



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS
BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA SESIÓN 2

CBX 107 ANTIGUO TESTAMENTO I

García, Félix. "Composición del Pentateuco". En *Pentateuco: introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia*, 333-359. Estella: Verbo Divino, 2016.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre, 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

CAPÍTULO VIII

COMPOSICIÓN DEL PENTATEUCO

Metodológicamente, el término «composición» se emplea para interpretaciones tanto de tipo histórico-crítico (de crítica literaria, de la forma-género y de la redacción) como de tipo literario (estilístico, retórico, etc.). Lo mismo ocurre con el término «estructura», que, además de los campos mencionados, se ha convertido en la principal designación del estructuralismo y de la lingüística estructural¹.

Aquí se entiende por composición «el montaje literario de las piezas para producir una obra»². En los próximos apartados, no se pretende realizar un estudio completo de la composición del Pentateuco, sino más bien ofrecer una visión panorámica de las principales piezas que lo integran y de su montaje, sin entrar en más detalles que los imprescindibles. Se volverá sobre algunos elementos estructurantes expuestos en los capítulos precedentes, pero no para esclarecer la composición de un libro o de una sección sino del conjunto del Pentateuco. Tras una primera aproximación de tipo sincrónico, seguirá otra de tipo diacrónico.

1. Perspectiva sincrónica

Las primeras «piezas» que saltan a la vista son los cinco libros. La división en libros es una de las últimas operaciones realizadas en la compo-

¹ Cf. R. P. Knierim, «The Composition of the Pentateuch», en id., *The Task of the Old Testament Theology. Substance, Method, and Cases* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995) 351-379 (351).

² Cf. L. Alonso Schökel, «Sobre el estudio literario del Antiguo Testamento»: *Bib* 53 (1972) 544-556 (551).

sición del Pentateuco; no es puramente externa, sino inherente a la obra. Al menos, así lo piensan hoy día muchos exégetas que ponen de relieve el comienzo y la conclusión de cada uno de los libros, a la par que destacan su estructura y su perfil propios³.

Si las razones que llevaron a la división en cinco libros hubieran sido exclusivamente mecánicas, no se entendería fácilmente la longitud de los mismos. En números redondos, el Génesis contiene 21.000 palabras; el Éxodo, 17.000; el Levítico, 12.000; los Números, 16.000, y el Deuteronomio, 14.000. Sumadas las palabras del Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio no llegan a 60.000, lo que significa que se podrían haber metido en tres libros / rollos de la extensión del Génesis; o en cinco de la extensión del Levítico. No parece, pues, que la división en cinco libros se deba únicamente a necesidades técnicas, a la extensión de los rollos, sino más bien a cuestiones de contenido y estructura⁴.

Tal división hace del Levítico el centro del Pentateuco. Un dato comprensible si se piensa que en el Levítico se contienen los principios y las normas básicas que identifican al Israel del Segundo Templo como «un pueblo santo», distinto de las demás naciones del mundo⁵.

Ahora bien, la división en cinco libros no anula otras divisiones, importantes también para comprender la composición del Pentateuco. Así, las «fórmulas itinerario», que se extienden desde Ex 12,37 hasta Nm 22,1, estructuran e interrelacionan los tres libros centrales del Penta-

³ Cf. M. Weinfeld, «Pentateuch», en *Encyclopaedia Judaica* 13 (1972) 231-261 (232); B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Filadelfia: Fortress Press, 1979) 128-132; S. Dempster, «An "Extraordinary Fact": Torah and Temple and the Contours of the Hebrew Canon. I», *Tyndale Bulletin* 48 (1997) 23-56; H.-W. Jüngling, «Das Buch Levitikus in der Forschung seit Karl Elligers Kommentar aus dem Jahr 1966», en H.-J. Fabry y H.-W. Jüngling (eds.), *Levitikus als Buch* (BBB 119; Berlin. Philo, 1999) 1-45 (7-23); E. Zenger, «Das Buch Levitikus als Teiltext der Tora / des Pentateuch. Eine synchrone Lektüre mit kanonischer Perspektive», en H.-J. Fabry y H.-W. Jüngling, *Levitikus als Buch* (BBB 119; Berlin: Philo, 1999) 47-83 (53-62); J. L. Ska, «La structure du Pentateuque dans sa forme canonique»: *ZAW* 113 (2001) 331-352 (338ss).

⁴ Cf. M. Haran, «Book-Size and Thematic Cycles in the Pentateuch», en E. Blum y otros (eds.), *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte* (FS. R. Rendtorff; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1990) 165-176 (171ss).

⁵ Cf. J. Blenkinsopp, *The Pentateuch. An Introduction to the First Five Books of the Bible* (Nueva York: Doubleday, 1992) 47.

teuco⁶. Dichas fórmulas en Ex 19,1-2 y Nm 10,11-12, junto con algunas indicaciones cronológicas, delimitan una «gran unidad», que tiene por escenario el Sinaí:

Al tercer mes de la salida del país de Egipto, ese mismo día,
los israelitas llegaron al desierto del Sinaí
 y acamparon en el desierto...,
 frente a la montaña (Ex 19,1s).

El año segundo, el mes segundo, el día veinte del mes,
 se levantó la nube de encima de la Morada del testimonio y
los israelitas partieron, en orden de marcha, del desierto del Sinaí (Nm 10,11s)

El Levítico queda justamente en el centro de esta unidad. En torno a ella, enmarcándola, se encuentran las dos secciones de la marcha por el desierto, estructuradas también por las «fórmulas itinerario» (Ex 15,22-18,27 y Nm 10,11-21,35). Ambas secciones conectan, mediante las «fórmulas itinerario», con la primera sección del Éxodo (1,1-15,21) y la última de Números (22,1-36,13), ubicadas respectivamente en Egipto y Moab. Así examinada, la «gran unidad del Sinaí» ocupa indudablemente el puesto central en el conjunto de Éxodo-Números, como muestra el gráfico siguiente:

Ex 1,1-15,21	15,22-18,27	19,1-Nm 10,10	10,11-21,35	22,1-36,13
Egipto	Desierto	Sinaí	Desierto	Moab

El Génesis y el Deuteronomio, situados respectivamente al comienzo y al final del Pentateuco, contribuyen a subrayar la centralidad del Sinaí. Además, la última parte del Génesis comparte escenario (Egipto) con la primera del Éxodo y lo mismo ocurre con el Deuteronomio respecto de la última sección de Números (ambos se desenvuelven en Moab). No obstante, la conexión del Génesis y del Deuteronomio con el Sinaí es menos estrecha y formal que la de Éxodo-Números con las «fórmulas itinerario». Cada uno de estos libros tiene su propia estructuración: el Génesis, mediante las «fórmulas *toledot*», y el Deuteronomio, mediante los cuatro

⁶ Cf. cap. IV, § 1, 1, b.

títulos⁷. Existe cierta continuidad y discontinuidad, al mismo tiempo, del Génesis y del Deuteronomio con Éxodo-Números. Esta conclusión se halla avalada por otro dato significativo. Éxodo-Números aparecen jaloados por una serie de discursos divinos, introducidos mediante la fórmula «Yahvé habló así a Moisés» (*wayedabber YHWH 'el-moseh le'mor*), que se repite 13 veces en el Éxodo, 35 en el Levítico y 44 en Números, con algunas variantes⁸. Dicha fórmula estrecha los lazos entre los tres libros, al mismo tiempo que marca las diferencias con el Génesis y el Deuteronomio.

A pesar de estas diferencias, el Génesis y Deuteronomio contribuyen también a subrayar la centralidad de la sección del Sinaí, aunque desde ángulos diferentes. Efectivamente, en el Génesis y el Deuteronomio se contienen elementos importantes y significativos que conectan con los eventos de la sección del Sinaí. Respecto del Génesis, destacan, en primer lugar, las correspondencias entre la creación del mundo (Gn 1,1-2,3) y la construcción del santuario (Ex 25-40*):

Gn 1,31-2,3	Ex 39-40
1,31: «Y vio Dios todo lo que había hecho y he aquí que era muy bueno» (<i>wayyar 'elohim 'et-kol 'aser 'asah wehinneh tob me'od</i>)	39,43: «Y vio Moisés toda la obra y he aquí que la habían hecho como mandó Yahvé» (<i>wayyar' moseh 'et-kol hammelakah wehinneh 'asu 'otah ka'aser siwwah</i>)
2,2: «Dios terminó... la obra...» (<i>waykal 'elohim melakto</i>)	40,33: «Moisés terminó la obra» (<i>waykal moseh 'et-hammelaka</i>)
2,3: «Y bendijo Dios el día séptimo» (<i>waybarek 'elohim 'et-yom hassebi'i</i>)	39,43: «Y los bendijo Moisés» (<i>waybarek 'otam moseh</i>).

Entre el comienzo del Génesis (creación) y el final del Éxodo (santuario) existe una relación innegable. Es una relación similar a la de otros textos

⁷ Cf. cap. III, § I, 1 y cap. VII, § II, 1, b.

