

CB
56

Matthieu Collin

Abrahán

EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra)
1987

Después del Exodo (cuaderno 54), hemos de nuevo ante los textos famosos del Pentateuco. La historia de Abrahán es una de las más populares de la biblia, y parece muy sencilla de presentar. Sin embargo, estos textos del Génesis son eco de diversas tradiciones y su redacción se va escalonando desde el siglo X al V a. C. Si a ello añadimos el hecho de que el personaje mismo de Abrahán tiene que situarse al menos 4 ó 5 siglos más arriba (algunos llegan a los 8 siglos), se adivinan las dificultades de lectura y los problemas de método que aguardan al lector exigente.

El proceso que se sigue en este cuaderno es diferente del que se propuso para la lectura del Exodo. Siguiendo la historia de la formación de los textos, Matthieu COLLIN, de la abadía de la Pierre-qui-Vire, nos propone comprender el texto actual de Gn 12-25 como el producto de relecturas sucesivas de la figura de Abrahán hechas por sus «hijos», que en cada época lo redescubrían como *su* padre en la fe. De esta forma, nos encontramos con diversos retratos de Abrahán a lo largo de la historia de Israel, hasta los umbrales del Nuevo Testamento; porque, más allá del Génesis, podemos seguir, a través de todo el Antiguo Testamento, las menciones del patriarca de Hebrón.

Esta lectura histórica tiene sus problemas; ciertas hipótesis críticas sobre la historia del Pentateuco (las que pueden encontrarse, por ejemplo, en el cuaderno 13: *El Pentateuco*, de J. Briend) son hoy muy discutidas. Matthieu COLLIN nos propone un acomodo de estas hipótesis que, aunque no sea objeto de consenso, parece hoy bastante probable; en todo caso, permite reelaborar los textos y escuchar de nuevo lo que las Escrituras no cesan de decirnos de Abrahán, *nuestro* padre en la fe.

El viejo patriarca se escapa ciertamente de las miradas directas del historiador, pero, a través de las tradiciones que dan testimonio de él, no ha dejado de inspirar a Israel la conciencia de su vocación y de su misión para con «todas las familias de la tierra». Los cristianos deben escuchar su eco todavía en nuestros días.

Philippe GRUSON

«ABRAHAN, NUESTRO PADRE»

Centenares de millones de hombres y mujeres reconocen hoy todavía en Abrahán a su padre en la fe, y este reconocimiento es la herencia de decenas de siglos de tradiciones religiosas.

Están los judíos, que releen su historia a través de la biblia hebrea, especialmente en los capítulos 12 a 25 del primer libro de la Torá, comprendida a la luz de la tradición milenaria de los sabios de Israel.

Están los cristianos, que escuchan el eco de esos mismos textos, aunque reinterpretados por la tradición de Jesús transmitida en el Nuevo Testamento y por la iglesia.

Están los musulmanes que, al margen de la gran revelación bíblica, vuelven a encontrarse con la tradición de Abrahán en su libro sagrado, el Corán.

Singular destino el de este hombre cuya historia se pierde en la noche de los tiempos y que es para todos los que creen en un solo Dios el antepasado y el modelo de su fe.

Pero esos hombres que se reconocen «hijos de Abrahán» no están unidos ni siquiera en la interpretación de la vida y de la función de aquel a quien todos veneran; estas divergen-

cias, aunque no tienen que hacer olvidar la convergencia de fondo, están ahí para recordarnos que no llegamos a nuestros orígenes religiosos e históricos más que a través de la larga cadena de nuestras tradiciones respectivas.

El islam tiene sus propias tradiciones, basadas en parte en la tradición bíblica y en parte en tradiciones particulares; no hablaremos aquí de ellas, remitiendo al trabajo de P. Jomier, aparecido en el n. 48 de «Cuadernos bíblicos» y en «Documentos en torno a la biblia», n. 11 (véanse los índices temáticos en la palabra «Abrahán»).

Los judíos y los cristianos arraigan sus tradiciones en el terreno bíblico común que leen en el mismo texto, aunque a veces sean divergentes sus interpretaciones.

A través de estos textos de los libros bíblicos, nos proponemos profundizar en nuestro conocimiento de Abrahán. El Nuevo Testamento lo menciona explícitamente 75 veces, casi tanto como a Moisés: 80 veces; de él dijo Jesús: «Abrahán exultó esperando ver mi día; lo vio y se llenó de gozo» (Jn 8, 56).

LOS TEXTOS BÍBLICOS RELATIVOS A ABRAHAN

Están en primer lugar los c. 12-25 del Génesis —realmente hay que comenzar en 11, 26—, que presentan una narración aparentemente continuada desde su vocación, después de mencionar su nacimiento y su salida del país de Ur, su bajada a la tierra de Canaán hasta Berseba con su asentamiento junto a la encina de Mambré, que hay en Hebrón, y finalmente la sepultura en esa tierra que, por causa de Abrahán, por causa de Dios, se convirtió en la tierra de la promesa.

La historia concreta de Abrahán sólo se recuerda raras veces en otros lugares de la biblia; sólo hay breves alusiones a ella en Gn 26, 1; 35, 27; 49, 31; Jos 24, 2-3; Neh 9, 7; 1 Cr 1, 27 y la alusión bastante misteriosa de Is 29, 22; finalmente, están las relecturas de Eclo 44, 19-22; Tob 14, 7; Jdt 8, 26 y 1 Mac 2, 52.

A Abrahán se le menciona en la biblia, ordinariamente asociado a Isaac, Jacob o Israel, sobre todo en función de las promesas que se le hicieron de una tierra, pero también de una descendencia (Gn 35, 12; 48, 15. 16; 50, 24; Ex 6, 3. 8; 32, 13; 33, 1; Nm 32, 11; Dt 1, 8; 6, 10; 9, 5; 30, 20; 34, 4; 2 Cr 20, 7; Is 51, 2; 63, 16; Jr 33, 26; Bar 2, 34; Ez 33, 24; Miq 7, 20; Sal 105, 6. 9; Tob 4, 12; 1 Mac 12, 21). A él y a ellos les prestó Dios juramento;

con él y con ellos firmó su alianza (Ex 2, 24; Lv 26, 42; Dt 29, 12; 2 Re 13, 23; 1 Cr 16, 16; Sal 105, 42; 2 Mac 1, 2). Pero es también en función de su llamada, de su proximidad a Dios (Is 41, 8, donde es llamado «amigo de Dios»: cf. Dn 3, 35; 2 Cr 20, 7), como Abrahán mereció, por así decirlo, dar su nombre al Dios de Israel, solo (Gn 24, 27. 42. 48; 26, 24; 31, 53; Est 4, 17 f. y; Sal 47, 10), asociado a Isaac (Gn 28, 13; 31, 42; 32, 10) o a Isaac, Jacob o Israel (Ex 3, 6. 15. 16; 4, 5; 1 Re 18, 36; 1 Cr 29, 18; 2 Cr 30, 6).

Hay que reconocerlo; fuera de los capítulos del Génesis dedicados a él, el patriarca no figura más que en alusiones más o menos estereotipadas en el conjunto de los escritos bíblicos. Sin embargo, la literatura intertestamentaria, lo mismo que el Nuevo Testamento y la literatura rabínica, nos da la certeza de la importancia primordial que había tenido el patriarca en la reflexión de Israel después del destierro. Citemos tan sólo el libro de los *Jubileos*, que debe datar del siglo II a. C., o el *Apócrifo del Génesis*, encontrado en Qumrán, que puede datar del siglo I a. C., sin hablar de otros textos seguramente más tardíos como el *Testamento de Abrahán* o el *Apocalipsis de Abrahán*. Todos estos libros son paráfrasis más o menos desarrolladas de los textos del Génesis, pero se encuentran también en ellos tradiciones propias cuyo origen no siempre es fácil de precisar, pero que tuvieron muchas veces una larga posteridad.

COMO LEER LOS RELATOS PATRIARCALES

Los textos bíblicos relativos a Abrahán no pueden leerse ingenuamente. Esta primera parte intenta ser un «modo de leer» de forma inteligente y creyente estos relatos, para poder a continuación acercarnos de forma más verdadera al personaje de Abrahán tal como destaca en las tradiciones del Antiguo Testamento.

Estos dos capítulos, que resumen las investigaciones recientes en materia de historicidad y de tradiciones bíblicas, pueden parecer difíciles y a veces desconcertantes a algunos lectores. Les aconsejaríamos que se saltaran sin más estas páginas, para ver primero las que proponen una lectura de los textos —nuestra segunda parte, p. 23— y que luego volvieran a éstas. Quizás así las comprenderían más fácilmente.

1. Abrahán y la historia

La primera mención de Abrahán, bajo el nombre de Abrán, aparece en Gn 11, 26, al final de una genealogía que va de Sem a Téráj; los v. 27 a 32 recogen y desarrollan el v. 26 presentándonos a la familia de Abrán: sus hermanos Najor y Jarán, su mujer Saray, de la que se dice que era estéril y que no tenía hijos,

y su sobrino Lot. También nos hablan de la larga emigración emprendida por Téráj y su clan desde Ur en Caldea para ir hasta el país de Canaán por Jarrán.

Con el c. 12, la historia parece comenzar de nuevo por la intervención de Dios que ordena a Abrán salir «de su país, de su familia, de la casa de su padre

EL NOMBRE DE ABRAHAN

Entre los nombres de los antepasados de las antiguas familias israelitas destaca el de Abrán, que se convirtió en Abraham (castellanizado Abrahán) en el oeste después de su emigración, tal como se explica por las leyes de la fonética oeste-semítica.

Ab(i)rán es un nombre mesopotámico de la primera mitad del 2.º milenio. Evoca el culto al dios-padre y puede traducirse: «El padre ama»; pero, al pasar al oeste, en la región llamada amorrea (Mari y más tarde Ugarit), significa: «El padre es exaltado».

(H. Cazelles, *Historia política de Israel desde los orígenes a Alejandro Magno*. Madrid 1984).

El nombre de Abrán (o Abirán) no se ha encontrado hasta ahora en los documentos del comienzo del 2.º milenio; la forma Abiram se encuentra en los textos acadios de Ras-Shamra (Ugarit) y quizás en una tablilla de Taannak (en el mismo Israel).

La forma larga (Abraham) es sólo una variante dialectal. Este nombre está representado quizás en transcripción egipcia en los textos de execración (1900-1750 a. C.).

Es posible que el cambio refleje el paso de una provincia lingüística a otra; se ha visto que la forma Abrán era conocida en Ugarit y que la forma Abraham tenía su único paralelo posible en un texto egipcio.

(Según R. de Vaux, *Historia antigua de Israel*, I. Cristiandad, Madrid 1975, 202-203).

hacia un país que le hará ver». Y la historia prosigue, no sin ciertas rupturas y peripecias, hasta el c. 25 en donde se nos cuenta la muerte de Abrahán (v. 7-11). Vienen de nuevo entonces, como al principio, dos

genealogías, las de los dos hijos principales de Abrahán, Ismael e Isaac (v. 12 s).

Todo esto parece bien construido, pero hay que observar que la historia de Abrahán incluye también una historia de su sobrino Lot, en los c. 13, 14 y 19 y que la historia de Isaac se mezcla ya con la de su padre en el c. 24, a pesar de que parece comenzar de nuevo en el c. 26.

La crítica bíblica, desde hace unos cien años, nos ha acostumbrado a no detenernos en la aparente coherencia de estos conjuntos, sino a buscar más bien en ellos los fallos..., no ya por mero placer, sino para comprender mejor lo que la biblia quiere decirnos y cómo nos lo dice.

LA HISTORIA DE ABRAHAN

Cuando nos enfrentamos con cualquier acontecimiento, con cualquier personaje de la biblia —en este caso Abrahán—, deseamos partir de la historia real, esto es, de los hechos concretos, situados y encadenados geográfica y cronológicamente. Seguramente estáis esperando que, en cualquier rincón de este *cuaderno*, empiece de este modo un capítulo: «Abrahán vivió hace 3.800 años en Ur, en la baja Mesopotamia, una ciudad cuyas excavaciones nos han restituido inapreciables tesoros; se dirigió hacia la alta Mesopotamia, tomando la ruta de las caravanas como esos beduinos que nos han hecho conocer mejor los recientes descubrimientos de Mari en el Medio Eufrates, etc.». Pero ¿es realmente eso a lo que puede y tiene que llevarnos el relato bíblico? ¿Es ése el lugar de paso obligado en donde el biblista coincide con el arqueólogo y con el historiador, a veces de forma bastante dudosa, antes de llegar, sin dejarle sitio al teólogo, a un mensaje dirigido a los creyentes? ¿Se nos ha dado la biblia para eso? ¿Y se presta realmente a eso en función de lo que ella es en realidad?

Los esfuerzos emprendidos desde hace tiempo por la crítica histórica nos ayudarán a iluminar mejor es-

tas cuestiones haciéndonos tomar conciencia de que la biblia es un conjunto de libros, arraigados ciertamente en la historia, pero que no por ello son libros históricos. Son libros encargados ante todo de transmitirnos las reglas de un arte de vivir de los hombres con Dios y de los hombres entre sí —las condiciones de la alianza—, frutos de las experiencias milenarias de un pueblo. Se nos invita a seguir sus pasos, entrando en esa cadena, en la tradición, en la herencia de los creyentes, de los que buscan a Dios.

BALANCE DE LA INVESTIGACION HISTORICA SOBRE LOS PATRIARCAS

Resumamos a grandes rasgos la historia reciente de la investigación exegética sobre este punto particular. La gesta patriarcal ¿se remonta, al menos en sustancia, a unos acontecimientos históricos? Es ésta la cuestión que se ha planteado desde hace más de un siglo, tras los trabajos de crítica literaria del Pentateuco que mostraban que los relatos del Génesis no habían sido redactados antes del siglo X o IX a. C., es decir, varios siglos después de los acontecimientos que pretendían narrar.

● J. Wellhausen (1844-1918), el padre de la crítica moderna del Pentateuco, creía que se podía concluir de ahí que los relatos patriarcales procedían del folklore contemporáneo de los primeros redactores y que nos informaban sin duda sobre el Israel de la época monárquica, pero sin enseñarnos nada de los mismos patriarcas. Esta perspectiva se suavizó por los representantes de la escuela de «la historia de las formas» —H. Gunkel, A. Alt, M. Noth, G. von Rad—, que supieron mostrar con sus trabajos que era posible remontarse más allá de la redacción de las «fuentes» y encontrar algunos elementos de una tradición oral anterior, o mejor dicho, tradiciones múltiples sobre cada uno de los patriarcas, ya que hubo que rendirse ante la evidencia de que el sistema genealógi-

co: Abrahán, padre de Isaac, padre de Jacob, era una estructura secundaria.

La cuestión de la historicidad quedaba entonces planteada al nivel de cada relato, eco de una tradición particular. Sin embargo, el estudio de estas tradiciones preliterarias permite situar mejor el ambiente sociológico (nómadas o seminómadas) y religioso (El, dios común de los semitas y dios del clan) en los que tenían su origen los relatos patriarcales; sin remontarse a los mismos patriarcas, se podía pensar en reanudar el hilo de las tradiciones que se remontan a ellos. Se habían abandonado ciertamente muchas certezas y evidencias históricas, pero parecía que se estaba finalmente en un terreno de investigaciones científica e históricamente seguro.

● Por el mismo tiempo, sobre todo en Estados Unidos, pero también ampliamente en Francia, las investigaciones sobre la historicidad de los relatos patriarcales habían tomado un giro diferente: los biblistas —W. F. Albright, C. E. Wright, J. Bright, en Estados Unidos; E. Dhorme, R. de Vaux, A. Parrot, en Francia— centraban sus esfuerzos sobre todo en la confrontación de los relatos bíblicos con los descubrimientos arqueológicos recientes. Sobre la base de estos testimonios exteriores, creían que era posible asegurar la historicidad real de los textos bíblicos: los innumerables documentos epigráficos (Mari, Ugarit...) y los vestigios materiales hallados por los excavadores en todo el Oriente Próximo les ofrecían un material de comparación impresionante. Estos autores reconocían que ningún texto extrabíblico, ningún testimonio arqueológico directo había venido todavía a confirmar la existencia histórica de ninguno de los patriarcas, pero pensaban que se había formado ya un dossier sólido de indicios arqueológicos que permitía situar a los patriarcas en un marco histórico y geográfico determinado y corroborar así la «historicidad sustancial» de los relatos del Génesis. También allí, a costa de muchas concesiones, el terreno parecía firme. Se puede decir que estas adquisiciones de la investigación constituían cierto consenso por los años 1970. Un libro como la *Historia antigua de*

Israel del padre R. de Vaux, que apareció en 1971¹, es testimonio de ello: el conocimiento de los dossiers, tanto bíblicos como extrabíblicos, literarios y arqueológicos, no guarda ningún fallo, y las conclusiones son prudentes y matizadas, insistiendo sobre todo en lo que no puede rechazarse sin imprudencia o sin prevenciones.

• Sin embargo, en 1974 y 1975, dos obras de autores americanos² vinieron a poner en discusión con bastante radicalidad este modesto consenso. Apoyándose en las investigaciones arqueológicas recientes y volviendo a los dossiers literarios bíblicos y extrabíblicos, T. L. Thompson y J. van Seters, independientemente el uno del otro, sometieron a un examen muy serio todos los documentos aducidos en favor de la historicidad de los patriarcas, llegando a un mismo balance negativo: ni uno solo de los nume-

rosos indicios arqueológicos y epigráficos aceptados hasta entonces por los historiadores se resistía a su análisis. Y su conclusión era la misma: los relatos patriarcales no se remontan a tradiciones históricas, no atestiguan más que el ambiente histórico que vivieron sus redactores. Naturalmente, se dio un paso suplementario: los patriarcas no son personajes his-

¹ R. de Vaux, *Historia antigua de Israel. Desde los orígenes a la entrada en Canaán*. Cristiandad, Madrid 1975, sobre todo vol. I, 165-285.

² T. L. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives. The Quest for the historical Abraham*. Berlin-New York 1974, BZAW 133, y J. van Seters, *Abraham in History and Tradition*. London-New Haven 1975. Pueden conocerse las cuestiones suscitadas por estos libros a través de la exposición que de ellas hace A. de Pury, en la «Revue Biblique» 85 (1978) 589-618, en quien nos inspiramos ampliamente, y H. Cazelles, en «Vetus Testamentum» 28 (1978) 241-255.

A PROPOSITO DE LAS EXCAVACIONES DE BERSEBA

«Hay que indicar primero que en todo el Negueb septentrional del que hablamos no se ha encontrado ningún vestigio de la edad del bronce medio I (2200-1950). Esto va en contra de la hipótesis de varios investigadores que sitúan a Abrahán en esta época y ven en él un jefe de caravanas comerciales de asnos... La tradición bíblica relaciona a Abrahán con el Negueb y con Berseba, pero allí no hay vestigios de esa época.

Sobre los relatos de los mismos patriarcas se impone una conclusión suplementaria después de las excavaciones de Berseba. Tanto en Tel Berseba como en sus alrededores inmediatos no se ha efectuado ningún descubrimiento anterior a la época del «establecimiento» (siglos XIII-XII) y el lugar más cercano en donde se han encontrado vestigios de la edad del bronce medio es Tel Masos, a 12 km.

al sur de Berseba. Es verdad que el relato bíblico no considera a Berseba como una colonia pre-israelita, como su vecina Guerar o Hebrón, pero no se describe a los patriarcas como perfectos nómadas que no hayan dejado ningún rastro tras de sí. Más aún: en Berseba se ha relacionado el lugar del culto y el pozo con las tradiciones patriarcales, pero... es posible actualmente identificar ese pozo con certeza; pues bien, su excavación no es anterior a la época del «establecimiento». Se ve que los relatos patriarcales relacionados con Berseba no pueden ser anteriores a este período (siglos XIII-XII a. C.)».

(Y. Aharoni, *Une nouvelle vision sur l'histoire, d'Abraham à Josué: «Bible et Terre Sainte»* 174 [1975] 16-17).

tóricos; el Génesis no nos ofrece nada sobre la prehistoria del pueblo de Israel.

Estas críticas radicales han sido tomadas en serio y a su vez han pasado por la criba. Es manifiesto que estos trabajos tan documentados están sin embargo asentados en bases frágiles y que sus conclusiones tan tajantes extrapolan mucho más allá de los documentos presentados y de lo que es prudente sacar de ellos.

Hay sobre todo un argumento que vale la pena subrayar: muchas de las costumbres que atestiguan los relatos patriarcales tienen excelentes paralelismos próximo-orientales que es posible situar alrededor de los siglos VII-VI a. C. Sin embargo, esto no prueba ni mucho menos que esas costumbres no existieran en épocas mucho más antiguas, lo cual se deduce con toda claridad de la relectura de los dossiers presentados por los investigadores desde hace medio siglo.

T. L. Thompson insiste en el hecho de que un estudio atento manifiesta que las referencias históricas de nuestros relatos reflejan la situación que prevalece a comienzos de la monarquía, es decir, en los siglos X y IX; tiene razón, pero ¿es posible concluir de ahí que las tradiciones patriarcales no tienen otro fundamento histórico? Desde luego que no, ya que es preciso reconocer, por el contrario, que la actualización, sin duda muy real, sigue siendo marginal y secundaria y que hay numerosas referencias irreducibles.

• A. de Pury tiene toda la razón al insistir en un elemento decisivo: el género narrativo al que pertenecen nuestros relatos patriarcales; son relatos de antepasados. Abrahán, lo mismo que Isaac o Jacob, no son ni jefes carismáticos, ni héroes populares; ¡son padres! Y precisamente porque se sienten descendientes de esos padres, los oyentes de los relatos patriarcales se ven afectados por sus migraciones, por sus encuentros con Dios y por las promesas que ellos habían recibido. Entonces sería sorprendente, por no decir inverosímil, que los «antepasados» sólo hubieran sido dibujados varios siglos des-

pués de la constitución histórica del pueblo. «Un grupo humano puede, rigurosamente hablando, inventar sus héroes populares, pero no ‘inventa’ a sus antepasados. O mejor dicho, la ‘invención’ del antepasado es el acto constitutivo de la comunidad».

Hay que observar además que ninguno de esos antepasados lleva el nombre de una tribu histórica de Israel; por eso hay que admitir que Abrahán, Isaac y Jacob son «antepasados» anteriores a las tribus israelitas; por tanto, hay que remontar las tradiciones patriarcales a ciertos clanes pre-israelitas. Esto no resuelve todas las cuestiones históricas, pero obliga a aceptar un arraigo histórico muy anterior al siglo XI a. C.

Esto nos obliga además a no aislar las cuestiones históricas; nuestros textos bíblicos no son en primer lugar documentos de historia, sino tradiciones ancestrales de un pueblo que las ha transmitido tan sólo para arraigarse en ellas y seguir viviendo de lo que ellas transmiten de experiencia de vida, juntamente con los pueblos vecinos, y sobre todo de encuentro con el Dios de la alianza. Nuestros textos bíblicos son en primer lugar tradiciones que atestiguan una vida y una fe que todavía nos afectan hoy a nosotros. Su arraigo histórico, sólidamente asegurado en lo esencial, no es lo primero; ellas nos hablan de algo más que de historia; nos hablan de nuestra fe, que es la de los «padres».

