



PROMESA, FE Y ALIANZA EN GN 15,1-21

Acercamiento existencial mediante un análisis narrativo del texto

Monografía de Maestría

VINCENT LASCÈVE, S.J.

Director:

P. HERNÁN CARDONA RAMÍREZ, S.D.B.

Doctor en Teología Bíblica

MAESTRÍA EN TEOLOGÍA

FACULTAD DE TEOLOGÍA

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

Bogotá - Colombia

2017

PROMESA, FE Y ALIANZA EN GN 15,1-21

Acercamiento existencial mediante un análisis narrativo del texto

Informe final

de la investigación realizada como requisito
para obtener el título de Maestría en Teología

Presentado por:

Vincent Lascève, S.J.

Director:

P. Hernán Cardona Ramírez, S.D.B.

MAESTRÍA EN TEOLOGÍA

FACULTAD DE TEOLOGÍA

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

Bogotá - Colombia

2017

A mis padres, Annie y Jean Pierre

Doy gracias a Dios por la vida, la salud y la vocación a proclamar su Palabra.

Quiero expresar mi viva gratitud al Padre y Profesor Hernán Cardona Ramírez S.D.B., por haber dirigido este trabajo, por su atención paciente y sus consejos avisados.

*También agradezco profundamente a las algunas personas que me ayudaron en la búsqueda bibliográfica, la corrección del texto o me proporcionaron algunos consejos preciosos para la redacción de esta monografía.
Espero ayudar a otros con ella.*

Por último, agradezco a mis hermanos de la Comunidad Jesuita Alfredo Vargas S.J., a Luzmita Vargas, a Paola, Yaneth y Nicolás, de la familia Duque Arango, por su fraternidad, amistad y cercanía tan importantes en los meses de redacción de este trabajo.

TABLA DE CONTENIDOS

ABREVIATURAS	8
INTRODUCCIÓN GENERAL	9
CAPÍTULO I: ESTUDIO BÁSICO DEL TEXTO	12
1.1. CRÍTICA TEXTUAL.....	12
1.1.1. <i>Texto de referencia</i>	12
1.1.2. <i>Crítica textual</i>	13
1.1.2.1. v. 1	13
1.1.2.2. v. 2	14
1.1.2.3. v. 7	14
1.1.2.4. v. 10	15
1.1.2.5. v. 12	15
1.1.2.6. v. 18	16
1.1.2.7. v. 21	17
1.2. TRADUCCIÓN.....	17
1.2.1. <i>Traducción propuesta.</i>	17
1.2.2. <i>Dificultades de traducción</i>	19
1.2.2.1. v. 2	19
1.2.2.2. v. 6a	21
1.2.2.3. v. 6b	24
1.3. DELIMITACIÓN DEL TEXTO	27
1.4. UNIDAD DEL TEXTO.....	28
1.4.1. <i>Unidad de los vv. 13-16 con el resto del texto</i>	28
1.4.2. <i>Unidad de los vv. 19-21 con el resto del texto</i>	30
1.4.3. <i>Unidad entre los vv. 1-6 y 7-21</i>	30
1.4.4. <i>Unidad del texto a partir de elementos sintácticos</i>	32
1.5. ESTRUCTURA DEL TEXTO	33
1.6. CONCLUSIÓN DEL CAPÍTULO I.....	37
CAPÍTULO II: ANÁLISIS NARRATIVO DE GN 15	38
2.1. ESTUDIO LITERARIO DE GN 15	38
2.2. JUSTIFICACIÓN DEL ANÁLISIS NARRATIVO.....	41
2.3. INTRIGA DEL TEXTO	42
2.3.1. <i>Nivel general del relato de la visión</i>	43

2.3.2.	<i>Nivel de las palabras de YHWH</i>	44
2.3.3.	<i>Conclusión</i>	46
2.4.	LOS PERSONAJES DEL RELATO	47
2.4.1.	<i>YHWH</i>	47
2.4.1.1.	Las auto presentaciones de YHWH	48
2.4.1.2.	Los elementos del <i>showing</i>	48
2.4.1.3.	Los elementos del <i>telling</i>	49
2.4.2.	<i>Abram</i>	51
2.4.2.1.	Primera escena (vv. 1-6)	51
2.4.2.2.	Segunda escena (vv. 7-21)	53
2.4.3.	<i>Conclusión</i>	55
2.5.	EL MARCO TEMPORAL Y ESPACIAL	56
2.5.1.	<i>El marco temporal</i>	56
2.5.2.	<i>El marco espacial</i>	59
2.5.3.	<i>Conclusión</i>	62
2.6.	LAS ESTRATEGIAS NARRATIVAS DE LA PERCEPCIÓN	62
2.6.1.	<i>El juego de las focalizaciones</i>	62
2.6.2.	<i>Los diálogos</i>	63
2.6.3.	<i>Conclusión</i>	64
2.7.	LA VOZ NARRATIVA EN EL RELATO	64
2.7.1.	<i>Los comentarios explícitos: vv. 6 y 18a</i>	64
2.7.2.	<i>El comentario implícito: Is 7,1-17</i>	65
2.7.3.	<i>Conclusión</i>	67
2.8.	CONCLUSIÓN DEL CAPÍTULO II	67
	CAPÍTULO III: APORTACION DEL TEXTO PARA HOY	69
3.1.	INTERÉS DEL TEXTO PARA EL JUDAÍSMO POST-EXÍLICO.....	70
3.1.1.	<i>Abram campeón de los exiliados</i>	70
3.1.2.	<i>La promesa de la descendencia</i>	72
3.1.3.	<i>La promesa de la tierra</i>	72
3.1.4.	<i>La fe y la identidad de la comunidad post-exílica</i>	73
3.1.5.	<i>La alianza sostiene la fe en la promesa</i>	74
3.1.6.	<i>Conclusión</i>	75
3.2.	LECTURA CONTEMPORÁNEA DEL TEXTO	75
3.2.1.	<i>La promesa</i>	76
3.2.1.1.	Características de la promesa.....	76

3.2.1.2.	Interpretación de la promesa para hoy	76
3.2.1.3.	Conclusión sobre la promesa	79
3.2.2.	<i>La fe</i>	80
3.2.2.1.	“Siguió poniendo su confianza en YHWH”	80
3.2.2.2.	Interpretación del acto de fe para hoy	82
3.2.2.3.	“Él lo consideró como justicia”	85
3.2.3.	<i>La alianza</i>	86
3.2.3.1.	La alianza en la estrategia narrativa	86
3.2.3.2.	La alianza es más que la promesa	87
3.2.3.3.	Interpretación de la alianza para hoy	87
3.2.4.	<i>Conclusión</i>	90
3.3.	CONCLUSIÓN DEL CAPÍTULO III	91
	CONCLUSIÓN GENERAL	92
	BIBLIOGRAFÍA	95
1.	<i>BIBLIOTECA ALFONSO BORRERO CABAL, S.J.</i>	102

ABREVIATURAS

Se indican a continuación las abreviaturas usadas en el trabajo, con la palabra en latín de donde provienen, cuando es necesario:

- ad: para (ad)
- add o ad: adición (additum)
- a. C.: antes de Cristo
- aram: arameo (Aramaicum)
- BHS: Biblia Hebraica Stuttgartensia
- c : con (cum)
- D: Deuteronomista
- Edd : ediciones del texto hebreo según Kennicott, de Rossi y Ginsburg.
- frt : quizás (fortasse)
- gl: glosa (glossatum)
- Ins: inserción (inserendum)
- L: Códice de Leningrado (codex Leningradensis B 19^A)
- l : leer (legendum)
- ℳ: Texto Masorético
- ⲙ: Pentateuco Samaritano
- mlt Mss : más de veinte códices manuscritos
- prb: probablemente (probabiliter)
- prp: proposición (propositum)
- Ⓔ: Septuaginta, edición crítica de A. Rahlfs (1935)

INTRODUCCIÓN GENERAL

Este trabajo de teología bíblica para obtener el título de Magister en Teología de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana es una interpretación del capítulo 15 del libro del Génesis. Este ejercicio quiere mostrar cómo el análisis narrativo de Gn 15 permite entrar al lector contemporáneo en un cuestionamiento sobre su existencia. Por lector contemporáneo, se entiende un lector francés, de confesión católica, que tiene interés por comunicar el mensaje de la revelación bíblica a sus contemporáneos, como es el caso del autor de este trabajo.

De hecho, este trabajo encuentra sus raíces en la convicción de que la Iglesia que está en Francia puede encontrar en la pastoral bíblica un apoyo grande para animar la vida de las comunidades creyentes en un mundo secularizado. En efecto, mediante la lectura y la meditación de la palabra de Dios, se pueden diseñar procesos comunitarios en los cuales, un grupo de creyentes puede cuestionarse existencialmente sobre los llamados de la palabra y conformarse con sus exigencias. En este ámbito, muchas comunidades eclesiales de base, o grupos populares de lectura bíblica en Colombia constituyen un ejemplo paradigmático a seguir.

Sin embargo, los procesos comunitarios pueden caer en el subjetivismo, si no se ayudan de métodos exegéticos que permiten a la comunidad a entrar en el significado profundo de un texto. Por lo tanto, los acompañantes de la comunidad deben saber operar una mediación entre el texto y la cultura de los que lo leen, mediante el uso de unos métodos exegéticos. Por lo tanto, mediante este trabajo, el autor quiere formarse a sí-mismo en el uso de los métodos exegéticos para hacer entrar otras personas en una interpretación de la Biblia para hoy. Esto no significa interpretar el texto en lugar de la comunidad, sino más bien interrogar al texto mediante unos métodos determinados para destacar las preguntas posibles que planteará la comunidad en camino.

Se escogió Gn 15 para este intento de interpretación, por las siguientes razones. En primer lugar, es notable que Abraham presenta una serie de rasgos que permiten un cuestionamiento profundo del lector contemporáneo. De hecho, por un lado, este último se

puede identificar con el patriarca: es una figura de *peregrino*, capaz de salir de su tierra, arriesgarse a lo desconocido, confrontarse con distintas culturas (Gn 12, 1-4) y vivir como un forastero en una tierra extranjera (Gn 23,4); y como ya San Pablo lo notó en Rm 4,10-12, es una figura de pionero *religioso* que actúa antes de la creación de toda institución religiosa. Por otro lado, el esposo de Sara provoca al lector contemporáneo existencialmente por sus diferencias con él: es considerado como *el padre de los creyentes* en razón de su capacidad de poner su confianza en YHWH, en unas circunstancias desesperadas (Gn 15, 1-6) y es un modelo de obediencia a su Dios capaz hasta de sacrificar su hijo único, si fuera necesario (Gn 22).

En segundo lugar, Gn 15 tiene un gran potencial de significado antropológico. De hecho, pone en escena su relación con YHWH en un momento crucial de la vida del patriarca, lo cual favorece una reflexión sobre la relación del ser humano con Dios mediante las categorías teológicas de promesa, fe y alianza. De hecho, la vida del lector contemporáneo no podría desarrollarse sin tener promesas en su fundamento, y las amenazas que los acontecimientos de la vida constituyen para estas promesas incluso ponen a prueba su fe.