⁸ Ex 6,10.13.29; 13,1; 14,1; 16,11; 25,1; 30,11.17.22; 31,1; 40,1; Levítico (cf. cap. V, § I, 1, a); Nm 1,1.48; 2,1; 3,5.11.14.44; 4,1.17.21; 5,1.5.11; 6,1.22; 8,1.5.23; 9,1.9; 10,1; 13,1; 14,26; 15,1.17; 16,20.23; 17,1.9.16; 18.8.25; 19,1; 20,7; 25.10.16; 26,52; 28,1; 31,1; 33,50; 34,1.16; 35,1.9; cf. H.-W. Jüngling, «Das Buch Levitikus in der Forschung» (n. 3), 18-23; A. Ruwe, «Heiligkeitsgesetz» und «Priesterschrift». *Literaturgeschichtliche und rechtssystematische Untersuchungen zu Leviticus 17,1-26,2* (FAT 26; Tübinga: J. C. B. Mohr, 1999) 369-372.

extrabíblicos antiguos, en los que el relato de la creación concluye con el relato de la construcción del templo⁹. El relato de la creación (Gn 1,1-2,3) llega a su culmen con el relato de la construcción del santuario (Ex 39-40)¹⁰. La concepción subyacente en estos relatos es que el Dios creador reina sobre la creación no solo desde el cielo, sino también desde su morada en la tierra.

El relato de Gn 1,1-2,3 se estructura en seis días de trabajo y uno de descanso. El relato de la construcción del santuario hace referencia, asimismo, a los seis días de trabajo y al día séptimo, como día de descanso (Ex 31,12-17; 35,1-2; véase también 24,16). El día séptimo, santificado por el descanso de Dios (Gn 2,1-3), apunta hacia el *sabbat*. Entre el *sabbat* y el santuario existe una relación significativa. Las instrucciones para la construcción del santuario indican el trabajo que se ha de realizar, pero el mandamiento del *sabbat* recuerda los límites del trabajo: «Seis días trabajarás, pero el día séptimo será un día de descanso completo, consagrado a Yahvé» (Ex 31,15). La observancia del sábado y la construcción del santuario son dos caras de la misma realidad, en el sentido de que ambas aseguran la santidad de Israel (Ex 31,13) y atestiguan el gobierno de Dios sobre la creación (31,17)¹¹.

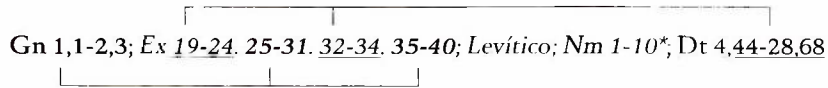
Respecto del Deuteronomio, su relación con la unidad del Sinaí es distinta, pero no menos importante y significativa. De los cuatro discursos de Moisés que conforman el libro, el segundo (4,44-28,68) conecta con la sección del Sinaí en varios puntos clave: la alianza, la teofanía y el decálogo (Dt 5 / Ex 19-20*), el episodio del becerro de oro y la renovación de la alianza (Dt 9,7-10,11 / Ex 32-34) y los códigos legales: deuteronomico y de la alianza (Dt 12-26* / Ex 20-23*). Todos estos pasajes se hallan enmarcados en el contexto del Sinaí / Horeb.

⁹ Cf. M. Weinfeld, «Sabbath, Temple, and the Enthronement of the Lord-The Problem of the Sitz im Leben of Gn 1:1-2:3», en A. Caquot y M. Delcor (eds.), *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de Henri Cazelles* (AOAT 212; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1981) 501-512; B. Janowski, «Tempel und Schöpfung. Schöpfungstheologische Aspekte der priesterschriftlichen Heiligtumskonzeption»: *JBTh* 5 (1990) 37-69.

¹⁰ W. H. C. Propp (*Exodus 1-18* [AB 2; Nueva York: Doubleday, 1999] 561) escribe: «Creation is complete only when God's reign on earth commences at Sinai». Según T. Pola (*Die ursprüngliche Priesterschrift. Beobachtungen zur Literarkritik und Traditionsgeschichte von Pg* [WMANT 70; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1995] 295s), el texto primitivo de Pg comienza en Gn 1 y se termina en Ex 40,33b.

¹¹ Cf. B. S. Childs, *Exodus. A Commentary* (OTL; Londres: SCM Press, 1974) 541-542.

Estas conexiones del Génesis y del Deuteronomio con la sección del Sinaí se pueden expresar gráficamente de la manera siguiente:



A juzgar por este gráfico, parecería que los dos últimos tercios de la sección del Sinaí carecen de conexiones con el Génesis y con el Éxodo, pero no es así, ya que el Levítico y Nm 1-10 están estrechamente unidos con Ex 25-31.35-40. El tema dominante en el Levítico es el culto. Este presupone un santuario y una comunidad. El santuario en cuestión es el descrito en Ex 25-40* y la comunidad presupuesta es la de Nm 1-10*. Además, la Ley de Santidad (Lv 17-26) tiene numerosos puntos en común con el Código deuteronomico y con el Código de la Alianza.

En resumen, desde una perspectiva sincrónica los diferentes libros y las principales secciones del Pentateuco se hallan relacionadas con la gran unidad del Sinaí, que estructuralmente ocupa el puesto central en el conjunto de la obra. Con todo, hay que reconocer que las conexiones del Génesis y del Deuteronomio con el Sinaí son de distinta naturaleza y que para su justa valoración, además de la perspectiva sincrónica, conviene adoptar otra perspectiva.

2. Perspectiva diacrónica

Se procederá en tres etapas: 1ª) identificación de las principales piezas preexílicas, originariamente independientes; 2ª) análisis de los primeros grandes montajes –sacerdotal y deuteronomista– en los que se integran la mayoría de las piezas anteriormente identificadas; 3ª) estudio del montaje que da origen al Pentateuco.

Como ha mostrado la Historia de la investigación, las opiniones sobre estas cuestiones son tan dispares y los modelos explicativos tan diversos que cualquier opción que se siga, en estos momentos, resulta por fuerza hipotética. Faltan a menudo criterios sólidos para decidir si determinados textos pertenecen a un estrato o a otro y si son más o menos antiguos. Por eso, la propuesta que aquí se hace es más bien genérica y meramente indicativa.

A) PIEZAS PREEXÍLICAS INDEPENDIENTES

1º. Historia de los Orígenes

Incluso los defensores más acérrimos de la unidad del Pentateuco se ven obligados a tratar aparte la Historia de los Orígenes, reconociendo su singularidad¹².

Los estudios histórico-críticos recientes coinciden en distinguir dos estratos en la Historia de los Orígenes: uno «sacerdotal» y otro «no-sacerdotal» (la teoría documentaria distinguía dos fuentes: J y P), pero divergen, entre otros puntos, en su datación. Para Crüsemann, la historia «yahvista» de los orígenes (Gn 1-11*) constituye un documento único, en el que se describe la condición humana inspirándose en el tipo de vida de los campesinos palestinos del s. X a.C. Esta Historia refleja un ambiente muy distinto al de las narraciones patriarcales. Por su parte, Carr identifica una Historia de los orígenes «no-sacerdotal», originariamente independiente, que abarca desde la creación hasta la torre de Babel (Gn 2,5-11,9*). Habría sido escrita en Jerusalén, como contrapartida a la epopeya mesopotámica de Atrahasis, en época preexílica (sin que sea posible determinar la fecha con más precisión)¹³. A su vez, Witte defiende la existencia de una composición «yahvista» (de tipo «sapiencial»), independiente, en Gn 2,5-8,22*. Sería una composición postexílica (posterior a la Historia sacerdotal de los Orígenes), construida como prólogo a la Historia sacerdotal)¹⁴.

De estos y otros estudios recientes se desprende la existencia de una unidad no-sacerdotal independiente en Gn 2,5-8,22* o 2,5-11,9*; lo que ya no está tan claro es que tal unidad sea preexílica.

¹² Cf. D. J. A. Clines, *The Theme of the Pentateuch* (JSTO SS 10; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1978) 61-79.

¹³ F. Crüsemann, «Die Eigenständigkeit der Urgeschichte» (FS. Wolff; Neukirchen-Vluyn, 1981) 9-29; D. M. Carr, *Reading the Fractures of Genesis. Historical and Literary Approaches* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1996) 234-248.

¹⁴ M. Witte, *Die biblische Urgeschichte. Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Genesis 1,1-11,26* (BZAW 265; Berlin: Walter de Gruyter, 1998). El estrato «yahvista» incluye un relato precedente sobre la creación y el paraíso.

2º. Narraciones patriarcales

Las narraciones patriarcales revelan una historia de transmisión compleja y polivalente, susceptible de las más variadas interpretaciones. Sobre el trasfondo de la época patriarcal, se vislumbran diversos acontecimientos de la historia de Israel, desde los comienzos de la época monárquica hasta la época helenística. Las piezas más antiguas se encuentran en la Historia de Jacob (Gn 25-35*). Esta actualmente aparece ligada a las Historias de Abrahán y de José, pero en su forma más primitiva era independiente, sin conexión alguna con ellas.