UNA HISTORIA SAGRADA

Es urgente para los cristianos redescubrir el carácter específico perfectamente legítimo de esta aproximación creyente a las tradiciones transmitidas por los relatos bíblicos, ya que esos relatos son ante todo las expresiones sucesivas, contrastadas y armónicas, de generaciones de creyentes: las de David y Salomón, las del período monárquico en el reino del norte (Israel) o en el del sur (Judá), la del destierro, etc. Y es finalmente la de la comunidad judía con-

LOS PATRIARCAS, «MARGINALES» DE LA HISTORIA

«Es cierto que, según la biblia misma, ni los patriarcas ni incluso Moisés dominaron en la política de su tiempo. Los patriarcas son personas marginales que de vez en cuando se relacionan, bien con la administración egipcia, bien con algún reyezuelo como Abimelec de Guerar. No han dejado muchas huellas en los archivos de las ciudades de la época. Esto no quiere decir que esos archivos no conozcan nada de los movimientos de nómadas o seminómadas, como eran Abrahán o Jacob, más sedentarizados ya con Isaac (Gn 26, 12). Pero Israel no aparecerá en la gran política del tiempo (e incluso como tribu no sedentarizada) más que en la estela del faraón Menefta (por el año 1225 a. C.). Antes se habla en Canaán de los *hapiru/aperu*, que son muy probablemente un término equivalente al *hebreo* de la biblia, pero hebreo e israelita no son datos idénticos»

Por tanto, sólo indirectamente podemos iluminar los datos bíblicos sobre tradiciones patriarcales teniendo en cuenta los datos que nos ofrecen

1) los anales de los faraones que se pasearon por Canaán y Siria entre los siglos XVI-XII a. C. ,

2) los anales asirios, aunque Asiria estuvo poco en contacto por entonces con estas regiones,

3) los archivos de algunas ciudades como Mari, Alalá, Ugarit, Tell el Amarna y Boghaz Koy

La biblia misma nos indica la complejidad de los orígenes de Israel, ya que, según Ezequiel, «vuestra madre era una hitita y vuestro padre un amorreo» (Ez 16, 45). «Mi padre era un arameo errante», dice el israelita en Dt 26, 5, a Abrahán se le llama excepcionalmente un *hebreo* en Gn 14, 13. En fin, según Gn 36, los hurritas sólo están al sur en Seir/Edom, mientras que para los escribas egipcios del siglo XVI el país de Canaán era llamado *Hurru*»

(H. Cazelles, *Les Patriarches entre la Mésopotamie et l'Égypte* «Le monde de la Bible» 15 (1980) 13-14)

temporánea de Jesús, antes de ser las de las primeras comunidades cristianas

Los relatos sobre Abrahán que nos ofrece la biblia son el eco de la comprensión que esas generaciones de creyentes tuvieron de su pasado, de su herencia religiosa y humana a la vez, a través de las tradiciones recibidas, a través de la iluminación renovada de sus propias vidas y de las nuevas circunstancias. Se trataba siempre de comprenderse como herederos de la historia de un pueblo, a fin de buscar allí puntos de apoyo y fuente de dinamismo para proseguir el camino, actualizar el patrimonio recibido, comprender su experiencia presente de pueblo continuamente

te escogido de nuevo, de pueblo siempre nuevo del Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob

A partir de estas bases sólidas, claramente situadas y analizadas, comprendidas en el contexto de la redacción de estas tradiciones, ecos plurales de una tradición fundamentalmente única, es como podrán luego los historiadores remontarse más allá de esas tradiciones hasta «lo que paso», a veces conseguirán, con la ayuda de los datos extrabíblicos, precisar aquel suceso, se trata de un hallazgo afortunado y necesario. A veces, lo único que podrán hacer es confesar su ignorancia, pero esto no tiene consecuencias para nuestra fe, ya que ésta no depende de

la exactitud histórica de tales hechos y de tales gestos de Abrahán, de Isaac o de Moisés, sino del arraigo histórico global de la fe de un pueblo que, a partir de sus tradiciones ancestrales, expresó su experiencia religiosa e histórica como eco y en consonancia con la fe transmitida y recibida de las generaciones de sus padres.

No podemos reconstruir todas las etapas de esta historia de las tradiciones patriarcales, pero conocemos su arraigo y su solidez y podemos hacer nuestras esas tradiciones, no ya para complacernos en el conocimiento del pasado, sino para aprender a discernir en nuestras vidas las experiencias religiosas y humanas que son «consonantes» con las de nuestros padres en la fe, que «suenan debidamente» y que son hoy para nosotros auténticas experiencias del Dios de Abrahán.

UNA HISTORIA DE LAS TRADICIONES

Esas tradiciones a las que tenemos acceso directo en los textos bíblicos hemos de convertirlas en historia, encontrar sus encadenamientos, sus disonancias y sus armonías, lo mismo que cuando se descifra la partitura de una sinfonía. Pero esto no tiene sentido más que para que también nosotros, por nuestra fe, entremos en esa creación continua de la sinfonía de los creyentes.

La exégesis histórico-crítica nos ofrece también elementos insustituibles para inventariar esa historia de las tradiciones, precisarla en sus sucesiones, sus alternancias, sus detenciones, su armonización final en el relato bíblico tal como lo recibimos. Las variaciones de la exégesis, sus incertidumbres, sus vacilaciones no ponen en discusión su legitimidad y mucho menos derriban la base de nuestra fe, que es la armonía final de los textos bíblicos tal como se leen y se comentan en las diversas comunidades cristianas

de hoy. Escuchar y descubrir de nuevo los ecos de las diversas comunidades que recibieron a lo largo de una historia milenaria las diversas tradiciones que son la prehistoria de nuestro texto bíblico no tiene otra finalidad que la de hacernos entrar mejor en la «música final», percibiendo en la plenitud del conjunto instrumental el juego de todos los instrumentos, de las armonías indefinidas que constituyen el espacio sonoro de la sinfonía actual.

No ejercitaremos en este trabajo para que al final de este recorrido cada creyente y cada comunidad cristiana sea un poco más capaz de releer, de reescribir «la historia de Abrahán» a la luz de su propia experiencia del Dios de Abrahán en su mundo de hoy. Tan sólo llegaremos en esta tarea hasta el final de la revelación veterotestamentaria, pero deberíamos continuar para el Nuevo Testamento y también sin duda en la historia de las iglesias, ya que su comprensión de la figura de Abrahán forma también parte de la tradición en que se nutre nuestra fe.

Esta perspectiva no vuelve en ningún caso las espaldas a la historia; lo comprendemos mejor ahora. Tampoco se interna por los caminos del fideísmo, ya que las tradiciones bíblicas que se trata de inventariar y de comprender son indisolublemente historia y teología; traducen siempre la comprensión que, en la fe, el pueblo de Dios, o por lo menos una parte significativa de ese pueblo, ha tenido de su historia presente a la luz de su historia pasada, comprendida y transmitida por los antepasados en la fe. Se abre de este modo un futuro a la historia, sostenido siempre por la misma promesa de Dios, por la misma palabra que es finalmente Cristo y su reino.

Las tradiciones bíblicas son ante todo relecturas creyentes; su canonización, su reconocimiento oficial, su transmisión y su recepción atestiguan su verdad en la historia global de Dios con los hombres y por tanto su pertenencia, su fecundidad para nuestra propia historia con Dios en el mundo presente, sobre el horizonte del reino que está aún por venir. Repitémoslo para concluir: el estudio de las tradiciones bíblicas y su historia no tiene como primer objetivo el de hacernos descubrir la historia de los aconteci-

mientos originales de los creyentes de la biblia, sino el de hacernos ver la fecundidad de su historia a través de generaciones y generaciones de creyentes

que se han reconocido herederos suyos, para permitirnos también a nosotros inscribirnos en ese linaje de creyentes, de hijos e hijas de Abrahán.

2. Las tradiciones del Pentateuco

¿Tendremos éxito en nuestra empresa? Mientras que la investigación histórica sobre Abrahán y los demás patriarcas conoce revisiones y cuestionamientos muy serios, la investigación sobre las tradiciones del Pentateuco conoce también profundas convulsiones, y el consenso de los años 70 en torno a las cuatro grandes tradiciones ha saltado a pedazos ante nuestros ojos. No será inútil volver también aquí sobre la historia de esa investigación.

LAS INVESTIGACIONES SOBRE LA FORMACION DEL PENTATEUCO

Durante siglos, los judíos y los cristianos consideraron los cinco primeros libros de la biblia como escritos por el mismo Moisés. En el siglo XVII se abrieron paso las primeras dudas sobre esta «autenticidad mosaica» entre los judíos con B. Spinoza, entre los católicos con R. Simon y entre los protestantes con J. Le Clerc. En el siglo XVIII se elaboraron con claridad las primeras teorías literarias de las fuentes continuas del Pentateuco (Witter en 1711, Astruc en 1756, Eichhorn en 1780, Ilgen en 1798); se distinguieron dos fuentes: una yahvista (llamada J) y otra elohísta (llamada E) que abarca más o menos a nuestra tradición sacerdotal; son las diferencias de nombres utilizados para designar a Dios las que, entre otras cosas, permiten esta primera reflexión crítica.

Pero el comienzo del siglo XIX está marcado por la aparición de nuevas teorías explicativas. La primera fue la de los *fragmentos* (Geddes, Vater, de Wette): el Pentateuco sería una colección de documentos diversos, anteriormente dispersos y sin continuidad. La segunda fue la de los *suplementos* (Kelle, Ewald; más tarde se unió a ella de Wette en 1840): se reconocía un escrito fundamental continuo, pero que fue objeto de varios suplementos; este escrito era el elohísta de la hipótesis de las fuentes (nuestro escrito sacerdotal). Pero muy pronto se propuso una teoría *documental* (Hupfeld en 1953): se conserva el escrito fundamental, pero se admite otra fuente continua, el yahvista, que cubría los mismos acontecimientos, antes de ser completada por una tercera fuente, de hechura bastante próxima, el elohísta; el estudio se limitaba al Génesis, pero se tenía en cuenta el Deuteronomio como conjunto independiente, con lo que cada teoría podía ampliarse al conjunto del Pentateuco. Notemos que en esta teoría es el conjunto sacerdotal el que se reconoce como la fuente más antigua. El debate sobre las fechas de los diversos documentos prosiguió largos años.

- Fue J. Wellhausen el que aquí, como en otros terrenos de la investigación bíblica, logró establecer el consenso que dominó esencialmente en la crítica hasta los años 70. En el artículo *Hexateuco* de la *Encyclopedia Biblica* (1901) es donde mejor expuso

su sistema para el, cada capa del Pentateuco debe ser comparada con las demas, y son las leyes incluidas en cada una de ellas las que ofrecen los puntos mas seguros de comparacion, por ejemplo, las leyes relativas a los lugares de los sacrificios o al sacerdocio. Un analisis de los relatos permitia a continuacion confirmar los resultados adquiridos. Se llegaba asi a una hipotesis documental de cuatro fuentes: el *yahvista*, redactado en el sur hacia el siglo X y que abarcaba el conjunto del Pentateuco, desde la creacion del mundo hasta la conquista del pais de Canaan por los israelitas en el libro de Josue (por eso habla de Hexateuco), el *elohista*, relato ligado al movimiento profetico, que habria nacido en el norte hacia el siglo VIII y que comenzaria tan solo por la alianza con Abraham (Gn 15). Estos dos documentos se habrian fusionado entre si despues de la caida de Samaria en el año 722 para dar el *jehovista*, que concedia mas atencion al yahvista y habria sido entonces escrito en el sur. Para Wellhausen y su escuela, el *Deuteronomio* era la ley encontrada en tiempos de Josias en el año 622 (2 Re 22), formaba un libro aparte en el Pentateuco, pero algunos escribas inspirados en su espiritu habrian retocado tambien el conjunto jehovista antes de reescribir toda la historia de Israel desde la conquista hasta los dias de Josias (la obra deuteronomista). Finalmente, durante el destierro, dentro del ambito de simpatizantes de Ezequiel, se habrian puesto las bases de lo que llegaria a ser el *codigo sacerdotal*, ultimo documento del Pentateuco, redactado al principio de manera autónoma. Sin embargo, sobre esta base sacerdotal es como se reunieron todos los documentos anteriores hacia el año 400, a fin de formar el Pentateuco tal como lo conocemos nosotros.

Basta con leer el «cuaderno biblico» n° 13, presentado por Jacques Briand, para constatar que, sustancialmente, se mantenía en pie el «sistema wellhauseniano». En el reciente cuaderno sobre el Exodo (n° 54, 7-8), Claude Wiener resume de forma clara y sucinta lo que era este consenso. Los grandes nombres vinculados a este trabajo son, para el periodo reciente, los de M. Noth, G. von Rad, H. W. Volff en

Alemania, R. de Vaux y H. Cazelles en Francia, W. F. Albright, W. Brueggemann, C. Mendenhall en Estados Unidos, por no citar mas que algunos.

● Es posible poner una fecha al cuestionamiento bastante brutal y no poco radical de este consenso limitado pero aparentemente solido en 1974, R. Rendtorff, exegeta alemán, profesor en la universidad de Heidelberg, daba en el congreso de la sociedad para el estudio del Antiguo Testamento, en Edimburgo, una conferencia titulada «*El «Yahvista» como teólogo? – El dilema de la crítica del Pentateuco*»³. Significativamente, este artículo, redactado en alemán, fue pronto traducido al inglés abriendo un número entero de una revista consagrada a un debate sobre esta cuestión tan candente. Aquel mismo año, Rendtorff publicó un volumen entero consagrado al *Problema de la historia de las tradiciones del Pentateuco*, centrado mas bien en esta ocasión en las redacciones sacerdotales.⁴ El debate se ha ido ampliando y se han acumulado las hipótesis, no es posible trazar aquí ni siquiera un panorama sumario de las mismas, pero señalaremos sus ejes centrales⁵, que pueden resumirse en tres.

La fecha de «J»

Para el conjunto de autores de esta «nueva crítica», hay que negar decididamente la existencia de una fuente de la época salomónica. El yahvista, aun-

³ Apareció en alemán en *Congress Volume* Edinburgo 1974. Leiden 1975. SVT 28. 158-166 y en inglés en «*Journal for the study of the Old Testament*» 3 (1977) 2-10. Realmente ya en 1965 un artículo de F. V. Winnett en el «*Journal of Biblical Literature*» había planteado las cuestiones decisivas pero sin llamar realmente la atención.

⁴ Puede leerse una larga reseña en francés de P. Beauchamp «*Recherches de Science Religieuse*» 67 (1979) 264-274.

⁵ Cf. J. Vermeylen *La formation du Pentateuque à la lumière de l'exegese historique critique* «*Revue Théologique de Louvain*» 12 (1981) 324-346.

que sigue reconociéndose en él un conjunto coherente, ha de situarse al final de la época real o al comienzo del destierro; por otra parte, ha de comprenderse como una vasta recopilación de tradiciones diversas más bien que como una obra teológicamente unificada.

Una «concentración» deuteronomíca

En esta nueva perspectiva, lo esencial de la actividad redaccional que desembocó en nuestro Pentateuco, así como todo el conjunto de libros históricos, ha de situarse en el ambiente del «descubrimiento» del Deuteronomio en la época de Josías y hasta el destierro. Es interesante recordar aquí que, desde hace muchos años esta vez, numerosas críticas habían llevado a dudar de la existencia de un conjunto elohísta fechado en el siglo VIII, para reducirlo todo lo más a unas tradiciones predeuteronomícas, pero más a menudo tan sólo al conjunto deuteronomíco.

En esta perspectiva global, por consiguiente, hay que situar el conjunto de las redacciones en la primera mitad del siglo VI, exceptuando desde luego a la tradición sacerdotal, más tardía todavía. Hay que observar que esta conclusión es prácticamente común a todos estos «nuevos críticos». Hasta los más radicales, que renuncian a la hipótesis documental para volver a la hipótesis de los fragmentos (R. Rendtorff) o a la hipótesis de los suplementos (S. Tengstrom, por ejemplo) están de acuerdo en atribuir lo esencial de la actividad redaccional sobre las fuentes, sea cual fuere la forma con que ellos se las representen, a la época deuteronomíca. Se trata, pues, de una convergencia impresionante, pero quizás demasiado impresionante para que uno no se sienta llamado a interrogarse por la solidez de los argumentos presentados (cf. por ejemplo las críticas que ha podido hacer H. Cazelles a la segunda parte del libro de J. van Seters, dedicado al ciclo de Abrahán: «*Vetus Testamentum*» 28 [1978] 246-255).

La fecha de «P»

Nadie discute realmente la existencia de un conjunto de tradiciones sacerdotales plurales, pero las «representaciones» de las mismas son diversas: desde una historia sacerdotal, clásica en la hipótesis documental, más o menos amplia, hasta los complementos diseminados a lo largo de todo un conjunto anterior. El debate se refiere sobre todo a la edad de esas tradiciones sacerdotales.

Algunos quieren hacer remontar lo esencial de esas tradiciones a la época preexílica ⁶, mientras que otros rebajan la fecha hasta la época persa, en el siglo V. Muchos autores recientes atribuyen a ciertos redactores de la «escuela sacerdotal» la redacción final del Pentateuco tal como la conocemos, en los primeros decenios del siglo IV.

CAMINOS Y METODOS

Se puede sentir cierto desánimo y cierto escepticismo ante estos cuestionamientos que parecen afectar de pronto a casi todas las adquisiciones anteriores de un siglo de investigación crítica. Algunos llegan a poner en discusión la legitimidad del método y hasta de la crítica bíblica, y no es una casualidad que veamos florecer en la actualidad las aproximaciones más diversas, pero sobre todo ver cómo reaparecen las de tipo fundamentalista y espiritualista: «Abro la biblia y el texto que leo me ofrece inmediata e infaliblemente la palabra de Dios hoy para mí». Parece más útil, como siempre en los períodos de crisis, volver a los interrogantes esenciales, los de los criterios que puedan permitirnos, más allá de las facilidades y de las modas, discernir los caminos y los métodos más seguros para la inteligencia del texto bíblico.

⁶ M. Haran, *Behind the Scenes of History Determining the Date of the Priestly Source*. «*Journal of Biblical Literature*» 100 (1981) 321-333

Pluralidad de aproximaciones críticas

- La primera aproximación se lleva a cabo mediante la lectura atenta del texto tal como es; esto conduce naturalmente a hipótesis de crítica literaria: los dobles, las cosas chocantes en el texto, sus incoherencias, todo esto es ya una «señal».

En nuestro ciclo de Abrahán, ¿cómo no observar por ejemplo que los relatos de Gn 12, 10-20 y 20, 1-18 nos cuentan historias muy parecidas, aunque situadas de forma distinta histórica y geográficamente? Esta cuestión se radicaliza cuando aparece la misma historia para Isaac y Rebeca en Gn 26, 6-11. ¿Cómo no advertir igualmente que hay dos relatos de alianza, uno en Gn 15 y otro en Gn 17?

En un nivel no tan llamativo, hay que advertir también que la promesa hecha por Dios —un tema que corre a través de todo el ciclo de Abrahán, y mucho más allá— se expresa al menos de dos formas diferentes: bendición y promesa de una descendencia grande y numerosa (Gn 12, 2-3; 13, 16; 15, 5; 16, 10; 17, 4-5; 22, 17 y también 26, 4. 24; 35, 11; 47, 27; 48, 4) que quizás haya que asociar a la promesa de un hijo (Gn 15, 4; 17, 16-21; 18, 10), y por otra parte la promesa de un país dado a la descendencia del patriarca (Gn 12, 7; 13, 15; 15, 18; 17, 8 y también 26, 3; 28, 13; 35, 12; 48, 4; Dt 1, 8; 34, 4). ¿Habrá que decir que hay una sola promesa que encierra dos aspectos, tal como da a entender un texto como Gn 13, 14-17, o que hay dos promesas distintas que corresponden a dos redacciones diferentes arraigadas en dos experiencias igualmente diferentes? Vemos aquí un ejemplo concreto de cómo la crítica literaria aislada resulta un método arriesgado y hasta arbitrario.

- Parece necesario añadir a ello otro criterio, el del vocabulario y el de la lengua. Durante mucho tiempo, la lengua va evolucionando y se transforma; esto se observa en el cambio de las expresiones más corrientes; si se pueden repetir tales cambios, esto nos ofrece algunas indicaciones para distinguir unas tradiciones cronológicamente separadas.

Por no poner más que un ejemplo muy conocido y que encuentra su aplicación a propósito de la doble «alianza» (Gn 15 y Gn 17) entre Dios y Abrahán, se ha señalado con perspicacia que en Gn 15, 18 la expresión empleada es *kárat berít* —la TOB traduce «concluir una alianza»—, mientras que en Gn 17, 7 la expresión es *héqim berít* —la TOB traduce «establecer una alianza»—. Pues bien, estas dos expresiones vuelven a encontrarse tan abundantemente en otros sitios de la biblia, que se ha podido precisar que la primera es siempre preexílica y que la segunda, que aparece en los discursos tardíos del Deuteronomio (8, 18) y se desarrolla en Ezequiel, es exílica y posexílica, ligada a los ambientes sacerdotales. Semejante constatación es tanto más importante cuanto que desemboca en conclusiones teológicas esenciales que permiten distinguir una primera alianza preexílica, que podía romperse, de la nueva alianza —alianza eterna, alianza de paz— que comenzaría con la vuelta del destierro, nuevo éxodo, y que sólo se cumpliría en Cristo (Heb 13, 20).

Sin embargo, tampoco en este caso hemos de creer en la infalibilidad de este estudio del vocabulario; siempre existe cierto «círculo», ya que hay que encontrar una fecha segura para los textos... que solamente ofrece la crítica. Evidentemente, es la referencia a los textos proféticos la que da al menos un término *a quo*: sean cuales fueren las relecturas y añadidos posteriores, se sabe que un texto de Jeremías, por ejemplo, no puede ser anterior al final del siglo VII.

- Con estas dos aproximaciones, seguimos estando en la historia literaria de los textos. Para ser fructuosa y segura, esta historia tiene que mirar siempre a una coherencia global que alcance, a ser posible, a toda la biblia. Es una paradoja de la investigación —que, en cierto sentido, la deja siempre abierta y siempre por reanudar— el hecho de que, al estudiar cada texto o conjunto limitado como nuestro ciclo de Abrahán, por sí mismo y como si estuviera él solo, hay que pensar siempre en el conjunto de los textos y apuntar a una síntesis coherente que englo-

be todos los resultados parciales que sea posible reunir, al mismo tiempo que se provoca su crítica. En definitiva, esta tarea es imposible, o por lo menos se trata de una búsqueda incesante porque se empeña en ser científica.