Son varios y complementarios los métodos que se pueden utilizar a la hora de interpretar un texto bíblico en función de lo que se busca. Por lo tanto, es preciso justificar el camino metodológico que se emprenderá.

El núcleo de esta investigación (Capítulo II) consistirá en un análisis narrativo de Gn 15, lo que se justifica de la siguiente manera. Primero, por la naturaleza misma de este método que busca cómo el autor comunica un mensaje a su lector¹. En este sentido, este método es adecuado en la óptica de este trabajo; se interesa por el impacto que puede tener un texto bíblico antiguo sobre un lector contemporáneo. Segundo, es notable que hasta ahora, según la investigación, no existe un análisis narrativo de Gn 15 que se centre en el *mensaje mismo* del relato. Por cierto, existen lecturas narrativas de este capítulo, como por ejemplo, la lectura

¹ Marguerat y Bourquin, *Cómo leer los relatos bíblicos: Iniciación al análisis narrativo*, 16.

de David Cotter² o la reciente interpretación narrativa de André Wénin³, pero semejantes lecturas tienen la particularidad de interpretar el texto en el marco global del ciclo abrahámico, por lo cual se interesan por la evolución interior del patriarca o la evolución de la intriga global del ciclo, lo que no les permite centrarse en el mensaje específico de Gn 15.

Sin embargo, como lo subrayó Wénin, “el análisis narrativo tiene algo de “post-crítico” sin dejar de ser él mismo crítico”⁴, lo que significa que no puede prescindir del trabajo previo de la exégesis histórico-crítica. Por lo tanto, en el marco de esta investigación, se recurrirá también a los resultados a este método (Capítulos I y II).

Por último, interrogarse por el cuestionamiento que provoca un texto implica interesarse también por su contexto de lectura. Por esta razón, se recurrirá por una parte a los resultados de la investigación histórica sobre la época post-exílica, y por otra parte a los trabajos de autores europeos contemporáneos en antropología teológica o filosófica (Capítulo III).

Por consiguiente, el método investigativo consistirá en tres momentos. Primero, se realizará un estudio básico del texto, en el marco general de la crítica textual, para estar más seguro del texto original, su traducción, sus límites, su unidad y su estructura (Capítulo I). Segundo, se procederá a su análisis narrativo (Capítulo II), para determinar cuál es su mensaje central, y cómo se transmite al lector. Tercero, se buscará cuál puede ser el interés del texto para el lector de la época de la puesta por escrito del texto, así como para el lector contemporáneo.

En la conclusión general se recapitularán los resultados, y se procederá al balance de la investigación para evaluar en qué medida el análisis narrativo de Gn 15, le permite al lector contemporáneo cuestionarse sobre su existencia.

² Cotter, *Genesis*.

³ Wénin, *Abraham ou l'apprentissage du dépouillement (Gn 11, 27 – 25,18)*.

⁴ Wénin, "De l'analyse narrative à la théologie des récits bibliques", 372.

CAPÍTULO I: ESTUDIO BÁSICO DEL TEXTO

Este primer capítulo consistirá en un estudio dentro del marco general de la crítica textual de Gn 15, para asegurarse de su traducción, de la resolución de los problemas de traducción, de su delimitación, de su unidad y de su estructura.

1.1. Crítica textual

1.1.1. *Texto de referencia*

El texto de referencia de Gn 15 para la crítica textual es el Texto Masorético (M) del Códice de Leningrado B19^A (L), publicado en la versión electrónica de la Biblia Hebraica Stuttgartensia⁵, en la quinta edición revisada de 2003. Está reproducido a continuación con el aparato crítico.

15 אַתְּרָא הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה הִנֵּה דְבַר־יְהוָה אֶל־אַבְרָם בְּמַחְזֵה לְאֹמֶר אֶל־תִּירָא אַבְרָם אֲנֹכִי מִגֵּן לֹד שְׂכָרְךָ הַרְבֵּה^a
מְאֹד:

² וַיֹּאמֶר אַבְרָם אֲדֹנָי יְהוִה מַה־תַּסֵּוֹלִי וְאֲנֹכִי הוֹלֵךְ עֲרִירִי וּבֶן־מִשְׁקָב בֵּיתִי^a הוּא דַמְשִׁק^a אֲלֵיעֶזֶר:

³ וַיֹּאמֶר אַבְרָם הֵן לִי לֹא נִתְתָּה גְרַע וְהִנֵּה בֶן־בֵּיתִי יוֹרֵשׁ אֹתִי:

⁴ וְהִנֵּה דְבַר־יְהוָה אֵלָיו לֵאמֹר לֹא יִירָשְׁךָ זֶה כִּי־אִם אֲשֶׁר יֵצֵא מִמִּעֶיךָ הוּא יִירָשְׁךָ:

⁵ וַיּוֹצֵא אֹתוֹ הַחוּצָה וַיֹּאמֶר הֲבִט־נָא הַשָּׁמַיְמָה וּסְפֹר הַכּוֹכָבִים אִם־תּוּכָל לְסַפֵּר אֹתָם וַיֹּאמֶר לוֹ כֹּה יִהְיֶה זְרַעֲךָ:
⁶ וְהָאֵמוֹן בֵּיהוָה וַיִּחְשְׁבֶהָ לוֹ צְדָקָה:

⁷ וַיֹּאמֶר אֵלָיו אֲנִי יְהוָה אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאוּר^a כַּשְׂדִּים לָתֵת לְךָ אֶת־הָאָרֶץ הַזֹּאת לְרִשְׁתָּהּ:

⁸ וַיֹּאמֶר אֲדֹנָי יְהוִה בְּמָה אֲדַע כִּי אִירָשְׁנָה:

⁹ וַיֹּאמֶר אֵלָיו קַח־הָ לִי עֵגְלָה מְשֻׁלֶּשֶׁת וְעֵז מְשֻׁלֶּשֶׁת וְאַיִל מְשֻׁלֶּשׁ וְתֹר וְגֹזֵל:

¹⁰ וַיִּקְחֵה־לוֹ אֶת־כָּל־אֵלֶּה וַיִּבְתֵּר אֹתָם בְּתוֹךְ וַיִּתֵּן אִישׁ־בְּתוֹרוֹ לְקַרְבָּאת רַעְוֵהוּ וְאֶת־הַצֶּפֶר^a לֹא בָתֵּר:

¹¹ וַיִּנְרַד הַעַיִט עַל־הַפְּגָרִים וַיֵּשֶׁב אֹתָם אַבְרָם:

¹² וַיְהִי הַשָּׁמַשׁ לְבוֹא וַתְּרַדְּמָה נֶפֶלָה עַל־אַבְרָם וְהִנֵּה אֵימָה חֲשִׁכָה^a גְּדֹלָה נִפְלֶת עָלָיו:

¹³ וַיֹּאמֶר לְאַבְרָם יָדַע תֹּדַע כִּי־גֵרָו יִהְיֶה זְרַעֲךָ בְּאֶרֶץ לֹא לָהֶם וְעַבְדוֹם וְעָנּוּ אֹתָם אַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה:

¹⁴ וְגַם אֶת־הַגּוֹי אֲשֶׁר יַעֲבֹדוּ יְנֹ אֲנֹכִי וְאַחֲרֵי־כֵן יֵצְאוּ בְּרַכּוֹשׁ גָּדוֹל:

⁵ Elliger, Rudolph y Kittel, *Biblia Hebraica Stuttgartensia: Stuttgart Electronic Study Bible Version*. A continuación se utilizan la sigla BHS para referirse a esta edición.

¹⁵ וְאַתָּה תִּכְוֹא אֶל־אַבְתְּיָךְ בְּשָׁלוֹם תִּקְבֹּר בְּשִׁיבָה טוֹבָה:

¹⁶ וְזוֹר רְבִיעִי יֵשׁוּבוּ הַגָּה כִּי לֹא־שָׁלֵם עָזְנוּ הָאֲמֹרִי עַד־הַגָּה:

¹⁷ וַיְהִי הַשָּׁמַשׁ בָּאָה וְעֹלָטָה הִגָּה וְהַגָּה תִּגְוֹר עֲשׂוֹן וְלִפְיָד אִישׁ אֲשֶׁר עָבַר בֵּין הַגְּזָרִים הָאֵלֶּה:

¹⁸ בַּיּוֹם הַהוּא פָּרַת יְהוָה אֶת־אַבְרָם בְּרִית לֹאֲמֹר לְזַרְעוֹ נָתַתִּי אֶת־הָאָרֶץ הַזֹּאת מִנְּהָרָא מִצְרַיִם עַד־הַנְּהָר הַגָּדֹל בְּנְהָר־

פָּרַת^b:

¹⁹ אֶת־הַקִּינִי וְאֶת־הַקִּנְזִי וְאֶת הַקְּדַמְנִי:

²⁰ וְאֶת־הַחֲתִי וְאֶת־הַפְּרוֹזִי וְאֶת־הַרְפָּאִים:

²¹ וְאֶת־הָאֲמֹרִי וְאֶת־הַכְּנַעֲנִי וְאֶת־הַגְּרָשִׁי^a וְאֶת־הַיְבוּסִי: ס

Cp 15, 1^a l c װ אַרְבָּה || 2^{a-a} prb gl aram ad בִּן־מֶשֶׁק || 7^a ut 11,31^d || 10^a sic L, mlt Mss Edd
'הצ' || 12^a gl? || 18^a prp מִנְּחָל ||^{b-b} frt add || 21^a װ 6 ad וְאֶת־הַחֲוִי, ins

1.1.2. Crítica textual

1.1.2.1. v. 1

Nota del aparato crítico⁶: ^a l c װ אַרְבָּה. En vez del participio adverbio הַרְבָּה que significa “mucho, un gran número”, el Pentateuco Samaritano (װ) lee אַרְבָּה que significa “multiplicaré” (imperfecto hifil primera persona del masculino singular de רבה “hacer grande”, “multiplicar”).

a) Crítica interna:

1) Normalmente, la construcción gramatical que se encuentra en װ con el verbo אַרְבָּה implica el marcador del complemento de objeto directo, -אָ, ante la palabra שְׂכָרְךָ (tu recompensa), que está ausente en el texto.

2) La forma de װ parece ser un cambio de la letra ה en א, quizá para armonizar el texto con Gn 16,10 y Gn 22,17, donde se encuentra la forma אַרְבָּה. Se trata por lo tanto de una variante morfológica.

⁶ A continuación, se empezará la crítica textual recordando, el aparato crítico de la BHS que se citó más arriba.

b) Crítica externa: מ is generalmente más confiable que ׀ porque solamente 1600 de las 6000 variantes que contiene no se encuentran en la Septuaginta (Ⓢ)⁷. En este caso Ⓢ confirma la lección de מ.

c) Conclusión: se elige la lectura de מ.

