuco en la época persa*

La primera edición de la *Torah* en la época persa nació claramente de una tentativa de síntesis entre dos tradiciones independientes entre sí, el Deuteronomio (separado de los Profetas anteriores) y el escrito P en Gn 1-Lv 16\*; además, en Gn y en Ex, el relato P fue combinado por primera vez con las diferentes tradiciones no-P paralelas identificadas anteriormente (punto 1), a saber: la creación, los patriarcas, el éxodo y, probablemente, una primera versión no-P de la perícopa del Sinaí en Ex 19-24\*. El principal problema, para los escribas responsables de la edición de la *Torah*, consistía sobre todo en explicar *dos* revelaciones sucesivas y divergentes de la ley divina a Moisés y a Israel. Desde este punto de vista, la síntesis entre el relato de Gn 1-Lv 16 y el Deuteronomio se hizo claramente a favor de la legislación sinaítica y en detrimento del Deuteronomio. Como muestra muy claramente el CS, que elabora la síntesis del conjunto de las principales tradiciones legales de Israel, en lo sucesivo la legislación del Sinaí prevalece sobre la legislación deuteronomica. El Deuteronomio se convierte entonces, en esta perspectiva, en una *segunda* ley (como lo entendió, correctamente, la tradición griega), una ley secundaria, incluso un simple *comentario* a la ley anterior bajo la forma

de un testamento de Moisés, como sugieren especialmente los primeros versículos del primer capítulo (Dt 1,1-5). Con la composición del CS, la revelación divina en el monte Sinaí iniciada en Ex 19 queda ya *cerrada*, como afirman explícitamente los finales de Lv 26,46 y 27,34, y ya nada puede ser añadido en principio. El libro de los Números, que establece el vínculo entre Gn-Lv, por una parte, y Dt, por otra parte, se convierte, hasta el final de la edición del Pentateuco, en el último rollo que queda a disposición de los editores del Pentateuco para integrar masivamente los elementos nuevos antes de la conclusión de la *Torah*.

Esta hipótesis se ha visto confirmada recientemente en la monografía de R. Achenbach consagrada a la composición del libro de los Números. Achenbach demuestra especialmente que, fuera de algunas tradiciones aisladas integradas en el libro –cuyo estatus debe ser todavía precisado–, las principales redacciones que pueden ser identificadas son *todas* post-deuteronomistas y post-sacerdotales, lo cual significa que *nunca* pertenecieron a un documento originalmente independiente; la redacción del libro de los Números se hizo, pues, *desde el principio* en el marco de la edición del Pentateuco. La cuestión que sigue planteada es saber si resulta posible o no identificar una o varias redacciones coherentes a través del conjunto del libro, como sostiene Achenbach, que identifica, siguiendo a Otto, una «redacción Hexateuco» (*Hexateuchredaktion*), una redacción «Pentateuco» (*Pentateuchredaktion*), y, por último, una redacción final de tendencia «teocrática» (*theokratische Bearbeitung*), en tres etapas sucesivas.

No obstante, los criterios para identificar la pertenencia de un texto a una de estas redacciones siguen siendo muchas veces frágiles, por no decir aleatorios, y cabe preguntarse si, al menos para ciertas partes del libro, no es mejor considerar un proceso de tipo «*Fortschreibung*» (añadidos sucesivos, que no se inscriben en el marco de una redacción de conjunto del libro) –ésta fue la tesis sostenida ya por Noth para la última sección del libro, Nm 27-36, en su comentario–. La historia del don del espíritu de Yhwh, que se había posado sobre Moisés, a los setenta ancianos en Nm 11, por ejemplo, procede claramente de una redacción profética tardía (cf. especialmente los paralelos entre Nm 11,17 y Ez 37,5; Nm 11,21 y Ez 37,1.3; Nm 11,23 e Is 50,2; 59,1; Nm 11,29 e Is 44,3; Ez 36,27, etcétera), que compuso una especie de midrás de Ex 18 y Dt 1,9ss para ilustrar el ideal escatológico de un «pueblo de profetas» atestiguado en varios lugares en el corpus de los Profetas posteriores (cf. Is 32,15; 44,3; Ez 36,27; 39,29; Jl 3,1-5; Za 8,23) poniéndolo en boca del mismo Moisés (11,29). Semejante texto no tiene equivalente ni en el resto del Pentateuco ni en Números, y difícilmente puede ser atribuido a una redacción de conjunto del libro; se trata más bien de una intervención en la *Torah* de los medios de la profecía escatológica, que, de manera general, fueron más bien