Aquí interviene la noción de «tradición» de la investigación; hay ciertamente rupturas y novedades posibles, pero siempre tienen que asumir las adquisiciones anteriores. En este sentido, los «grandes antepasados» (Wellhausen y los demás hasta von Rad, por no hablar más que de los fallecidos) han hecho frecuentemente observaciones sobre los textos que no es posible ignorar. Con un poco de humor, me atrevería a decir que nosotros, los modernos, pasamos a veces tanto tiempo leyendo a nuestros predecesores y a nuestros contemporáneos —lo cual es ciertamente útil—, que ya no tenemos tiempo para leer atentamente el texto bíblico, y que esos «antepasados» tenían la suerte de no tener a su disposición más que la biblia (!).

Al criticar el libro reciente de J. van Seters sobre Abrahán en la historia de la tradición, H. Cazelles podía escribir con razón y en un sentido profundo de esta «tradición exegetica»: «Muy impresionado por las interesantes investigaciones sobre el desarrollo literario de tal o cual relato, (van Seters) lo aísla, y se priva así de los controles filológicos y jurídicos que constituían la fuerza de los J. Wellhausen, H. Holzinger, S. R. Driver... Un método que aísla las diferentes escenas de los conjuntos en que la biblia los ha incorporado, se priva de los *'serious controls'* que exige con razón van Seters» (V. T. 28 [1978] 246).

- No hay que aislar nunca un relato del conjunto en donde está situado, ni hay que aislar tampoco un libro de los demás libros, en particular los libros de la ley de los escritos proféticos que les son contemporáneos (y entiendo por ello tanto a los «profetas anteriores» como a los «posteriores», por recoger la clasificación que ha vuelto a introducir acertadamente la TOB). Pondré de este caso tan sólo un ejemplo que afecta muy de cerca a nuestro ciclo de Abrahán. La cuestión del heredero legítimo atraviesa ampliamen-

te nuestra historia: ¿sera Eliezer, el criado (Gn 15, 2-3), o bien Ismael, el hijo de Agar, la egipcia (Gn 16, 1-15), o finalmente el hijo de Sara, Isaac (Gn 18, 1-15, y 21, 1-21), que es el único en ser llamado hijo de la promesa? Pues bien, este problema guarda una curiosa proximidad con el problema dinástico del heredero real que se plantea de forma aguda en los relatos de la sucesión de David en el segundo libro de Samuel y en el primer libro de los Reyes. Y cuando la investigación crítica sobre estos libros y sobre la historia de esta sucesión propone ver allí un relato antiguo manipulado varios siglos más tarde, de forma infinitamente más positiva, para la gloria de David y de su dinastía, ¿cómo no tener en cuenta sus resultados a la hora de leer nuestros textos?

¿No hay que relacionar igualmente la última redacción de estos textos, tan centrada en la promesa dinástica hecha a David y a su descendencia (2 Sm 7), con los grandes textos de Isaías centrados igualmente en la perennidad de esta promesa y de la dinastía salida de David (Is 7, 1-16; 8, 23-9, 6: 11, 1-9)?

Evidentemente, estas relaciones tienen que ser prudentemente controladas y verificadas, pero no es posible privarse de su posible ayuda clarificatoria.

Los arraigos históricos

Estas relaciones intra-bíblicas meramente literarias nos llevan a un control esencial de toda la investigación crítica: el arraigo histórico de las tradiciones bíblicas (ya hemos dicho algo sobre ello al final de nuestro primer capítulo, p. 13). Me parece que este problema puede situarse en dos niveles.

- Primero, en el estudio de un texto particular. En el momento en que empiezan a aparecer las verdaderas conexiones del texto, hay que preguntarse a qué necesidades responde dicho texto, cuál fue la coyuntura histórica que pudo hacerlo nacer. Con frecuencia se ha planteado este problema en el caso de los nombres de personas o lugares, para la justificación

de alguna costumbre —lo que se llama la «etiología»—, pero es preciso plantearlo además sobre cualquier texto. Las investigaciones históricas nos han enseñado que no hay ninguna historia que no tenga en su trasfondo, al menos implícitamente, un interrogante de aquel o de aquellos que la escriben.

En nuestro ciclo de Abrahán hay que preguntarse ciertamente, por ejemplo, por qué uno de los autores «hace pasar» a Abrahán por algunos de los grandes santuarios del norte; digo «hace pasar», no ya porque el autor se haya inventado necesariamente ese itinerario, sino porque ha subrayado las etapas a su modo, particularmente en el caso de Betel por donde Abrahán no pasó, pero del que se sugiere por lo menos que su santuario tiene algo que ver con un alto de Abrahán «al este de Betel» (Gn 12, 8). Pues bien, Betel es el santuario de la bendición de Jacob (Gn 28, 10-22), un patriarca que celebran con mayor interés las tribus del norte. Así nuestro redactor quiere sugerir que Abrahán recapitula todas las gestas patriarcales como el «gran antepasado». Y si hay un momento en que un descendiente de Abrahán, de la ciudad de Hebrón, se esfuerza en conseguir ía unidad de las tribus del norte y del sur, esto puede tener muy bien un sentido y legitimar en cierto modo una empresa en la que sin duda no había pensado Abrahán. Para un texto concreto sólo habrá a menudo meras hipótesis, pero las relaciones entre los diversos textos pueden ofrecer singulares coherencias. Se ve que un conocimiento tan preciso como sea posible de la historia política, social y religiosa de todo Israel es realmente indispensable; nos encontramos aquí con un «ciclo paradójico», ya que nuestro conocimiento de la historia de Israel nos viene también de los textos que la han interpretado; pero para el período real, tenemos frecuentemente otras verificaciones procedentes de fuera, gracias a textos no bíblicos y a las investigaciones arqueológicas, aunque a veces resulte difícil su justa interpretación histórica.

- Hay un segundo nivel en el que se plantea el problema del arraigo histórico de las tradiciones bí-

blicas: el de las condiciones históricas que han podido exigir y permitir en Israel la redacción de conjuntos historiográficos.

Siempre es en los momentos duraderos de éxito y de prosperidad cuando un pueblo da a sus «historiadores» la posibilidad de reflexionar sobre su historia y de intentar redactarla, viendo en ella una coherencia.

Siempre es en la época inmediatamente posterior a las crisis principales o a las convulsiones institucionales que parecen poner en crisis las certezas adquiridas, cuando un pueblo tiene necesidad de que se le «relea» su historia, de que se le manifieste de nuevo su coherencia fundamental

Finalmente, para realizar una obra duradera y lograr tales empresas, se necesita un poco de «genio», lo cual deja sitio para el azar o para la providencia.

Se plantea aquí la cuestión «insoluble», pero indispensable, de cómo se lleva a cabo la redacción y la transmisión de los conjuntos historiográficos (o proféticos, por otra parte). Tenemos muy pocos apoyos objetivos para reconstruir esta historia antes del destierro; aunque no será posible justificarla en este lugar, creo que es posible avanzar esta hipótesis.

Hay que pensar en una fijación oral de esos conjuntos historiográficos, obras de «narradores» que ponen en forma los relatos tradicionales para las necesidades de sus contemporáneos; esto supone un «ambiente» en el que se transmiten y memorizan esos relatos. Esto explica a menudo la forma de nuestros relatos, hechos para aprender de memoria; y explica también la pluralidad de relatos en torno a un mismo tema principal, o de los acontecimientos fundadores de las tribus o del pueblo entero.

Algunos «relatos», especialmente logrados y bien adaptados, podemos pensar que fueron «recibidos», oficializados, «canonizados», se dirá más tarde, lo cual deja suponer que se pusieron por escrito y se conservaron en los archivos. Sin embargo, es muy importante señalar que esta redacción escrita no impide que prosiga la transmisión oral y que haya por tanto ciertas evoluciones en el relato.

Sobre esta base cabe imaginar la fusión de relatos

tradicionales, no ya sobre unas bases escritas —trabajo de oficina según unas costumbres que nos resultan familiares—, sino sobre unas bases orales; un «narrador» escucha a otro «narrador», se aprovecha de él y enriquece su propio «relato» con las aportaciones del otro; esto explica muy bien esas «cuñas» de semiversículos e incluso más pequeñas, corte que es inverosímil en un trabajo sobre dos textos escritos, pero que es absolutamente espontáneo en esta etapa oral (hoy también puede realizarse esta experiencia). Viene luego la «canonización» eventual de ese nuevo «relato» así enriquecido.

Notémoslo bien, semejante tradición oral no supone una «flotación» continua de los textos; al contrario, exige una gran fijeza en los mismos, apoyada en medios mnemotécnicos y en puntos precisos de referencia. Así, la «redacción» oral supone una composición muy firme y es capaz de sostener un relato muy largo.

Si este esquema de elaboración está cerca de la realidad, nos invita a poner una gran atención en los procedimientos orales de composición en todos los niveles de las redacciones sucesivas.

Una historia posible de las tradiciones bíblicas

Sobre la base de las «condiciones de posibilidad historiográfica» que hemos indicado, se pueden plantear «a priori» las grandes etapas posibles de elaboración de las tradiciones bíblicas, que fueron los «textos canónicos» sucesivos en los que Israel comprendió su historia y reconoció su fe, la historia de la alianza, la historia de la promesa.

— La sedentarización en la tierra de Canaán, muy distinta según las tribus y los clanes, pero sin duda más pacífica de lo que dan a entender los relatos del libro de Josué en su primera lectura, pudo ser un momento favorable para la redacción y la reunión de las tradiciones ancestrales sobre los santuarios loca-

les (Siquén, Mambré, Betel, Berseba, Siló, Dan, por no citar más que los más conocidos).

— La transición a la realeza estable con Saúl y luego con David es un tiempo fuerte de crisis religiosa y social; por tanto, el reinado de Salomón será propicio para una relectura de las tradiciones tribales y una gran historiografía real.

— El cisma entre las tribus del norte y la de Judá, de la que nacen dos reinos, es también una crisis importante; por tanto, podemos pensar que el Israel del norte tuvo que repensar bien su historia; la presencia de grandes profetas, desde Elías hasta Oseas, tuvo que darle las claves necesarias para ello, y el largo reinado de Jeroboán II, apogeo de la dinastía fundada por Jehú, debió ofrecer la paz necesaria para esta empresa.

En el reino de Judá había que adaptarse sin duda a la nueva situación, aunque siguiera siendo estable y fija la base dinástica.

— Las grandes convulsiones causadas por las invasiones asirias posteriores a la guerra siro-efraimita y que culminaron con la toma de Samaría en el año 722 y la primera deportación de hombres de Israel son un tiempo de crisis acentuada que muchas veces ha quedado minimizado.

La afluencia de refugiados al territorio de Judá y a Jerusalén, la presencia del profeta Isaías en la corte de Judá, la subida al trono de Ezequías (729-716) y su largo reinado, ofrecen ciertamente ocasiones para elaborar de nuevo las tradiciones de los padres.

Todo hace pensar que esto no fue fácil, y la diversidad de opciones políticas y religiosas pudo dar lugar a «relecturas diversas»: la de los refugiados del norte, la de los «tradicionalistas» del sur, la de los que desean quizás la unión sagrada...

— El final del imperio asirio, la aparición del imperio neobabilonio, es el trasfondo de una convulsión internacional; Josías pudo emprender una gran reforma religiosa al mismo tiempo que intentar la reunifi-

cación de todo Israel. Esta reforma se basó en el Deuteronomio, descubierto con ocasión de unas obras en el templo (622). Según los estudios recientes, este texto es una recopilación de leyes traída por los refugiados de Israel del norte; todo se centra en la elección que ha hecho Dios de un santuario único y de una dinastía, la de David. Es el tiempo en que Jeremías pronuncia sus primeros oráculos después de su llegada a Jerusalén.

Todo este contexto lleva a pensar que fue el tiempo de nuevas relecturas de las tradiciones de Israel; la caída de Nínive en el año 612 y la muerte trágica de Josías en el año 609 no podían menos de provocar la reacción.

Los acontecimientos se precipitan con el auge del poder de Nabucodonosor a partir del año 605; la primera capitulación de Jerusalén tuvo lugar en el año 597; vino luego el desastre del año 587 y la deportación a Babilonia.

Desde el año 597, Ezequiel, el sacerdote profeta, está con los primeros desterrados, antes de su vocación que debió ser hacia el 593.

Bien sea en tierras de Israel, bien en la deportación, bien quizás en Egipto, el pueblo y sus dirigentes, sus sacerdotes y escribas, sus profetas, tendrán tiempo durante los cincuenta años que dura la situación de destierro para ir meditando, al compás de los acontecimientos, en el fracaso que han sufrido y para sacar de allí lecciones, volviendo sobre el pasado para encontrar en él motivos para una esperanza purificada y renovada. Durante todo este largo tiempo, será intensa la actividad redaccional de edición y de relectura, en correspondencia con las diversas relecturas deuteronomistas y con las primeras grandes empresas sacerdotales.

— Después de la conquista de Babilonia por el persa Ciro, toma cuerpo la esperanza del retorno, que celebra ya un discípulo de Isaías; en el año 538, los primeros contingentes de judíos desterrados pueden volver a Jerusalén y reanudar allí el culto interrumpido. No sin dificultades, el templo conoce su primera reconstrucción; los profetas Ageo y Zacarías sostie-

nen las energías del pueblo, reunido en torno al sucesor de David, Zorobabel.

Es el tiempo de nuevas relecturas literarias sacerdotales hasta lograr la redacción última de la Torá, que encuentra su estado definitivo en el momento de la misión del escriba Esdras en el año 398, que intenta reunir finalmente bajo una sola ley a los repatriados y a las gentes del país; los samaritanos aceptarán la misma ley que los judíos antes de separarse de ellos de nuevo.

El Pentateuco, fijado definitivamente, pasa a ser objeto de la meditación de los sabios que aseguran su transmisión y su aplicación concreta de generación en generación; en esta tradición es donde crecerá Jesús y donde aprenderá a vivir como verdadero hijo de la alianza.

Sobre estas bases y dentro de este marco vamos a intentar seguir la historia de las tradiciones del pueblo de Israel sobre su antepasado Abrahán, a través de las diversas relecturas que llevaron a las generaciones de creyentes a comprenderse y a reconocerse en el espejo de las historias que se narraban sobre el primero de los patriarcas en los orígenes de su historia.

EL CICLO DE ABRAHAN: UN POSIBLE ESQUEMA

El trabajo crítico sobre Gn 12-25, el ciclo de Abrahán, nos lleva a reconocer por lo menos cuatro grandes etapas para su redacción.

- En la corte de Salomón, seguramente al margen de ella, un redactor, el yahvista (J 1), recogió primero las tradiciones antiguas en una verdadera prehistoria del reino davídico; allí aparece Abrahán ante todo como el antepasado del rey David.

- Después del cisma, sin duda en fecha posterior al reinado de Jeroboán II, dentro del ambiente profé-

tico, un redactor, el elohísta (E), elaboró, a partir de las tradiciones del norte, una historia del pueblo de Dios en medio de las naciones. Entre los patriarcas, Abrahán no es el más importante, pero sigue siendo el primero en haber sido «llamado», el verdadero padre del pueblo de Israel.

- A finales del siglo VIII, estamos en el reino del sur, en donde, bajo la poderosa inspiración de Isaías y de sus discípulos, cercanos a la corte, se elabora una relectura de la historia salomónica (J 2). Los dramáticos acontecimientos de la caída de Israel en el norte llevan a una nueva elaboración que intenta integrar en ella la «parte» de los refugiados; es el conjunto JE, que representa la parte más extensa del texto que leemos hoy y que demuestra una poderosa visión teológica.

- Pero esta síntesis estaba demasiado tipificada para no suscitar reacciones. Los ambientes del norte no se sienten respetados debidamente y producen

las diversas elaboraciones que llamamos deuteronomistas (D/Dtr), ya que encontraron su estatuto oficial en el reconocimiento del Deuteronomio por parte de Josías. En nuestro ciclo no han dejado ninguna huella, pero Jos 24, 2-3 es un buen eco de las mismas para la historia de Abrahán.

- El clero del templo de Jerusalén reaccionó también frente a esta lectura JE de la historia, que destaca tanto al rey y minimiza demasiado al sacerdote y las instituciones sacerdotales. También aquí hay sin duda varios tiempos en estas relecturas sacerdotales (P), quizás desde el siglo VIII hasta más allá del destierro. Nos han dado un marco cronológico preciso para la historia de Abrahán, así como los c. 17 y 23 y quizás también una parte del c. 14.

Finalmente, son los ambientes dirigentes, formados ahora por los sacerdotes y los sabios, los que elaboran la última redacción, que por otra parte no resulta muy evidente en nuestro ciclo de Abrahán.

ABRAHAN REFLEJADO EN LAS TRADICIONES BIBLICAS

Lectura de los textos

1. Abrahán, el antepasado del rey David (J 1)

EL TEXTO

11 ²⁷Téraj engendró a Abrán, Najor y Jarán.
²⁸Jarán engendró a Lot. Jarán murió antes
 que su padre Téraj en el país de su familia en
 Ur. ²⁹La esposa de Abrán se llamaba Saray;
³⁰Saray era estéril, no tenía hijos. ³¹Téraj to-
 mó a su hijo Abrán, a su nieto Lot, hijo de
 Jarán, y a su nuera Saray, esposa de su hijo
 Abrán, que salieron con ellos de Ur... Llega-
 ron a Jarrán. ³²Téraj murió en Jarrán.

12 ¹El Señor dijo a Abrán: «Vete al país que
 te haré ver». ⁴Abrán partió como el Señor le

había dicho, y Lot con él. ⁶Abrán atravesó el
 país hasta el lugar llamado Siquén. ⁷El Señor
 se le apareció a Abrán y dijo: «A tu descen-
 dencia le daré este país». Allí elevó él un al-
 tar al Señor que se le había aparecido.
⁸Desde allí se dirigió a la montaña al este de
 Betel y levantó su tienda y elevó un altar al
 Señor.

13 ²Abrán era muy rico en ganados. ⁵Lot
 poseía también ganado menor y mayor.
⁷Estalló una disputa entre los pastores de

los rebaños de Abrán y los pastores de los rebaños de Lot. ⁸Y Abrán le dijo a Lot: «Que no haya disputas entre tú y yo, entre mis pastores y los tuyos; somos hermanos. ⁹¿No está delante de ti todo el país? Sepárate entonces de mí. Si tú vas al norte, yo iré al sur; si tú vas al sur, yo iré al norte». ¹⁰Lot levantó los ojos y miró toda la región del Jordán. ¹¹Lot escogió para él toda la región del Jordán ¹²y fue a acampar junto a Sodoma. ¹⁴El Señor dijo a Abrán: «Levanta los ojos; ¹⁵todo el país que ves, se lo doy a tu descendencia para siempre». ¹⁸Abrán fue a habitar en el encinar de Mambré (que está en Hebrón) y levantó un altar al Señor.

15 ¹(Se le dirigió la palabra del Señor a Abrán en una visión: «No tengas miedo, Abrán...»).

⁶Abrán tuvo fe en el Señor y por eso el Señor lo consideró como justo. ⁸(Abrán dijo): «Señor, ¿cómo sabré que voy a poseer (este país)?». ⁹(El Señor le) dijo: «Búscame una novilla de tres años, una cabra de tres años, un carnero de tres años, una tórtola y un pichón». ¹⁰Abrán le buscó todos estos animales, los partió por medio y puso cada parte frente a la otra; pero no partió las aves. ¹¹Los buitres bajaron sobre los cadáveres, pero Abrán los espantó. ¹²Al ponerse el sol, el sopor invadió a Abrán. He aquí que un terror y una oscura tiniebla cayeron sobre él. ¹⁷(El sol se puso, y en medio de la oscuridad) he aquí que una antorcha ardiendo pasó entre los trozos (de las víctimas). ¹⁸Aquel día, el Señor hizo una alianza con Abrán en estos términos: «A tu descendencia le doy este país, desde el río de Egipto hasta el gran río, el río Eufrates».

16 ¹Saray, esposa de Abrán, no le había dado ningún hijo. ²Le dijo a Abrán: «He aquí que el Señor me ha impedido tener hijos. Llégate, pues, a mi sierva y quizás por medio de ella tendré un hijo». Abrán escuchó la propuesta de Saray. ⁴Se llegó a Agar que quedó encinta... ⁵Saray le dijo a Abrán: «Tú eres responsable de la injuria que se me ha hecho. Soy yo quien puse en tu seno a mi sierva. Desde que ha quedado encinta, no cuento nada a sus ojos. ¡Que el Señor decida entonces entre tú y yo!». ⁶Abrán respondió: «He aquí a tu sierva en tu poder; hazle lo que sea bueno a tus ojos» (Saray la maltrató mucho...). ⁷El ángel del Señor encontró a Agar junto a una fuente en el desierto. ¹¹El ángel le dijo: «He aquí que estás encinta y vas a tener un hijo. ¹²Ese hombre será un verdadero potro salvaje. Su mano contra todos, la mano de todos contra él; él vive en frente de todos sus hermanos». ¹³Agar invocó el nombre del Señor que le había hablado: «Tú eres el Dios que me ves». ¹⁴Por eso se llamó a aquel pozo: «El pozo de Lahay que me ve». ¹⁵Agar le dio un hijo a Abrán; él llamó Ismael al hijo que Agar le había dado.

18 ¹Mientras (Abrahán) estaba sentado a la entrada de la tienda en pleno calor del día, ²levantó los ojos y vio a tres hombres de pie junto a él. Al verlos, corrió desde la entrada de su tienda a su encuentro, se postró en tierra ³y dijo: «...⁴Que me traigan un poco de agua para lavaros los pies, y descansad bajo este árbol. ⁵Voy a traeros un trozo de pan para que cobréis fuerzas antes de que sigáis adelante, ya que habéis pasado junto a vuestro siervo». Ellos respondieron: «Haz como has dicho». ⁷Abrahán corrió al rebaño a to-

mar un ternero muy hermoso. Se lo dio a un mozo que se apresuró a prepararlo. Tomó quesón, leche y el ternero preparado que puso ante ellos: él estaba bajo el árbol, de pie junto a ellos. Comieron ⁹ y le dijeron: «¿Dónde está Sara tu mujer?». Respondió: «Allí, en la tienda». ¹⁰(Y ellos le dijeron): «... He aquí que Sara tu mujer tendrá un hijo». Pero Sara escuchaba a la entrada de la tienda. ¹⁶Los hombres se levantaron y dirigieron su vista hacia Sodoma; Abrahán marchó con ellos hasta despedirse. ²²Los hombres se marcharon de allí hacia Sodoma.