1.1.2.2. v. 2

Nota del aparato crítico: ^{a-a} prb gl aram ad בן־משק. La BHS indica que las palabras הוּא דַּמְשָׁק que significan “es Damasco” son probablemente una glosa en arameo para las palabras בן־מֶשֶׁק que presentan una dificultad de traducción.

a) Crítica interna: de hecho la expresión וּבֶן־מֶשֶׁק בֵּיתִי (el hijo de Meshek de mi casa) es bastante oscura dado que el nombre de Meshek no aparece en ningún otro lugar de la Biblia. Por lo tanto, es muy probable que un escriba haya intentado explicar las tres letras משק por la expresión הוּא דַּמְשָׁק. El glosador quiere decir “Meshek, eso es Damasco”

b) Crítica externa: Ⓢ retoma la misma glosa.

c) Conclusión: esta glosa debió aparecer en una época muy antigua de la historia del texto, y por lo tanto se puede considerar como parte del texto mismo.

1.1.2.3. v. 7

Nota del aparato crítico: ^a ut 11,31^d. La palabra מְאֻרָּה (de Ur de los caldeos) aparece como en Gn 11,31. Normalmente, el texto debería mencionar Harán, en concordancia con Gn 12,4.

a) Crítica interna: de hecho, existen dos tradiciones con respecto a la vocación de Abram: la primera, según la cual Abram ha sido llamado a salir de su tierra cuando estaba en Harán (Gn 12,4), y la segunda, a la cual pertenece el texto, según la cual YHWH hizo salir Abram de Ur de los caldeos (11,28; 11,31; 15,7).

⁷ Simian-Yofre (dir.), *Metodología del Antiguo Testamento*, 55.

b) Crítica externa: no aparece de manera notable la corrección de Ur en Harán en los testigos.

c) Conclusión. Se considera מאור como auténtico.

1.1.2.4. v. 10

Nota del aparato crítico: ^a sic L, mlt Mss Edd 'הצ. La expresión וְאֵת־הַצִּפֹּר (los pájaros como complemento de objeto directo) sigue la lección de L. Sin embargo, más de veinte manuscritos de las ediciones del texto hebreo según Kennicott, de Rossi y Ginsburg leen הצִּפֹּר sin el maqqef que le une con וְאֵת.

a) Crítica interna: según Lambdin⁸ las dos formas son posibles sin afectar el sentido.

b) La autoridad de L es más fuerte que las ediciones de Kennicott, de Rossi y Ginsburg.

c) Conclusión: se considera la lección de L como autentica.

1.1.2.5. v. 12

Nota del aparato crítico: ^a gl?!. La BHS indica que הַשְּׁקֵה podría ser una glosa.

a) Crítica interna: en la frase, no se entiende bien lo que podría significar la asociación de הַשְּׁקֵה (la oscuridad) después y en aposición a אִימָה (un terror). Una solución indicada por la Biblia de Jerusalén es interesante: se trataría de una glosa al margen de תְּרִדְמָה (las tinieblas) que habría sido integrada al texto después. Por lo tanto, la Biblia de Jerusalén no la traduce.

b) Crítica externa: todos los testigos contienen la palabra. ℣ entiende la expresión גְּדֻלָּה (la gran oscuridad) como un calificativo de אִימָה (un terror) y traduce en griego φόβος σκοτεινὸς μέγας ἐπιπίπτει αὐτῷ, es decir, “un gran terror oscuro cayó sobre Abram”.

c) Conclusión: no se entiende bien lo que quiere decir la traducción de ℣ al hablar de terror oscuro. Además, no se entiende por qué se da otra vez en el texto una información

⁸ Lambdin, *Introduction à l'hébreu biblique*, N° 27, 17.

sobre la luminosidad. Por lo tanto, se considera la palabra **הַשֵּׁקָה** como una glosa que debe ser retirada del texto.

1.1.2.6. v. 18

El v. 18 comporta dos notas en el aparato crítico.

Primera nota del aparato crítico: ^a **מִנְהַל**. La BHS menciona que existe una proposición de sustituir **מִנְהַר מִצְרַיִם** (desde el río de Egipto) por **מִנְהַל מִצְרַיִם** (desde el torrente de Egipto).

a) Crítica interna: esta proposición parece ser una armonización con 2R 24,7 donde se encuentra la expresión “desde el torrente de Egipto hasta el río Éufrates”.

b) Crítica externa: esta proposición es muy poca atestiguada.

c) Conclusión: es preferible no tomar en cuenta esta proposición.

Segunda nota del aparato crítico: ^{b-b} **נְהַר־פָּרַת** firt add. La expresión **נְהַר־פָּרַת** (el río Éufrates) es considerada por la BHS como una probable adición.

a) Crítica interna: **נְהַר־פָּרַת** (el río Éufrates) es una expresión que viene a explicar **עַד־הַנְּהַר הַגָּדוֹל** (hasta el gran río). Sin embargo, se encuentra una situación similar en:

Dt 1,7 **נְהַר־פָּרַת הַגָּדוֹל** (hasta el río grande, el río Éufrates)

Dt 11,24 **מִן־הַנְּהַר נְהַר־פָּרַת** (desde el río, el río Éufrates)

Jos 1,4 **וְעַד־הַנְּהַר הַגָּדוֹל נְהַר־פָּרַת** (y hasta el río grande, el río Éufrates)

Existen, por lo tanto, dos posibilidades. La primera posibilidad sería una adición de un escriba en el v. 18 para armonizar el texto con los demás textos. Pero en este caso deberían existir testigos del texto sin la mención del río Éufrates. La segunda posibilidad sería que el autor de Gn 15 conocía las expresiones deuteronomistas que se citaron y quiso imitarlas.

b) Crítica externa: la BHS no menciona ningún testigo sin la mención del río Éufrates.

c) Conclusión: no se trata de una adición sino de una parte del texto original.

1.1.2.7. v. 21

Nota del aparato crítico: ^a םוּ ם ad אֲתֵּהֱיָהוּ, ins. La BHS señala que םוּ y ם añaden la expresión אֲתֵּהֱיָהוּ (y los jivitas) antes de la expresión אֲתֵּהֱיָהוּ (y los jebuseos).

a) Crítica interna: esta inserción está claramente destinada a armonizar el texto con otros donde se encuentra la expresión “los jivitas y los jebuseos” (Ex 33,2; Ex 34,11; Dt 7,1; Jos 12,8; 24,11). Sin embargo, la lección del texto masorético de la BHS, sin la mención de los jivitas, es más difícil que la lección de םוּ y ם.

b) Crítica externa: esta adición aparece en םוּ y ם. Sin embargo, estos dos manuscritos tienen menos autoridad que ם para la crítica textual⁹.

c) Conclusión: se considera, por lo tanto, que la mejor lección es la de ם.

1.2. Traducción

1.2.1. Traducción propuesta.

1a Después de estos acontecimientos, la palabra de YHWH fue dirigida a Abram en la visión:

1b «No temas, Abram, Yo soy un escudo para ti. Tu recompensa será muy abundante».

2 Dijo Abram: «mi Señor YHWH, ¿qué me darás?»

2b Yo me voy sin hijos, y el hijo de libación de mi casa, es Eliezer de Damasco».

3a Dijo Abram: «He aquí, no me has dado descendencia,

3b y un hijo de mi casa¹⁰ me heredará».

4a y he aquí la palabra de YHWH que le fue dirigida: «No te heredará ése,

⁹ Scott, *Guía para el uso de la BHS: aparato crítico, masora, acentos, letras poco comunes, y otros signos*, 20.

¹⁰ “hijo de mi casa” traduce la expresión בְּנֵי בֵּיתִי, en la cual “hijo” se entiende en un sentido amplio y no se refiere a un heredero de sangre.

4b mas el que saldrá de tus entrañas, este te heredará».

5a Y lo llevó fuera y le dijo: «Mira hacia el cielo, y cuenta las estrellas,
5b si puedes contarlas». Y le dijo: «Así será tu descendencia».

6a Abram siguió poniendo su confianza en YHWH,
6b y Él lo consideró como justicia.

7a Le dijo: «Yo soy YHWH que te hice salir
7b de Ur de los caldeos, para darte esta tierra para poseerla».

8a Él dijo:
8b «mi Señor YHWH, ¿en qué sabré que la poseeré?»

9a Le dijo: «Coge para mí una novilla de tres años,
9b una cabra de tres años, un carnero de tres años, una tórtola y un pichón».

10a Cogió para él todos estos animales, los partió en dos en el medio,
10b y dispuso cada parte enfrente de la otra, pero los pájaros no los partió.

11a Las aves rapaces bajaron sobre los cadáveres,
11b pero Abram los hizo volar.

12a Y cuando el sol estaba a punto de ponerse, un profundo sopor cayó sobre Abram,
12b y he aquí que un gran terror empezó a agarrarlo.

13a Dijo a Abram: «Que sepas bien que tu descendencia será extranjera en una tierra
que no es de ellos.
13b servirán a los que los oprimirán durante cuatrocientos años.

14a pero yo juzgaré a la nación a quien servirán;
14b y luego saldrán con gran riqueza.

15a y tú volverás hacia tus padres en paz,
15b serás sepultado en buena vejez.

16a Y a la cuarta generación volverán acá;
16b porque hasta entonces no se habrá colmado la falta de los amorreos».

17a Y el sol se había puesto, y había una gran oscuridad.
17b He aquí que un fogón humeante y una antorcha de fuego que pasó por entre las
partes de los animales.

18a Aquel día estableció YHWH una alianza con Abram, diciendo:

18b «A tu descendencia he dado esta tierra,
18c desde el río de Egipto hasta el río grande, el río Éufrates:
19 los quenitas, los quenizitas, los cadmonitas,
20 los hititas, los perizitas, los refaítas,
21 los amorreos, los cananeos, los guirgasitas y los jebuseos».

1.2.2. *Dificultades de traducción.*

1.2.2.1. v. 2

La expresión וְבֶן־מֶשֶׁק בְּיָתִי que significa literalmente “el hijo de Meshek de mi casa” es una famosa dificultad para los hebraístas. Hamilton inventarió las principales soluciones propuestas por los exegetas que se exponen ahora¹¹.

En primer lugar, el autor presenta el trabajo de Ginsberg y Driver, quienes, simplemente eluden la dificultad eliminando וְבֶן־מֶשֶׁק y considerándolo como una variante de מֶשֶׁק¹².

En segundo lugar, según Dahood, מֶשֶׁק vendría del ugarítico *mšq* (cuenco para beber) que viene de la raíz *šqy*, que significa “beber”. וְבֶן־מֶשֶׁק significaría, por lo tanto, “el que hace libaciones” en un contexto funerario. En este caso, para Dahood, בְּיָתִי no significaría “mi casa” sino “mi tumba”¹³. Aunque Hamilton rechaza esta solución porque, según él, el contexto del texto no es funerario, es aceptada por Römer, que traduce la expresión por “el hijo de libación de mi casa, él es de Damasco, es Eliezer”. Contra Hamilton, y con Römer, se puede considerar que un contexto funerario del texto no es tan extraño si Abram considera

¹¹ Hamilton, *The Book of Genesis, Chapters 1 - 17*, 420-422.