excluidos de la composición del Pentateuco. No obstante, esta redacción de tipo profético-escatológico fue corregida más tarde en el capítulo 12 por una redacción más «ortodoxa», que reafirma el carácter incomparable de Moisés y que está próxima, en este sentido, a todas las redacciones finales del Pentateuco (véase especialmente Dt 34,10-12). Si bien es verdad que el relato de Nm 12 es una reacción al de Nm 11, no es menos cierto que resulta difícil atribuirlo a una redacción de conjunto del libro; se trataría más bien, en este caso, de una composición puntual por los editores de la *Torah*. Se podrían poner otros muchos ejemplos de este tipo en Nm. No obstante, cabe preguntarse legítimamente si el conjunto del libro debe ser atribuido a un proceso de tipo *Fortschreibung*, habida cuenta de que las diferentes tentativas de estructuración del libro (especialmente con el motivo del censo del pueblo en Nm 1 y 26; cf. sobre este punto la introducción a Números) parecen claramente implicar un proyecto redaccional coherente. La identificación de este proyecto, y de las redacciones que intervinieron en Nm en el caso de la edición final de la *Torah*, es hoy una de las principales cuestiones clave de la exégesis crítica del Pentateuco.

### 5.3.2. ¿Una «escuela de santidad» que intervino en el Pentateuco?

Otra dirección importante para las investigaciones sobre la redacción del Pentateuco es la relativa a la influencia del código de santidad sobre la composición o edición de la *Torah*. Desde el siglo XIX se ha observado que algunos pasajes del Pentateuco, en particular en Ex y en Lv 1-16, están redactados en un estilo idéntico al del código de santidad; véase, por ejemplo, Ex 12,14-20; 31,12-17; Lv 11,41-45; 16,29-34; Nm 15. Tradicionalmente, se postulaba que se habría tratado de fragmentos pertenecientes originariamente a este código, y que habrían sido separados después por razones mal determinadas. Recientemente, Knohl y Milgrom han defendido una hipótesis mucho más interesante, atribuyendo estos pasajes a la misma escuela que la responsable de la redacción del código de santidad, llamada por ellos, consiguientemente, la «escuela de santidad» (*Holiness School*). Knohl y Milgrom, que datan el código de santidad en la época de Ezequías, a finales del siglo VIII a.C., sitúan también en este período los comienzos de la actividad de la escuela de santidad en el resto del Pentateuco, actividad que se extendería después, según ellos, hasta el final de la edición del Pentateuco. No obstante, si se admite que el CS es en realidad una obra mucho más tardía, ya concebida en el marco de una primera edición del Pentateuco en la segunda mitad del siglo V, el papel de la escuela de santidad en la edición del Pentateuco se comprende entonces mucho mejor; *esta escuela, ya responsable de una primera síntesis de las tradiciones legislativas reunidas en la Torah por los escribas sacerdotales del Segundo*

*Templo, habría continuado su trabajo en el resto del Pentateuco, tratando sobre todo de desarrollar y completar la legislación del CS (véase, por ejemplo, Nm 15), y a la vez de armonizar las otras tradiciones legislativas, especialmente P, con los principios del CS. Hay un ejemplo muy bueno del trabajo de la escuela de santidad en el caso de Ex 12,14-20, un complemento a la legislación P original sobre la Pascua en 12,1-13, que asocia la celebración de la Pascua a la de los Panes ázimos, de acuerdo con la legislación impuesta por el calendario del código de santidad en Lv 23,5-8, pero que aprovecha también para completar, desarrollar y especificar la legislación de Lv 23.*