19 ¹Llegaron (ellos) por la tarde a Sodoma cuando Lot estaba sentado a la puerta de Sodoma. El los vio, se levantó para ir a su encuentro y se postró faz en tierra. ²Dijo: «Por favor, señores míos, dad una vuelta por casa de vuestro siervo, pasad allí la noche, lavaos los pies y de madrugada seguiréis vuestro camino». ³Les urgió tanto que dieron una vuelta en derredor y llegaron a su casa. Les preparó un banquete, hizo cocer panes sin levadura y ellos comieron. ⁴No estaban aún acostados cuando las gentes de la ciudad cercaron la casa. ⁵Llamaron a Lot y le dijeron: «¿Dónde están los hombres que han venido a tu casa? Hazlos salir para que los conozcamos». ⁶Lot se asomó a la puerta, ⁷cerró tras de sí y dijo: «Por favor, hermanos míos, no seáis malvados. ⁸Tengo a vuestra disposición a dos hijas que no han conocido varón; puedo hacerlas salir y haced de ellas lo que os plazca. Pero no hagáis nada a estos hombres, puesto que han venido a la sombra de mi techo». ⁹Ellos respondieron: «¡Quítate de ahí!» Empujaron violentamente a Lot y se acercaron para forzar la puerta. ¹⁰Pero los

(tres) hombres tendieron la mano para hacer entrar a Lot en la casa, junto a ellos. Cerraron la puerta ¹¹e hirieron de ceguera a las gentes que había a la entrada de la casa; así no pudieron encontrar la entrada. ¹²Los hombres dijeron a Lot: «Saca de esta ciudad todo lo que tienes en la ciudad. ¹³En efecto, vamos a destruirla».

¹⁵Cuando apuntó la aurora, (ellos) insistieron ante Lot: «En pie, toma a tu mujer y a tus dos hijas, no sea que mueras por culpa de esta ciudad». ¹⁶Como se retrasase, los hombres lo sacaron de la mano a él, a su esposa y a sus dos hijas. Le hicieron salir para ponerlo fuera de la ciudad. ¹⁷Mientras lo sacaban fuera, le dijeron a Lot: «Sálvate, te va en ello la vida. No mires hacia atrás, no te detengas en ninguna parte de esta región. Huye a la montaña, no sea que mueras...». ²³El sol se levantaba ya sobre la tierra. ...²⁴azufre y fuego cayeron del cielo... ²⁶La mujer de Lot miró hacia atrás y se convirtió en una columna de sal. ²⁷Abrahán acudió de mañana (para observar). ²⁸Dirigió su mirada sobre Sodoma; miró y vio que salía de la tierra una humareda como la humareda de un horno. ³⁰Lot... fue a vivir a la montaña y sus dos hijas lo acompañaban. Se alojó en una cueva, él y sus dos hijas.

21 ²(Sara) quedó encinta y dio en su ancianidad un hijo a Abrahán. ³Abrahán llamó Isaac al hijo que Sara le había dado. ⁷Sara dijo: «¡Quiéntenos el hijo que Abrahán me dio! ¡Le he dado un hijo en su vejez!». ⁸El niño creció y lo destetaron. ⁹Sara vio divertirse al hijo que Agar le había dado a Abrahán. ¹⁰Ella le dijo a éste: «Echa a la sierva y a su hijo, porque el hijo de esa

sierva no debe heredar con mi hijo Isaac». ¹¹Esa palabra disgustó mucho a Abrahán porque era hijo suyo.

25 ¹Abrahán tomó además otra mujer; se llamaba Quetura. ²(Ella le dio hijos...). ⁵Abrahán dio todos sus bienes a Isaac. ⁶A los hijos de sus concubinas les hizo algunos regalos. ⁸Abrahán murió en una feliz ancianidad. Se reunió con los suyos. ⁹Sus hijos Isaac e Ismael lo enterraron en la cueva de Macpela..., frente a Mambré. ¹¹Isaac vivía junto al pozo de Lahay Roy. ¹⁸Ismael se extendió de Javilá a Sur, en los confines de Egipto..., frente a sus hermanos.

Evidentemente, es imposible en el marco de este *cuaderno* justificar la división y la reconstrucción de este texto, que creemos fue el que redactaron los escribas de la corte del rey Salomón en la primera mitad del siglo X a. C. Solamente podemos insinuar que la real coherencia del texto puede ser un argumento en favor suyo... Digamos además que hemos utilizado ampliamente, aunque apartándonos a veces de las soluciones, el trabajo muy detallado de Peter Weimar ⁷.

¿Será preciso indicar que esta reconstrucción sigue siendo una hipótesis arriesgada, que es necesario considerar... con cierto humor? Como tal, y considerada en su conjunto, puede ser un instrumento útil.

La presentación de los personajes a partir de Téráj, en el marco de una breve historia de familia cuyo

centro geográfico debe encontrarse en la alta Mesopotamia, sirve de prólogo al relato.

Los c. 12 y 13 nos hablan de la emigración de Abrahán y de su sobrino Lot a través del país que «Dios hace ver» y que es ahora la tierra de Israel. Siquén, Betel, los grandes santuarios del norte son las etapas hasta la implantación definitiva de Abrahán en Mambré cerca de Hebrón, en donde será enterrado. Antes del final del viaje, Lot se separó de su tío para instalarse en el distrito del Jordán cerca de Sodoma, dejando a Abrahán la región alta del país.

En Siquén, Abrahán ha recibido ya de Dios la promesa de que aquel país se lo daría a su descendencia (12, 7); esta promesa se le renueva después de la partida de Lot (13, 14-15), pero sobre todo se le confirma solemnemente en el c. 15 en una liturgia de juramento –sería mejor traducir así la palabra hebrea *berît* (v. 18), al menos por esta época.

En el c. 16 se toca frontalmente con toda naturalidad la cuestión de esta descendencia: Saray no tiene hijos. Le da a Abrahán su sierva Agar para que tenga descendencia de ella; nace Ismael, el hijo mayor de Abrahán. El relato menciona las rencillas de las dos mujeres y Sara no es precisamente la que sale más airosa... Pero la visión y la palabra del ángel del Señor, como el nacimiento de un niño, parecen demostrar la complacencia de Dios con Agar.

En el c. 18, la visita de los tres huéspedes inesperados y misteriosos lanza de nuevo la cuestión: también Sara tendrá un hijo.

El final del capítulo y todo el relato del c. 19 son una especie de digresión que nos hace encontrar de

⁷ *Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch* Berlin-New York 1977, BZAW 146; puede verse una amplia e interesante recensión de la misma en «Revue Biblique» 88 (1981) 402-415 por obra de F. Langlamet.

nuevo a Lot en Sodoma en medio de una ciudad corrompida; los tres misteriosos enviados sacan de la ciudad a Lot y a su familia antes de su destrucción: signo manifiesto de la protección divina —aunque la mujer de Lot no se aprovecha de ella hasta el fondo— para los que son los vecinos de Israel, los moabitas y amonitas, al comienzo de la monarquía, a pesar de que no se les cita claramente.

En el c. 21 reanudamos el hilo del c. 18 con el nacimiento de Isaac, el hijo de la promesa. Se evocan de nuevo los manejos de Sara contra Agar y su hijo; se subraya con claridad el disgusto de Abrahán.

Hay que ir a buscar el final del ciclo de Abrahán en esta redacción en el c. 25; se nos presenta allí a Qetura, la última mujer de Abrahán, y las cuestiones de herencia entre los diversos hijos; finalmente, se nos cuenta la muerte de Abrahán y su sepultura, realizada por sus dos hijos Isaac e Ismael en la cueva de Macpela, frente a Mambré.

LA TRADICION DE ABRAHAN EN HEBRON

Esta mención de Mambré, cerca de la cueva en donde está enterrado Abrahán, parece querer insistir en este lugar sagrado como aquel junto al cual tenía Abrahán su residencia definitiva, tal como se indicaba ya en 13, 18; se puede pensar que también fue allí donde ocurrió el episodio del «juramento» de Dios (15) y allí fue, de todas formas, donde Abrahán recibió la visita de los tres huéspedes que se fueron luego a Sodoma (18).

Este lugar, dice una glosa, nos indica sin duda su proximidad y su relación con Hebrón, lo cual no menciona el redactor antiguo por tratarse de algo evidentemente lógico. Pero Hebrón pertenece al territorio de la tribu de Judá, y la biblia señala claramente que fue aquella, antes de Jerusalén, la ciudad de David.

Es Caleb, el compañero judío de Josué, quien

se dice que tomó la ciudad de Hebrón durante la conquista (Jos 15, 13-19; Jue 1, 20); y en la época predaivídica la ciudad es el centro de la tribu de Judá.

David, nacido en Belén de Judá, se relaciona con Caleb y con Hebrón; se casa con la viuda de un príncipe calebita, Abigaíl (1 Sm 25) y se atrae las simpatías de los ancianos de Judá apaciguando todo el Negueb (victoria sobre los amalecitas: 1 Sm 30, 26-31). En Hebrón es proclamado rey sobre Judá (2 Sm 2, 1-4) y reina allí durante siete años y medio (2 Sm 5, 5). En Hebrón nacen sus seis primeros hijos, entre ellos Absalón y Adonías (2 Sm 3, 2-5). A Hebrón es a donde se dirige Absalón a ser proclamado rey (2 Sm 15, 7-10) en el momento de comenzar las rivalidades de la sucesión de David.

Por tanto, no es de extrañar que tengamos aquí las tradiciones sobre Abrahán, conservadas sin duda en el santuario de Mambré y recogidas y estudiadas ahora en función de su «descendencia», David y sus hijos nacidos en Hebrón.

ABRAHAN Y DAVID

La mención repetida de la promesa de la tierra a la descendencia de Abrahán adquiere todo su sentido cuando se trata de legitimar las reivindicaciones de David y de su hijo Salomón sobre el conjunto de los territorios de Judá y de Israel; la dinastía naciente que salió de David aparece como el cumplimiento de la promesa de una descendencia que habría de poseer legítimamente todo el país. ¿Es una casualidad el que esta promesa se haya hecho primeramente en Siquén, ciudad con la que está vinculado el recuerdo de Israel, el patriarca del norte, y se haya renovado cerca de Betel en donde se arraigan las tradiciones de Jacob? ¿No se tratará más bien de una llamada a las tribus del norte para que reconozcan la mano de Dios en lo que se cumplió con David y con su descendencia? De este modo quedan absorbidas en cierto modo en provecho de Abrahán las promesas que la

tradicción del norte refería a Jacob-Israel (cf. Gn 28, 13-15; 33, 19-20; 35, 1-7) y que en adelante ya no aparecerán más que como repetición de las que Dios hizo a Abrahán, el antepasado de David.

Pero, a propósito de esta descendencia, todavía podemos encontrar algo más en el redactor de esta historia. Deteniéndose en la rivalidad entre los dos hijos, Isaac e Ismael, y más aún en la que enfrenta a las dos madres, Sara y Agar, piensa igualmente en las disensiones entre otros personajes más contemporáneos: Salomón y Adonías, Betsabé y Haggit, en el momento en que se desata la crisis de la sucesión y en el que parece haberse impuesto Salomón.

Hay que repasar aquí los dos primeros capítulos del primer libro de los Reyes que refieren estos acontecimientos y que concluyen la historia tormentosa de la sucesión de David. Una lectura atenta da la impresión de extrañas y sutiles contradicciones en el texto en que se engrandece tanto a Salomón y a su madre, que por otra parte resultan sospechosos por lo que afecta a sus legítimos derechos. El trabajo de F. Langlamet, *Pour ou contre Salomon? La rédaction salomonienne de 1 Rois I-II*: «Revue Biblique» 83 (1976) 327-379 y 481-528, nos permite analizar mejor esta primera impresión: hay ciertamente dos textos bajo nuestra redacción actual o, mejor dicho, un texto antiguo casi contemporáneo a los acontecimientos y su relectura algunos siglos más tarde. Resumamos las conclusiones de este estudio (cf. a. c., 524-528): el relato antiguo es una obra antisalomónica escrita por un partidario de Adonías, el delfín desechado; cohibido por los acontecimientos recientes y al no ver la posibilidad de cambiar el curso de las cosas, el redactor se las arregla lo mejor posible para dejar bien claro ante los lectores advertidos las traiciones y las maniobras del partido salomónico y en primer lugar de la reina madre Betsabé. A pesar de su amargura, no discute la autoridad de David ni se opone a la dinastía davídica; subraya ciertamente las debilidades del difunto rey, pero lo que quiere condenar ante todo es la impostura de la subida al trono de

Salomón: «Salomón en el trono es el triunfo de David adúltero y asesino. Todo Israel tiene que saberlo... En la perspectiva del narrador, el partido de Adonías es el partido 'legitimista', el partido de los viejos compañeros de David. Históricamente, ¿no era el partido de los descontentos?».

Podemos ahora volver a nuestro texto y a Isaac e Ismael, a Sara y Agar; si nuestro redactor hubiera estado cerca de los ambientes «legitimistas» del tiempo de Salomón, ¿no habría tenido la satisfacción de subrayar las semejanzas de los dos extremos de la historia? La actitud de Sara resulta odiosa, y Abrahán la desapueba: ¿no es para denunciar severamente la responsabilidad, por no decir la perversidad de Betsabé, la madre de Salomón? Y cuando el redactor subraya que los hijos de Abrahán compartieron todos la herencia de su padre (25, 5-6), aunque Isaac se vio favorecido, ¿no se trata de reivindicar el presente? Ismael ocupa una parte del territorio ante Isaac. ¿Y no hay que recordar también que Adonías es un hijo nacido en Hebrón, mientras que Salomón nació más tarde en Jerusalén?; ¿no es ésta una manera velada de reivindicar la filiación abrahámica más auténtica? La ausencia total de mención de Jerusalén, a pesar de que se subraya la presencia de Abrahán en los tres lugares sagrados del norte —Siquén y Betel— y del sur —Mambré— podría manifestar igualmente una reprobación del establecimiento del nuevo culto en Jerusalén, una ciudad sin pasado israelita ni judío, y del servicio asegurado por Sadoc, partidario manifiesto de Salomón. Pero quizás sea esto leer demasiadas cosas entre líneas en nuestro texto.

Volvamos más bien al paralelismo entre David y su antepasado Abrahán. Ciertamente hay que subrayar la posible relación entre el «juramento» prestado por Dios a Abrahán en el c. 15 y el prestado a David al comienzo de su reinado: el fondo antiguo del oráculo de Natán en 2 Sm 7 (probablemente v. 11b. 12b. 13 y 16) y sobre todo su eco sálmico en el Sal 89, 4: «He

hecho una alianza con mi elegido, he jurado a David, mi siervo», en donde aparece la palabra *berit*⁸

Hay que subrayar finalmente que los orígenes «arameos» de Abrahán, su parentesco con Lot, el antepasado de los pueblos de la otra orilla del Jordán, la filiación de Ismael, antepasado de los pueblos del desierto del sur, permiten sin duda comprender también y justificar la política de David con los pueblos vecinos y legitimar las reivindicaciones hegemónicas de la dinastía davidica

Gracias a su reflexión teológica tan concretamente llevada, los ambientes de la corte del rey pudieron dar a David y a su dinastía a sus empresas y ambiciones, un sólido arraigo en las tradiciones de Judá y de Israel. Abrahán explica a David, lo justifica a los ojos de todo el pueblo, ya que es el heredero legítimo de la promesa hecha por el Señor, Dios de Israel, en los comienzos de la historia israelita

EL RETRATO DE ABRAHAN

Evidentemente, esta reflexión teológica, apoyada en la certeza de esta legitimidad en la herencia, le ha permitido también al redactor «tipificar» mejor la figura de Abrahán haciendo destacar en él algunos rasgos

Abrahán se ha convertido claramente en el primero de los patriarcas, el antepasado de la promesa, y en adelante se impone a la filiación de Isaac y de Jacob-Israel, al recorrer todo el país de norte a sur, al extender su mirada sobre todo el país, Abrahán toma ya posesión de todo el territorio de Judá y de Israel para su descendencia futura, y esta toma de posesión previa es obra de la acción de Dios

Abrahán se presenta además como el hombre de la intimidad con su Dios. El Señor lo llama a Jarrán para que parta hacia otro país, se le aparece en Siquen, le habla en Betel, se compromete con juramento con el

en Mambre, los tres mensajeros divinos se detienen en su casa y comen a su mesa. Abrahán, frente a Dios, se sitúa siempre en la obediencia y en la fe, parte sin vacilar basándose solo en la palabra de su Dios (12, 4) y Dios mismo subraya y reconoce su fe (15, 6), puede decirse que este éxito, tan manifiesto en adelante en la dinastía davidica, se basa por entero en la docilidad y en la fe. Abrahán es también el hombre del culto, del servicio de Dios, constructor de altares, en donde Dios se le revela

Puede decirse igualmente que a través de Abrahán es como mejor se revela el rostro de su Dios: un Dios que ya es un padre a quien hay que glorificar, según el significado probable del nombre mismo del patriarca. Es Señor y actúa entre los hombres de manera soberana, pero también muy personal, en un diálogo incesante, es el Dios de la fecundidad que cierra y que abre el seno de la mujer y asegura la descendencia prometida tal como él la entiende, es el Dios de la promesa, el que conduce a Abrahán como conduce a Lot, el que da la tierra y la quita, es un Dios que ama a sus servidores

Se presenta finalmente a Abrahán como un jefe de familia, pensando una vez más en David, podría decirse de él que es el antepasado de una dinastía, se muestra lleno de solicitud por su sobrino Lot y defiende a Ismael contra los manejos de Sara

La piedad filial de sus hijos que lo entierran en Macpela es como la respuesta a esta solicitud paternal

Al trazar este hermoso retrato de Abrahán, antepasado de David, el redactor acudía a las fuentes tradicionales recogidas en los ambientes de Judá de la corte de Salomón. Su relectura a la luz de la historia reciente de David y de su sucesión le ha permitido

⁸ Sobre esta cuestión se lea con provecho el libro de R. E. Clements *Abraham and David Genesis 15 and its meaning for Israelite Tradition* London 1967

precisar y acentuar la figura de aquel que era ya reconocido como el primer padre de todo Israel a través del linaje real, su antepasado llamado por Dios y convertido en modelo de una respuesta que se les propone a los creyentes.

Para nosotros, no carece de interés añadir aquí

que el evangelio según san Mateo parece inscribirse decididamente en esta línea cuando comienza de este modo su relato: «Libro de los orígenes de Jesucristo, hijo de David, hijo de Abrahán». Las referencias están bien escogidas.

2. Abrahán según las tradiciones del norte (E)

LOS FRAGMENTOS DEL TEXTO

A diferencia del texto J 1, parece imposible reconstruir aquí un texto seguido para esta redacción hecha a partir de las tradiciones del norte, que se ha visto ampliamente sacrificada en el trabajo redaccional y que ha conducido a la fusión y a la reproducción de las tradiciones antiguas del sur y del norte. Se pueden reconocer, sin embargo, tres fragmentos en Gn 15; 20 y 22, pero para el c. 15 resulta casi imposible restituir un texto más allá del v. 4, aun cuando haya seguramente elementos E en nuestro texto actual.

15 ¹(La palabra de Dios se dirigió a Abrán): «No temas...». ³Abrán dijo: «He aquí que no me has dado descendencia y es un miembro de mi casa el que va a heredar de mí». ⁴Entonces (Dios) le dijo: «No es él quien heredará de ti, sino que el que salga de tus entrañas heredará de ti».

20 ³Dios fue a encontrar a Abimelec en sueños y le dijo: «Vas a morir por causa de la

mujer que te has llevado, ya que pertenece a su marido». ⁴El exclamó: ⁵«¿No fue él quien me dijo: 'Es mi hermana'? He obrado con un corazón íntegro y con manos inocentes». ⁶Dios le respondió en sueños: «Sé que has obrado con un corazón íntegro. ⁷Devuelve ahora a ese hombre su mujer, ya que es un profeta». ⁹Abimelec convocó a Abrahán y le dijo: ¹⁰«En qué pensabas al hacerme esto?». ¹¹Abrahán respondió: «Me habían dicho: no hay el más pequeño temor de Dios en este lugar...». ¹⁴Abimelec tomó ganado menor y mayor, se lo dio a Abrahán, le devolvió su mujer y le dijo: «He aquí ante ti mi país; vive donde te parezca».

22 ...¹Dios sometió a Abrahán a prueba y le dijo: «Abrahán»; él respondió: «Aquí estoy». ²Añadió: «Toma a tu hijo, a tu unigénito... Isaac y parte para el país de Moria y lo ofre-

cerás en holocausto en la montaña que yo te indicaré». ⁶Abrahán tomó la leña para el holocausto y cargó con ella a su hijo Isaac; tomó en la mano el pedernal y el cuchillo, y los dos se fueron juntos. ⁷Isaac le dijo a su padre Abrahán: «Padre». Y Abrahán respondió: «Aquí estoy, hijo mío». Prosiguió: «Aquí está el fuego y la leña; ¿dónde está el cordero para el holocausto?». ⁸Abrahán respondió: «Dios sabrá ver el cordero para el holocausto, hijo mío». ⁹Cuando llegaron al lugar que Dios había indicado, Abrahán levantó allí un altar y dispuso la leña. Ató a su hijo Isaac y lo puso sobre el altar encima de la leña. ¹⁰Abrahán tendió la mano para tomar el cuchillo e inmolar a su hijo. ¹¹Entonces el ángel (de Dios) lo llamó del cielo y gritó: «¡Abrahán, Abrahán!». El respondió: «Aquí estoy». ¹²Prosiguió: «No extiendas la mano sobre el joven. No le hagas nada, porque ahora sé que temes a Dios, pues no ahorraste a tu hijo único por mí». ¹³Abrahán levantó los ojos, miró, y he aquí que un carnero estaba preso por los cuernos entre la maleza. Y lo tomó para ofrecerlo en holocausto en lugar de su hijo.

*

Como hemos dicho, el documento «E» no tiene buena prensa entre los exégetas ⁹, pero nosotros seguimos creyendo en la existencia de esta relectura de las tradiciones antiguas hecha en el reino del norte, unos dos siglos después de la división del imperio davídico, bajo Jeroboán II, sin duda al final de este

reinado largo y próspero (787-747). Por esta época, los profetas Oseas y Amós hacen resonar las exigencias del Dios de los padres frente a las tentaciones de la religión de Canaán; en este ambiente es donde se elabora esta nueva comprensión de la historia del pueblo y de sus orígenes. De este conjunto no podemos encontrar hoy más que algunos fragmentos repartidos a lo largo de todo el Pentateuco; tras estos fragmentos se dibuja, sin embargo, con bastante claridad toda una obra perfectamente compuesta y teológicamente homogénea.

El documento comienza con el ciclo de Abrahán; es una opción significativa que limita de antemano la mirada a Israel y a sus relaciones con los pueblos vecinos; la historia del mundo no interesa a nuestros redactores de la misma manera que al yahvista salomónico. El c. 15, muy fragmentario, se abre sin embargo con unos temas que aparecerán como esenciales a la luz de los demás textos del E: el oráculo divino, el temor de Dios y sobre todo el de la identidad y la existencia de un pueblo de verdaderos descendientes de Abrahán. En el c. 20 nos encontramos con una versión de la historia presente en tres ocasiones en los relatos patriarcales de la «matriarca» enfrentada con el peligro de ser raptada (Gn 12, 10-20 y 26, 1-11); se advierte la repetición del tema del temor de Dios y la designación de Abrahán como profeta. Finalmente, en el c. 22 nos presenta la prueba de Abrahán como un nuevo test de su temor de Dios, en el que se ve ahorrado y devuelto el heredero de la promesa. Cabe preguntarse por la existencia de textos E en el c. 21, pero nosotros creemos que estos versículos son redaccionales y más tardíos.