¹² Véase Ginsberg, "Abram's 'Damascene' Steward", 31-32, y Driver, "Reflections on Recent Articles", 127, *Ibíd.*, 421.

¹³ Dahood, *Ugaritic-Hebrew Philology: Marginal Notes on Recent Publications*, 65, Hamilton, *The Book of Genesis, Chapters 1 - 17*, 421.

su edad avanzada. Hamilton menciona también a Eissfeldt, quien se apoya sobre la misma raíz ugarítica para traducir “el poseedor de mi copa de mi casa es Eliezer”¹⁴.

En tercer lugar, Hamilton menciona unos trabajos que hacen unas hipótesis a partir de idiomas orientales previos al hebreo, las cuáles parecen conjeturas difíciles de verificar para el exégeta. Entre ellas, Gordon traduce קִשְׁרָא por “siervo” y Pomponio por “heredero”¹⁵. Esta última solución es seguida por Wenham en su traducción¹⁶.

En cuarto lugar, Hamilton toma posición a favor de la hipótesis de Albright. Según este último, קִשְׁרָא vendría del nombre arameo de la capital del territorio de Damasco *Dhá-mišqi* o *Dhá-másqi*, y su variante *Dhat-másqi*. En este caso, קִשְׁרָא sería un nombre más antiguo para Damasco, y la expresión “hijo de Damasco” sería el equivalente de “originario de Damasco”, según la costumbre vigente en Ugarit y Acadia, para especificar el origen geográfico de las personas¹⁷. Según Unger, קִשְׁרָא sería una glosa para explicar el nombre olvidado de Damasco¹⁸. Hamilton nota que esta hipótesis es confirmada por una inscripción aramea¹⁹.

¹⁴ Eissfeldt, "The alphabetical cuneiform texts from Ras Shamra published in 'Le Palais Royal d'Ugarit'" 48–49, Hamilton, *The Book of Genesis, Chapters 1 - 17*, 421.

¹⁵ Para Gordon, קִשְׁרָא sería la versión hebrea del arameo *dammešeq*, el cual sería una transcripción de *ša-iméri-šu*, un antiguo nombre de Damasco encontrado en una tableta cuneiforme que significaría “él de los burros”, es decir, “el siervo”, Gordon, "Damascus in Assyrian Sources", 174-175, Hamilton, *The Book of Genesis, Chapters 1 - 17*, 422. Para Pomponio, quien se apoya en un texto bilingüe de Ebla, קִשְׁרָא vendría de la raíz semítica *mu-ša-qu-um*, la cual sería un equivalente del sumerio *gi-duš*, “regalo” y *igi-ḫe-duš*, “un regalo”, con lo cual קִשְׁרָא significaría “heredero”, Pomponio, "Mešeq di Gen 15, 2 e un termine amministrativo di Ebla"; Hamilton, *The Book of Genesis, Chapters 1 - 17*, 422.

¹⁶ Wenham, *Genesis 1-15, Vol. 1*, 323.

¹⁷ Albright, "Abram the Hebrew: A New Archaeological Interpretation", 47, Hamilton, *The Book of Genesis, Chapters 1 - 17*, 422.

¹⁸ Véase Unger, "Some Comments on the Text of Genesis 15:2, 3", 49-50, Hamilton, *The Book of Genesis, Chapters 1 - 17*, 422.

¹⁹ Refiriéndose a Cross, "The Stele Dedicated to Melcarth by Ben-hahad", 40, Hamilton escribe: “el argumento de Albright está confirmado, a mi juicio, por una inscripción aramea en la cual el rey de Aram, Benhadad (Bir-hadad), se llama a sí-mismo “el Damasceno”: *br hdd br 'zr mšqy*”, “Bir-Hadad, hijo de ‘Ezer, el damasceno.” El arameo *mšqy* puede ser comparado con el hebreo “*ben-mešeq*”,

Conviene ahora examinar estas hipótesis. En primer lugar, la vinculación de מִשְׁקָה con el campo semántico de la bebida hecha por Dahood y retomada por Römer parece comprobada por otros usos en la Biblia hebrea, si se considera que ש and ש are two very close letters, as shown by the connection of מִשְׁקָה with מִשְׁקָה in the same verse. For example, the word מִשְׁקָה means “the office of the bearer of the cup” in Gn 40, 1.20-21.23; 41.9, or well “a well irrigated land” in Gn 13.10, “a drink” in Lv 11.34, or finally, “a table for drinking” in 1R 10, 21²⁰.

In second place, it seems undeniable that מִשְׁקָה הוּא is an explanation of מִשְׁקָה, and that מִשְׁקָה refers to Damascus. Moreover, the hypothesis according to which מִשְׁקָה would mean the Damascene seems proven by Hamilton.

In conclusion, מִשְׁקָה would be a word game that accumulates the two meanings proposed by the hypotheses. It would, at the same time, refer to the function of a servant whose job has to do with the drink, and at the same time, a reference to its geographical origin, Damascus. The subtlety of this game implied a gloss, to explain the geographical origin that was not obvious. However, no gloss was added to give the meaning of the function of the servant, from which it can be deduced that the meaning of the function of the servant was more obvious for the first reader. For this reason, the translation is chosen as “the son of libation”.

It cannot be excluded either, with Pomponio and Wenham, that the expression “the son of libation” did not have an implicit meaning of “heir” in the first redaction. Perhaps this second meaning has been emphasized by the gloss of v. 3b “a son of my house will inherit”. For this reason, the expression “the son of libation” is preferred to “the heir” because in the second case, the gloss of v. 3b loses its necessity.

1.2.2.2. v. 6a

וַיִּהְיֶה בְיָמָיו. The verb וַיִּהְיֶה is a hifil perfect in third person masculine of the verb אָמַן. In the hifil, and accompanied by the preposition ב, this verb means “to believe in someone” or

Hamilton, *The Book of Genesis, Chapters 1 - 17*, 422. The translation from English is by the author of this monograph.

²⁰ Brown, Driver and Briggs, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English lexicon*, 1052.

“poner su confianza en alguien”. Se prefiere la traducción “poner su confianza” porque subraya más el carácter interpersonal de la acción, a diferencia de “creer”, que se puede aplicar a un objeto o a una afirmación. La dificultad de traducción estriba en el análisis de la forma waw + perfecto.

Rogland realizó un estudio pormenorizado del caso. Según este autor, existía un uso del waw consecutivo + perfecto durante el periodo exílico y post-exílico para expresar acciones de tipo habitual o iterativo, como por ejemplo, en 1S 2,13-15. Esta manera de expresar una acción habitual o iterativa desapareció en la época Mishnáica, para dar el paso al uso del waw copulativo + perfecto, el cual tiene el mismo sentido puntual que un wayyictol. Se trata, por lo tanto, de buscar si וַיִּשְׁתַּחֲוֶה es un waw consecutivo + perfecto o bien un waw copulativo + perfecto.

Los comentaristas tienen posiciones variadas²¹. Rogland defiende la primera opción en razón de la atestación de numerosos ejemplos de waw consecutivos + perfectos para expresar una acción durativa en el Antiguo Testamento²². De acuerdo con Rogland, la gramática Gesenius menciona que el perfecto precedido de וַ puede en algunos casos expresar una *continuidad en el pasado* como en el caso de Gn 15,6; 34,5; Nm 21,20; Jos 9,12; 22,3b; Is 22,14 y Jr 3,9²³. Además, según Wenham, el cual se apoya en la gramática de Joüon, “es inusual el empleo de waw + perfecto para expresar unos acontecimientos puntuales en el

²¹ Algunos traducen el verbo de manera durativa: Römer, "Genèse 15, traduction", y Ha. Según este último autor, "The waw-perfect in v. 6a breaks the continuity of the narrative in order to express a continuous state of mind rather than a single act." Ha, *Genesis 15: a Theological Compendium of Pentateuchal History*, 23. En cambio, Hamilton, *The Book of Genesis, Chapters 1 - 17*, 417, Cotter, *Genesis*, 100, Jacob, *The First Book of the Bible, Genesis*, 99, Brueggemann, *Genesis: Interpretation: A Bible commentary for teaching and preaching*, 144, Sarna, *Genesis = Bereshit: the traditional Hebrew text with new JPS translation*, 113, traducen el verbo de manera puntual. En cuanto a Wenham, traduce el verbo de manera puntual pero sugiere la posibilidad de traducir por “he kept on believing” Wenham, *Genesis 1-15, Vol. 1*, nota 6a, 324.

²² Rogland, "Abram's persistent faith: hebrew verb semantics in Genesis 15: 6", 240-241.

²³ Gesenius, *Gesenius' Hebrew grammar*, 339.

pasado”²⁴. Por último, según el mismo autor, en este caso, el waw + imperfecto es más común, por lo cual el verbo וַיִּשְׁרַח indicaría una acción repetida en el pasado²⁵.

En cambio, en primer lugar, para Hamilton, וַיִּשְׁרַח es un waw copulativo + perfecto y, por lo tanto, tiene el sentido puntual de un perfecto. La razón que da Hamilton es que este verbo viene después de una serie de waw + imperfecto (o wayyictol v. 1-5), y está seguido por un waw + imperfecto en 6b. Según Hamilton “[estos] dos cambios de tiempo en el v. 6 expresan la consecuencia de la sección que precede”²⁶. En segundo lugar, la Septuaginta traduce el verbo por un aoristo (ἐπίστευσεν), lo que permite pensar que sus traductores leyeron un waw copulativo. De hecho, Rogland muestra que la traducción de la Septuaginta (ἐπίστευσεν) condujo a traducir el verbo mediante un pasado simple en varias traducciones tradicionales²⁷. Sin embargo, contra este último argumento, Rogland muestra que el uso del aoristo no significa de manera necesaria una acción puntual. De hecho, en Ex 34,34-35 y 1S 2,22 por ejemplo, la Septuaginta tradujo unos perfectos waw consecutivo + perfecto que tenían un sentido habitual iterativo obvio por un aoristo²⁸.

En conclusión, este largo recorrido muestra que es difícil tener certeza sobre la traducción, pero se elige traducir el verbo con un sentido habitual-iterativo por tres razones. Primero, porque la traducción está explícitamente en la gramática Gesenius; segundo, porque es coherente con Gn 12,1-4, que presenta un Abram ya creyente, aunque el verbo וַיִּשְׁרַח no sea explícito²⁹; y tercero, porque un sentido durativo expresa mejor la pausa en la narración que ocurre en el v. 6 que un sentido puntual.

²⁴ Wenham, *Genesis 1-15, Vol. 1*, 324., nota 6a, y Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, 192.

²⁵ Wenham, *Genesis 1-15, Vol. 1*, 324.

²⁶ Hamilton, *The Book of Genesis, Chapters 1 - 17*, nota 25, 424-426.