Según Blum, el núcleo primitivo de la Historia de Jacob-Esaú-Labán (Gn 25,21-34; 27-33*) se compuso en el reino de Israel en tiempos de Jeroboán I. Las piezas más antiguas de la Historia de Abrahán, compuestas en Judá, corresponden al Ciclo de Abrahán-Lot (Gn 13; 18-19*). Entre el 721 (caída de Samaria) y el 587 (conquista de Jerusalén), el Ciclo de Abrahán-Lot se unió a la Historia de Jacob mediante la inserción de las promesas divinas de Gn 13,14-17 y 28,13-14. La integración de estos dos ciclos representó el primer paso decisivo hacia una composición general, una *primera edición* de las Historias patriarcales. En Gn 12,10-20; 16*; 21* y 26* se contienen también relatos independientes, del final de la época monárquica, pero su integración en las historias patriarcales sería de la época exílica¹⁵.

3º. La salida de Egipto

El relato de la salida de Egipto (Ex 1,1-15,21) está unido por una trama de causa a efecto, que cohesiona el conjunto, lo que no significa que todo el texto sea homogéneo; al contrario, la exégesis histórico-crítica ha llamado la atención desde hace tiempo de una serie de incoherencias, en las que se perciben las huellas de manos diferentes¹⁶.

¹⁵ E. Blum, *Die Komposition der Vätergeschichte* (WMANT 57; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1984). D. M. Carr (*Reading the Fractures of Genesis* [n. 13], 177-232) aboga por un «Proto-Génesis», compuesto entre 722 y 560 a.C., que se corresponde en buena medida—por cuanto a Gn 12-50 se refiere— con la primera edición de las Narraciones patriarcales identificada por Blum.

¹⁶ Véase A. F. Campbell y M. A. O'Brien, *Sources of the Pentateuch. Texts, Introductions, Annotations* (Mineápolis: Fortress Press, 1992).

Fischer ha mostrado que, por su lenguaje, construcción y técnica narrativa, Ex 3,1-4,18 forma una unidad que se destaca fácilmente de su contexto inmediato¹⁷, de tal modo que 4,19 se puede leer fluidamente como la continuación de 2,23a. Ex 3,1-4,18 sintetiza y remite a las narraciones patriarcales del Génesis, a la par que anticipa los acontecimientos de la liberación de Egipto¹⁸. Desde el punto de vista histórico-crítico, Ex 3,1-4,18 sería un texto muy tardío¹⁹.

En el relato de las plagas (Ex 7-11) los elementos no-sacerdotales se entrelazan con los sacerdotales. Estos, literariamente constituyen el escrito básico, pero temporalmente son más tardíos que aquellos²⁰. La referencia a las plagas en 1 Sam 6,6 –un texto preexílico de origen nórdico– hace pensar en la existencia de una tradición preexílica de las plagas en Ex 7-11, completada con adiciones posteriores. Acerca de Ex 14, ya se ha notado cómo se entrelazan los elementos sacerdotales con los no-sacerdotales. La salida de Egipto está claramente afirmada en Os 2,17; 11,1 y 12,10.14, lo que permite pensar en un origen nórdico preexílico de esta tradición. Según Gertz, el texto primitivo independiente del éxodo contenía una buena parte de Ex 1-4 y 13-14²¹.

4º. El Sinaí

Se suele distinguir en Ex 19-40 al menos dos clases de textos: no-sacerdotales (19,3-24,11; 32-34) y sacerdotales (19,1-2; 24,15-18; 25-31; 35-40); estos últimos se continúan en el Levítico y en Nm 1-10. El *fondo más antiguo* se encuentra en los primeros, pero Crüsemann piensa que

¹⁷ Cf. cap. IV, § II,1.

¹⁸ G. Fischer, *Jahwe unser Gott. Sprache, Aufbau, Erzähltechnik in der Berufung des Mose (Ex 3-4)* (OBO 91; Friburgo: Universitätsverlag, 1989) 204.

¹⁹ Cf. E. Otto, «Die nachpriesterschriftliche Pentateuchredaktion im Buch Exodus», en M. Vervenne, *Studies in the Book of Exodus. Redaction-Reception-Interpretation* (BETL 126; Lovaina: Peeters/Leuven University Press, 1996) 61-111 (101ss); K. Schmid, *Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments* (WMANT 81; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1999) 186-209.

²⁰ Cf. W. H. Schmidt, «Die Intention der beiden Plagenerzählungen (Ex 7-10) in ihrem Kontext», en M. Vervenne, *Studies in the Book of Exodus* (n. 19), 225-243 (226, n. 3)

²¹ Cap. IV, § II, 3, d; J. C. Gertz, *Tradition und Redaktion in der Exoduserzählungen* (FRLANT 186; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999).

Ex 19ss no ofrecen una base segura para reconstruirlo²². Zenger, en cambio, sostiene que dicho fondo se contiene en Ex 19,2b.3*.10a*.12a*.14.15a.16-18; 20,18-20; 24,4-5*; 32*; 34,6-7.14.18-23.25-26²³. (El Código de la Alianza es una unidad aparte). Otto limita el estrato primitivo a Ex 19,2b.3a.10-20*; 34,(11a).18-23.25-27²⁴.

En cuanto al *Código de la Alianza* (Ex 20,22-23,19), los estudios recientes apuntan preferentemente a la segunda mitad del s. VIII a.C. o al comienzo del s. VII como las fechas más indicadas para su composición²⁵. Algunos de sus elementos son probablemente anteriores y otros ciertamente posteriores a estas fechas. El silencio acerca de la monarquía y del rey no es un criterio sólido para defender que el Código de la Alianza remonte a la época premonárquica o que sea posterior a la monarquía. Más significativo a este respecto es el trasfondo histórico-social, correspondiente al de los profetas del s. VIII a.C., que se trasluce en la mayoría de las leyes²⁶.

5º. La marcha por el desierto

Al final de un detallado análisis de las secciones de la marcha por el desierto (Ex 15,22-18,27; Nm 10,11-21,35), Scharf reconoce que no existen indicios claros para determinar la situación histórica original de los episodios que considera más antiguos. No obstante, piensa que no faltan algunas razones para afirmar que Ex 15,22-25a; 17,1b.3-6.8.16; 18; Nm

²² Cf. F. Crüsemann, *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes* (Múnich: Gütersloher Verlagshaus, 1992) 73-74.

²³ E. Zenger, «Wie und wozu die Tora zum Sinai kam: Literarische und theologische Beobachtungen zu Exodus 19-34», en *Studies in the Book of Exodus* (n. 19), 265-288.

²⁴ Cf. E. Otto, «Die nachpriesterschriftliche Pentateuchredaktion des Buch Exodus» (n. 19), 99 n. 25. En *Das Deuteronomium. Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien* (BZAW 284; Berlín: Walter de Gruyter, 1999) 74-88, este mismo autor reconstruye una fuente preexílica, compuesta algunas décadas antes del Deuteronomio primitivo, en Ex 14,5a.6.9a*.19a.20*.21a*.25a.27a*.30; 19,2b.3a.18; 34,1a*.18-23.25-27.

²⁵ Cf. E. Otto, *Wandel der Rechtsbegründungen in der Gesellschaftsgeschichte des antiken Israel. Eine Rechtsgeschichte des «Bundesbuches» Ex XX 22-XXIII 13* (StB 3; Leiden: Brill, 1988) 40-44; L. Schwienhorst-Schönberger, *Das Bundesbuch (Ex 20,22-23,33). Studien zu seiner Entstehung und Theologie* (BZAW 188; Berlín: Walter de Gruyter, 1990) 271-276; Y. Osumi, *Die Kompositionsgeschichte des Bundesbuches Exodus 20,22b-23,33* (OBO 105; Friburgo: Universitätsverlag, 1991) 156ss; F. Crüsemann, *Die Tora* (n. 22), 133-135.

²⁶ Cf. cap. IV, § IV, 2, c.

10,29-32; 11,1-3; 13-14*; 16 remontan a la época preexílica²⁷. En apoyo de esta datación, cabe invocar las referencias de Am 2,10; Os 2,16-17 y Jr 2,2-3 a la estancia de Israel en el desierto.

6º. La perícopa de Balaán

Que la perícopa de Balaán (Nm 22-24) constituye una unidad literaria autónoma, lo reconoce la mayoría de los exégetas críticos. Según Fritz, el núcleo original está formado por 22,4b-6.21.36-41; 23,1-25 y, tal vez, 24,25. Los restantes elementos del texto actual son fruto de sucesivas elaboraciones²⁸.