Para variar nuestro método, a continuación leemos cada uno de los capítulos por sí mismos.

⁹ Pueden citarse sin embargo dos trabajos recientes en inglés que son muy positivos A W Jenks, *The Elohist and North Israelite Traditions* Missoula 1977, SBL MS 22 y S E Mc Euenue, *The Elohist at Work* Zeitschrift für Alttestamentische Wissenschaft 96 (1984) 315-332

Gn 15 LA IDENTIDAD DE UN PUEBLO

En este capítulo, el trabajo del redactor que recogió las tradiciones J y E ha sido considerable y muy sutil; por tanto, es difícil para nosotros descubrir los textos preexistentes y estos versículos no han dejado de causar problemas a los exégetas¹⁰

Parece ser que se pueden atribuir con certeza a E los v 3 y 4 y algo del v 1 remodelado por el recopilador más reciente ¿Había elementos de un ritual de compromiso de Dios con Abrahán? Es probable —debido a ciertos dobles de nuestro texto actual, por ejemplo la antorcha de fuego en el v 17 —, pero es casi imposible restituir nada cierto, y más vale entonces no pronunciarse sobre este punto.

Como hemos dicho, estos dos v 3 y 4 nos permiten reconocer que este capítulo tenía que tener un valor programático para los redactores. Su principal preocupación teológica queda ya de manifiesto —el de la existencia propia del pueblo de Israel, en su identidad de «descendencia» de Abrahán, distinto de las poblaciones con las que está mezclado en ese país de Canaán, y sobre todo en su identidad religiosa, en relación privilegiada con el Dios de los padres, el de Abrahán, Jacob y Moisés, lejos de todo compromiso con las gentes del país

Gn 20 ABRAHAN PROFETA Y PECADOR

Como sucede a menudo, los primeros versículos fueron escritos de nuevo por un redactor, y es difícil

¹⁰ Cf., por ejemplo, H. Cazelles, *Connexion et structures de Gn 15* «Revue Biblique» 69 (1962) 321-349, o más recientemente A. de Pury, *Promesse divine et légende cultuelle dans le cycle de Jacob Genèse 28 et les traditions patriarcales* Paris 1975 75-81 y sobre todo 293-330

saber si las indicaciones geográficas son primitivas, puede pensarse sin embargo que lo es la mención de Guerar, ya que no se comprende qué es lo que habría justificado luego su introducción. La designación de Abimelec como rey es una nota menos segura, ya que el redactor ha hecho de Abrahán un jefe que dialoga con reyes, empezando por el faraón (Gn 12, 10-20)

Sea lo que fuere de este punto concreto, la presentación de Abimelec, un extranjero, es interesante. Con él, y no con Abrahán, es con quien Dios habla en su sueño, Dios sobre todo reconoce su integridad de corazón y se preocupa de la rectitud de su conducta, indicándole lo que tiene que hacer para librarse del mal paso en que le ha metido Abrahán. Abimelec se muestra obediente a Dios y, además, de una gran generosidad, ya que le ofrece a Abrahán permiso para que se instale en su país donde él prefiera.

En contraste, la figura de Abrahán no resulta muy bien parada, ha puesto a Abimelec en apuros y su única excusa —la presunción de que en aquel país no había temor de Dios— se revela como una falta de perspicacia total sobre la «religión» de Abimelec. Sin embargo, Dios le reconoce la cualidad de «profeta», lo cual le da derecho a su protección y al respeto de su esposa.

El conflicto que aquí se evoca suscita menos una cuestión de moral —¿quién pecó Abimelec o Abrahán?— que un problema de relaciones entre grupos étnicos diferentes en un mismo territorio y un problema igualmente religioso ¿hay una exigencia del Dios de Israel, una «ley», aunque este término está ausente en nuestro texto, que se imponga también al extranjero? La respuesta es abierta y matizada: la exigencia se impone a todos, pero el pagano se muestra curiosamente de acuerdo con ella, ya que hay en él temor de Dios.

De suyo, el israelita no es «más justo» que los demás, pero es objeto de una elección de Dios —es profeta— y esto le da un estatuto preeminente y un

derecho sobre el país para habitar en donde le parezca, un derecho a ser reconocido en su integridad, familiar y tribal.

Así, pues, el autor reconoce un valor positivo a los pueblos paganos que residen en un territorio que Dios le ha dado sin embargo a Israel, pero en donde le invita a cohabitar con los antiguos ocupantes, preservando sin embargo su propia identidad. ¿Cómo no reconocer aquí el contexto de las relaciones de los hijos de Abrahán en el reino del norte con los primeros habitantes del país, que también son fieles al dios El...? A ejemplo de Abrahán, se invita al pueblo al mismo tiempo a la tolerancia y a la vigilancia; coexistencia pacífica con aquellos que reconocen en el fondo al mismo Dios, pero también cierto distanciamiento para preservar la personalidad del pueblo elegido de Dios. Pasó ya el tiempo de la lucha abierta con los partidarios de la religión de Baal y de Astarté, como en los tiempos de Elías; la religión del Dios de Israel ha ocupado el puesto que le corresponde, lo mismo que el pueblo que domina ahora verdaderamente el país, pero sigue todavía el peligro de un sincretismo continuamente tentador. Israel no es de suyo mejor, pero es un pueblo de «profetas», de llamados.

Gn 22 LA PRUEBA DE ABRAHAN

Tal como lo leemos hoy, este texto nos presenta la prueba de Abrahán, prueba de fe y de obediencia; el sacrificio de Isaac resulta algo secundario. Enfrentado con la prueba, Abrahán se presenta aquí bajo un aspecto muy distinto del relato anterior; ahora es el perfecto «temeroso de Dios», que llega hasta el fondo de la sumisión a pesar del amor a su hijo. Se entrega totalmente a Dios y pone en sus manos el cumplimiento de aquella promesa que se le hizo en el c. 15: «El que salga de tus entrañas será tu heredero». En efecto, el elemento central del texto, inclu-

so en su composición, parece ser el v. 8: «Dios sabrá ver el cordero para el holocausto, hijo mío», responde Abrahán al final de un diálogo dramático. Entonces todo está ya consumado y la serie de acontecimientos no es más que la historia de una contraorden más que el cumplimiento de un sacrificio; se le concede a Abrahán hacer hasta el fondo aquel sacrificio voluntario como sello de su fe y prenda de la aceptación de Dios, aunque sea bajo la figura sustitutiva de un carnero.

Más que el eco de un debate sobre los sacrificios de niños y su prohibición en la tierra de Israel, hay que ver aquí el contrapunto de la enseñanza de los profetas, especialmente de Oseas y de Amós, los profetas del norte; los sacrificios ofrecidos a Dios no tienen más valor que el de ser signos de un corazón sumiso, los «sacramentos» de la fe de quien los ofrece. De este modo hay que comprender todos estos textos que jamás quisieron abolir los ritos sin los cuales no habría ya ningún apoyo para el compromiso espiritual (Os 6, 6; Am 5, 21-24; cf. Is 1, 11-17; Sal 40, 7 y 51, 19).

Para expresar la actitud de Abrahán, se encuentra aquí, como el en c. 20, el tema del «temor de Dios» (v. 12), que es por tanto una constante de la teología de este ambiente «elohísta». Así se define la actitud justa delante de Dios: en Gn 20 se trataba de la observancia de una norma moral reconocida y aceptada; aquí se trata de una obediencia incondicional a Dios más allá de toda norma, en donde sólo Dios puede exigir la fidelidad.

Más allá de Abrahán, el verbo utilizado para esta prueba evoca también aquella a la que Dios someterá a Israel en el desierto (Ex 15, 25; 16, 4; 20, 20; Dt 8, 2. 16; 38, 8), así como la de los israelitas mezclados con las naciones paganas en la tierra de Canaán (Dt 13, 4; Jue 2, 22; 3, 4). Así, pues, volvemos a encontrar aquí una de las preocupaciones principales de nuestro redactor: animar a sus hermanos a guardar la fe en medio de los peligros a los que son sometidos a otras creencias.

Cabe preguntarse, sin embargo, si el tema más importante no será también aquí el de la descendencia, el de la supervivencia de Israel en cuanto pueblo con una identidad singular; es solamente Dios el que se afirma como la garantía de la perennidad de Israel; al devolver Isaac a su padre como en una nueva promesa, muestra el camino que ha de seguir el pueblo del Israel del norte: temer al Señor, sólo a él, frente a todos y contra todos; ponerse en manos de aquel que «prevé» hoy lo mismo que ayer.

EL RETRATO DE ABRAHAN

Lo que nuestro redactor elohísta nos muestra de Abrahán queda especialmente subrayado; lo que está bien claro es que ha sido elegido por Dios, con una elección que puede ya calificarse como definitiva y sin arrepentimiento... Pero de un texto (Gn 20) al otro (Gn 22) hay que admitir una singular conversión. De Abrahán que teme por su vida y pone en peligro a su

mujer para librarse de él, enredando adrede la situación, a un Abrahán que sólo teme a su Dios en una sumisión filial. De hecho, hay que reconocer más bien que la figura de Abrahán no interesa mucho a nuestro autor por sí misma; lo que le interesa, como hemos señalado a fondo, es el pueblo de Israel nacido de Abrahán y su supervivencia como «pueblo de Dios» en medio de las naciones cananeas; es un arte de vivir posible para que quede a salvo la personalidad y la fe de los hijos de Abrahán al final del largo reinado de Jeroboán II. Las tradiciones sobre el patriarca ofrecen tan sólo materia para algunos ejemplos útiles, especialmente en el relato admirable de Gn 22.

¡Qué esperanza para los ambientes yahvistas del norte saber que la misión de Israel quedaría preservada en virtud de la llamada de Dios y de su respuesta en la fe, que la conservación del pueblo en su identidad de «pueblo de Dios» quedaba radicalmente en manos de un Dios fiel!

3. Abrahán, el antepasado del rey-mesías (JE)

EL TEXTO

No es necesario citar esta vez por entero un texto que es fácil de encontrar directamente en nuestra biblia, por ejemplo pueden consultarse los textos de la TOB, pero valen los de cualquier otra

El relato comienza en 11, 27, con una historia de la familia de Teraj, solo la mención de la duración de la vida de Teraj (32a) es de un redactor posterior, el mismo que añadió los v 4b-5 al c 12 que pertenece por otra parte íntegramente a nuestra redacción es el relato de una migración de Abrahán, acompañado de Lot y de Sara, que los lleva hasta Egipto, donde, esta vez, Sara es raptada por el faraón mismo. Después de aquel incidente, todos vuelven a Betel de donde habían partido. Todo el c 13 que cuenta la separación de Abrahán de su sobrino pertenece a nuestro texto, excepto el v 6 y algunos elementos de los v 10-12. El c 14 es de otra mano, volveremos luego sobre él. Nuestro relato prosigue a lo largo de todo el c 15 la alianza-juramento hecho por Dios a Abrahán con la renovación de la promesa. En el c 16, los v 1a 3 y 16 son los únicos que pertenecen a una redacción posterior, este capítulo nos cuenta el nacimiento de Ismael después de los choques entre Agar y Sara y la intervención de Dios.

Hay que saltarse luego todo el c 17 para volver a nuestro redactor en el c 18 es la visita de los tres enviados de Dios y el anuncio del nacimiento de Isaac, y luego la intercesión de Abrahán en favor de Sodoma, el c 19 por entero cuenta la destrucción de la ciudad, la huida de Lot y sus consecuencias sobre la existencia de dos pueblos vecinos, los moabitas y los amonitas, el relato continúa con el c. 20 tal como lo leemos hoy, en donde volvemos a encontrarnos con Abrahán como intercesor. En el c 21, los v 1 2b 4-6 son de otro redactor, pero todo lo demás pertenece a nuestro relato se trata del nacimiento

de Isaac y del despido de Agar con Ismael, y luego de la alianza con Abimelec. El c 22 pertenece por entero a nuestra redacción la prueba de Abrahán y la renovación de la promesa, en los v 20-24, el anuncio a Abrahán de la descendencia de su hermano abre naturalmente la puerta al c 24 —el c 23 pertenece a un redactor posterior—, que nos cuenta la búsqueda de una mujer para Isaac y su matrimonio con Rebeca, la hija de Najor. En el c 25, los v 1-6 8-9 (al menos en parte), 11 y 18 vienen a cerrar nuestro texto con el relato de la muerte del patriarca.

Todo el conjunto es importante y presenta una bella exposición, su calidad literaria es evidente y coincide con la de muchos de los grandes relatos del Pentateuco. Nos encontramos en presencia de un fragmento de la obra de uno de los mayores genios literarios y teológicos de toda la biblia.

LAS ETAPAS DE LA REDACCION

Como se observa en una simple lectura, esta obra no es solamente el fruto de la fusión de las redacciones anteriores (J y E) tal como las hemos presentado. Intentemos, sin entrar en detalles, hacernos una idea del proceso posible y verosímil que ha guiado a la construcción de este gran conjunto.

El cisma de las tribus del norte planteo seguramente difíciles interrogantes en el reino del sur, y ya los ambientes que habían redactado las tradiciones pudieron verse inducidos a corregir su primer texto. ., pero no sabemos mucho de ello. Por el contrario, parece cierto que los años que vieron la subida al trono de Ezequías —se asoció al reinado de su padre en el año 729 (2 Re 18, 1)— son un tiempo de esperanza (Is 9, 5-6), quizás porque señalan cierto de-

sahago en medio de la presión asiria. Es el momento en que el profeta Isaías presenta la dinastía davídica como «luz» para las provincias recientemente anexionadas (Is 8, 23). Cabe pensar que en este ambiente de un profeta cercano a la corte se lleva a cabo una revisión bastante considerable de la redacción J y el añadido de muchas tradiciones recogidas a lo largo de los años (J 2); los relatos de la fundación de la dinastía en los libros de Samuel se revisan asimismo en esta ocasión (también en este punto nos sentimos ampliamente deudores de los estudios de crítica literaria de P. Weimar y F. Langlamet).

Pero los acontecimientos se precipitan: Asiria recobra su vigor e invade todo el país del norte; tras varias peipencias, entre ellas la deportación del rey de Israel Oseas desde el año 725, Samaría se derrumba en el 722 y todo el territorio pasa bajo el control directo de Asiria. En el año 716, la muerte de Acaz cambia algunos de los datos del problema; Ezequías inaugura una nueva política. Acoge a los refugiados que vienen del norte (Is 14, 28-32) y que desean escaparse de Asiria y de sus dioses. Se levanta para ellos un nuevo barrio al lado de la colina del templo: es la «hija de Sión» de la que habla el profeta Miqueas (4, 10). Ezequías emprende una reforma religiosa que sostiene Miqueas más que Isaías; la rebelión de un príncipe babilonio devuelve las esperanzas de una liberación del yugo asirio (2 Re 20, 13-13) desde el año 710, pero sobre todo después de la muerte de Sargón en el 705. Ezequías fortifica Jerusalén y abre el canal de Siloé. En torno a Egipto se organiza una gran coalición. Isaías se opone a ello (30, 1-7; 31, 1-3). De hecho, Senaquerib reduce a Babilonia en el año 703, somete a los fenicios en el 702 y derrota a los egipcios. El año 701, el país de Judá se ve desolado, pero Jerusalén se libra de milagro; entretanto Isaías permanece en el retiro hasta finales del reinado de Ezequías, antes de morir en el reinado del impío rey Manasés. Las esperanzas en un rey según el corazón de Dios tendrán que dejarse para más tarde.

En este contexto es donde hay que situar la redacción del gran conjunto JE, que recoge una vez más las tradiciones del sur y las asocia a las tradiciones del norte: obra ambiciosa para una gran esperanza, la de una restauración del reino de Judá y de Israel bajo el cetro de un descendiente de David, nuevo David, que no es ya Ezequías, cuya política demasiado «mundana» y no suficientemente «religiosa» ha decepcionado a los ambientes creyentes y especialmente a Isaías... Decididamente se vuelven hacia el porvenir en la espera del rey-mesías, más allá de las vicisitudes del presente.

EL CONTEXTO TEOLOGICO

Todos estos ambientes judíos, cercanos a la corte de Jerusalén, están dominados por una gran idea, común por una parte a todo el Próximo Oriente, la de la realeza sacral, principio de gobierno y de estabilidad para los pueblos tanto en el interior como en el exterior, pero sobre todo en sus relaciones con el dios nacional. Esta «ideología real» se fue lentamente transformando y ajustando a las exigencias de la fe en el Dios de Israel, el Señor, y a las tradiciones religiosas ancestrales.

Así, pues, hay que decir unas palabras de esta «teología real»¹¹ que encuentra su cumplimiento en los ambientes del profeta Isaías. Lo haremos en tres tiempos: la valoración de una pareja de palabras «justicia y derecho» que resume esta teología; la lectura del «texto fundador»: 2 Sm 7; la lectura seguida y encadenada de los c. 7, 9 y 11 de Isaías.

a) «Justicia y derecho»

La ideología real babilonia se había expresado ya en una pareja de palabras que concentraba de algu-

¹¹ Cf. H. Cazelles, *Le Messie de la Bible. Christologie de l'Ancien Testament*. Paris 1978, 31-86 y excursus II, 225-233.

na manera todas las virtudes reales; podemos traducirla por «estabilidad y buen orden». Así se expresa la convicción de que el rey tiene la misión de establecer el bienestar de su pueblo sobre unas bases sólidas para que pueda vivir en paz y trabajar con toda seguridad; el rey asegura ese «buen orden» del reino por medio de leyes buenas y de decisiones sabias adoptadas en el tiempo debido; de esta manera se significa el favor de los dioses con el pueblo.

Esta pareja de palabras, cargada de tanto significado, atravesó las civilizaciones y la encontramos entre los pueblos arameos del norte de Israel bajo una forma equivalente: el rey es reconocido como aquel que recibe de su dios una «fuerza de vida» que puede transmitir a su pueblo, asegurándole ante todo la perennidad de su dinastía mediante el nacimiento de un heredero varón que asegure un porvenir sin problemas; ese heredero es siempre el que tiene que asegurar el «buen orden» por medio de la sabiduría de sus leyes y de sus decisiones.

Se muestra de nuevo este binomio al pie de la letra en la biblia, aplicado sobre todo al «gobierno» de Dios (Dt 32, 4; Sal 11, 7; 96, 10. 13; 98, 9), pero además irrumpe en Israel una nueva teología a través de una transposición de palabras que logra imponerse: «justicia y derecho» se traduce, a falta de palabras mejores, por *sedaqah* y *mishpát*, una pareja privilegiada de palabras en la biblia. La primera viene directamente del mundo fenicio; con ella la biblia guarda la aspiración a un gobierno feliz y tranquilo, asegurado por la continuidad dinástica. La segunda palabra, por el contrario, es propia del mundo bíblico; significa la «costumbre en Israel», una costumbre que no es de origen monárquico, sino que proviene de la tradición y especialmente de Moisés, que la ha recibido de Dios mismo. Se señala así que la realeza en Israel se arraiga en una tradición más antigua fundamentada en la experiencia del desierto y del Sinaí. Esta pareja de palabras se encuentra en el corazón mismo del ciclo de Abrahán en su redacción JE, cuando Dios confirma solemnemente su promesa:

¹⁸Abrahán tiene que convertirse en una nación grande y poderosa, en quien serán bendecidas todas las naciones de la tierra, ¹⁹porque he querido conocerlo para que prescriba a sus hijos y a su casa después de él la observancia del camino del Señor practicando la justicia y el derecho; así el Señor realizará para Abrahán lo que predijo de él (Gn 18, 18-19).

Aquí se presenta ciertamente a Abrahán como el antepasado de la «casa de David», la dinastía de Judá que hereda de este modo la promesa y las responsabilidades patriarcales.

b) El texto fundador: 2 Sm 7

Hemos de dar aquí el texto tal como se encuentra en la época de la redacción JE en los ambientes cercanos al profeta Isaías, que hará del mismo el punto de apoyo de toda su visión dinástica y mesiánica.

¹Pues bien, cuando el rey estuvo instalado en su casa, ²el rey dijo al profeta Natán: «Mira, he quedado instalado en una casa de cedro, mientras que el arca de Dios está instalada en medio de una tienda de tela». ³Natán dijo al rey: «Todo lo que tienes intención de hacer, hazlo, ya que el Señor está contigo». ⁴Pues bien, aquella noche la palabra del Señor se dirigió a Natán en estos términos: ⁵«Ve a decir a mi siervo David: Así habla el Señor: ¿Eres tú el que me va a construir una casa para que yo me instale en ella? ⁸Soy yo el que te sacó del pastoreo tras el rebaño, para que fueras el jefe de Israel, mi pueblo. ⁹Yo he estado contigo en todas partes por donde has ido; yo te haré un nombre tan grande como el nombre de los grandes de la tierra. ¹¹Y el Señor te anuncia que el Señor te hará una casa. ¹²Cuando tus días se cumplan y te hayas acostado con tus padres, exaltaré a tu descendencia

detrás de ti —al que haya salido de ti mismo— y estableceré firmemente su realeza. ¹³El es el que construirá una casa para mi nombre y yo estableceré para siempre su trono real. ¹⁴Yo seré para él un padre y él será para mí un hijo. Si comete una falta, le corregiré sirviéndome de hombres como vara y de seres humanos para golpearle; ¹⁵pero mi fidelidad no se apartará de él, como la aparté de Saúl, a quien separé de mi presencia. ¹⁶Delante de mí, tu casa y tu realeza serán estables para siempre, tu trono asentado para siempre». ¹⁷Según todas estas palabras es como Natán habló a David.

Semejante texto ¹² ha podido ser comparado con numerosos textos tanto egipcios como mesopotámicos, pero no se trata de un modelo estricto, sino más bien de todo un mundo ideológico común que explica las relaciones parciales. Ese mundo proximo-oriental asocia habitualmente la protección divina sobre el rey y su descendencia a la construcción o a la organización de un templo, y es precisamente este aspecto particular de la ideología real el que aquí se recoge.

Quien quisiera afirmar la perennidad de la dinastía davidica tenía que responder entonces a esta cuestión ¿cómo es posible que esta dinastía pueda estar segura de su duración, si incluso su fundador David no recibió permiso para construir un templo a su Dios?

La respuesta aquí es doble. Si David no construyó el templo, no es porque Dios se opusiera a ello, sino porque Dios mismo quería construirle, mediante un gesto de benevolencia, una casa, una dinastía, asegurándole en compensación una descendencia. Además, el templo de Dios fue ciertamente construido, a

pesar de todo, por Salomón, el primer sucesor de David

De este modo, la objeción se vuelve en beneficio de David y de su descendencia (a la que se nombra a pesar de todo), el v 15 subraya que la fragilidad dinástica que pudiera derivarse de la gratitud misma de la iniciativa divina —¿acaso no fue rechazada la casa de Saúl, lo mismo que había sido elegida antes?— no entra en juego en esta ocasión, ya que Dios asegura una «estabilidad para siempre» a la casa de David y a su realeza.