²⁷ *La Bible de Jérusalem y Traduction Oecuménique de la Bible* en francés, *King James Bible* en inglés y *Biblia Reina Valera* en español.

²⁸ Rogland, “Abram’s persistent faith: Hebrew verb semantics in Genesis 15:6”, 241-243.

²⁹ *Ibíd.*, 423 ; Wenham, *Genesis 1-15, Vol. 1*, nota 6a, 324.

A pesar de todo, Rogland propone la traducción “he kept believing” (siguió creyendo) para enfatizar la continuidad del acto de creer. Esta solución tiene el doble interés de usar un pretérito, que indica una reacción del narrador al v. 5 y también de expresar el carácter durativo del verbo. Por lo tanto, se propone traducir el verbo con la expresión “siguió poniendo su confianza en YHWH”.

1.2.2.3. v. 6b

יְהוָה שָׁבַח לְוֵי צְדָקָה. El verbo שָׁבַח significa “considerar” o “atribuir”³⁰. La dificultad de la traducción consiste en saber quién es el sujeto del verbo שָׁבַח. Puede ser YHWH o Abram.

La mayoría de las traducciones suponen YHWH como sujeto. La Septuaginta traduce el verbo con el aoristo en la vía pasiva ἐλογίσθη αὐτῷ (le fue contado), lo que supone que el autor de la acción es YHWH. Los autores del Nuevo Testamento (Rm 4,4) citaron la Septuaginta, lo que reforzó la doctrina de la justificación por la fe.

En cambio, Römer pretende que “la probabilidad de que Gn 15,6 no se refiere a la justicia de Abram sino a la justicia de YHWH es [...] un poco más fuerte”³¹. En esta hipótesis, Abram es el sujeto del verbo, y es Abram quien considera como justicia la acción de Dios de darle un hijo. Römer se apoya en cuatro argumentos. Primero, si el sujeto del verbo no es explícito, se puede suponer que será el mismo que el sujeto del verbo previo, o sea, Abram. Segundo, según Römer, el autor de Ne 9, 7-9, que escribió poco después de Gn 15, consideró también que en el v. 6b el sujeto de la acción es Abram, y que es la acción de YHWH hacia el patriarca, que es considerada como justa. De hecho, escribe el autor del libro de Nehemías:

⁷Tú, YHWH, eres el Dios que elegiste a Abram, le sacaste de Ur de Caldea y le diste el nombre de Abraham. ⁸Viste que su corazón te era fiel, e hiciste alianza con él, para darle el país de los cananeos, de los hititas y amorreos, de perizitas, jebuseos y

³⁰ Brown, Driver y Briggs, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English lexicon*, 362.

³¹ Römer, "Abraham's Righteousness and Sacrifice: How to understand (and translate) Genesis 15 and 22", 14. La traducción es del autor de esta monografía.

guirgaseos, a él y a su posteridad. Y has mantenido tu palabra, porque eres justo. (Ne 9,7-8)³²

Tercero, Römer cita a un comentador judío, Rambán quien interpreta el v. 6b de la misma manera. Cuarto, Römer, arguye que el tema de la justicia de YHWH está muy presente en los salmos (5,9; 22,32).

A pesar de todo, los argumentos de Römer carecen de fortaleza. Primero, dado que en los vv. 7-9 hay una alternancia de sujeto YHWH (v. 7)/ Abram (v. 8)/ YHWH (v. 9) sin que sean explícitos, se supone que puede ser lo mismo entre los vv. 6a y 6b. Segundo, Sarna explica la noción de הַקְּדוּשָׁה a partir de Ne 9, 7-8 para sacar la conclusión opuesta a la de Römer³³. Además, cita otros textos que van en sentido opuesto a la posición de Römer, y en los cuales la justicia es una calidad humana: Dt 9,4; 2S 19,29; Dn 9,18 y Sal 106,30 f³⁴. Tercero, Sarna muestra que hay un debate entre los comentadores judíos. De hecho, el tárgum de Onkelos, Raschi, Ibn Ezra, Radak y Sforno afirman que YHWH es el sujeto de la acción; en cambio, Bekhor Shor, Ramban, Ralbar y Abravanel dicen que el sujeto es Abram³⁵. Cuarto, si bien la הַקְּדוּשָׁה se puede aplicar a Dios en los salmos, Wenham recuerda que “en el Pentateuco הַקְּדוּשָׁה se aplica siempre a la actividad humana”³⁶.

Además, existe otro argumento gramatical en favor de la tesis tradicional. De hecho, el verbo הִשְׁתַּחֲוֶה contiene el sufijo femenino ה con sentido neutro³⁷, y según la gramática de

³² Traducción de la Biblia de Jerusalén, cuarta edición de 2009, con modificación de los nombres de Abram, Abraham y YHWH.

³³ De hecho, Sarna escribe: “es el acto de fe de Abram que lo hizo merecedor de la recompensa de Dios, que está asegurada mediante una alianza. Esta interpretación está apoyada en Ne 9, 7-9 y por una fraseología similar en Sal 106,30 f”, Sarna, *Genesis = Bereshit: The Traditional Hebrew Text with New JPS Translation*, 113. La traducción es del autor de la monografía.

³⁴ *Ibíd.*, nota 10 del capítulo 15, 359.

³⁵ *Ibíd.*, notas 10 y 11 del capítulo 15, 359.

³⁶ Wenham, *Genesis 1-15, Vol. 1*, 330.

³⁷ *Ibíd.*, nota 6c, 324; y Gesenius, *Gesenius' Hebrew Grammar*, 122q.

Gesenius, se refiere a la idea verbal contenida en la frase previa³⁸. En este caso, se pueden considerar dos hipótesis sobre esta idea verbal: o se trata de la acción que acaba de mencionarse (“siguió poniendo su confianza en”, יָצַח, en el v. 6a) y, en tal caso, el sujeto del verbo de 6b es YHWH; o bien se trata de una acción del v. 5 (“Y le hizo salir y le dijo: «Mira hacia el cielo, y cuenta las estrellas, si puedes contarlas». Y le dijo: «Así será tu descendencia»”), y en tal caso el sujeto del verbo de 6b es Abram. La primera hipótesis es más probable, porque se refiere a una acción precisa que acaba de mencionarse, mientras que en la segunda hipótesis, la acción no se identifica fácilmente y no se trata de una acción sino de una palabra o promesa por parte de Dios³⁹.

Por otra parte, Ha desarrolla otro argumento a favor de la tesis tradicional. Muestra que sobre 258 ocurrencias del verbo הַשִּׁיב en el Antiguo Testamento, sólo tres tienen un sentido “moral”⁴⁰ aparte de Gn 15,6. Son Sal 106,31; 2S 19,20 y Sal 32,2. Muestra que en los tres casos, la evaluación es operada por YHWH (Sal 106,31), y (Sal 32,2), o por parte de un superior sobre un súbdito (2S 19,20)⁴¹. Por lo tanto, es muy probable que 6b exprese una evaluación de la conducta de Abram por parte de YHWH.

Un último argumento viene de la pragmática del texto. De manera clara, el texto busca resaltar la figura de Abram. Ahora bien, ¿que significaría para el lector enterarse de que a partir de este momento “Abram consideró una acción de YHWH como justicia”? ¿Significaría que antes de la promesa Abram no consideraba a YHWH como justo? Esta afirmación no es compatible con la confianza de Abram en YHWH que se supone desde el inicio del relato (12, 1-4).

³⁸ “The suffix of the 3rd person singular feminine [...] sometimes refers in a general sense to the verbal idea contained in a preceding sentence (corresponding to our *it*); thus the verbal suffix, Gn 15,6; Nm 23,19; 1S 11,2; 1R 11,12; Is 30,8; Am 8,10; cf. Gn 24:14.” Gesenius, *Gesenius' Hebrew Grammar*, 135p.

³⁹ Ha contra Oeming, declara también que el sufijo “ha” se refiere de manera necesaria al verbo יָצַח. Ha, *Genesis 15: A Theological Compendium of Pentateuchal History*, 23-24.

⁴⁰ El autor usa “moral” en el sentido de la evaluación de la conducta alguien.

⁴¹ *Ibíd.*

Por lo tanto, en conclusión, se puede afirmar que el sufijo se refiere a la acción de “poner su confianza en” (v. 6a) y que el sujeto del verbo es YHWH.

1.3. Delimitación del texto

El texto se extiende de los vv. 15,1 a 15,21. El inicio del texto es el v. 15,1. Se demuestra mediante criterios formales y de contenido. A nivel de la forma, las expresiones *אַתְּרוּ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה* (“después de estos acontecimientos”), y *הָיָה דְבַר-יְהוָה אֶל-אַבְרָם בְּמַתְנֵהוּ* (“la palabra de YHWH fue dirigida a Abram en la visión”) son formulas introductorias clásicas que hacen una transición con 14,24 y abren una nueva secuencia narrativa. La segunda fórmula es típica de la literatura profética⁴² y parece introducir un oráculo de este género. Al nivel del contenido, hay un cambio de tiempo introducido por la primera fórmula, no hay cambio de lugar, pero los personajes del capítulo 14 desaparecen. El tema de la recompensa, que estaba presente en 14,21-24, sigue presente en 15,1-2, pero se transforma rápidamente en el tema de la descendencia y de la herencia de la tierra. La temática de la guerra, presente a lo largo del capítulo 14, sigue en 15,1 mediante la palabra *מָגֵן* (escudo) y luego desaparece.

El texto termina en el v. 15,21, con la lista de los pueblos que los hijos de Abram heredarán. De hecho, la formula *בַּיּוֹם הַהוּא* (este día) asociada a la mención de la alianza en el v. 15,18 recuerda la formula conclusiva de la Alianza en Siquem : “en aquel día, Josué pactó una alianza para el pueblo; le impuso decretos y normas en Siquem” (Jos 24,25). Por lo tanto, con el v. 15,21 se puede considerar que la revelación divina que ocurre en el capítulo 15 se ha llevado a cabo. Además, nuevos personajes aparecen en 16,1, como Saraí y Agar, y el personaje divino desaparece. Con esto, una nueva intriga se pone en marcha, con el tema de la infertilidad de Saraí. La temática de la descendencia, presente en 15,1-5 reaparece, pero con notables diferencias. Ya no es vista bajo el punto de vista de la ausencia de heredero de Abram sino de la infecundidad de Saraí. Ya no es la palabra de YHWH que se dirige a Abram,

⁴² Cfr. Ez 1,3; 26,1; 29,1.17; 30,20; 31,1; 32,1.7 y Ska, "Some Groundwork on Genesis 15", nota 5, 69.

sino la de su esposa (14,2). La temática de la descendencia se expresa bajo la problemática de las relaciones familiares, como en los capítulos 12 y 13⁴³.