La tradición bíblica sobre Balaán se sirvió de una tradición extrabíblica, originaria de Transjordania, de la que guarda el recuerdo la Inscripción aramea de Deir 'Allah, del s. VIII a.C.²⁹

7º. El Deuteronomio primitivo

El núcleo original del Deuteronomio se encuentra en el segundo discurso de Moisés (4,44-28,68), del que hay que descartar las secciones sobre el Horeb (Dt 5 y 9-10*) y otra serie de adiciones secundarias más o menos amplia³⁰. Según Otto, la introducción al Deuteronomio primitivo está en 6,4-5³¹. Originalmente, iba seguida por la ley principal (Dt 12,13-27*) y la exigencia de lealtad (13,2-12*) más el derecho social de privilegio (14,22-15,23), el ordenamiento festivo (16,1-17), el ordenamiento procesal (16,18-18,5*), el ordenamiento jurídico (19,2-13*; 19,15-21,23; 22,1-12*.13-29; 23,16-26; 24,1-4; 24,6-25,4*; 25,5-10.11-12) y de nuevo

²⁷ A. Scharf, *Mose und Israel im Konflikt. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Wüsten-erzählungen* (OBO 98; Friburgo: Universitätsverlag, 1990) 184-241 (237-241).

²⁸ Cf. V. Fritz, *Die Entstehung Israels im 12. und 11. Jahrhundert v. Chr.* (BE 2; Stuttgart: Kohlhammer 1996) 23-24.

²⁹ Referencias bibliográficas y otros datos, en el cap. VI, § IV, 1, a.

³⁰ Cf. F. García López, *El Deuteronomio. Una ley predicada* (CB 63; Estella: Verbo Divino, 1989) 10-11; N. Lohfink, «Deutéronome et Pentateuque. État de la recherche», en P. Haudebert (ed.), *Le Pentateuque. Débats et recherches* (LD 151; Paris: Les Éditions du Cerf, 1992) 35-64 (2 y 49-50); T. Römer y A. de Pury, «L'historiographie deutéronomiste (HD). Histoire de la recherche et enjeux du débat», en id. (eds.), *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes* (Ginebra: Labor et Fides, 1996) 9-120 (89-92).

³¹ Sobre el origen del Deuteronomio primitivo en 6,4, cf. F. García López, «Deut. VI et la tradition-rédaction du Deutéronome»: *RB* 85 (1978) 161-200 (162-163).

otra pieza del derecho social de privilegio (26,2-13*). Se remataba con las maldiciones de Dt 28,(15).20-44*.

Se trata del documento de una reforma cultural y jurídica relacionada con Josías (s. VII a.C.), en el que se reformula el Código de la Alianza de Ex 20-23* y el ordenamiento festivo de Ex 34,18-27*, desde la perspectiva de la centralización del culto, al mismo tiempo que incorpora elementos contemporáneos de la tradición jurídica asiria. Dicho documento es interpretado como juramento de fidelidad a Yahvé, a quien corresponde toda obediencia (véase especialmente 6,4-5 y 13,2-13), y no al gran rey de Asiria³².

Así reconstruido, el Deuteronomio original sería el documento preexílico más extenso y también el mejor fechado, pero al fin y al cabo una composición relativamente corta comparada con las grandes composiciones que se llevarían a cabo en los períodos exílico y postexílico.

B) REDACCIONES DEUTERONOMISTAS Y ESCRITO SACERDOTAL

Los acontecimientos que condujeron a la caída de Jerusalén y al destierro en Babilonia sumieron a Israel en una crisis política y religiosa sin precedentes en su historia nacional. Con la destrucción de las murallas de la ciudad, del templo de Yahvé y del palacio real (cf. 2 Re 24-25), no solo cayeron los pilares materiales, sino también las instituciones y los símbolos sobre los que se asentaba la nación israelita³³.

El destierro obligó a los israelitas a replantearse algunas cuestiones fundamentales sobre su identidad nacional, sobre su relación con Yahvé y sobre el valor de sus tradiciones. Desde el punto de vista literario y teológico, el exilio y postexilio fueron períodos especialmente fecundos. Israel profundizó en sus raíces, repensó sus tradiciones, releyó y reelaboró algunos de sus textos fundamentales³⁴. En este clima surgieron las redacciones deuteronomistas y el Escrito sacerdotal.

³² E. Otto, *Das Deuteronomium. Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien* (BZAW 284; Berlín: Walter de Gruyter, 1999).

³³ Cf. F. García López, «Construction et destruction de Jérusalem: Histoire et Prophétie dans les cadres rédactionnels des Livres des Rois»: *RB* 94 (1987) 222-232.

³⁴ Cf. F. García López, «El Dios judeocristiano ante las utopías (Éxodo, reforma de Josías y exilio)», en N. Silanes (ed.), *Dios trinidad, entre utopía y esperanza* (SET 36; Salamanca: Secretariado Trinitario, 2001) 15-36 (28-29).

1º. Redacciones deuteronomistas

El Deuteronomio primitivo (Dt 6,4-28,44*) sufrió una fuerte reelaboración durante el exilio. A ella corresponden buena parte de los cap. 1,1-6,3; 9,7-10,11 y 28,69-34,12 más una serie de adiciones redaccionales a lo largo del Deuteronomio primitivo. Algunos exégetas sostienen que se trata de una sola redacción; otros, en cambio, defienden dos o más redacciones sucesivas³⁵.

En cualquiera de estos supuestos, el redactor o los redactores deuteronomista(s) convirtieron el Deuteronomio primitivo –un «programa de reforma», sin emplazamiento topográfico– en un «Discurso de Moisés», ubicado en el Horeb. Dt 1,5-3,29 resume la marcha de los israelitas desde el Horeb (donde se sitúan Dt 5 y 9,7-10,11) hasta Moab (donde se sitúan Dt 28,69-34,12). Los textos propios de esta redacción o redacciones deuteronomista(s) presentan numerosos contactos con los libros que siguen, especialmente con Josué y Reyes, lo que lleva a pensar que Dt 1-5* fue la introducción no solo al Deuteronomio sino también a la Historia Deuteronomista (Josué-Reyes)³⁶. No obstante, no se puede descartar la existencia de un relato de conquista que abarcara solo Deuteronomio-Josué ni tampoco la de un Hexateuco, dos viejas hipótesis repropuestas recientemente con nuevos argumentos³⁷. Es posible que haya habido distintas divisiones de estos libros en momentos diferentes³⁸.

2º. Escrito sacerdotal

Acerca del Escrito sacerdotal, la exégesis histórico-crítica tiene planteadas algunas cuestiones importantes sobre las que aún no exis-

³⁵ Véase, a modo de ejemplo, las opiniones de J. Wellhausen y E. Otto (cap. VII, § I, 1.a. 2º y § I, 5).

³⁶ Cf. T. Römer y A. de Pury, «L'historiographie deutéronomiste (HD): Histoire de la recherche et enjeux du débat», en íd. (eds.), *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes* (Ginebra: Labor et Fides, 1996) 9-120 (34ss).

³⁷ Cf. E. Otto, *Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch. Studien zur Literaturgeschichte von Pentateuch und Hexateuch im Lichte des Deuteronomiumrahmens* (FAT 30; Tübinga: Mohr Siebeck, 2000); Véase cap. I, § II, 5, c.

³⁸ Cf. K. Schmid, *Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments* (WMANT 81; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1999) 26-55.

te consenso³⁹. En un punto, no obstante, está de acuerdo la mayoría: el Escrito sacerdotal del Pentateuco no es homogéneo. Hay que contar, al menos, con un Escrito sacerdotal básico y con unos complementos posteriores.

La teoría documentaria clásica reconstruyó un *Escrito sacerdotal básico* (P) formado esencialmente por una serie de narraciones, que comenzaban en Gn 1 y terminaban en Dt 34,7-9. Recientemente, sobre todo después del artículo de Perlitt, que niega la pertenencia de Dt 34,7-9 a tal Escrito⁴⁰, se han propuesto diversos textos como punto final de P: Ex 29,42b-46⁴¹; Ex 40,16.17a.33b⁴²; Lv 9,23-24⁴³; Nm 27,12-14⁴⁴; Dt 34,1*.5*.7a.8⁴⁵; Jos 18,1; 19,51⁴⁶. Los que optan por el Éxodo o el Levítico como punto final siguen la línea de Noth, para quien la esencia de la teología sacerdotal está en el Sinaí y no en el tema de la tierra⁴⁷. En cambio, los que optan por Números, Deuteronomio o Josué se mueven más bien en la línea de Elliger, para quien el objetivo del escrito sacerdotal es la tierra⁴⁸. Pero tales posiciones no son necesariamente irreconciliables, pues, como han notado Gross y Köckert, los

³⁹ Cf. cap. II, § 5.

⁴⁰ L. Perlitt, «Priesterschrift im Deuteronomium?»: *ZAW* 100 (Supplement), 1988, 65-88.

⁴¹ Cf. E. Otto, «Forschungen zur Priesterschrift»: *ThR* 62 (1997) 1-50 (36).

⁴² Cf. T. Pola, *Die ursprüngliche Priesterschrift. Beobachtungen zur Literarkritik und Traditionsgeschichte von Pg* (WMANT 70; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1995) 213-298.

⁴³ Cf. E. Zenger, «Die priesterschriftlichen Schichten (»P«)», en id. (ed.), *Einleitung in das Alte Testament* (Stuttgart: Kohlhammer, 1995) 95 (1998³, 150-151).