### **5.3.3. La alternativa Pentateuco/Hexateuco en el contexto de la edición de la Torah en la época persa**

Por último, una de las últimas grandes cuestiones de la edición de la *Torah* en la época persa se refirió probablemente a la extensión de este documento y su conclusión. A partir de A. Kuenen y J. Wellhausen, la crítica de las fuentes clásica mantuvo que originariamente existió un *Hexateuco* o, dicho de otro modo, un documento que se extendía no de Gn a Dt, como el Pentateuco actual, sino de Gn a *Jos*, a fin de explicar el hecho de que el tema de la promesa del país que se encuentra en numerosos textos de la *Torah* parece presuponer claramente un relato de la conquista del país. Además, otros motivos del Pentateuco reclaman una continuación en el libro de Josué. Un ejemplo clásico es el tema del traslado de los huesos de José en Gn 50,25 y en Ex 13,19, que no se cumple hasta Jos 24; nótese, por lo demás, en relación con esto que el final de Jos 24 está construido claramente en paralelo al final del libro del Génesis (cf. Jos 24,29 y Gn 50,26). Se podrían mencionar otros ejemplos, que confirman la existencia de un Hexateuco; la historia de Caleb en Nm 13-14 se retoma en Jos 14,13-15; Jos 5,12 narra el final de la época del maná, que había comenzado en Ex 16,35; etcétera. A partir de Noth, no obstante, los libros de Dt y de Jos han sido considerados sobre todo como el comienzo de la historia deuteronomista, aun cuando ha habido poco interés en estos libros como conclusión de un Pentateuco o de un Hexateuco. Con el cuestionamiento del modelo documentario tradicional, las principales redacciones no-P del Pentateuco pasaban a ser contemporáneas de la historia dtr o posteriores a ésta, y la presencia de temas característicos del Pentateuco en el libro de Josué se explicaba por la hipótesis de una «composición dtr» del Tetrateuco (Blum), o de un «prólogo yahvista» en Gn-Nm a la historia dtr en Dt-2 R (Rose, Van Seters). Sin embargo, estos modelos tienen dificultades para explicar el hecho de que los vínculos intertextuales con el Pentateuco en la historia dtr se concentran en el libro de Jos, están mucho menos presentes en los libros que siguen, y un texto como Jos 24 trata manifiestamente de establecer un corte



entre la época que precede (Gn-Jos) y la que sigue (Jc-2 R).

De manera muy significativa, el cuestionamiento del modelo de Noth de una «historiografía deuteronomista» (véase la introducción a la HD en este volumen) va acompañado, en el debate reciente, por un redescubrimiento de la hipótesis tradicional de un Hexateuco. La cuestión central, que, no obstante, está lejos de haber sido resuelta, es saber de cuándo data este Hexateuco, y por qué razón los editores finales de la *Torah* en la época persa optaron finalmente por un Pentateuco. Contra algunos autores recientes (en particular Kratz), se puede afirmar que es muy improbable que la idea de un Hexateuco corresponda a un proyecto literario antiguo. Desde un punto de vista metodológico, parece preferible partir del discurso de despedida de Josué en Jos 24, ya que este resumen de la historia puesto en boca de Josué es lo que crea en cierto modo un Hexateuco, al narrar la historia de los padres al otro lado del río hasta la conquista del país. Ahora bien, las investigaciones recientes sobre este capítulo tienden a coincidir en una datación postexílica y post-dtr para este texto (Blum, Anbar); si esta conclusión está sólidamente fundada, implica que la tentativa de crear un Hexateuco es un proyecto tardío, que se enmarca en el contexto de la edición del Pentateuco en la segunda mitad de la época persa. Es probable que una parte de los medios dtr y sacerdotales responsables de la edición de la *Torah* en la época persa trataran de incluir el libro de Josué, sobre todo con el fin de narrar en el documento fundador del judaísmo postexílico el cumplimiento de las promesas divinas con el motivo de la entrada del pueblo en el país. El conflicto entre estas dos opciones, Pentateuco y Hexateuco, se refleja también en los últimos versículos del Deuteronomio, en Dt 34 (cf. sobre este punto Römer-Brettler). Los vv. 7-9 del capítulo 34 insisten en la figura de Josué como sucesor legítimo de Moisés, a quien presentan como una especie de «segundo Moisés» a la manera de Jos 24, preparando así la continuación del relato de la *Torah* en el libro de Josué. Los vv. 10-12, en cambio, corrigen esta perspectiva insistiendo en el carácter absolutamente incomparable de Moisés, e introducen de este modo una conclusión entre la época que termina con la muerte del siervo por excelencia de Yhwh y las épocas que siguen.

El Pentateuco y el Hexateuco pudieron coexistir perfectamente durante un cierto tiempo en la segunda mitad de la época persa, e incluso es posible que cada uno de estos documentos tuviera una denominación diferente en los medios cultos de Jerusalén. Según Jos 24,26, Josué escribió un libro, como Moisés en Dt 31,24 («y Josué escribió todas estas palabras en el libro de la *Torah* de Dios»). La expresión *sēpher tōrat 'elohîm* no se encuentra en toda la Biblia hebrea más que en Ne 8,8 y 8,18: «Se lee en el libro de la Ley de Dios (*sēpher tōrat ha'elohîm*)»; y Ne 8,17 subraya explícitamente que esta lectura pública se inscribe en el marco de la primera celebración de la fiesta