El redactor se apoya en la ideología real clásica, pero va más allá, recoge la antigua profecía de Natán, pero su relectura la radicaliza más todavía sea cual fuere la conducta de los príncipes davidicos —y la historia demostró que podían ser impíos—, se trata de la iniciativa de Dios y de su benevolencia con David, que aseguran la duración de esta dinastía para siempre.

c) Los oráculos dinásticos de Isaías

En esta teología es donde se apoya el profeta Isaías para comprender los acontecimientos de su tiempo, el lugar que en él ocupan los reyes sucesivos y la esperanza que se mantiene en pie.

No podemos hacer aquí otra cosa más que resumir la dinámica teológica del profeta, que nos ayudará a comprender mejor el alcance real de nuestro relato sobre Abraham (cf H. Cazelles, *Le Messie de la Bible*, 95-99 y los artículos del autor que citan las notas).

Isaías está presente en el templo cuando se celebra la entronización de Jotán al morir el rey Ozías (6, 1) hacia el año 738. Le impresiona el hecho de que el rey entronizado no sea más que el vasallo del Señor, el rey verdadero que «tiene su trono sobre los querubines», también le impresiona el que, por derecho, ese rey que desciende del linaje de David es rey sobre Judá y sobre Israel, aunque es evidente que de momento las tribus del norte no quieren reconocerlo. Con toda su fe, él cree que, aunque el pueblo es

¹² Cf J. Coppens, *Le messianisme royal* Paris 1968, 39-45 y 201-204, A. Caquot, *Brève explication de la prophétie de Natán (2 Sam 7 1-17)* en *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Henri Cazelles*, ed. A. Caquot-M. Delcor Neukirchen 1981, 51-69.

impuro y los reyes mortales y falibles, la estela dinástica (6, 13) participa de la santidad del Dios tres veces santo, cantado por los serafines. Desde entonces no dejará ya de esperar la realización de lo que ha visto y comprendido en esa gran visión que inaugura sin duda su ministerio en la corte.

En los peores momentos de la guerra siro-efraimita, cuando Acáz tiembla negándose además a poner su fe francamente en Dios, es también Isaías el que viene a afirmar la confianza en la elección dinástica (7, 4-9) y la certidumbre de que Dios asegura en concreto la perennidad de la dinastía mediante la concepción de un nuevo heredero real, que es seguramente Ezequías (7, 18s). Sobre él reposa la esperanza de los que, como el profeta, se apoyan en el Señor, que garantiza la continuidad de la casa de David. La entronización de Ezequías, asociado al trono desde el año 729, es celebrada por el profeta como una luz que simboliza la salvación ofrecida por Dios a través de ese rey, en el mismo momento en que las desgracias de los tiempos fomentan la duda en muchos de los cortesanos de Jerusalén (9, 1-6). Por medio de Ezequías, Dios quiere rehacer la unidad de los reinos de Judá y de Israel según la vocación plena de la dinastía elegida. Pero Isaías se sentirá decepcionado por Ezequías como lo había estado con los reyes anteriores, no obstante, mantiene íntegra su fe y su esperanza en las instituciones reales y en la dinastía davídica, lo cual se expresa una vez más en el momento de la muerte de Acáz hacia el año 716 (14, 28-32), aunque él no sabe como realizará Dios su esperanza. Ezequías, mal aconsejado, abandona a su vez el camino del Señor, y es entonces cuando, en lo más hondo de lo que podría haberlo llevado a la desesperación, el profeta vislumbra la luz verdadera, la de un rey futuro, nuevo David, mesías sobre el que reposará el Espíritu del Señor (11, 1-7), más allá de todos los reyes históricos del linaje de David, pero como el cumplimiento del mismo al final de la historia. lo que podría haber sido la confesión de una derrota se convierte en el amanecer de una formidable esperanza, la esperanza mesiánica

afirmada claramente desde entonces por primera vez en la revelación bíblica.

En este contexto teológico es donde fue redactada la obra JE, y especialmente su relato de la historia tradicional del gran antepasado de la dinastía davídica y por tanto del mesías. Abrahán, nuestro padre.

Gn 12, 1-4 TEXTO PROGRAMÁTICO

Como han observado varios exégetas, los tres primeros versículos del c. 12, que abren de alguna manera la historia propia de Abrahán, tienen para nuestro redactor el valor de un programa teológico.¹³

Por tanto, vale la pena detenernos en estos versículos que nos darán la clave de todo el conjunto. Ofrecemos una traducción lo más literal posible que nos permita captar su estructura tan bien estudiada. Notemos en primer lugar que la redacción J salomónica estaba ya bien estructurada.

Redacción J 1

1. (y dijo) el Señor a

Abrán:
**«Parte
hacia el país que te haré ver».**

4. Y partió Abrán

**(como le había dicho) a él
el Señor.**

¹³ Cf. J. Briand, *El Pentateuco* (Cuadernos bíblicos, n. 15), 12-13 y P. Auffret, *Essai sur la structure littéraire de Gn 12, 1-4* «Biblische Zeitschrift» 26 (1982) 243-248.

Redacción J E

1. Y dijo el Señor a Abrán:

«Parte

de tu país,
de tu familia
y de la casa de tu padre,
hacia el país que te haré ver.

2. Haré de ti * una gran nación y te BENDECIRE

Haré grande tu nombre,
• sé en BENDICION.

3. Y BENDECIRE a los que te BENDIGAN; a quien te maltrate, lo maldeciré.

• SERAN BENDECIDOS en ti
* todos los clanes
de la tierra».

4. Y partió Abrán, como le había dicho el Señor.

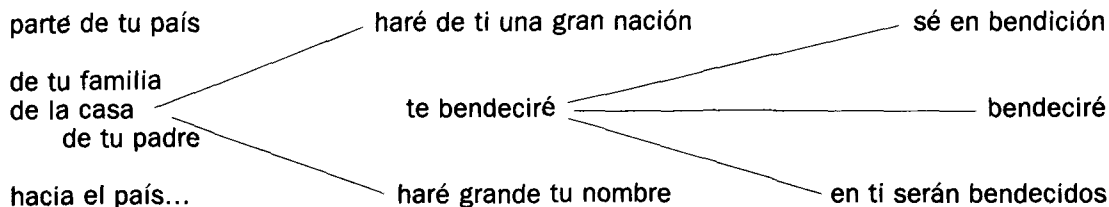
El redactor ha sabido componer su texto y además insertarlo hábilmente en la estructura preexistente. Hay una palabra que domina el conjunto, la de «bendición», y el redactor la conjuga en todos los tiempos, por así decirlo. En primera persona, es Dios el que lleva la iniciativa y es la fuente de toda bendición, pero Abrahán recibe la orden de tomar el relevo: él tiene que «ser bendición» y en adelante será en relación con él como se les dará la bendición de Dios a quienes le bendigan y se les negará a quienes le maldigan; más aún, en él «serán bendecidas» todas las familias, todos los clanes de la tierra.

Se puede dar un paso más y destacar la dinámica de nuestro texto en el esquema inferior, que recoge las subestructuras concéntricas:

En nuestra primera columna se deja el país, pero más radicalmente la familia, la ascendencia, con la perspectiva de un país prometido por Dios; pero en la segunda, bajo el signo de la bendición de Dios, se anuncia una descendencia considerable sin duda por el número, pero también por su fama; en la tercera, esta bendición en que se convierte el ser nuevo de Abrahán se extiende a todos los que le reconocen e incluso a todas las familias de la tierra habitada que pueden obtener en él la bendición del Señor. El texto pone de relieve paso a paso a los diversos actores de la bendición: primero, Dios (v. 1b. 2a. 3a), fuente de toda bendición, pero luego Abrahán (1b. 2b), que se convierte en el mediador de esta bendición, e incluso en cierto modo las naciones y los clanes del mundo que deben «exponerse» a esa bendición en que se ha convertido Abrahán (2b. 3b).

Todas las estructuras del texto manifiestan el alcance teológico esencial del redactor: Abrahán, llamado personalmente de las bendiciones divinas, pasa a ser fuente de bendición, no sólo para su descendencia, sino para la humanidad entera. Las reproducciones de esta promesa (Gn 18, 8; 22, 18; 28, 14), con sus variantes, confirman este sentido universalista.

Situando a Gn 12, 1-4 en el conjunto de la obra JE, se puede comprender mejor aún cuál es el papel decisivo que el redactor atribuye a la vocación de Abrahán. En los c. 2-11 que preceden no se encuen-



tra jamás mencionada la bendición de Dios sobre nadie, mientras que aparece cinco veces la maldición: la serpiente (3, 14), el suelo (3, 17 y 5, 29), Caín (4, 11) y Canaán (9, 25) son los maldecidos por Dios. Se dan ya ciertamente algunos signos de la misericordia de Dios a lo largo de esta historia primitiva, pero es solamente en Gn 12 donde aparece la bendición de Dios, y no es una casualidad el que la palabra se repita cinco veces en dos versículos (!). Se menciona la palabra maldición, pero como en un inciso, como contrapunto de la bendición que en adelante se concederá en Abrahán a todos los hombres de buena voluntad.

Hay otro tema que marca nuestro texto, el del «gran nombre» prometido a Abrahán; el texto dice exactamente: «yo agrandaré tu nombre». Se nos remite aquí al episodio de Babel¹⁴, en el que los hombres emprenden la construcción de la torre «para hacerse un nombre» (Gn 11, 4), pero también a la ideología real que permite comprender que se trata de fundar un imperio, aquí sin el aval de Dios y hasta en contra suya. No puede menos de pensarse en David instalándose en Jerusalén o en Salomón construyendo el templo. Por otra parte, se encuentra esta expresión «hacerse un nombre» en los diversos textos reales (2 Sm 8, 13 y sobre todo 1 Re 1, 47; 5, 11; cf. Sal 72, 17). En nuestro texto, la inversión es total: no son los hombres con sólo sus empresas los que piensan «hacerse un nombre», sino el Señor el que se lo promete así a Abrahán. El eco más evidente de esta promesa se encuentra precisamente en la profecía de Natán (2 Sm 7, 9), en donde Dios le asegura a David que le hará «un nombre tan grande como el nombre de los grandes de la tierra», justificando con ello la fundación de la realeza davídica y englobándola en cierto modo en la promesa hecha a Abrahán.

Sin pretender haber agotado la riqueza de estos pocos versículos, podemos ver mejor ahora el senti-

¹⁴ Cf. A. de Pury, *La Tour de Babel et la vocation d'Abraham. Notes exégétiques*: «Etudes Théologiques et Religieuses» 53 (1978) 80-97.

do de nuestro texto como «programa teológico»: significa que Abrahán y su descendencia —es decir, la dinastía davídica en su destino mesiánico— se convierte en el «lugar» mismo en que se da a la humanidad entera la bendición que reanuda el hilo del designio de Dios cuando la creación, designio que había interrumpido, o al menos suspendido, el pecado del hombre. Este sentido no puede realmente comprenderse más que en el contexto teológico, decididamente mesiánico, de la reflexión última del profeta Isaías. A partir del momento —pero solamente en ese momento— en que se abre la perspectiva mesiánica de un cumplimiento pleno de la realeza según el corazón de Dios en Israel, semejantes perspectivas, por muy atrevidas que sean, se hacen posibles, sin ridículo alguno, frente a los grandes imperios, en la fe en ese Dios de Israel del que se comprende que es el Dios de toda la tierra, creador y salvador de la humanidad entera.

Podría encontrarse un eco de esta perspectiva en el Nuevo Testamento (se cita este texto en Hch 3, 25 y Gál 3, 8-9); en Jesús, el mesías, es donde se cumple esta promesa: «No hay ninguna salvación más que en él, ya que no hay bajo el cielo ningún otro nombre ofrecido a los hombres que sea necesario para nuestra salvación» (Hch 4, 12).

Gn 12, 10-20 ABRAHAN SIGUE SIENDO UN PECADOR

Abrahán podría parecer ya definitivamente fijado bajo esta luz que lo convierte en el elegido de Dios, en el mesías. Pero no hay nada más en contra de la perspectiva de nuestro redactor que sabe que la acción de Abrahán, su obediencia, como la promesa de Dios, son signos escatológicos que señalan la posibilidad de una intimidad reanudada del hombre con Dios, pero también la responsabilidad que en adelante recae sobre Abrahán y su descendencia. Abrahán sigue siendo un verdadero hijo de la humanidad marcada por el pecado, pero en adelante sus

mismas debilidades no dejarán de tener consecuencias sobre la humanidad entera: terrible y maravilloso peso el de la vocación divina.

El relato de Gn 12, 10-20 nos lo muestra con claridad. Abrahán, al faltarle la confianza en la promesa de Dios, dominado por el miedo, por la cobardía, por la mentira, busca los favores del faraón poniendo en sus manos a su mujer, Saray... Pero esto no resulta, sino que acarrea la maldición sobre el faraón y su país (12, 17) en vez de la bendición de la que debería ser portador. Será echado de Egipto y nadie sacará provecho de aquel incidente.

Semejante relato adquiere todo su sentido a la hora de iluminar el reinado de Ezequías en el momento en que el rey busca el apoyo de Egipto contra el peligro asirio; aquello no podría ser más que una ilusión política, pero los ambientes yahvistas, como el profeta Isaías, ven allí una infidelidad profunda: Israel rechaza así su vocación, obedecer al Señor, apoyarse sólo en él y convertirse así en bendición para las naciones. Entonces, es el responsable de todas sus desdichas.

Gn 18, 16-33

LA INTERVENCION DE ABRAHAN

Por el contrario, en este relato ocupa el primer plano el aspecto «ministerial» de la bendición. Después de haber recibido la hospitalidad de Abrahán, el Señor lo deja para dirigirse hacia Sodoma, preguntándose por la oportunidad de revelar o de ocultar a Abrahán lo que va a hacer. Si toma la decisión de no ocultarle nada, lo hace recogiendo (v. 18) los mismos términos de las promesas de Gn 12, 2-3, subordinándolas, en un sentido, a la práctica por parte de su descendencia de las virtudes reales por excelencia: la justicia y el derecho.

El relato de la intercesión de Abrahán, extraordinario regateo al que se presta Dios hasta el extremo

—¡qué modelo para la perseverancia en la oración!—, manifiesta cómo puede Abrahán representar su papel de «mediador de la bendición» para los que están en peligro de muerte. Modelo donde se muestra cómo puede realizarse la salvación gracias a Abrahán, pero también cómo los destinatarios de la bendición tienen que cooperar de alguna manera con ella. Finalmente, sólo Lot con sus dos hijas se aprovechará de esta intercesión. De él, de ellas, nacerán los moabitas y los amonitas, los dos pueblos vecinos con los que Judá mantiene actualmente sus responsabilidades.

Podrían leerse además otros episodios del ciclo de Abrahán, presentado así bajo esta luz: Gn 13, 1-12, en donde Lot se beneficia ya de la riqueza y de la generosidad de su tío; la remodelación de Gn 20 en donde Abrahán se convierte en intercesor para Abimelec antes de ser fuente de bendición para él en la alianza que establece (21, 22-33); la relectura de Gn 22 en donde se renuevan las promesas (v. 17-18) después de la prueba de fe; esto mismo se afirma una vez más en el c. 24 antes de reafirmarse, más allá de la muerte, en la bendición de Isaac (25, 11).

EL RETRATO DE ABRAHAN

Con el riesgo de repetirnos, no podemos prescindir de recoger aquí los rasgos principales del retrato de Abrahán que nos trazan las tradiciones JE. Abrahán aparece ante todo como el hombre colmado de las bendiciones de Dios a la medida de su obediencia y de su fe; esta bendición recibida está en el corazón de su vocación y de su responsabilidad: por medio de él, todos los hombres pueden encontrar la bendición o la maldición, la felicidad o la desgracia; en adelante, es él, como su descendencia davídica, el verdadero mediador de la salvación que da el Dios de Israel, y lleva esta carga frente al Señor, su Dios.

Se le presenta además como el padre de una muchedumbre de pueblos: el Señor le concede conver-

tirse en «una gran nación» (12, 2) y en Gn 15, 2-5 se le da la seguridad de una descendencia tan numerosa como las estrellas del cielo; esta promesa se repite en 16, 10 y en 22, 17, con la imagen de la arena de los mares. La realización comienza con Ismael, Isaac y los hijos de Qetura, aunque no se les nombra.

Se vislumbra así un nuevo rostro que recoge, llevándolo a su cumplimiento, el que había trazado el viejo redactor salomónico: antepasado, no ya sólo de David, sino del príncipe venidero, del nuevo David entrevisto por Isaías, el hombre bendecido en el que serán benditas todas las naciones de la tierra, al final de la historia. Pero este rostro se enriquece también con rasgos que el redactor del norte había reservado al pueblo elegido, puesto aparte para ser mantenido en su integridad en medio de los pueblos. Abrahán aparece aquí como la «encarnación» de ese pueblo, perfecto israelita, capaz incluso de transmitir a otros su elección, aunque manteniéndola en su plenitud, y haciéndose así el padre de la humanidad entera al mismo tiempo que el padre del pueblo escogido.

Este rostro de Abrahán anuncia el rostro del mesías, cabeza del pueblo de Dios y resplandece con el brillo de su luz venidera.

MARIA, HIJA DE ABRAHAN, MADRE DEL MESIAS

El *Magnificat* termina con este versículo:

«Como había dicho a nuestros padres, en favor de Abrahán y de su descendencia para siempre» (Lc 1, 55).

Esta mención tiene un significado. El autor recuerda aquí que en su origen Israel recibió la promesa en la persona de Abrahán, el antepasado del mesías, y manifiesta que en la actualidad Israel recibe el cumplimiento de la promesa en María, la madre del mesías.

Esta relación tipológica estaba bosquejada ya en Lc 1, 37 con las últimas palabras del ángel a María: «porque no hay nada imposible para Dios». Esta cita implícita de Gn 18, 14 relaciona la concepción milagrosa de María con la de Sara; como se trata de palabras dirigidas a Abrahán, es más bien con Abrahán con quien se relaciona María.

Lo mismo que ella (Lc 1, 30), Abrahán «encuentra gracia» ante Dios (Gn 18, 3); sobre todo, lo mismo que él, María se convierte en sujeto de bendición universal (Gn 12, 3 y Lc 1, 42). Los dos son alabados por su fe (Gn 15, 6 y Lc 1, 45) con vistas a una promesa que es la del nacimiento milagroso de un hijo.

María es la personificación escatológica de Israel, lo mismo que Abrahán era su personificación original. María, en el evangelio de Lucas, aparece claramente como la hija por excelencia de Abrahán.

(Según R. Laurentin, *Structure y Théologie de Luc I-II*. Paris 1957, 85 y 153, nota 3).

4. Abrahán entre los «padres» (D/Dtr)

La síntesis que presentaron los ambientes cortesanos de Jerusalén a partir de finales del siglo VIII —acabamos de ver su obra (JE) en nuestro ciclo de Abrahán— se extendía a toda la historia de Israel hasta la conquista y quizás incluso hasta la construcción del templo de Salomón. Impresionante por su amplitud y por su coherencia, lo era aún más por su calidad teológica, pero era igualmente muy «tipificada», o sea, articulada en torno a una teología real davídica y mesiánica y notablemente tributaria de las tradiciones propias del sur, a pesar de su esfuerzo de apertura a las tradiciones de las gentes del norte.

Estas gentes del norte precisamente, instaladas ahora en el reino de Judá en torno a Jerusalén, podían legítimamente sentirse a disgusto ante una visión de la historia de Israel que debía parecer a algunos como un intento de anexión por parte de los teólogos del sur. Cabe pensar que, sin esperar más, comenzaron a poner en forma su propia visión de la historia de Israel a partir de las tradiciones aportadas por sus padres, refugiados después de la caída definitiva de Samaría, ésas serían las diversas lecturas deuteronomistas.

Para ellos, el origen de la fe de Israel es la revelación de Dios en el Horeb (que corresponde al Sinaí de las tradiciones del sur), allí la ley es dada por Moisés, que la transmite al pueblo para que siga los mandamientos y preceptos del Señor. Ante este hecho, todo lo que precede a Moisés se convierte tan sólo en la «prehistoria» de Israel, y los patriarcas Abrahán, Isaac y Jacob aparecen como los «padres», nombrados siempre juntos para evocar una edad la de las promesas.

En el Deuteronomio mismo lo que se recuerda en primer lugar es el juramento hecho por Dios a los «padres» de darles el país, la tierra de Israel. La alianza sellada en el Horeb conoce allí una especie de anticipación profética. En las redacciones deute-

ronomistas de la historia, el Señor Dios revelado a Moisés es llamado «Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob», es ya el Dios de una «historia», la de los antepasados del pueblo de Israel.

Vamos a recoger estos dos aspectos que conciernen por tanto a Abrahán, pero antes es preciso decir unas palabras sobre el texto de la redacción deuteronomista en donde la historia concreta de Abrahán sea evocada por sí misma.

JOS 24, 2-3 **LA «CONVERSION» DE ABRAHAN**

²Josué dijo a todo el pueblo: «Así habla el Señor, Dios de Israel: Al otro lado del gran río habitaron en otro tiempo vuestros padres, Téráj padre de Abrahán y padre de Najor, y ellos servían a otros dioses. ³Yo tomé a vuestro padre Abrahán de la otra orilla del río y lo conduje a través de todo el país de Canaán, multipliqué su descendencia y le di a Isaac».

No es posible exponer aquí toda la historia de la redacción del c. 24 del libro de Josué. Algunos autores recientes están de acuerdo en pensar que este texto fue redactado por un autor contemporáneo del reinado de Josías (640-609) ¹⁵, pero que el «credo histórico», cuyo comienzo forman nuestros versículos, se remonta a una época más antigua. Se puede pensar que semejante credo mantenía toda su actualidad después de la caída de Samaria para invitar a

¹⁵ J. Briand atribuye a esta época la redacción de este texto en una tesis inédita sobre Jos 6-8. Para un estado de la cuestión, cf. R. de Vaux, *Historia antigua de Israel*, II, 17-29.

«todo Israel» a hacer de nuevo la opción por el Señor rechazando a los dioses extranjeros, los de Asiria y también los de Egipto. Hay que advertir que esta opción posible entre el Señor, Dios de Israel, y los dioses extranjeros a quienes servían en otro tiempo los «padres» —los v. 14-15— resulta algo totalmente insólito. En la biblia encontramos otra referencia en Gn 35, 2-4, donde es Jacob el que impone esta opción a su familia, igualmente en Siquén. La atribución de

esta alternativa a Abrahán en nuestro texto podría tener muy bien la finalidad de interpelar duramente a los hombres de Judá —en medio de la corte, cercanos a los redactores JE— que tanto se complacen en referirse a Abrahán para justificar sus pretensiones políticas y religiosas, en el mismo momento en que con el reino de Manasés se hace patente en Judá la apostasía.

En todo caso, Abrahán está presente entre ellos

ABRAHAN Y LOS IDOLOS

Téraj fabricaba y vendía ídolos. Cuando él salía de casa, dejaba a Abrahán el encargo de venderlos por él.