⁴⁴ L. Perlitt, «Priesterschrift im Deuteronomium?» (n. 40), 82-86; J. L. Ska, *Introduzione alla lettura del Pentateuco. Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia* (Roma: Dehoniane, 1998) 170. Para E. Blum, Nm 27,12-33 es la conclusión de K^P; lo que sigue, son complementos: *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189; Berlin: Walter de Gruyter, 1990) 227.

⁴⁵ C. Frevel, *Mit Blick auf das Land die Schöpfung erinnern. Zum Ende der Priestergrundschrift* (HBS 23; Friburgo: Herder, 2000) 209-348.

⁴⁶ Cf. J. Blenkinsopp, *The Pentateuch* (n. 5), 237-238 (en realidad, la propuesta de Blenkinsopp remonta a su artículo «The Structure of P»: *CBQ* 38 [1976] 275-292 [290]); N. Lohfink, «Die Priesterschrift und die Geschichte», en W. Zimmerli (ed.), *Congress Volume Göttingen 1977* (SVT 29; Leiden: Brill, 1978) 189-255.

⁴⁷ M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1960 [1948]) 262.

⁴⁸ K. Elliger, «Sinn und Ursprung der priesterlichen Geschichtserzählung»: *ZThK* 49 (1952) 121-143 (129).

acontecimientos del Sinaí constituyen el centro del Escrito sacerdotal y la tierra es su meta⁴⁹.

Que los acontecimientos relativos a la instauración del culto en el Sinaí son centrales en el Escrito sacerdotal, nadie lo duda. Por otra parte, de la importancia de la tierra dan testimonio textos tan significativos como Gn 17 y Ex 6,2-8, cuya pertenencia a dicho Escrito es generalmente admitida⁵⁰. Planteada así la cuestión, habría que elegir más bien entre las tres últimas propuestas. Contra Dt 34,1*.5*.7a.8 pesa su vocabulario postsacerdotal y el hecho de que el Escrito sacerdotal no narra la muerte de Moisés (el v. 5 no es de P). A su vez, en Jos 18,1; 19,51, se echa de menos el motivo de la «gloria», característico de P, que sería de esperar en relación con la «tienda del encuentro» y el culto, como ocurre en Ex 29,43-46; 40,34-35; Lv 9,24. Descartados ambos textos, Nm 27,12-14 parece el pasaje mejor situado para finalizar el Escrito sacerdotal.

En consecuencia, el Escrito sacerdotal básico comprendería grosso modo las narraciones siguientes: Gn 1,1-2,3; 6,9-9,17*; 17; 23; 27,46-28,9; 35,9-15*.22-29*; Ex 6,2-8; 7-11*; 14*; 16*; 25-31*; 35-40*; Lv 9; Nm 13-14*; 20,1-13*.22-29*; 27,12-14. A estas narraciones hay que sumar las genealogías de Gn 5; 10; 11,10-26.27-32*; 25,7-11a.12-17.19-20; 36,1-8, con las «fórmulas *toledot*» introductorias⁵¹, y una serie de «fórmulas itinerario» en Éxodo-Números⁵². Se podría comparar con «un collar, en el que las narraciones principales se hallan ensartadas como perlas en el hilo de las genealogías e itinerarios»⁵³.

⁴⁹ Cf. W. Gross, «Israels Hoffnung auf die Erneuerung des Staates», en J. Schreiner (ed.), *Unterwegs zur Kirche* (QD 110; Friburgo: Herder, 1987) 87-122 (102); M. Köckert, «Das Land in der priesterlichen *Komposition des Pentateuch*», en D. Vieweger y E. J. Waschke (eds.), *Von Gott Reden. Beiträge zur Theologie und Exegese des Alten Testaments* (FS. S. Wagner; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1995) 147-162 (159).

⁵⁰ Cf. E. Cortese, *La terra di Canaan nella Storia sacerdotale del Pentateuco* (SupRivBib 5; Brescia: Paideia, 1972), que muestra también la importancia del tema de la tierra en el estrato sacerdotal de Nm 13-14 y en Nm 20,1-13; 27,12-23.

⁵¹ Sobre las genealogías y las fórmulas *toledot*, cf. cap. III, § 1, 1 (notar, en especial, lo dicho sobre el carácter redaccional de la fórmula *toledot* en Gn 2,4).

⁵² Cf. cap. IV, § 1, 1, b (no todas las «fórmulas-itinerario» aquí reseñadas pertenecen al Escrito sacerdotal básico).

⁵³ A. F. Campbell y M. A. O'Brien, *Sources of the Pentateuch. Texts, Introductions, Annotations* (Minneapolis: Fortress Press, 1993) 21.

Lo difícil es saber si en el hilo de las genealogías e itinerarios se ensartan solo las narraciones sacerdotales o también otras. Muchos autores conciben el Escrito sacerdotal como una fuente o documento independiente. Pero, como han notado Cross y otros, en el Escrito sacerdotal faltan las tradiciones del nacimiento y juventud de Moisés (Moisés entra en escena inesperadamente en Ex 6,2), algo inconcebible en un documento en el que Moisés es la figura central⁵⁴. Se han propuesto varias razones, pero «la más sencilla y sin duda la mejor es que P no introduce a Moisés porque eso es superfluo: el personaje es ya muy bien conocido y P no tiene nada especial que añadir a lo que dicen las antiguas fuentes»⁵⁵. Por otro lado, las «fórmulas *toledot*» y las «fórmulas itinerario» tienen la función de enmarcar y estructurar las grandes secciones del Génesis y de Éxodo-Números respectivamente.

Estos y otros datos llevan a pensar que el Escrito sacerdotal no solo conoce y utiliza los relatos antiguos, sino que además los incorpora a su obra, sistematizándolos y estructurándolos. Así pues, el Escrito sacerdotal comprendería las narraciones, genealogías e itinerarios anteriormente citados más una buena parte de las narraciones preexílicas señaladas en el segundo apartado (cf. § 2, a, 1º-6º). La sección del Sinaí (sin el Código de la Alianza) sería su centro⁵⁶. El Sacerdotal profundiza y actualiza las tradiciones antiguas, haciendo de la presencia de Dios en medio de su pueblo el punto central de su obra. Era el mejor mensaje que podía llevar a los que habían sufrido el destierro: su Dios no los había abandonado, sino que seguía incondicionalmente en medio de ellos.

Durante el período del Segundo Templo, en el Escrito sacerdotal básico se llevaron a cabo importantes *complementos*, sobre todo de tipo legal, principalmente en la sección del Sinaí. Lo más probable es que estos

⁵⁴ Cf. F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1973) 317-318; E. Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189; Berlín: Walter de Gruyter, 1990) 230-231.

⁵⁵ J. L. Ska, «De la relative indépendence de l'écrit sacerdotal»: *Bib* 76 (1995) 400.

⁵⁶ El Escrito sacerdotal desconoce la alianza del Sinaí, no así la teofanía, que la transforma en una revelación sobre el culto: cf. W. Zimmerli, «Sinaibund und Abrahambund. Ein Beitrag zum Verständnis der Priesterschrift», en id., *Gottesoffenbarung. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament* (ThB 1; München 1969) 205-216.

fueran surgiendo progresivamente, como respuesta a los requerimientos y necesidades de la comunidad judía postexílica. A este período corresponden seguramente varias adiciones de los últimos capítulos del Éxodo (35-40), buena parte del Levítico⁵⁷, y la primera sección de Números (1,1-10,10). Estos textos concretan y desarrollan determinados aspectos de la teología sacerdotal, creando todo un sistema de tipo cultural y ritual en torno al santuario.

Numerosas adiciones en Ex 35-40 intentan legitimar, hasta en los más mínimos detalles, la forma del santuario como un mandato expreso de Dios a Moisés. Con este objetivo, se operan algunos cambios significativos en estos capítulos respecto del texto paralelo de Ex 25-31. Así, según Ex 25,9, Yahvé muestra a Moisés en la montaña el modelo de santuario y de utensilios que ha de realizar. Luego, en diferentes momentos, se recuerda que tal o cual utensilio ha de hacerse «según el modelo que le ha sido mostrado en la montaña» (cf. 25,40; 26,30; 27,8). Este tipo de referencias desaparece en los cap. 35-40 y, en su lugar, aparece –repetida a veces hasta la saciedad– la fórmula «como Yahvé mandó a Moisés» (cf. Ex 39,1.5.7.21.26.29.31.32.42.43; 40,16.19.21.23.25.27.29.32). La ejecución de lo mandado debe corresponder exactamente al imperativo divino⁵⁸.

Asimismo, las leyes del Levítico y de Números regulan detalladamente los sacrificios, las ofrendas y demás ritos o acciones que han de realizar los sacerdotes y la comunidad. Por regla general, se trata de mantener la pureza de la comunidad que vive en presencia de Yahvé (cf. Ex 29,42-46), especialmente cuando se ha de acercar al santuario. Todo se debe ejecutar «como Yahvé mandó a Moisés» (cf. Lv 8,4.9.13.17.21.29; 9,7.10; 10,15; 16,34; Nm 1,19.54; 2,33.34; 3,42.51; 8,3.20.22; 9,5). Cualquier infracción a lo mandado puede acarrear consecuencias mortales (cf. Lv 10,1-7). La obediencia a la palabra de Dios, importante en el espíritu del Escrito sacerdotal, pasa a ser un elemento esencial en la letra misma de los complementos legales.