Sin embargo, existen elementos comunes entre los capítulos 15 y 16: el tema de la descendencia, el hecho de que YHWH promete una descendencia incontable a Agar (14,10), como lo había hecho para Abram en 15,5. Además, el lector puede pensar en este momento de la historia que el nacimiento de Ismael constituye la respuesta de YHWH a la ausencia de heredero de Abram 15,2, dado que Ismael cumple la característica indicada por YHWH en 15,5: “el que saldrá de tus entrañas, éste te heredará”.

No obstante, a pesar de estas vinculaciones, el capítulo 15 constituye una unidad aparte del capítulo 14, porque primero, la temática de la herencia corre hasta los últimos textos del ciclo abrahámico, como por ejemplo en Gn 22; y segundo, porque existe un evidente cambio estilístico entre Gn 15 y Gn 16: Gn 16 tiene los rasgos de un relato, mientras que es mucho menos evidente para Gn 15⁴⁴.

1.4. Unidad del texto

La cuestión de la unidad del texto remite a un conjunto de problemas que se deben resolver para comprobarla.

Primero, se debe averiguar si los vv. 13-16 son unas adiciones al texto original; segundo, se plantea la misma pregunta con los vv. 19-21; y tercero se debe comprobar la unidad entre los vv. 1-6 y 7-21.

1.4.1. Unidad de los vv. 13-16 con el resto del texto.

Algunas observaciones pueden hacer pensar que los vv. 13-16 serían una adición posterior al texto original, pero se pueden refutar. Primero, para Blum⁴⁵, Gn 15 sería un texto de composición D, lo que implica excluir los vv. 13-16 que presentarían rasgos del estilo

⁴³ Coats, *Genesis, with an introduction to narrative literature*, 123.

⁴⁴ Véase Capítulo II, 2.1 Estudio literario de Gn 15, 38.

⁴⁵ Römer, "Recherches actuelles sur le cycle d'Abraham", 199.

sacerdotal posterior a D⁴⁶. Sin embargo, para exegetas como Ha⁴⁷, de Pury⁴⁸, Römer⁴⁹, y Schmid⁵⁰, el texto de Gn 15 es post-sacerdotal, y puede, por consiguiente, tener versículos de estilo sacerdotal en su versión original. Segundo, parecería que se pueden omitir los vv. 13-16 sin problema de comprensión del texto. Sin embargo, Römer muestra que en este caso no se entiende por qué el texto menciona en el v. 11 la presencia de aves rapaces, cuya función es clásicamente hacer predicciones sobre el futuro⁵¹. Además, si se omiten los vv. 13-16, no se entiende por qué el narrador pasa de manera abrupta del anochecer (v. 12), a la noche (v. 17) sin acción intermediaria. Tercero, para Blum, los vv. 13-16 proporcionarían una información sobre la promesa del país, que ya se encuentra en el v. 18. Sin embargo, es notable que los vv. 13-16 no afirman el don de la tierra por parte de YHWH, sino el regreso a este lugar.

A estas refutaciones se añade el planteamiento de Römer, que muestra cómo la mención de la cuarta generación, en el v. 16, opera una vinculación entre los vv. 7 y 16, mediante la referencia al texto del Decálogo en Éxodo⁵² :

Ex 20,2: “Yo soy YHWH, tu Dios, que te hice salir del país de Egipto”
Gn 15,7: “Yo soy YHWH que te hice salir de Ur de los caldeos, para darte esta tierra para poseerla”.
Ex 20,5: “soy un Dios celoso, que castigo <u>la falta</u> (רָעָה) de los padres en los hijos hasta la <u>tercera y cuarta generación</u> de los que me odian”
Gn15, 16: “Y a la <u>cuarta generación</u> volverán acá; porque hasta entonces no se habrá colmado <u>la falta</u> (רָעָה) de los amorreos”.

⁴⁶ Comparar 15,13 con Ex 12,40 “Los Israelitas estuvieron en Egipto cuatrocientos treinta años”, *Ibíd.*

⁴⁷ Ha, *Genesis 15: A Theological Compendium of Pentateuchal History*, 164.

⁴⁸ de Pury, "Las dos leyendas sobre el origen de Israel (Jacob y Moisés) y la elaboración del Pentateuco".

⁴⁹ Römer, "Recherches actuelles sur le cycle d'Abraham", 205.

⁵⁰ Schmid, *Erzväter und Exodus: Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments*.

⁵¹ Römer, "Recherches actuelles sur le cycle d'Abraham", 203.

⁵² *Ibíd.*, 202.

Por lo tanto, esta vinculación es un argumento más para no rechazar los vv. 13-16 del texto original.

1.4.2. Unidad de los vv. 19-21 con el resto del texto.

Según Römer, no se puede excluir que los vv. 19-21 sean una adición posterior al texto. Sin embargo, muestra que esta lista de diez nombres es única en la Biblia, y que si fuera una añadidura, el glosador “hubiera retomado seis o siete de estos nombres como en los textos deuteronomistas”⁵³. Römer nota además, que el número diez remite también al texto del Decálogo. Por lo tanto, no hay razón suficiente para excluir estos versículos del texto.

1.4.3. Unidad entre los vv. 1-6 y 7-21.

Para Anbar⁵⁴, el texto sería una combinación de dos relatos de origen deuteronomista: los vv. 1-6 por una parte y los vv. 7-21 por otra parte. Su tesis se apoya en Wellhausen⁵⁵ y en la discrepancia que existe entre el v. 5, donde la escena es de noche, el v. 12 que tiene lugar al anochecer, y el v. 17 que acontece de nuevo de noche. Existen dos soluciones para explicar esta discrepancia temporal. Primero, para Noegel⁵⁶, la orden del v. 5 sería irónica: “cuenta las estrellas, si puedes contarlas”, acontecería de día y Abram no podría contarlas por culpa de la luz del sol. Segundo, Römer considera que en el marco de una visión (v. 1) Abram puede ver las estrellas aun de día⁵⁷.

Para Fidler, el texto tenía primero el orden inverso: los vv. 7-21 seguidos de los vv. 1-6⁵⁸. Según este autor, esto explicaría un conjunto de fenómenos que tienden a contestar la

⁵³ *Ibíd.*, 201. La traducción es del autor de la monografía.

⁵⁴ Anbar, "Genesis 15: a conflation of two deuteronomic narratives", 40, y 54-55.

⁵⁵ Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, 21, *Ibíd.*, 40.

⁵⁶ Noegel, "A Crux and a Taunt: Night-Time the Sunset in Genesis 15", 128-135, Römer, "Recherches actuelles sur le cycle d'Abraham", 201.

⁵⁷ Römer, "Recherches actuelles sur le cycle d'Abraham", 201.

⁵⁸ Fidler, "Genesis XV: Sequence and unity", 170-180.

unidad del texto: primero, la discrepancia temporal que se examinó más arriba, segundo, el hecho de que Abram pide una prueba en el v. 8, mientras que se menciona su fe en el v. 6, tercero, el hecho de que la divinidad se presenta a sí-misma tan tarde en el texto (v. 7), y cuarto la apariencia de conclusión que tiene el v. 6.

Sin embargo, contra Fidler, se puede discutir si la fe en la posibilidad de una descendencia excluye la posibilidad de la pregunta del v. 8 por parte de Abram. Segundo, en Gn 28,13; 31, 11-13; 35,11; Ex 3,6.14, la auto presentación divina no es el primer acontecimiento de la teofanía. Además, si se necesita una auto presentación al inicio, según la tesis de Fidler, el v. 1 se puede considerar como tal. Tercero, situar el v. 6 al final del texto debilita la fe de Abram, porque es considerada como la consecuencia de la alianza incondicional divina. Cuarto, la solución de Fidler conlleva unos problemas más grandes que los que intenta resolver: en el caso de una inversión de los vv. 1-6 y 7-21, ¿cómo explicar que la objeción de Abram del v. 2 llegue tan tarde en el texto, mientras que YHWH habla de su descendencia en los vv. 13 y 18? Además, ¿cómo se explica la promesa de una recompensa muy abundante, después del don de la tierra en el v. 18?

1.4.4. Unidad del texto a partir de elementos sintácticos.

La unidad del texto se puede también mostrar mediante la repetición significativa de raíces y elementos sintácticos. Lo muestra la siguiente tabla.

Elemento sintáctico/ versículo	Mi Señor YHWH	Dar נתן	Descendencia זרע	Heredar, o poseer ירש	Salir יצא
2	אֲדֹנָי יְהוָה	מֵה־תְּתֹנ־לִי			
3		לִי לֹא נִתְּתָה	זָרַע	יִרְשׁ	
4				יִרְשָׁד / לֹא יִרְשָׁד	יֵצֵא
5			זָרַעַךְ		וַיֵּצֵא אֹתוֹ
7		לָתֶת		לְרִשְׁתָּהּ	וַיֵּצֵאתִיךָ
8	אֲדֹנָי יְהוָה			אֵירֶשְׁנָה	
10		וַיִּתֵּן			
13			זָרַעַךְ		
14					יֵצֵאוּ
18		נָתַתִּי	לְזָרְעֶךָ		
Ocurrencias	2	5	4	5	4

En esta tabla, se evidencia la presencia de elementos sintácticos de las raíces hebreas זרע, נתן, ירש, y יצא repartidas en cada una de las partes 1-6 y 7-21. Además, existe un paralelismo claro entre los vv. 2 y 8 con la fórmula אֲדֹנָי יְהוָה (mi Señor YHWH). Esta casi simetría de distribución de raíces llenas de sentido en el texto es un argumento fuerte para la unidad del texto. Por último, los vv. 13 y 14, que Blum quería rechazar del texto, participan a la unidad global del texto, por contener algunas de estas raíces.

Por otra parte, las notas sintácticas revelan la presencia de temáticas comunes a las dos partes. Primero, el tema del *don*, ya está introducido en el v. 1 con la promesa de una recompensa, y continúa en el v. 2 con la constatación de la ausencia de don de descendencia por parte de YHWH. En el v. 7, YHWH afirma su intención de dar a Abram la tierra y finalmente en el v. 18 afirma que ha dado la tierra a su descendencia. Por consiguiente, la primera parte plantea la cuestión de la realidad del don, mientras que la segunda la afirma. Segundo, el tema de la *herencia* se encuentra en ambas partes, sin embargo, con acepciones distintas: en los vv. 3 y 4 “heredar” señala la transmisión de bienes a un hijo de Abram, mientras que en los vv. 7 y 8, indica el hecho de recibir la tierra por parte de YHWH, y es

sinónimo de “poseer”. Tercero, el tema de la *descendencia* es común a ambas partes: por una parte, Abram constata su ausencia en el v. 3; por otra parte, YHWH afirma que la descendencia de Abram será numerosa (v. 5b) y saldrá en exilio (v. 13-16). Cuarto, el tema de la *salida* está presente en ambas partes: en la primera parte en el v. 4b, con la salida de un descendiente de los entrañas de Abram; en el v. 5a con la salida de Abram bajo la orden de YHWH; en la segunda parte con la salida de Ur de los caldeos (v. 7a) y con la salida del país de la esclavitud (v. 14b).