Entró una persona a comprar un ídolo. Abrahán le dijo: «¿Cuántos años tienes?». El respondió: «Cincuenta años». Abrahán replicó: «¡Desgraciado!, ¿tienes cincuenta años y quieres rendir culto a lo que no tiene más que un día?». Aquel hombre sintió vergüenza y se fue.

Otro día, entró una mujer llevando en la mano un plato de harina y le pidió a Abrahán: «Toma esto y ofrécécelo a los dioses». Pero Abrahán se levantó, tomó un palo y rompió todos los ídolos; luego puso el palo en la mano del mayor de ellos. Cuando volvió su padre, le preguntó: «¿Quién ha hecho esto?». Abrahán le contestó: «No puedo ocultarte nada», y añadió: «Llegó una mujer con un plato de harina y me pidió que se lo ofreciera a los dioses: entonces uño gritó: ‘Quiero comer el primero’; y otro: ‘Me toca a mí antes’. Se levantó el mayor, tomó ese palo y los rompió todos». Téraj se enfadó con él: «¿Te estás burlando de mí! ¿Acaso esos ídolos tienen conocimiento?». Abrahán repli-

có: «¡Ojalá tus oídos oigan lo que dice tu boca!». Pero su padre lo entregó a Nemrod.

Nemrod le propuso a Abrahán: «Rindamos culto al fuego»; pero Abrahán replicó: «Mejor al agua, que apaga el fuego». Nemrod dijo: «De acuerdo, rindamos culto al agua». «Mejor a las nubes que traen el agua», repuso Abrahán. «De acuerdo», dijo Nemrod. «Mejor al viento que dispersa las nubes». «Sí, al viento». «Entonces, rindamos culto al hombre que resiste al viento», replicó Abrahán. «Bromeas demasiado, dijo Nemrod; nos postraremos ante el fuego; te echaré al fuego y que venga tu Dios y te salve».

Jarán, el hermano de Abrahán, estaba allí dudando. «Si Abrahán se salva, pensaba, me declararé a favor suyo; si vence Nemrod, me pondré de su lado».

Cuando Abrahán fue arrojado al horno de fuego y se salvó, Nemrod le dijo a Jarán: «¿De parte de quién estás tú?». Y Jarán dijo: «Con Abrahán». Lo apresaron y lo echaron al horno, pero sus entrañas se quemaron y murió en presencia de su padre, como está escrito: «Y Jarán murió en presencia de su padre Téraj» (Gn 11, 28).

(Midrás Rabbá sobre el Génesis, 38, 13).

como un «convertido», incluso se insiste en el hecho de que esta conversión es mucho más un gesto gratuito de Dios que una acción meritoria de Abrahán. Para lo demás, el itinerario y la posteridad, no tenemos aquí más que el eco de las antiguas tradiciones que ya conocemos.

Es interesante advertir que esta opción de Abraham por el Dios único tendrá un éxito considerable en los desarrollos midrásicos del judaísmo.

«EL PAÍS QUE EL SEÑOR JURO DAR A VUESTROS PADRES»

Esta fórmula aparece 21 veces, bajo esta forma estereotipada, en el Deuteronomio (1, 8, 35, 6, 10, 18, 23, 7, 13, 8, 1, 10, 11, 11, 9, 21, 19, 8, 26, 3, 15, 28, 11, 29, 12, 30, 20, 31, 7, 20, 21, 23, 34, 4). En general, la mención de los padres se concreta en la de «Abraham, Isaac y Jacob». Hay que subrayar la utilización del juramento que da fuerza y solemnidad al compromiso del Señor. C. Westermann ha hecho observar justamente que esta insistencia se requería por la necesidad de dar una garantía a lo prometido.¹⁶

Esta necesidad se imponía sin duda antes de la conquista y durante la misma en el marco del Deuteronomio, pero más aun en el momento en que esta tierra de Israel se veía abandonada en manos de los invasores asirios y era menester avivar la esperanza.

También es muy importante observar que la promesa hecha a los padres, a Abraham en primer lugar, es aquí la de una tierra, la de un país. El redactor JE comprendía la promesa ante todo como la de una descendencia. El acento deuteronomico se pone expresamente en otra parte y, según podemos pensar, bajo una forma polémica.

Positivamente, el redactor deuteronomico insiste en este juramento hecho a los padres de darles la tierra de Israel, por ser esa la prenda para la historia verdadera, ciertamente, conocio un primer cumplimiento pero, sean cuales fueren los pecados del pueblo que explican el destierro presente, sigue en pie como una certeza de esperanza.

Abraham, en medio de los padres, se convierte así en el que garantiza la fidelidad de Dios, pierde en cierto modo su identidad singular para convertirse en el símbolo concreto de la promesa de la tierra.

Más profundamente todavía, los ambientes deuteronomicos, al volverse hacia los «padres» en el origen de su historia, intentan profundizar en las razones de la elección que, finalmente, sigue siendo la del pueblo de Israel. Y las encuentran todas ellas del lado de Dios: el Señor «amo» a los padres (Dt 4, 37), «se apegó a ellos», los «escogió» (Dt 10, 15). Y estas palabras son otras tantas afirmaciones fuertes: la primera habla de un amor de predilección, la segunda señala el apego amoroso del hombre a la mujer con todo lo que esto supone de pasión y hasta de violencia, la tercera marca la opción reflejada y deliberada. Así, en el mismo momento en que Abraham, Isaac y Jacob se «pierden» en el pasado, pasan a ser los testigos de la elección del pueblo, aquellos cuya memoria lograra incluso hacer que el Señor se arrepienta de su cólera. Al nombrar a los patriarcas, se hace una referencia a aquellos por los que el amor divino había tomado partido en la historia.

«DIOS DE ABRAHAM, DE ISAAC Y DE JACOB»

La expresión que utilizan los historiadores deuteronomistas (Ex 3, 6, 1 Re 18, 36) es sin duda el fruto de una larga evolución a partir de la religión tradicio-

¹⁶ C. Westermann, *Die Verheissungen an die Vater*, Göttingen 1976, sobre todo B III.

nal del «Dios del padre» que ha sido tan estudiada a partir de A. Alt ¹⁷.

Esta expresión resume de forma impresionante la historia de Dios con su pueblo desde los orígenes. Como ha escrito muy bien H. Cazelles, «antes de ser el Dios de la dinastía de David y el Dios de las tribus de Israel, el verdadero Dios era el Dios personal de

¹⁷ Cf., por ejemplo, H. Cazelles, *Le Dieu d'Abraham* «Les quatre fleuves» 6 (1976) 5-17, y en último lugar en el artículo *Religion d'Israel* DBS, t. X, Paris 1985, col. 254s

5. Abrahán a lo largo de las alianzas (P)

La reacción de los refugiados del norte y la elaboración de las tradiciones deuteronómicas frente al conjunto JE que concedía el lugar principal a las tradiciones del sur y a la elección de la casa de David no tienen por qué extrañarnos. El que haya servido de base para la reforma de Josías puede también comprenderse en un momento en que todo el esfuerzo del rey tendía a la reunificación de todo Israel, teniendo además en cuenta que la centralización del culto en Jerusalén —una pieza esencial de la teología deuteronómica, como es sabido— servía también a los planes del rey.

Más extraño ciertamente es constatar que en los ambientes del sur hayan podido abrirse paso reacciones análogas. Sin embargo, parece que es ése precisamente el caso: son los ambientes de los sacerdotes del santuario de Jerusalén los que estuvieron en el origen de esta reacción mucho antes del destierro. Digamos para resumir, y sin poder ofrecer aquí las pruebas de nuestra posición, que estos sacerdotes se sentían demasiado marginados en esta relectura JE, en la que ocupaba todo el espacio la institución

Abrahán, reconocido como idéntico al Dios personal de Isaac y al Dios personal de Jacob» (a. c., 16). También en este caso, más allá de una expresión aparentemente estereotipada, es más bien el vínculo personalísimo del Dios de Israel con Abrahán y con cada uno de los patriarcas el que se pone de relieve para recordarle al pueblo que el Señor se dirige personalmente a cada uno para iluminarlo, protegerlo, pero también para exigirle fe.

Abrahán se convierte de este modo en el modelo de la relación personal, corazón a corazón, con el Dios de Israel, el único verdadero Dios

real y en la que el encuentro con el Dios de Israel, la salvación del pueblo y su enseñanza misma quedaban asegurados por la persona del monarca y por los escribas de la corte.

Me parece que es posible advertir ya esto de forma bastante clara en la parte más antigua del c. 16 del Génesis, uno de los textos más enigmáticos de nuestra biblia.

Gn 14, 18-20 LA BENDICION VIENE DEL SUMO SACERDOTE

Seguramente no hay otro texto en la Escritura que haya sido objeto de tantos estudios ¹⁸... sin verdade-

¹⁸ Recientemente, J. Doré ha estudiado de nuevo este texto intentando aclarar la aproximación metodológica. *La rencontre Abraham-Melkisedeq et le probleme de l'unité littéraire de Genèse 14*, en *De la Tôrah au Messie Etudes offertes a H Cazelles* (ed M Carrez, J Doré, P Grelot) Paris 1981, 75-95

ros resultados. Nosotros no podemos tratar tampoco de intentar la solución del enigma, pero deseamos al menos recoger su eco en lo que concierne al retrato de Abrahán y arriesgarnos a ofrecer un elemento de solución. Tal como está, el texto de Gn 14 aparece compuesto de varias unidades: la campaña de los cuatro reyes (1-11), la victoria de Abrán (12-16), el encuentro de Abrán con Melquisedec (18-20) y finalmente el de Abrán con el rey de Sodoma (17 y 21-24). En su estado final, el capítulo da la impresión de ser un «bloqueo errático» en el ciclo de Abrahán; tan sólo la presencia de Lot ligada al contexto geográfico de Sodoma lo relaciona con el capítulo precedente.

Sin poder entrar en los detalles del análisis, se puede seguir a J. Doré cuando reconoce que el elemento base del capítulo, aquel a partir del cual todo se «aglutina», sería el relato del encuentro entre Abrán y Melquisedec. En tres versículos tenemos una escena perfectamente caracterizada: Melquisedec toma pan y vino para una ofrenda, bendice a Abrán en nombre del Dios altísimo, bendice a Dios que «ha entregado a los adversarios en manos» de Abrán; finalmente, Abrán le da el diezmo de todo.

Cuando se acaba de leer el conjunto JE, no es posible dejar de estar bien atento al tema de la bendición; pues bien, aquí no es Abrán el «sujeto» de la bendición, no es él a través del cual viene la bendición, sino que él es «objeto» de la misma y es el sacerdote Melquisedec el que le transmite esta bendición, el que sirve de algún modo de mediador entre Dios y Abrán. Y para marcar aún mejor esta preeminencia, Abrán le da al rey de Salén el diezmo de todo.

Se está generalmente de acuerdo en reconocer en Salén a la ciudad de Jerusalén; también se está de acuerdo —aunque no tanto— en subrayar que el linaje de los sacerdotes de Jerusalén, descendientes de Sadoc, podía muy bien señalar a Melquisedec como su antepasado privilegiado. ¿Cómo no ver entonces la intención de nuestro texto, si fue redactado por los sacerdotes como contrapunto de la «historia JE»? Se trata de afirmar la preeminencia del sumo sacerdote

de Jerusalén sobre el rey de la dinastía davídica; la bendición de Dios se da por medio del sumo sacerdote; sin él, el rey no puede representar entonces su papel de mediador entre Dios y su pueblo ¹⁹. Pero ¿cómo comprender el resto de nuestro texto de Gn 14?

Parece bastante claro que el asunto de los cuatro reyes en campaña (v. 1) para restablecer su soberanía sobre el país es una relectura muy tardía que sirve para integrar a Israel en la gran historia internacional y para hacer de Abrán un guerrero igual a los mayores de la tierra... Pero ¿qué viene a hacer entonces Lot en este asunto?

Nos atrevemos a presentar una hipótesis. En la bendición de Melquisedec, se hace alusión a la victoria de Abrahán sobre sus adversarios; si se admite que los cuatro reyes intervinieron muy tardíamente en esta historia, hay que buscar «otros adversarios» para Abrahán... y los únicos posibles son los reyes de Sodoma y de Gomorra.

Pues bien, a continuación del c. 13, vemos a Lot venir a habitar a Sodoma y a Gomorra... ¿No puede pensarse que los reyes de estas dos ciudades pudieron oponerse a esta «invasión» de su territorio?... Todo esto puede parecer muy hipotético, pero en la prosecución de una «historia sacerdotal», semejante episodio parece insertarse con mucha naturalidad; júzguese, si no.

11 ²⁷He aquí la familia de Téráj:

(Téráj tenía 70 años cuando engendró a Abrán. Después de engendrar a Abrán), ³²Téráj vivió 250 años, (engendró hijos e hijas).

¹⁹ El salmo 110 nos muestra una interpretación totalmente distinta de la descendencia de Melquisedec. Esta vez, como rey de Jerusalén, es el antepasado de David y de los reyes que por eso mismo exigen una parte del sacerdocio... Esta interpretación está en la línea de los ambientes JE.

12 ⁴Abrán tenía 75 años cuando dejó Jarrán. ⁵Tomó a su mujer Saray, a su sobrino Lot, todos los bienes que tenían en Jarrán. Partieron hacia el país de Canaán. Llegaron al país de Canaán.

13 ⁶El país no satisfizo a las necesidades de su vida común, ya que sus bienes eran demasiado considerables para que pudieran vivir juntos... ¹⁰Antes de que el Señor hubiera destruido Sodoma y Gomorra, ¹²Abrán habitó en el país de Canaán y Lot fue a habitar en las ciudades del distrito.

14 ⁸Entonces el rey de Sodoma avanzó junto con el rey de Gomorra; se dispusieron a luchar en el valle de Sidín... (derrota de los dos reyes ante Lot y Abrán). ¹⁰El valle de Sidín estaba lleno de pozos de brea; en su huida, los reyes de Sodoma y de Gomorra cayeron en ellos; los que quedaron huyeron a la montaña. ¹¹Se tomaron todos los bienes de Sodoma y de Gomorra y todos sus víveres. ¹²Lot habitó en Sodoma.

¹⁷El rey (de Salén) avanzó hacia el valle de Savé, es decir el valle del rey, al encuentro de Abrán que volvía victorioso. ¹⁸Fue Melquisedec, rey de Salén, quien ofreció pan y vino. Era sacerdote de Dios, el Altísimo, ¹⁹y bendijo a Abrán diciendo: «¡Bendito sea Abrán por el Dios Altísimo que crea el cielo y la tierra!

²⁰¡Bendito sea el Dios Altísimo que entregó a tus adversarios entre tus manos!».

Abrán le dio el diezmo de todo.

16 ¹Saray, mujer de Abrán, no le había dado hijos. ³Diez años después de que Abrán estuviera establecido en el país de Canaán, Saray

su mujer tomó a Agar, su sierva egipcia, para dársela como mujer a Abrán su marido. ¹⁵Agar dio a luz un hijo a Abrán; éste lo llamó Ismael. ¹⁶Abrán tenía 86 años cuando Agar le dio Ismael.

Gn 17 LA ALIANZA ABRAHANICA

Desde hace mucho tiempo, se ha reconocido que la historia sacerdotal seguía el ritmo de las alianzas: con Noé (Gn 9), con Abrán (Gn 17), con el pueblo en el Sinaí, que es más bien una renovación, una actualización de la alianza (Ex 19, 3-8). El texto de Gn 17 se sitúa así como contrapunto de Gn 15, redacción JE de esta misma alianza entre Dios y el patriarca.

Este texto tiene ciertamente una historia redaccional bastante compleja sobre la que los autores están aún lejos de ponerse de acuerdo; como hemos dicho, la tradición sacerdotal es objeto de estudios renovados y muy disonantes... No podemos entrar aquí en este debate.

Al leer el texto de Gn 17, no podemos menos de sentirnos impresionados por la pesadez del estilo y por las repeticiones en el interior de los cuatro discursos puestos en la boca de Dios, pero hemos de recordar también que «los textos sacerdotales son el fruto de una reflexión llevada a cabo dentro de una misma escuela y que su unidad es más bien el fruto de su inspiración teológica que de su composición literaria» (J. Briand, *El Pentateuco* [CB 13], 51).

En el punto en que nos encontramos de nuestra investigación, se puede pensar que algunos elementos forman parte ciertamente del relato antiguo; todo lo que se dice de la bendición que viene sobre Sara (v. 16), o sobre Ismael (v. 20) y no sobre Abrahán, y que es el don gratuito e inesperado de Dios, es igualmente «contrapunto» del relato JE.

Hay que advertir además que la alianza (*berît*) es establecida aquí por Dios (v. 7, 19, 21) y que Abrahán sólo es invitado a guardarla, él y su descendencia (cf. p. 15). Hay que notar igualmente que, si Abrahán recibe la promesa de una posteridad numerosa de reyes y de naciones, la perspectiva no tiene ya ese carácter de salvación universal que tenía en JE. Otro último contrapunto, pero más enigmático, es el tema de la risa: aquí es Abrahán el que se ríe y el que no cree en lo imposible (v. 17), mientras que en Gn 18, 12, un relato JE paralelo, es Sara la que se ríe. Y es el nombre de Isaac el que «asume» esa risa (v. 19 y sobre todo 21, 6), según un juego de significados que es muy característico de este ambiente sacerdotal (cf. los cambios de nombre de Abrán y de Saray en Abrahán y Sara).

Este texto fue releído evidentemente durante el destierro y se han subrayado en él algunos elementos del mismo, añadiendo quizás también otros. Nos importa destacarlos a continuación.

En primer lugar, es el elemento de perpetuidad de la alianza y del don de la tierra de Canaán el que toma todo su relieve para los desterrados de Babilonia. La iniciativa gratuita de Dios, el compromiso unilateral que asumió, se convierte en una formidable seguridad del regreso a aquel país hoy abandonado. En la economía general de la historia sacerdotal, un elemento decisivo es el que hace de la alianza con Abrahán la alianza central para Israel, la que garantiza la elección del pueblo y el don del país de Canaán, fuera de la observancia imposible de los preceptos dados cuando la alianza del Sinaí (cf. Ex 32, 13-14 y Lv 26, 42-44; cf. Ez 20). Hay que añadir sin embargo que es el sacerdocio de Aarón el que tendrá que hacer, a pesar de todo, la expiación de los pecados por el pueblo (cf. Nm 17, 16-26) y el que será objeto de una verdadera alianza con Pineas, el nieto de Aarón (Nm 25, 12-13).

Otro elemento que se subraya mucho es el de la circuncisión que aparece como el «signo en la carne» de la alianza de Dios (v. 11), de la elección del pueblo en medio de las naciones, especialmente duran-

te este destierro en Babilonia. Se trata de un rito que es un memorial para cada israelita, lo mismo que el arco iris lo es para la humanidad entera después del diluvio y de la alianza con Noé (Gn 9, 12); es un signo que atestigua también a su modo la permanencia de la alianza²⁰.

Esta alianza contiene tres promesas: la de una gran posteridad, la de que el Señor será su Dios, y finalmente la del don de la tierra en herencia perpetua. Los v. 15-27 precizarán que esta alianza está reservada a Isaac y a su descendencia, aunque Ismael no se verá olvidado y será también bendecido en su posteridad. El traslado de la edad de la circuncisión a los ocho días (v. 12), que se aplicará solamente a Isaac (21, 4), va también en este sentido.

En 21, 1, 2b, 4-6 se nos muestra ya la realización de la promesa en la persona de Isaac, «el hijo de la risa»

Gn 23 LA HERENCIA DE LA TIERRA

En el c. 23, es la primera realización de la promesa de la tierra la que toma cuerpo. La muerte de Sara será la ocasión para ello. La compra de la cueva de Macpela, que tiene que pagar Abrahán con su dinero (v. 13 y 16) a Efrón, un hitita —es el nombre del habitante del país en la historia sacerdotal—, es una primera toma de posesión (v. 20), con garantías frente a los habitantes del país. La insistencia del texto es jurídica; no tiene sentido más que si se remonta a una tradición suficientemente antigua para que el argumento resulte probativo para quienes le escuchan...

También es allí donde entierran a Abrahán (25, 7, 9b-10), en una especie de toma de posesión más real todavía.

²⁰ Cf. M V Fox, *The Sign of the Covenant Circumcision in the Light of the priestly «ôt» etiologies* «Revue Biblique» 81 (1974) 557-596

EL RETRATO DE ABRAHAN

Abrahán se presenta ante todo para este ambiente sacerdotal como el padre de Israel, antes de ser el padre de una multitud. Es el objeto de una bendición de Dios que se le asegura por medio del sacerdocio legítimo de Jerusalén; es el beneficiario de una alianza incondicional y definitiva que le asegura una descendencia elegida, Isaac, y una tierra de la que pudo ya tomar él mismo posesión; está en relación directa con Dios, que es su Dios por un título comple-

tamente excepcional. Transmite esta alianza a través de la circuncisión fielmente reproducida en la carne del prepucio, el día octavo, fuera de toda perspectiva de rito iniciático, sino como pura señal de la pertenencia a Dios.

Su «rostro» pierde ciertamente en sus rasgos singulares y hasta anecdóticos, pero gana en tamaño; es realmente para el israelita «nuestro padre», aquel en quien recibe su identidad de pueblo marcado por Dios, que goza de una tierra y de una fidelidad.

6. Abrahán en las tradiciones del destierro y del retorno

ABRAHAN EN LOS PROFETAS DEL DESTIERRO

En consonancia con la reflexión de los ambientes sacerdotales, podemos leer algunos textos proféticos que evocan la figura de Abrahán durante el destierro en Babilonia.

En Ez 33, en un oráculo fechado en 586-585, el profeta desterrado se dirige a los israelitas que se quedaron en Jerusalén:

²³Hubo una palabra del Señor para mí: ²⁴«Hijo de hombre, los habitantes de estas ruinas que se encuentran en el suelo de Israel dicen: 'Abrahán, que estaba solo, tomó posesión del país; nosotros, que somos numerosos, hemos recibido el país en posesión'. ²⁵Por eso les digo: 'Coméis por encima de la sangre, levantáis los ojos a vuestros ídolos, cometéis crímenes, ¿y vais a tener el país en posesión?'»...

Y la palabra del Señor les anuncia una *condena- ción absoluta, una destrucción total de todo lo que queda en el país de Israel.*

El argumento de las gentes de Judá es sin embargo significativo: se apoyan en el recuerdo de la elección de Abrahán y de su toma de posesión del país, mientras que él era un hombre solo, sin apoyo; y con un argumento *a fortiori*, sacan la conclusión de que ellos tienen buenos derechos y la certeza de que conservarán la posesión de la tierra de Israel. Ezequiel deshace esta argumentación en nombre de Dios: no discute sin embargo la interpretación que se da de la alianza abrahánica y, si rechaza rigurosamente las pretensiones de los que apelan a ella, es por causa de sus acciones abominables que están en contra de los preceptos de la alianza.