⁵⁷ La Ley de Santidad (Lv 17-26) presenta un problema especial: cf. cap. V, § VI, 1.

⁵⁸ Cf. B. S. Childs, *Exodus. A Commentary* (OTL; Londres: SCM Press, 1974) 535-536; F. García López, «swb», en G. J. Botterweck y otros (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (Stuttgart: Kohlhammer, 1989) 936-959 (944-947).

c) COMPOSICIÓN DEL PENTATEUCO

1º. Las piezas y su engranaje

El Pentateuco nació como resultado del último gran montaje de las piezas hasta aquí identificadas. Esta operación supuso la integración del *Escrito sacerdotal y sus Complementos* con el *Deuteronomio deuteronomista*, más el *Código de la Alianza y otras piezas*. Evidentemente, no fue una tarea mecánica, sino más bien una elaboración redaccional compleja, que requirió opciones importantes, debido a las diferencias entre las obras deuteronomista y sacerdotal.

El Deuteronomio deuteronomista y el Escrito sacerdotal junto con sus Complementos siguieron caminos opuestos en algunos aspectos: este comenzó con una narración, que se amplió con textos principalmente legales; aquel, con un texto legal que se amplió y enmarcó con narraciones. El Escrito sacerdotal concluye con la visión de Moisés de la tierra que Yahvé dará a los hijos de Israel, pero sin entrar en ella. El Deuteronomio deuteronomista forma parte de la Historia Deuteronomista, que relata la conquista y posterior pérdida de la tierra. ¿Cómo ensamblar dos concepciones tan diferentes en una sola composición?

Ante todo, el Redactor del Pentateuco optó por terminar su obra en los umbrales de la tierra prometida. Fue una opción muy importante, ya que la conclusión de una obra es decisiva para su interpretación. Para llevarla a cabo, añadió Dt 34,4.10-12 a la redacción deuteronomista de 34,1-3*.5-6. Como he mostrado en otra parte, los v. 4.10-12 se distinguen de los versículos restantes del cap. 34⁵⁹. Con estos versículos, el Redactor del Pentateuco separó el Deuteronomio de los libros siguientes (Josué-Reyes), situando su obra fuera de la tierra prometida. Tras el relato de la visión de la tierra por parte de Moisés (34,1), el Redactor del Pentateuco añadió: «Esta es la tierra que prometí con juramento a Abrahán,

⁵⁹ Cf. F. García López, «Deut 34, Dtr History and the Pentateuch», en F. García Martínez y otros (eds.), *Studies in Deuteronomy* (FS. C. J. Labuschagne; SVT 53; Leiden: Brill, 1994) 47-61. En este artículo, me alineaba con los estudios de Blum sobre el Pentateuco (Véase cap. II, § II, 3, a) y calificaba Dt 34,4.10-12 de KD, si bien ya entonces tenía mis dudas al respecto, como se refleja en la precisión que hice en la p. 57: «for want of a better name». Ahora pienso que tales versículos no se deben a la «composición deuteronomista» (KD), tal como la entiende Blum, sino a la redacción del Pentateuco.

Isaac y Jacob diciendo: 'Se la daré a tu descendencia'. Te la hago ver con tus ojos, pero no entrarás en ella» (34,4). Es el último discurso de Yahvé a Moisés⁶⁰. En él se cita expresamente la promesa de Yahvé a Abrahán (cf. Gn 12,7). La formulación de Dt 34,4a muestra su pertenencia a la misma redacción que Gn 50,24; Ex 33,1 y Nm 32,11, con los que el Redactor del Pentateuco intenta atar el conjunto de su obra⁶¹.

En este sentido hay que interpretar también Dt 34,10-12, donde se pone de relieve la superioridad de la figura profética de Moisés, al mismo tiempo que se recuerdan los prodigios que realizó en Egipto. Con el recuerdo de las promesas a los patriarcas (34,4) y de los acontecimientos del éxodo (34,10-12), el Redactor del Pentateuco está reenviando a las dos tradiciones más significativas de la primera parte del Pentateuco: la tradición patriarcal (Gn 12-50) y la tradición de la salida de Egipto (Ex 1-15)⁶². Es la mejor conclusión que el Redactor del Pentateuco podía poner a toda su obra⁶³: por un lado, cierra el período mosaico (Éxodo-Deuteronomio), y, por otro, remite al período patriarcal (Génesis)⁶⁴. Corona así el Pentateuco, ensalzando la figura de Moisés y poniendo de relieve la promesa patriarcal de la tierra.

¿Por qué concluye su obra el Redactor del Pentateuco con la promesa de la tierra y no con la conquista de la misma? Detrás de esta opción, se trasluce una intención especial. Cuando se compone el Pentateuco, Israel era un pueblo sin tierra. En realidad, lo era también cuando se compuso el Escrito sacerdotal y el Deuteronomio deuteronomista. El Sacerdotal interpretaba la no entrada de Moisés y de su generación en la tierra como

⁶⁰ En el Deuteronomio, formado por una serie de discursos de Moisés, solo hay cinco discursos directos de Yahvé. Cuatro de ellos, introducidos de la misma forma (cf. 31,14.16.23; 34,4), se deben al Redactor del Pentateuco. El quinto (32,48-52) es una adición postdeuteronomista.

⁶¹ Cf. F. García López, «Deut 34, Dtr History and the Pentateuch» (n. 59), 57-58.

⁶² Al redactor del Pentateuco podría deberse también Gn 15, un episodio singular en el que se ahonda en las promesas a Abrahán (Gn 15,18 repite la promesa de 12,7, lo mismo que Dt 34,4) y en el que se conecta la figura de Abrahán con la historia del éxodo (cf. 15,7.13-16); más aún, un texto que resume todo el Pentateuco (cf. cap. III, § III, 2, b, 2º y la bibliografía allí citada en la nota 58). Las promesas de Gn 22,15-18 y de 26,3b-5 podrían haber sido añadidas por este mismo redactor.

⁶³ Cf. F. García López, «Deut 34, Dtr History and the Pentateuch» (n. 59), 59-60.

⁶⁴ Las dos leyendas sobre el origen de Israel (cf. A. de Pury, «Las dos leyendas sobre el origen de Israel [Jacob y Moisés] y la elaboración del Pentateuco»: *EstBíbl* 52 [1994] 95-131) quedan así definitivamente unidas en una sola obra.

castigo por sus pecados. Por su parte, el Deuteronomio deuteronomista –que formaba parte de una obra en la que se relataba la conquista y la pérdida de la tierra– interpretaba la pérdida de la tierra como un castigo por los pecados de Israel. Al concluir su obra fuera de la tierra, el Redactor del Pentateuco no se limita a repetir la idea de sus predecesores, sino que da un nuevo paso: ensalza la promesa de la tierra. Esta opción encierra una lección importante para los israelitas; equivale a decirles: hemos perdido la tierra, pero pervive la promesa; lo esencial no es la tierra, sino la promesa⁶⁵. Los israelitas del postexilio sabían muy bien que la promesa de la tierra ya se había cumplido. Este hecho fundaba sólidamente su esperanza de que pudiera volver a cumplirse. Así entendido, el Pentateuco es un libro de promesas.

Pero, además de optar por la promesa, el Redactor del Pentateuco apostó por la ley. Como ya se ha indicado, el Escrito sacerdotal no integró el Código de la Alianza; incluso parece desconocer la alianza del Sinaí. En cambio, el Deuteronomio primitivo se basa en el Código de la Alianza y el Deuteronomio deuteronomista se sitúa en el contexto del Horeb. Por su parte, el Redactor del Pentateuco sitúa el Código de la Alianza (un texto sin emplazamiento geográfico) y el Decálogo (Ex 20,2-17) al comienzo de la sección del Sinaí, enmarcándolos en un contexto de alianza (cf. Ex 19,3-8 y 24,3-8)⁶⁶. Con esta operación, el Redactor del Pentateuco hace del Sinaí en general y de la ley en particular el centro del Pentateuco. Llevó toda la ley al Sinaí, porque era un lugar sacro, donde Dios se había revelado⁶⁷. De este modo, toda la ley quedó enmarcada en el contexto de la alianza. Era la ley de Yahvé, que Moisés escribe y lee (o manda leer) ante todo el pueblo, para que la aprendan, acaten y cumplan (cf. Ex 24,3.7; Dt 31,9-13).

En resumen, el Redactor del Pentateuco integra el Escrito sacerdotal y el Deuteronomio deuteronomista, privilegiando unos aspectos de aquel

⁶⁵ Cf. J. A. Sanders, *Torah and Canon* (Filadelfia: Fortress Press, 1981) 52-53; B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Filadelfia: Fortress Press, 1979) 131-132; K. Schmid, *Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments* (WMANT 81; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1999) 292-293.