de las cabañas *después de la época de Josué*. Cabría entonces suponer que *sēpher tōrat 'elohîm* era el nombre dado al Hexateuco, mientras que *sēpher tōrat mošēh*, que significó primero el Dt (1 R 2,3; 2 R 14,6; 23,25), sirve en lo sucesivo para designar el Pentateuco. De todas formas, la elección de editar la *Torah* como un Pentateuco, y no como un Hexateuco, refleja una opción religiosa y política profunda, que tendrá consecuencias inauditas para el judaísmo hasta nuestros días. No sólo subraya el carácter totalmente excepcional y exclusivo de la mediación mosaica, que no tiene equivalente en la revelación de los profetas que siguieron, sino que, sobre todo, *separa la revelación de la Torah de la posesión del país*. Aun cuando el horizonte de las promesas divinas sigue siendo el de la entrada en el país, en cuya frontera muere Moisés, *la totalidad de la Torah es transmitida a Moisés y al pueblo de Israel fuera del país*, contrariamente a lo que sucede en Jos 24. En la perspectiva de un Pentateuco, la posesión del país se torna en cierto modo secundaria con respecto a la obediencia a la Ley, a la que está subordinada y de la que depende totalmente.

#### **5.3.4. Conclusión: la edición de la Torah en la época persa, un campo de investigación abierto**

A pesar de la importancia de las divergencias en el debate actual sobre la formación del Pentateuco, divergencias que no pueden ser enteramente armonizadas, el desmoronamiento de la teoría documentaria tradicional ha conducido progresivamente a la investigación desde hace algunos años a subrayar cada vez más la importancia del trabajo de los últimos redactores y editores del Pentateuco. Esta tendencia de la investigación, que rompe finalmente con la fijación demasiado romántica de la teoría documentaria sobre las fuentes más antiguas y más «originales» del Pentateuco, debe ser tomada muy en serio, aun cuando no tiene que llevar a descuidar la reconstrucción retrospectiva de los documentos tradicionales empleados por los editores de la *Torah*. De este modo, la atención al trabajo de los editores del Pentateuco ha producido ya varios resultados importantes, una parte de los cuales ha sido brevemente evocada en esta sección. De manera general, uno de los desarrollos más radicales y más prometedores con respecto a la teoría tradicional se encuentra en el reconocimiento gradual del hecho de que los escribas responsables de la composición del Pentateuco no eran simples compiladores de las fuentes antiguas, sino que estaban motivados por un proyecto teológico muy preciso. La alternativa entre Pentateuco y Hexateuco descrita anteriormente, con sus opciones políticas y religiosas subyacentes, constituye un buen ejemplo de ello. No obstante, una mejor comprensión de los principales programas ideológicos de los editores de la *Torah* en la segunda mitad de la época persa, de sus divergencias, y de sus opciones recíprocas, sigue

siendo un objetivo importante de la investigación sobre el Pentateuco para los próximos años, especialmente en el caso del libro de los Números. Otro problema esencial, que exige nuevas investigaciones, es el relativo a la identidad de los editores de la *Torah* y su medio sociológico. Otto (2000) y Achenbach piensan en escribas sadoquitas (en razón de la proximidad con las últimas redacciones del libro de Ezequiel) del Segundo Templo en Jerusalén, pero se muestran muy discretos a propósito de la naturaleza del movimiento al que habrían pertenecido; ahora bien, ¿se puede considerar que la edición de un documento tan ambicioso y tan costoso como la *Torah* se realizara sin apoyo político y económico de las principales autoridades? En realidad, como han subrayado varios autores en estos últimos años, la *Torah*, en su forma «final», no es obra de uno o dos redactores aislados sino que constituye, primero y ante todo, una literatura de *compromiso* entre las principales corrientes religiosas y políticas de la época, así como un magistral esfuerzo de síntesis entre las diferentes tradiciones sobre el antiguo Israel reunidas en el Templo de Jerusalén. No obstante, la identidad de los medios implicados en esta síntesis no es aún totalmente clara. Es evidente que la coalición que editó el Pentateuco tenía acceso a la biblioteca del Segundo Templo, e incluía manifiestamente escribas sacerdotales; parece también que, exceptuando algún caso (Nm 11, véase *supra*), la corriente profética y escatológica fue sistemáticamente excluida, como ya había observado hábilmente Crüsemann (1992). Además, hay que contar probablemente con escribas de orientación más laica, menos directamente vinculados a la tradición sacerdotal, que podrían ser los herederos de la escuela dtr de la época del destierro y del comienzo de la época persa. No obstante, la localización sociológica, política e institucional de tales escribas sigue siendo difícil de precisar.