Esta misma interpretación es la que servirá a otro profeta del destierro, discípulo de la escuela de Isaías, para animar a sus compatriotas presas del desánimo y de la incredulidad. En primer lugar, lee-

mos este oráculo de salvación en el c. 41, que recoge toda la gesta patriarcal:

⁸Pero tú, Israel, siervo mío; Jacob, tú, a quien elegí, descendencia de Abrahán, mi amigo; ⁹tú, a quien recogí desde todas las extremidades de la tierra; tú, a quien llamé desde sus límites, te llamé y te dije: «Tú eres mi servidor», te escogí y no te rechacé; ¹⁰no temas, porque yo estoy contigo...

Es un recuerdo de la elección, de la vocación, de la emigración de Abrahán el que garantiza que Dios puede de nuevo hacer que Israel vuelva a su tierra.

Se encuentra luego, en el c. 51, esta referencia a Abrahán, invocando en esta ocasión su «imposible fecundidad»:

¹Escuchad, vosotros que estáis en busca de justicia, vosotros que buscáis al Señor. Mirad la piedra de donde yo os tallé y el fondo de la rama de donde os saqué; ²mirad a Abrahán, vuestro padre, y a Sara que os trajo al mundo; en efecto, él estaba solo cuando lo llamé y le bendije y le multipliqué.

Este argumento del Deutero-Isaías recoge el de los judíos que se habían quedado en Israel en la época de Ezequiel; lo convierte en el punto de apoyo de la esperanza de una bendición renovada, de un nuevo nacimiento.

Se encuentra aún este mismo acento en el final de la plegaria litúrgica del c. 7 de Miqueas, que debe ser también obra de un discípulo, al final del destierro:

¹⁹De nuevo (el Señor nuestro Dios) nos manifestará su misericordia, olvidará nuestros pecados. Tú arrojarás sus delitos al fondo del mar.

²⁰Tú concederás a Jacob tu fidelidad y tu gracia

a Abrahán. Es lo que juraste a nuestros padres, desde los días de antaño.

Se ha querido finalmente encontrar en el retrato del misterioso «siervo del Señor» de Isaías los rasgos de un nuevo Abrahán; R. Martin-Achard se ha hecho eco de esta relación. «En efecto, existen varias correspondencias entre los dos testigos de Dios: el uno y el otro pertenecen al orden de la salvación y proceden de una alianza basada en una disposición gratuita e irrevocable de Dios, cuyas prolongaciones conciernen al conjunto de las naciones. Los dos están llamados al sacrificio, el uno de su hijo único, el otro de su propia vida; los dos serán colmados por el Señor que les promete una abundante descendencia... En la persona excepcional del siervo (que parece centrar en sí mismo los rasgos de diversos testigos del Señor) es muy posible encontrar un reflejo del destino del patriarca».²¹

ABRAHAN EN LA TORA DE ISRAEL

Después del retorno del destierro, hecho posible por el edicto de Ciro del año 538 (Esd 6, 3-5; cf. 1, 2-4), tras la restauración del templo en el 515 (Esd 6, 15), la comunidad judía en la tierra de Israel conoció muchos apuros: conflicto con la población del país que había quedado en Judea, conflicto con las autoridades locales que residían en Samaria, tensiones internas a propósito de las decisiones que tomar. Por otra parte, estamos bastante mal informados sobre este período, al menos hasta la primera misión de Nehemías que ha, que sitúa entre el 445 y el 432. Solamente en el 398, con la misión de Esdras, parece ser que la comunidad judía parece haber encontrado su unidad y su dinamismo. En ade-

²¹ R. Martin-Achard, *Actualité d'Abraham* Neuchâtel 1969, 106

lante, se organiza en torno a una ley reconocida por todos, gentes del país y desterrados que han vuelto, la Torá de Israel que parece ser nuestro Pentateuco actual. Esdras promulga esta Torá en una lectura solemne durante las fiestas de las tiendas, en otoño (Neh 8)

Después de los trabajos de J. A. Sanders y de B. S. Childs²² sobre todo, ha quedado bien claro que esta Torá de Israel no es solamente la reunión de las tradiciones JE, D / Dtr y P, sino una reanudación de esas tradiciones venerables a las que se añaden además otros elementos, y sobre todo que se organiza en cinco libros según un principio teológico muy consciente y que no carece de sentido.

Al terminar la Tora con la muerte de Moisés, se marcaba definitivamente que el dinamismo profundo del canon venía de tiempos anteriores a la conquista, que el cumplimiento pasado de las promesas (relatos del establecimiento en la tierra de Israel) era secundario en relación con las propias promesas. Entonces, los relatos patriarcales tomaban una nueva importancia, se concentraba en ellos el proyecto escatológico de toda la historia de Israel: esa era ya la tendencia teológica de los redactores deuteronomistas.

El libro mismo del Génesis termina con esta nota (50, 24)

José dijo a sus hermanos: «Voy a morir, Dios intervendrá en favor vuestro y os hará subir de este país hacia el país que prometió por juramento a Abrahán, Isaac y Jacob».

En esta misma perspectiva hay que insistir en la estructura impuesta al libro del Génesis por medio de

las fórmulas genealógicas: «He aquí la familia (*toledot*) de » (2, 4, 5, 1; 6, 9, 10, 1, 11, 10, 27, 25, 12, 19, 36, 1, 9, 37, 2)

Dos de ellas enmarcan el ciclo de Abraham bajo una doble forma: «familia» de Sem que acaba con Teraj y con sus hijos y que vuelve a empezar con la «familia» de Térj en Gn 11, «familias» de Ismael y de Isaac en Gn 25. Esta estructura genealógica asegura la continuidad de la historia desde los orígenes, desde Adán hasta Jacob, y permite incorporar cuatro grandes momentos «históricos»: las tradiciones del diluvio y de Noé (6, 9), las de Abrahán (11, 27), las de Jacob (25, 19) y las de Juda y José finalmente (37, 2).

Las tradiciones sobre Abrahán parecen por tanto como una etapa decisiva de la historia bíblica.

Entonces, ¿cómo se nos presenta a Abrahán en este conjunto ya constituido? En primer lugar, como un personaje sólidamente arraigado en la historia del mundo. Se conoce su genealogía, su lugar de origen, no se ignora nada de sus desplazamientos a través de todo el país de Israel, desde Dan hasta Berseba, desde Egipto hasta el país de los arameos. Se conocen su descendencia y todos los detalles del nacimiento de sus hijos, se sabe finalmente el lugar de su muerte y de su sepultura. Y todo esto sigue el ritmo de unas notaciones cronológicas muy precisas.

También se subraya cuidadosamente su inserción en la gran historia, no solo se encuentra con los reyes locales, Melquisedec y el rey de Sodoma, Abimelec, rey de Gerar, sino que se enfrenta también con los «grandes de este mundo», el faraón y los reyes de toda Mesopotamia.

Se insiste finalmente en el papel decisivo que tiene que representar su innumerable posteridad, las naciones y los reyes salidos de él que han de poblar el mundo.

Pero Abrahán se presenta también como el hombre de las promesas recibidas de Dios para él y su descendencia, y sobre todo para esa porción de su descendencia que son los hijos de Jacob, y singularmente Judá y José.

Él es el primero a quien juró Dios darle al mismo

²² J. A. Sanders, *Identite de la Bible Torah et Canon* Paris 1975 55-78. Cf. P. Beauchamp «Recherches de Science Religieuse» 64 (1976) 522-525, B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture* London 1979, 127-135. Cf. P. Beauchamp «Recherches de Science Religieuse» 70 (1982) 343-351.

tiempo una posteridad (12, 2) y un país (12, 7), y este juramento le fue confirmado en todas las etapas decisivas de su existencia: a su regreso al país de Canaán (13, 15-17), cuando se instaló en Mambré (15, 18), después del nacimiento de Ismael (17, 6. 8. 16), después del sacrificio de Isaac (22, 16-18). Y este mismo juramento se le renovará también a Isaac (26, 3-4) y a Jacob (28, 13 y 35, 11-12), en referencia con su padre Abrahán.

Finalmente, se presenta Abrahán como el hombre de Dios. Es llamado por Dios, que le habla «a menudo de muchas maneras», en sueños o en visiones, de día o de noche, en la vida cotidiana o en la prueba excepcional. Merece conocer los designios de Dios y tiene el poder de modificarlos con su intercesión.

Dios lo colma de sus bendiciones y lo convierte en un hombre de bendición (12, 2-3) para todos los que se acercan a él. El hace progresar todas sus empresas (24) y le asegura un nombre entre todos los «elegidos» de la tierra.

Abrahán brilla por su fe (15, 6), por su temor de Dios (22, 12), por su sentido de la adoración y del culto (12, 8; 13, 18; 17, 3. 17); es también el hombre de los mandamientos de Dios: protege al pobre y sabe incluso luchar por defenderlo, tiene el sentido de la hospitalidad, es un hombre de paz y de fidelidad (13, 8; 14, 21-24; 21, 22-32).

Abrahán es el hombre de la marcha en presencia de Dios (17, 1); escucha la palabra y permanece en busca de su Señor a lo largo de toda su vida, modelo de creyentes según la revelación bíblica.

7. Abrahán reflejado en los salmos y en los sabios

ABRAHAN EN EL SALTERIO

Los salmos acompañaron al pueblo de Israel en su plegaria a lo largo de toda su historia; continuamente releídos, ampliados, actualizados, carecen de edad propiamente dicha; tal como han llegado hasta nosotros, son el eco en la liturgia del segundo templo de toda la historia de Israel. Por tanto, más vale tratarlos así.

De Abrahán no encontramos más que dos menciones en todo el salterio:

- *Sal 47, 10*

Los jefes de los pueblos se reunieron; es el pueblo del Dios de Abrahán. Los príncipes de la

tierra son de Dios que se eleva por encima de todos.

La expresión «pueblo del Dios de Abrahán» es única en toda la biblia; la perspectiva parece ser francamente universalista, ya que los jefes de los pueblos se reúnen para hacerse «pueblo del Dios de Abrahán», el Dios Altísimo (ya en el v. 3), celebrado en Jerusalén (cf. Gn 14, 18). Hay que indicar que este verbo «reunirse» es el mismo que en Dt 33, 5, donde señala la reunión de las tribus de Jacob en un solo pueblo bajo un rey y una ley.

La perspectiva, cercana a la teología JE, se entiende muy bien en una apertura mesiánica a la luz de Gn 12, 3: es «natural» que sea bajo el patrocinio de Abrahán como el Señor lleve a cabo la unidad de todas las naciones en un solo pueblo, realizando así

al final de los tiempos la promesa hecha al primer patriarca.

- *Sal 105, 6. 9. 42*

Este salmo va trazando todas las etapas de la historia de Israel desde la época patriarcal hasta la entrada en la tierra prometida.

⁶...vosotros, raza de Abrahán su siervo, vosotros, hijos de Jacob, sus elegidos.

⁸El se acordó siempre de su alianza, palabra que impuso para mil generaciones,

⁹la que pactó con Abrahán...

⁴²Se acordó de su santa palabra a Abrahán su siervo.

En el v. 6, al final de la invitación himnica, se interpela a la asamblea por medio de sus «nombres históricos»: «raza de Abrahán, su siervo; hijos de Jacob, sus elegidos». La asociación de los dos patriarcas, el del sur y el del norte, no es seguramente fortuita, como tampoco la referencia a Abrahán en su descendencia y a Jacob para la elección de sus hijos.

La mención de la «alianza» (*berit*) en el v. 8 guarda relación en los v. 9-10 con Abrahán, Isaac, Jacob e Israel, cada uno de los cuales tiene derecho a un verbo particular; para Abrahán, se trata de «cortar» (*kârat*) la alianza, lo cual hace referencia a Gn 15, 18 más bien que a Gn 17.

En el v. 42, vuelve a mencionarse a Abrahán, llamado una vez más «siervo de Dios», y a la palabra que le juró Dios; se trata evidentemente de la promesa de la tierra, ya que el contexto habla de la salida de Egipto (v. 43) y del don de las tierras de los paganos (v. 44).

Lo que se celebra es la fidelidad de Dios a la promesa hecha a Abrahán y renovada a los otros patriarcas. Esta promesa es una «palabra santa» que el pueblo puede recordarle a Dios como «memorial».

Estamos aquí muy cerca de una teología deuteronomista que conserva toda su actualidad: aquí

Abrahán es el que garantiza el compromiso del Señor con su pueblo.

- *Neh 9, 7-8*

Se trata de una teología muy similar que se encuentra además en el gran «credo» histórico del libro de Nehemías (Neh 9), verdadero salmo utilizado durante las liturgias penitenciales. Aquí se resume la historia de Abrahán en los v. 7-8: su elección, su salida de Ur de los caldeos, su cambio de nombre (la referencia es esta vez a Gn 17, 5), su fidelidad, la alianza con él (referencia a Gn 15 una vez más, como lo indica el verbo) para darle el país y concedérselo a su descendencia. Esta historia que se recuerda sirve para reconocer delante de Dios: «Tú has mantenido tu palabra, porque eres justo». Conviene señalar que aquí Abrahán es el único patriarca que se menciona; el resumen histórico prosigue con la salida de Egipto.

ABRAHAN EN LOS LIBROS SAPIENCIALES

Puede parecer extraño no encontrar ninguna mención de Abrahán en los libros sapienciales antes de los últimos, el Eclesiástico y la Sabiduría de Salomón. Esto indica muy bien las preocupaciones de los sabios, que se interesan ante todo por un arte de vivir muy cotidiano y poco por la historia... Los dos textos que conciernen al patriarca forman parte de esos «elogios de los padres» que tanto les gusta a los últimos libros de la época intertestamentaria.

- *Eclo 44, 19-21: Abrahán el fiel*

¹⁹El gran Abrahán, antepasado de una multitud de naciones; no se ha encontrado a nadie que lo iguale en gloria. ²⁰Observó la ley del Altísimo y entró en una alianza con él. En su carne estableció la alianza y en la prueba fue encon-

trado fiel. ²¹Por eso Dios le aseguró mediante juramento que las naciones serían benditas en su descendencia, que le multiplicaría como el polvo de la tierra, que exaltaría su descendencia como las estrellas y que recibiría el país como herencia, desde el mar hasta el mar y desde el gran río hasta las extremidades de la tierra.

Aquí se glorifica a Abrahán como al perfecto observante de la ley; se recuerdan algunos rasgos de su vida: la alianza con Dios de la que él lleva significativamente la iniciativa: «en su carne, estableció la alianza», su prueba que reveló su fidelidad. Todo esto se convierte en «méritos», y Dios responde por sus promesas, la de la posteridad innumerable y la del país para su descendencia, así como la de la bendición de las naciones, pero esta vez «en su descendencia» y no en él.

Se pueden leer como en el trasfondo de esta relectura las preocupaciones del autor; en el momento en que las tendencias a la asimilación a la cultura y a las costumbres helenistas se hacen más urgentes, él afirma su orgullo de pertenecer a la raza de Abrahán, que se caracteriza por la circuncisión y por la observancia fiel de la ley, así como por la perseverancia en la prueba de una persecución que acecha. Permanece fiel a la tradición, a pesar de mantener su universalismo y una apertura a las naciones que no era ciertamente tan natural frente a los peligros de un mundo helenizado. Las promesas adquieren un giro ideal que anuncia un reino francamente mesiánico con las dimensiones del mundo.

Podrían encontrarse preocupaciones análogas –poner a Abrahán por modelo de los israelitas enfrentados con las tentaciones del mundo ambiental– en los libros de Tobías (4, 12) a propósito de los matrimonios mixtos, y de Judit (5, 6-9) en donde se insiste en la opción estricta por el monoteísmo.

- *Sab 10, 5*: Abrahán el justo

Y cuando las naciones, unánimes en el mal, quedaron confundidas, fue ella (la Sabiduría) la que reconoció al justo, lo mantuvo irreprochable delante de Dios y le permitió ser más fuerte que su cariño para con su hijo.

Abrahán es presentado aquí como «conocido» por la Sabiduría en relación con la generación de Babel; esto hay que comprenderlo sin duda en el sentido de «llamado» (Gn 12, 1), «puesto aparte»; por consiguiente, Abrahán es aquí el justo sacado de en medio de los malvados, como un justo que camina en la presencia de Dios (Gn 17, 1).

Esta «justicia», esta fidelidad, se vio puesta a prueba cuando Abrahán recibió la orden de inmolar a su hijo (cf. Gn 22), pero al mismo tiempo él fue sostenido por la Sabiduría en su prueba.

Esta presencia de la Sabiduría al lado de Abrahán en los grandes momentos de su vida es muy característica de una visión de la historia dominada toda ella por los designios de Dios y de una selección aparte de los justos, los elegidos de Dios.

A MODO DE CONCLUSION

A lo largo de su historia, el pueblo de Israel se volvió hacia su antepasado Abrahán, en quien todo había comenzado y en quien todo podía siempre comenzar de nuevo.

En él comienza una relación especial con el Dios de la alianza, de la fidelidad, de la promesa y de la bendición.

En él comienza una aventura de fe y de esperanza que conduce ciertamente a Dios por caminos que no se conocen, los del nacimiento y la risa, los de la prueba y la muerte.

En él comienza una historia carnal, de generación en generación, en la que se arraiga el encuentro entre Dios y la humanidad, en la que se ofrece ya la figura de la «descendencia» venidera.

En él comienza una historia terrena, de acampada en acampada, en donde se anuncia una tierra prometida que sea finalmente la que Dios da y no quita ya más.

En él comienza una aventura de amor y de cariño en donde Dios habla de nuevo y dice su evangelio.

En él comienza una aventura incomprensible y loca en donde Dios parte de nuevo en busca de cualquier hombre hasta su propio sacrificio.

En él, Abrahán, el padre de Jesús y el padre de todos nosotros, está ya la imagen de Dios que hemos vuelto a encontrar.

RECUADROS

El nombre de Abrahán	p. 8
Las excavaciones de Berseba	p. 10
Los patriarcas, marginales de la historia ...	p. 12
María, hija de Abrahán	p. 51
Abrahán y los ídolos (midrás)	p. 53

Para continuar el estudio...

- R. Martin-Achard, *Actualité d'Abraham*. Delachaux et Niestlé, Paris-Neuchâtel 1969, 197 p.

Un libro de buena vulgarización sobre las tradiciones del Génesis, pero que también estudia las tradiciones judías, neotestamentarias e incluso del Corán.

- J. L. Vesco, *Abraham: Actualisation et relectures. Les traditions vétéro-testamentaires: «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques»* 60 (1971) 33-80.

Un buen artículo que sitúa el tema en el punto exacto en que se encontraba por aquellas fechas..., o sea, antes de los nuevos planteamientos de hace diez años.

- R. Michaud, *Los patriarcas. Historia y teología*. Verbo Divino, Estella 1976, 244 p.

Un libro fácil de leer, que pone al alcance de todos los resultados de las investigaciones arqueológicas y bíblicas de 1975. Cabe lamentar la presentación dicotómica de la historia y de la teología que marca toda la perspectiva.

- Evidentemente, son útiles todos los comentarios sobre el Génesis, aunque no abundan mucho... El más accesible y el mejor sigue siendo el de G. von Rad, *El libro del Génesis*. Sígueme, Salamanca 1977, 539 p.

- También pueden consultarse los capítulos de las Historias de Israel que tratan de los patriarcas y de su contenido histórico y geográfico. Entre ellas:

- R. de Vaux, *Historia antigua de Israel, desde los orígenes a la entrada en Canaán: I parte: Las tradiciones patriarcales*. Cristiandad, Madrid 1975, I, 171-285.

- H. Cazelles, *Historia política de Israel desde los orígenes a Alejandro Magno*. Cristiandad, Madrid 1984, 35-57 y 73-89.

- S. Herrmann, *Historia de Israel en la época del Antiguo Testamento*. Sígueme, Salamanca 1979, 59-80.

- M. Noth, *Historia de Israel*. Garriga, Barcelona 1966, 63-125.

- J. Bright, *La historia de Israel*. DDB, Bilbao 1970.

- *Abraham, père des croyants: «Cahiers Sioniens»* (junio 1951).

Una colección que sigue siendo muy útil por sus artículos que sitúan a Abrahán en la tradición cristiana (J. Daniélou), la liturgia (B. Botte), el islam (Y. Moubarac)... y en Kierkegaard (P. Mesnard). El artículo sobre la tradición judía es muy insuficiente.

- *La foi d'Abraham dans le judaïsme, le christianisme et l'islam* (Colloque de Chantilly 1982). Association des écrivains croyants d'expression française, 159, rue de l'Université, Paris 75007, 63 p.

Diez bonitas conferencias.

- El n.º 357 de «Fêtes et Saisons» permite un primer descubrimiento de Abrahán en la perspectiva de este cuaderno.

TEXTOS

(Las cifras en cursiva remiten a las citas del Génesis)

Génesis	11, 27-32	23, 43, 56, 61	Deuteronomio	52-55
	12, 1-8	23, 26, 47-49, 56	Josué 24, 2-3	52
	12, 10-20	49	2 Samuel 7	29, 45
	13	23, 26, 43, 50, 57		
	14	55, 57	Isaías 6-7; 9; 11	46
	15	24, 26, 30, 40, 43	41, 8-10	60
	16	24, 27, 43, 57	51, 1-2	60
	17	57-58	53	60
	18	24, 27, 43, 45	Ezequiel 33, 23-25	59
	18, 16-33	50	Miqueas 7, 19-20	60
	19	25, 27, 43		
	20	30, 40, 43, 50	Salmo 47, 10	62
	21	26, 27, 43, 50	89, 4	29
	22	39, 41, 43, 50	105, 6.9.42	62
	23	58	Nehemías 9, 7-8	63
	24	43, 50	Sirácida 44, 19-21	63
	25	26, 27, 43, 50, 61	Sabiduría 10, 5	64

CONTENIDO

A lo largo de toda su historia, Israel se reconoció en Abrahán, el primer padre, «nuestro padre». Cada época releyó y reinterpretó las viejas tradiciones que hablaban de él, para sacar de allí y proyectar al mismo tiempo el sentido de su presente y su esperanza.

Matthieu COLLIN, benedictino, propone una lectura del ciclo de Abrahán siguiendo el orden probable en que se escribieron los textos, desde el tiempo de David. Toda la historia de Israel habla así de Abrahán y traza diversos retratos suyos que, a lo largo de los siglos, se han ido añadiendo los unos a los otros y siguen viviendo en la tradición judía, pero también en el cristianismo y en el islam.

Abrahán, nuestro padre p. 5

I. COMO LEER LOS RELATOS PATRIARCALES

- 1. Abrahán y la historia p. 7
- 2. Las tradiciones del Pentateuco p. 14

II. ABRAHAN REFLEJADO EN LAS TRADICIONES BIBLICAS

- 1. Abrahán, el antepasado del rey David (J) p. 23
- 2. Abrahán según las tradiciones del norte (E) p. 30
- 3. Abrahán, el antepasado del rey-mesías (J E) p. 43
- 4. Abrahán entre los padres (D/Dtr) p. 52
- 5. Abrahán a lo largo de las alianzas (P) p. 55
- 6. Abrahán en las tradiciones del destierro y del retorno p. 59
- 7. Abrahán reflejado en los salmos y en los sabios p. 62

A modo de conclusión p. 65

Para continuar el estudio p. 66

Textos p. 67