⁶⁶ Sobre la relación entre Ex 19,3-8 y 24,3-8, cf. cap. IV, § IV, 2, a. Sobre su atribución al redactor del Pentateuco, cf. E. Otto, *Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch* (n. 37), 171 n. 78; 173.

⁶⁷ Cf. cap. IV, § I, 1, a.

y otros de este. En línea con el Escrito sacerdotal básico, opta por terminar su obra fuera de la tierra, subrayando la promesa. En línea con el Deuteronomio deuteronomista, integra y sitúa el Código de Alianza en la sección del Sinaí, es decir, en el corazón del Pentateuco, subrayando la ley. En definitiva, el Redactor del Pentateuco concibe su obra esencialmente como promesa y ley; como don y compromiso. De hecho, la promesa recorre todo el Pentateuco (la promesa de la tierra se encuentra en todos y cada uno de los cinco libros)⁶⁸ y la ley (que ocupa prácticamente la mitad del Pentateuco) pasa al centro del mismo.

2º. Contexto histórico

Desde los comienzos de la investigación histórico-crítica hasta nuestros días, la figura y la obra de Esdras han estado en el punto de mira de los estudios sobre el Pentateuco⁶⁹. ¿Qué relación existe entre la misión de Esdras y la composición del Pentateuco?

En Esd 7,12-26, un documento en arameo, atribuido al rey Artajerjes (cf. Esd 7,11), se define la misión de Esdras en relación con la ley. El rey persa encarga a Esdras inspeccionar Judá y Jerusalén, basado en «la ley de tu Dios que está en tu mano» (v. 14), y «nombrar jueces y magistrados para administrar justicia a todo el pueblo que está al otro lado del Éufrates» (v. 25). Los v. 15-23 se refieren a una serie de tributos para el templo de Jerusalén y el v. 24 a una exención de tributos para cuantos están al servicio del templo.

Aparte de las discusiones sobre la autenticidad total o parcial de este documento, los exégetas discrepan sobre el contenido de la «ley» que servirá a Esdras para llevar a cabo su misión. Mientras que en 7,12.14.25 se habla solo de «la ley del Dios de Esdras», en 7,26 se habla también de «la ley del rey». ¿Se trata de dos leyes diferentes («la ley de Dios» y «la ley del rey») o de una sola ley («la ley de Dios» que cuenta con el respaldo del rey)? ¿Qué relación existe entre esta «ley» y el Pentateuco? La solución a

⁶⁸ Según D. J. A. Clines (*The Theme of the Pentateuch* [JSOT SS 10; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1978] 29-43), las promesas constituyen el tema principal del Pentateuco. Aunque está presente en todos los libros del Pentateuco, la promesa de la tierra se concentra sobre todo en el Génesis y el Deuteronomio.

⁶⁹ Cf. F. García López, «De la antigua a la nueva crítica literaria del Pentateuco»: *EstBibl* 52 (1994) 7-35 (11-12).

este problema depende, en buena medida, de la perspectiva que se adopte para su interpretación.

Desde la perspectiva del «documento real» en sí mismo, las cláusulas legales en él contenidas se corresponden en parte con textos sacerdotales y deuteronomícos. Pero no se puede concluir que tales textos estuvieran ya integrados en el Pentateuco. Tal conclusión excede las premisas (los textos de referencia del documento son muy pocos comparados con el conjunto del Pentateuco). Tampoco se puede afirmar que el Pentateuco surgiera como un compromiso de los grupos deuteronomistas y sacerdotales, impulsados por la política imperial persa presupuesta en el documento de Artajerjes y en otros documentos⁷⁰.

Desde la perspectiva del autor de los libros de Esdras y Nehemías, la ley que Esdras debía promulgar era «la torá que Yahvé, Dios de Israel, había dado por medio de Moisés», de la que Esdras era un experto (Esd 7,6). «Ley de Moisés» y «ley de Dios» son expresiones que se repiten varias veces en los libros de Esdras y Nehemías (cf. Esd 3,2; Neh 8,1.8.18; 9,3; etc.). Con ellas se alude a «un libro» o «escrito», como dan a entender las expresiones *kekatub betorat moseh* / «como está escrito en la torá de Moisés» (Esd 3,2; cf. Neh 10,35.37) y *seper torat moseh* / «libro de la torá de Moisés» (Neh 8,1.18). Además de hacer referencia a numerosos textos del Tetrateuco y del Deuteronomio, los libros de Esdras y Nehemías relatan la lectura pública de la torá (Neh 8,1-12) y la celebración de la fiesta de las tiendas (Neh 8,13-18). En este pasaje se presupone Dt 31,10-13, un texto del Redactor del Pentateuco. A juzgar por estos y otros datos⁷¹, lo más probable es que el autor de los libros de Esdras y Nehemías se refiera al Pentateuco cuando cita textos sacerdotales.

⁷⁰ Es la teoría de P. Frei («Zentralgewalt und Lokalautonomie im Achämenidenreich», en id. y K. Koch [eds.], *Reichsidee und Reichorganisation im Perserreich* [OBO 55; Friburgo: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996] 5-131), aplicada por E. Blum y otros a la composición del Pentateuco, pero que ha sido criticada y rechazada con argumentos de peso por diferentes autores: cf. J. Wieshöfer, «"Reichsgesetz" oder "Einzelfällgerechtigkeit"»: *ZAR* 1 (1995) 36-46; U. Rütterswörden, «Die persische Reichsautorisation der Tora: fact or fiction?»: *ZAR* 1 (1995) 47-61; J. L. Ska, *Introduzione alla lettura del Pentateuco. Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia* (Roma: Dehoniane, 1998) 246-254.

⁷¹ Para más detalles, cf. F. García López, «tórāh», en H.-J. Fabry y H. Ringgren (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, VIII (Stuttgart 1995) 597-637.

les o deuteronomícos o cuando usa las expresiones «torá de Dios», «torá de Moisés» y otras similares.

La misión de Esdras tuvo lugar en el séptimo año de Artajerjes (cf. Esd 7,1-8), es decir, en el 458 si se refiere a Artajerjes I o en el 398 si a Artajerjes II⁷². En este período, la comunidad judía postexílica necesitaba apremiantemente una ley para redefinir su identidad y resolver las diferencias de tipo étnico, político, territorial y religioso, surgidas como consecuencia del exilio. No era suficiente que cada grupo aplicara su propia ley; era imprescindible una ley en la que todos se sintieran representados. El interés común debió impulsar los diferentes grupos judíos (se carece de información precisa y fiable sobre la organización interna de la comunidad postexílica)⁷³ a la integración de las distintas tradiciones que conforman el Pentateuco. De los intereses de la comunidad judía, a los que verosímilmente se puedan sumar los de las autoridades persas (cf. Esd 7,23), surgió el Pentateuco.

Pero la historia literaria del Pentateuco no terminaba con su nacimiento. Cada día son más los autores que hablan de adiciones redaccionales sucesivas (*Fortschreibung*), de relecturas y reescrituras, de intertextualidad y de exégesis intrabíblica; el Pentateuco siguió creciendo hasta la fijación definitiva del texto canónico de la Torá⁷⁴.

⁷² Los autores no se ponen de acuerdo en este punto: cf. G. Steins, «Die Bücher Esra und Nehemia», en E. Zenger y otros (eds.), *Einleitung in das Alte Testament* (Stuttgart: Kohlhammer, 31998) 234-245 (242-243).

⁷³ La hipótesis sobre la «Comunidad de ciudadanos vinculados al templo», propuesta por J. P. Weinberg («Die Agrarverhältnisse in der Bürger-Tempel-Gemeinde der Achämenidenzeit», en J. Harmatta y G. Komoróczy [eds.], *Wirtschaft und Gesellschaft im Alten Vorderasien* [Budapest: Akadémiai Kiadó, 1976, 21990]; íd., *The Citizen-Temple-Community* [JSOT SS 151; Sheffield: JSOT Press, 1992]) está lejos de ser probada (cf. C. E. Carter, *The Emergence of Yehud in the Persian Period* [JSOT SS 294; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999] 294-307; H. G. M. Williamson, «Exile and After: Historical Study», en D. W. Baker y B. T. Arnold [eds.], *The Face of the Old Testament Studies* [Grand Rapids: Baker Books, 1999] 236-365 [246-252]).

⁷⁴ Cf. S. White Crawford, *Rewriting Scripture in Second Temple Times* (Studies in the Death Sea Scrolls and Related Literature; Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 2008); G. D. Miller, «Intertextuality in the Old Testament»: *Currents in Biblical Research* 9 (2011) 283-309; K. Schmid, *Schriftgelehrte Traditionsliteratur. Fallstudien zur innerbiblischen Schriftauslegung im Alten Testament* (FAT 77; Tübinga: Mohr Siebeck, 2011); H. Von Weissenberg, J. Pakkala y M. Marttila (eds.), *Changes in Scripture: Rewriting and Interpreting Authoritative Traditions in the Second Temple Period* (BZAW 419; Berlin-Nueva York: Walter de Gruyter, 2011); C. Clivaz, C. Combet-Galland, J.-D. Macchi y C. Nihan (eds.), *Écritures et réécritures. La reprise interprétative des traditions fondatrices par la littérature biblique et extra-biblique* (BETL 248; Lovaina: Peeters, 2012).