1.5. Estructura del texto

La mayoría de los autores⁵⁹ coinciden en considerar dos partes (o dos escenas) en el texto, construidas de forma paralela: los vv. 1-6, que tratan del tema de la promesa de una descendencia, y los vv. 7-21, que tratan del tema de la promesa de la tierra. Este paralelismo se comprueba mediante observaciones de índole lingüística y sintáctica. Las siguientes tablas permiten comprobar este paralelismo⁶⁰.

⁵⁹ Römer, "Recherches actuelles sur le cycle d'Abraham", 200.

⁶⁰ Estas observaciones narrativas provienen de Römer, *Ibíd.*.

v. 1-6	Elementos textuales	Elementos sintácticos	Ref.	Estructura
1a	Transición temporal			
1a	Introducción solemne de la palabra de YHWH + mención de la visión	דְּבַר־יְהוָה אֶל־לְאֹמֶר	a	A) Auto presentación y promesa
1b	v. 1 auto presentación en relación con Abram	אֲנִכִּי מִגּוֹ לָד	b	
	v. 1 promesa de una recompensa muy abundante			
2a	Introducción respetuosa de la pregunta de Abram	וַיֹּאמֶר אַבְרָם אֲדֹנָי יְהוִה	c	B) Objeción de Abram
2b	v. 2 pregunta de Abram centrada sobre él-mismo	יְהוָה (DARME)	p1	
	v. 3 información de Abram sobre su ausencia de hijo y su heredero extranjero	וַיֹּאמֶר אַבְרָם הֵן הִנֵּנִי (he aquí)	cc	
4a	Introducción solemne de la palabra de YHWH	וַיְהִי דְבַר־יְהוָה (he aquí)	a'	Palabra sobre el heredero
4bc	Revelación de YHWH sobre el rechazo de Eliezer como heredero + heredero de las entrañas de Abram			
5a	Acción de YHWH : llevar Abram fuera			Orden y Signo
5b	Orden divino : mirar y contar las estrellas			
5c	Revelación sobre la descendencia de Abram			P) Palabra : destino de la descendencia
6a	Comentario del narrador : acto de confianza en YHWH de Abram			Comentario del narrador
6b	Comentario del narrador : declaración de la justicia del acto de confianza			

v. 7-21	Elementos textuales	Elementos sintácticos	Ref.	Estructura
7a	v. 7 auto presentación en relación con Abram	אָנִי יְהוָה אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ	b'	A') Auto presentación y promesa
7b	v. 7 promesa de la herencia de la tierra por Abram		r1	
8a	Introducción respetuosa de la pregunta de Abram	וַיֹּאמֶר אֶל־נְיָ יְהוָה	c'	B') Objeción de Abram
88b	v. 8 pregunta de Abram centrada sobre él-mismo	בְּמָה אֲדַע כִּי אֵיךְ שָׂנֵה: (SABER)	p2	
9-10	Orden divino + Ejecución de la orden			Orden y Signo
11	Llegada y rechazo de las rapaces			
112a	Descripción del sol	¹² וַיְהִי הַשֶּׁמֶשׁ לְבֹא [וְהַגִּיהַ] (sol + ir + he aquí)	S1	
12b	Signo divino : sopor y terror sobre Abram			
13a	Orden de YHWH : “que sepas bien”	וַיֹּאמֶר לְאַבְרָם יָדַע תְּדַע (SABER)	r2	P') Palabra : destino de la descendencia
13b-16	Revelación sobre la descendencia de Abram			
17a	Descripción del sol y de las tinieblas	וַיְהִי הַשֶּׁמֶשׁ בְּאֶה [וְהַגִּיהַ] (sol + ir + he aquí)	d'	Signo
17b	Signo divino : fogón y antorcha entre los animales			
18a	Comentario del narrador : alianza en YHWH y Abram			Comentario del narrador
18b	don de la tierra a la descendencia de Abram	לְזֶרְעוֹךָ בְּתֵתִי	r'1	Palabra : don de la tierra
19-21	Descripción de la tierra			

A partir de las dos tablas presentadas arriba, se pueden sacar conclusiones con respecto a la estructura del texto.

En primer lugar, las tablas permiten comprobar que cada parte comporta la estructura siguiente:

1. Auto presentación (mediante la palabra אָנִי) y promesa divina. (A v. 1 / A' v. 7)
2. Objeción de Abram (B v. 2-3 / B' v. 8) mediante una pregunta centrada en la persona de Abram (p1 v. 2b / p2 v. 8b) introducida por la formula אֲדַע יְהוָה.

3. Respuesta de YHWH mediante ordenes (v. 5b / v. 9, v. 13a), declaraciones (4, 5c / 12-16, 18b-21) y signos (v. 5b / v. 12-17).

4. Comentarios del narrador (v. 6) / (v. 18a).

En segundo lugar, es notable que las declaraciones P y P' de los vv. 5c y 13-16 conciernen ambas el destino de la descendencia de Abram.

En tercer lugar, las preguntas hechas por Abram reciben una respuesta dentro del texto. De hecho, la pregunta p1 del v. 2b “¿Qué me darás?” recibe una primera respuesta r1 en el v. en 7b, y una segunda respuesta r'1 en el v. 18b: “A tu descendencia he dado esta tierra”. La pregunta p2 del v. 8b “¿en qué sabré que la poseeré?”, recibe una respuesta r2 en el v. 13a “qué sepas bien que...”⁶¹.

En cuarto lugar, los signos existen en ambas partes aunque tienen una índole distinta. En la primera parte, el autor no muestra directamente el signo de las estrellas, sino que lo evoca mediante la orden de YHWH “Mira hacia el cielo, y cuenta las estrellas, si puedes contarlas” (v. 5b). En cambio, en la segunda parte, los signos aparecen claramente. A la puesta del sol, el sopor y el terror caen sobre Abram (v. 12), y una vez el sol puesto, la gran oscuridad pone de relieve el paso del fogón y de la antorcha (v. 17).

En quinto lugar, se nota en el texto que se hace énfasis en las palabras divinas. De hecho, en la primera parte, la declaración divina del v. 4b, que anuncia un heredero a Abram está puesta de relieve mediante la formula דָּבַר יְהוָה, el cual realiza un paralelismo con la solemne introducción del v. 1, y mediante la palabra וַהֲגִה que hace una referencia directa a la lamentación de Abram en el v. 3. En la segunda parte, la declaración divina sobre el destino de la descendencia en los vv. 12-17 está subrayada por la inclusión entre las palabras

וַהֲגִה del v. 12a, y las palabras וַהֲגִה del v. 17a.

⁶¹ Contra la posición de Wénin, quien considera que el dialogo que sigue la pregunta del v. 8 “en qué sabré” se interesa por la cuestión de la herencia (vv. 15 y 18-21) más que por la cuestión del signo, Wénin, *Abraham ou l'apprentissage du dépouillement (Gn 11, 27 – 25,18)*, 92. Esta posición no toma en cuenta la importancia dada por el narrador a los vv. 13-16, mediante la inclusión de los vv. 12 y 17, y mediante la expresión “qué sepas bien” (v. 13a). Además, la posición de Wénin, no toma en cuenta tampoco la importancia del rito, que es también una respuesta a la pregunta del v. 8.

Además, la declaración del don de la tierra a la descendencia está introducida mediante la solemne formula del v. 18a: בְּיוֹם הַהוּא כָּרַת יְהוָה אֶת־אֲבְרָם בְּרִית לְאָמֹר.

Por último, ambas partes comprenden un comentario del narrador: vv. 6 y 18a. Ambos comentarios tratan del tema de la relación entre Abram y YHWH.

1.6. Conclusión del capítulo I

En primer lugar, la crítica textual y la resolución de problemas de traducción permitieron tomar opciones acerca del v. 6 que tendrán una influencia en el estudio narrativo. De hecho, se tradujo el v. 6 por “Abram siguió poniendo su confianza en YHWH, y Él lo consideró como justicia”. El durativo “siguió poniendo su confianza” significa que el acto de fe de Abram se sitúa en la continuidad de su recorrido existencial de hombre creyente, ya descrito desde Gn 12,1-4. Segundo, YHWH valora el acto de fe del patriarca como justicia.

En segundo lugar, el estudio de la unidad del texto permitió destacar la presencia de temáticas fundamentales en el texto: el don, la salida, la herencia y su corolario polisémico de posesión. Habrá que tomar en cuenta estas temáticas a la hora de emprender el estudio narrativo del texto.

En tercer lugar, el estudio de la estructura del texto puso de relieve el paralelismo entre los vv. 1-6 y 7-21 que tratan del anuncio de un heredero y del don de la tierra. El estudio narrativo deberá estudiar qué relación tiene la yuxtaposición de estas dos secciones para el sentido del texto.

En cuarto lugar, para entender el sentido de la yuxtaposición entre v. 1-6 y 7-21 será preciso definir el papel del paralelismo entre los comentarios del narrador en los vv. 6 y 18a. ¿Estos dos comentarios tienen el mismo papel con respecto al lector? En caso contrario ¿qué relación tienen? ¿Qué importancia tienen para el sentido del texto? Estas preguntas se podrán examinar estudiando la voz narrativa en el texto.

CAPÍTULO II: ANÁLISIS NARRATIVO DE GN 15

2.1. Estudio literario de Gn 15

Gn 15 presenta unos rasgos literarios particulares que conviene analizar antes de emprender el análisis narrativo.

A primera vista, el texto presenta las palabras de dos personajes en diálogo: YHWH (vv. 1, 4-5, 7, 9, 13-16, 18-21) y Abram (vv. 2, 3, 8). El narrador interviene directamente para introducir sus palabras (vv. 1-5, 7-9, 13, 18), para describir unas acciones (vv. 5a 10-12, 17), y para proporcionar unos comentarios sobre los acontecimientos presentados (vv. 6 y 18a). Existen indicios temporales (vv. 1, 12, 13-16, 17, y 18a), y una sucesión de acciones y diálogos. Por lo tanto, el texto parece tener la forma de un relato.

Sin embargo, se trata de un tipo de relato particular, como lo muestra la aplicación de cuatro criterios de narratividad que Marguerat retoma de su lectura de J.M. Adam: 1. la presencia de una sucesión temporal de acciones; 2. la presencia de un héroe cuya intención anima el relato; 3. una trama unificadora de las peripecias que acontecen; 4. la presencia de causalidad entre los acontecimientos de la trama.⁶² Según esta criteriología, Gn 15 cumple plenamente sólo con el primer criterio. Con respecto al segundo criterio, el texto carece de héroe animado por una intención: Abram aparece como un personaje pasivo, que no presenta una intención animando la acción. El personaje que reemplaza el protagonismo de un héroe en el texto es YHWH, cuya intención se puede adivinar mediante sus palabras y acciones (vv. 1, v. 4-5, y 7, 17, 18-21). A pesar de todo, sus acciones no se enfrentan con un gran obstáculo. Con respecto al tercer criterio, Ska nota “la ausencia de verdadero arco narrativo de tensión” y que la acción en ambas partes del texto “no resuelve ningún problema”⁶³. El exegeta concluye diciendo que “no estamos en un mundo de acción dramática o concreta,

⁶² Adam, "Décrire des actions: raconter ou relater?", 3-22, Marguerat y Bourquin, *Cómo leer los relatos bíblicos: Iniciación al análisis narrativo*, 34.