Otro problema esencial concierne a los orígenes del proyecto propiamente dicho. La hipótesis llamada de la «autorización imperial», elaborada por P. Frei y adoptada, en un primer momento, por numerosos exegetas, según la cual la administración persa (aqueménida) habría patrocinado la edición de la *Torah* por las principales instancias religiosas y políticas de Judea en Jerusalén, ofrecía una solución seductora a este problema. No obstante, esta hipótesis es hoy cada vez más cuestionada y ciertamente debe ser abandonada, al menos en su formulación clásica (véanse sobre este punto varias colaboraciones en la obra recientemente editada por Watts). La existencia misma de la práctica de la autorización imperial es discutida y, en todos los casos, los ejemplos que se dan no pueden ser asociados a la *Torah*, puesto que se trata de documentos breves y estrictamente legislativos, redactados en varias lenguas, una de las cuales es el arameo. De este modo se está formando, desde hace unos años, un nuevo consenso que ve en la edición de la *Torah* principalmente un desarrollo *interno* de la comunidad de Jerusalén. Sin embar-

go, en relación con esto siguen planteadas varias cuestiones. La edición de un documento de síntesis como la *Torah* no tiene sólo implicaciones religiosas, sino también políticas y económicas. Un proyecto tan importante refleja probablemente las ambiciones renovadas de Jerusalén y de su Templo después de la misión de Nehemías en el año 445, el cual trató probablemente de rehabilitar la ciudad como centro económico y administrativo de la provincia de Judea. Pero la edición de un documento de compromiso que debe servir para redefinir y fundar la identidad del Israel postexílico puede reflejar también una cierta reivindicación de autonomía en el contexto de finales del siglo V y principios del siglo IV, cuando el imperio persa ya no controla Egipto y su dominio sobre Palestina se debilita continuamente, pues la desaparición de la administración persa en Judea implicó un desarrollo cada vez más importante del papel económico y político del Templo de Jerusalén.

#### 5.4. Indicaciones bibliográficas

(NB: Los títulos de los autores cuyas referencias no figuran a continuación se encuentran en la bibliografía del capítulo anterior).

##### 5.4.1. La cuestión del Pentateuco pre-sacerdotal

R. ALBERTZ, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit 1* (GAT 8), Göttingen, 1992 = *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period. Volume 1*, Londres, 1994. E. BLUM, *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189), Berlín / Nueva York, 1990. F. CRÜSEMANN, «Die Eigenständigkeit der Urgeschichte. Ein Beitrag zur Diskussion um den "Jahwisten"», en J. JEREMIAS / L. PERLITT (eds.), *Die Botschaft und die Boten. FS H. W. Wolff*, Neukirchen-Vluyn, 1981, pp. 11-29. Id., *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München, 1992 = *The Torah: Theology and Social History of Old Testament Law*, Edinburgh, 1996. W. DIETRICH, *Die Josephserzählung als Novelle und Geschichtsschreibung. Zugleich ein Beitrag zur Pentateuchfrage* (BThSt), Neukirchen-Vluyn, 1989. J.C. GERTZ, *Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung. Untersuchungen zur Endredaktion des Pentateuch* (FRLANT 186), Göttingen, 1999. J.C. GERTZ / K. SCHMID y M. WITTE (eds.), *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion* (BZAW 315), Berlín / Nueva York, 2002. E.A. KNAUF, *Midian. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens am Ende des 2. Jahrtausends v.Chr.* (ADPV), Wiesbaden, 1988. T. KRÜGER, «Das menschliche Herz und die Weisung Gottes. Elemente einer Diskussion über die Möglichkeiten und Grenzen der Tora-Rezeption im Alten Testament», en T. KRÜGER / R.G. KRATZ (eds.), *Rezeption und Auslegung im Alten Testament und seinem Umfeld. Ein Symposium zum Anlass des 60. Geburtstags von Odil Hammes Steck* (OBO 153), Friburgo (CH) / Göttingen, 1997, pp. 65-92. W. OSWALD, *Israel am Gottesberg. Eine Untersuchung zur Literaturgeschichte der vorderen Sinaiperikope Ex 19-24 und deren historischem Hintergrund* (OBO 159), Friburgo (CH) / Göttingen, 1998. E. OTTO, «Die Paradieserzählung Genesis 2-3: Eine nachpriesterliche Lehrerzählung in ihrem religionshistorischen Kontext», en A.A. DIESEL *et al.* (eds.), «*Jedes Ding hat seine*