3°. La comunidad de la Torá

¿Podía considerarse la comunidad judía postexílica como una nación? En el fondo de esta cuestión late, evidentemente, el problema de la identidad del pueblo judío. Para el Redactor del Pentateuco, no cabe duda de que los judíos de la época postexílica formaban una nación distinta de las demás. Lo expresa así en un discurso que pone en boca de Moisés:

Mirad: yo os enseño los mandatos y decretos,
como me mandó Yahvé, mi Dios...
Acatadlos y cumplidlos, pues esa es vuestra sabiduría
y vuestra inteligencia a los ojos de los pueblos,
los cuales, cuando tengan noticia de todos estos mandatos, dirán:
«Ciertamente es un pueblo ('am) sabio e inteligente
esta gran nación (*haggoy haggadol*)».
Porque ¿qué nación grande tiene unos dioses tan cercanos
como Yahvé, nuestro Dios, siempre que lo invocamos?
Y ¿qué nación grande tiene unos mandatos y decretos tan justos
como toda esta *Torá* que yo os propongo hoy? (Dt 4,5-8*).

¿En qué clase de «pueblo» o «nación» está pensando el Redactor del Pentateuco cuando escribe estas palabras? En la Biblia Hebrea existe la tendencia a emplear el término *goy* en el sentido de *nación*, bajo el aspecto político y territorial, y *'am* en el sentido de *pueblo*, con énfasis en el parentesco como elemento de unión. No obstante, esta tendencia no se puede urgir, sobre todo en pasajes como Dt 4,6, donde *'am* y *goy* ocurren juntos. Al contrario, parecería más bien que el autor de este texto pretende pasar por alto o incluso borrar la distinción entre ambos términos, para usarlos como sinónimos⁷⁵.

En la designación de Israel como *goy gadol* (Dt 4,6) se percibe el eco de la promesa de Dios a Abrahán (Gn 12,2), a Jacob (Gn 46,3) y a Moisés

⁷⁵ Cf. E. A. Speiser, «“People” and “Nation” of Israel»: *JBL* 79 (1960) 157-163; R. E. Clements, «goy», en G. J. Botterweck y H. Ringgren (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, I (Stuttgart: Kohlhammer, 1973) 965-973; E. Lipinski, «'am»: *TWAT*, VI (1989) 177-194; A. R. Hulst, «'am / goy», en E. Jenni y C. Westermann, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, II (München: Chr. Kaiser Verlag, 1976) 290-325.

(Ex 32,10) de hacer de ellos una «gran nación» (*goy gadol*)⁷⁶. En estos tres textos, salidos de la pluma del Redactor del Pentateuco, la «grandeza de la nación» se interpreta no tanto en el sentido del número cuanto en el de la obediencia a la palabra de Dios⁷⁷. Este es también el sentido que tiene en Dt 4,5-8⁷⁸.

Efectivamente, en Dt 4,5-8 la observancia de la *Torá* hace que Israel aparezca a los ojos de las otras naciones como un «pueblo sabio e inteligente» (v. 6). En Ex 19,5-6; Dt 26,18-19 y 28,9-10, la observancia de la palabra / ley de Yahvé convierte a Israel en un «pueblo santo»⁷⁹; en Dt 4,6, la observancia de la *Torá* le convierte en un «pueblo sabio e inteligente». Lo que define a Israel y le distingue de las otras naciones es la observancia de la *Torá*: «Porque ¿qué nación grande tiene unos mandatos y decretos tan justos como *toda esta Torá* que yo os propongo hoy?» (v. 8). La grandeza de Israel se manifiesta, asimismo, en la cercanía de su Dios: «Porque ¿qué nación grande tiene unos dioses tan cercanos como Yahvé, nuestro Dios, siempre que lo invocamos?» (v. 7). Yahvé y la *Torá* aparecen aquí como los elementos esenciales y distintivos de Israel. Pero el texto invita a pensar, asimismo, que la «grandeza de Israel» se cimienta también sobre Abrahán y Jacob, sus antepasados, y sobre Moisés, su fundador, a quienes Yahvé prometió hacer de ellos una «gran nación».

En conclusión, para el Redactor del Pentateuco el pueblo de Israel es una «gran nación», integrada por los descendientes de Abrahán y Jacob, que observan la *Torá* de Yahvé y de Moisés. Y todo ello a pesar de haber perdido la tierra, que no la promesa.

⁷⁶ Esta promesa se hace también a Ismael (Gn 17,20; 21,18), pero, evidentemente, Israel no enlaza con la línea ismaelita, sino con la de Abrahán, Jacob y Moisés. La expresión *goy gadol* aparece en otros textos veterotestamentarios como parte de una fórmula más amplia: *goy gadol we'asum* (Gn 18,18; Nm 14,12) y *goy gadol we'asum werab* (Dt 9,14; 26,5).

⁷⁷ Cf. J. L. Ska, «L'appel d'Abraham et l'acte de naissance d'Israël. Genèse 12,1-4a», en M. Vervenne y J. Lust (eds.), *Deuteronomy and Deuteronomistic Literature* (FS. C.H.W. Brekelmans; BETL 133; Lovaina: Leuven University Press, 1997) 367-389; E. Otto, «Deuteronomium 4: Die Pentateuchredaktion im Deuteronomiumsrahmen», en T. Veijola (ed.), *Das Deuteronomium und seine Querbeziehungen* (SFEG 62; Gotinga 1996) 196-222 (220-221).

⁷⁸ Cf. F. García López, «El único pueblo sabio e inteligente». Dios, ley y pueblo en la estrategia religiosa del Deuteronomio (Dt 4,5-8; 6,4-9; 30,15-20)», *Ricerche Storico Bibliche* 15 (2003) 9-24.

⁷⁹ Cf. A. Schenker, «Drei Mosaiksteinchen. "Königreich von Priestern", "Und ihre Kinder gehen weg", "Wir tun und wir hören" (Exodus 19,6; 21,22; 24,7)», en M. Vervenne (ed.), *Studies in the Book of Exodus* (n. 19), 367-380 (368-374).

BIBLIOGRAFÍA

- Baden, J. S., *The Strata of the Priestly Writings: Contemporary Debate and Future Directions* (AThANT 95; Zürich: Theologischer Verlag, 2009).
- Blum, E., *Die Komposition der Vätergeschichte* (WMANT 57; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1984).
- , *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189; Berlín: Walter de Gruyter, 1990).
- Childs, B. S., *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Filadelfia: Fortress Press, 1979, 107-225).
- Choi, J. H., *Traditions at Odds: The Reception of the Pentateuch in Biblical and Second Temple Period Literature* (Edimburgo: T & T Clark, 2010).
- Clines, D. J. A., *The Theme of the Pentateuch* (JSOT SS 10; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1978).
- Frevel, C., *Mit Blick auf das Land die Schöpfung erinnern. Zum Ende der Priestergrundschrift* (HBS 23; Friburgo: Herder, 2000).
- García López, F., «La formación del Pentateuco en el debate actual», en *íd.*, *La Torá. Escritos sobre el Pentateuco* (Estella: Verbo Divino, 2012) 23-41.
- , «Deuteronomio 34, la Historia Deuteronomista y el Pentateuco», en *La Torá. Escritos sobre el Pentateuco* (Estella: Verbo Divino, 2012) 329-341.
- Knierim, R. P., «The Composition of the Pentateuch», en *íd.*, *The Task of the Old Testament Theology. Substance, Method and Cases* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995) 351-379.
- Knoppers, G. N., y B. M. Levinson (eds.), *The Pentateuch as Torah. New Models for Understanding Its Promulgation and Acceptance* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2007).
- Kratz, R. G., *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik* (UTB 2157; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000).
- Otto, E., *Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch. Studien zur Literaturgeschichte von Pentateuch und Hexateuch im Lichte des Deuteronomiumrahmens* (FAT 30; Tübinga: Mohr Siebeck, 2000).
- Rendtorff, R., *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch* (BZAW 147; Berlín: Walter de Gruyter, 1977).

- Rofé, A., *La composizione del Pentateuco. Un'introduzione* (Bologna: EDB, 1999).
- Römer, T., y M. Z. Brettler, «Deuteronomy 34 and the Case for a Persian Hexateuch»: *JBL* 119 (2000) 401-419.
- Römer, T., y K. Schmid (eds.), *Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque* (BETL 203; Lovaina: Leuven University Press, 2007).
- Sanders, J. A., *Torah and Canon* (Filadelfia: Fortress Press, 1972).
- Schmid, K., *Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments* (WMANT 81; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1999).
- Ska, J. L., «La structure du Pentateuque dans sa forme canonique»: *ZAW* 113 (2001) 331-352.
- Watts, J. W. (ed.), *Persia and Torah. The Theory of Imperial Authorization of the Pentateuch* (SBL SS 17; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2001).