⁶³ Ska, "Some Groundwork on Genesis 15", 71.

sino en un mundo de problemas abstractos”⁶⁴. Con respecto al cuarto criterio, la causalidad entre los vv. 1-6 y el v. 7 no aparece claramente. El texto se presenta más bien como un conjunto de dos exposiciones temáticas, la primera sobre la descendencia (1-6), y la segunda sobre el don de la tierra (7-21). Por estas razones, varios autores consideran que Gn 15 tiene un índice de narratividad bajo⁶⁵. Para Ska, es “un relato ejemplificador”⁶⁶, cuya meta es de ilustrar, enseñar, exponer una verdad, más bien que implicar el lector en una experiencia particular que tiene su significado en sí”⁶⁷; para Lohfink, Gn 15 es “una imitación de relato”⁶⁸; y para Gunkel, “el pasaje podría difícilmente ser un relato [...] no hay desarrollo de intriga”⁶⁹.

En tercer lugar, como lo nota Ska, en el v.1, la fórmula הָיָה דְבַר־יְהוָה אֶל־אַבְרָם בְּמַחְזָה לְאַמֶּר llama la atención. De hecho la expresión הָיָה דְבַר־יְהוָה es muy común en la literatura profética⁷⁰, en cuanto al término מַחְזָה se encuentra en Nm 24, 4.16 y Ez 13,7 para designar las visiones proféticas respectivamente de Balaam y de los profetas de Israel.

Además, la formula אָזַן יְהוָה de los vv. 2 y 8, que introduce las objeciones de Abram a YHWH, está usada con un propósito particular. Primero, se encuentra en el Pentateuco sólo dos veces más en Dt 3,24 y Dt 9,26 para introducir dos objeciones de Moisés a YHWH. Segundo, aparece seis veces en 2S 7 en las palabras de David, al contestar éste a la profecía de Natán con respecto a la fundación de la casa de David⁷¹. Tercero, la expresión, muy característica del lenguaje profético de Ezequiel y Amós, está usada en la boca de los

⁶⁴ *Ibíd.*, 72.

⁶⁵ *Ibíd.*, 71 nota 17.

⁶⁶ “Exemplifying narrative”. *Ibíd.*, 72. La traducción del inglés es del autor de este trabajo.

⁶⁷ *Ibíd.*, 72.

⁶⁸ Lohfink, *Die Landverheissung als Eid: eine Studie zu Gn 15*, 31 y 34, *Ibíd.*, 72.

⁶⁹ Gunkel, *Genesis* 182, *Ibíd.*, 71 nota 17.

⁷⁰ Por ejemplo, aparece en Gen. 15,1; 1R 18,31; 2Cro 12,7; Jr 1,2; 14,1; 20,8; 25,3; 32,6; 39,15; 46,1; 47,1; 49,34; Ez 1,3; 26,1; 29,1.17; 30,20; 31,1; 32,1.17; Dn 9,2; Ag 1,1; 2,1.10; Za 1,1.7; 7,1.

⁷¹ En 2S 7, 18.19.20.22.28.29.

profetas, para hacer una objeción a YHWH o interceder por el pueblo, en Is 6,5, Ez 4,15 (en el marco de relatos de vocación) Am 7,2 ; 7,5; Ez 9,8; 11,13; 21,5. Por lo tanto, es muy probable que el autor haya querido dar a Abram un estatuto tan importante como el de Moisés.

Más precisamente, no se trata de hacer de Abram un profeta, sino de presentarle como receptor de una palabra de YHWH que tiene la misma importancia que la palabra que recibió Moisés. La referencia a David puede ser también intencional para conferir a Abram una dignidad tan importante como la de este rey fundador de dinastía.

En cuarto lugar, la fórmula אֱלֹהֵי תִּירָא aparece cuarenta veces en el Antiguo Testamento⁷². En particular, se usa para introducir oráculos de salvación⁷³ destinados a reyes o jefes de guerra⁷⁴, o bien a los profetas en los relatos de vocación⁷⁵. Sin embargo, Ska nota que en ningún lugar la fórmula אֱלֹהֵי תִּירָא está introducida por דְּבַר־יְהוָה, como es el caso en Gn 15,1, y muestra que en la literatura profética la expresión דְּבַר־יְהוָה suele ser acompañada por una orden o una misión, lo que no ocurre en Gn 15. Además, en el contexto del v. 1, con la presencia de las palabras מִגֵּן y שְׂכָרָךְ, es más probable que el autor busque referirse a un oráculo de salvación para un jefe de guerra, que a un texto de vocación profética.

Para concluir sobre el género literario de Gn 15, este texto toma la forma de un relato, a pesar de que no se interese tanto por las acciones, sino más bien por comunicar un mensaje, mediante un dialogo y la reacciones de los personajes a estas palabras. Además, el texto presenta rasgos evidentes de la literatura profética, ante todo para conferir a la palabra de YHWH recibida por Abram un estatuto tan importante como la palabra de Moisés. Por

⁷² Gn 15,1; 26,24; 46,3; Nm 21,34; Dt 1,21; 3,2; Jos 1,6; 8,1; 10,8; Jc 4,18; 6,23; 1S 22,23; 23,17; 2S 9,7; 2R 1,15; 6,16; 19,6; 1Cro 22,13; 28,20; Job 5,22; Sal 49,17; Pr 3,25; Is 7,4; 10,24; 37,6; 41,10. 13; 43,1.5; 44,2; Jr 1,8; 46,27; Lm 3,57; Ez 2,6; Dn 10,12.19.

⁷³ Véase Gn 21,17; 26,24; 35,17; 43,23; 46,3; 50,19.21; Is 7,9; 10,24.

⁷⁴ Wenham, *Genesis 1-15, Vol. 1*, 327.

⁷⁵ Dt 1,21; 3,2; Jr 1,8; Ez 2,6; Dn 2,10.19.

último, existen unos índices textuales que invitan a considerar Abram como un rey o un jefe de guerra.

2.2. Justificación del análisis narrativo

Con base en los rasgos literarios de Gn 15, un análisis narrativo se justifica por distintas razones. Primero, el relato es la forma que ha querido dar el autor al texto, aunque el pasaje no presente una intriga de resolución o de revelación según el esquema quinario clásico⁷⁶.

Segundo, la temporalidad y la acción no están ausentes del texto. De hecho, existe una evolución de la situación de Abram entre ambas partes: recibe el anuncio del nacimiento de un heredero y es testigo de la alianza unilateral de YHWH con él.

Tercero, la forma de relato permite al autor poner en escena dos elementos: la reacción creyente de Abram al anuncio de un heredero, y la alianza de YHWH con el patriarca. Por consiguiente, se puede analizar el significado de esta reacción creyente para el lector, así como el sentido de la sucesión de las dos escenas.

Cuarto, Wénin realizó una lectura narrativa de Gn 15 en *Abraham ou l'apprentissage du dépouillement (Gn 11, 27 – 25, 18)*. Este ensayo recurre a datos narrativos del ciclo de Abraham, para mostrar la evolución interior del héroe en el episodio de Gn 15. Lee las dos partes del texto como dos escenas en continuidad⁷⁷, y subraya cómo el final de ambas (vv. 6 y 18-21) se contestan: al compromiso de Abram con YHWH mediante la confianza contesta la implicación de YHWH mediante la alianza⁷⁸. Además, pone de relieve el papel privilegiado del lector con respecto a Abram en la revelación de los vv. 13-16⁷⁹.

Estos resultados de Wénin se mencionaran a lo largo de este estudio narrativo. Además, a diferencia del trabajo del exegeta belga, este estudio se centrará más en los elementos del

⁷⁶ Marguerat y Bourquin, *Cómo leer los relatos bíblicos: Iniciación al análisis narrativo*, 71.

⁷⁷ Wénin, *Abraham ou l'apprentissage du dépouillement (Gn 11, 27 – 25,18)*, 99.

⁷⁸ *Ibíd.*, 104.

⁷⁹ *Ibíd.*, 93.

texto mismo que en la totalidad del ciclo de Abraham. Se busca con este medio entender mejor el sentido de la yuxtaposición de las dos escenas que presentan Abram creyente en YHWH (vv. 1-6), y la promesa de la tierra garantizada por la alianza (vv. 7-21).

2.3. Intriga del texto

Como ya se mencionó en referencia al análisis literario de Ska, el texto no presenta un “verdadero arco narrativo de tensión” y la acción en ambas partes del texto “no resuelve ningún problema”⁸⁰. De hecho, al final del texto, Abram sigue sin hijos y su hipotética descendencia deberá enfrentarse a la hostilidad de los pueblos de Canaán.

Sin embargo, si bien la acción no resuelve su situación, el patriarca recibe de YHWH, mediante una visión, la promesa de una descendencia y de una tierra para sus descendientes. Por lo tanto, existe en el texto una *lógica de la acción*, que es la intriga, y que se debe analizar.

La intriga del texto, “estructura unificadora que enlaza las diversas peripecias del relato y las organiza en una historia”⁸¹ es, por lo tanto, lo que da al conjunto de palabras y visiones del relato su coherencia y su dinamismo.

Ahora bien, un lector atento observa que el texto contiene dos niveles de narración: el nivel general que corresponde al relato de la visión de Abram, en el cual, la instancia del narrador es extradiegética⁸², y el nivel de las palabras de los personajes, YHWH (vv. 4, 5 y 13-16) y Abram (vv. 2-3), que cuentan indirectamente dos relatos, donde ellos son a la vez narrador y protagonista; se habla en tal caso de instancia intradiegética del narrador.

Por lo tanto, estudiar la intriga del relato implica examinar la dinámica de la acción en estos dos niveles de narración.

⁸⁰ Véase Capítulo II, 2.1 Estudio literario de Gn 15, 38.

⁸¹ Marguerat y Bourquin, *Cómo leer los relatos bíblicos: Iniciación al análisis narrativo*, 68.

⁸² *Ibíd.*, 46-47.

2.3.1. Nivel general del relato de la visión

El dinamismo del relato surge en el texto de la iniciativa de YHWH, que se expresa mediante sus dos promesas. De hecho, la acción del texto se despliega dentro de cada parte del texto, en reacción a las promesas de los vv. 1 y 7, según el siguiente esquema:

Acción	v. 1-6	v. 7-21
Promesa divina	v. 1	v. 7
Objeción de Abram	v. 2-3	v. 8
Respuesta de YHWH mediante palabras y signos	v. 4-5	v. 8-21
Acogida de palabras y signos	v. 6	Omisión en el texto

De este esquema surgen dos conclusiones. Primero, el relato no cuenta la reacción de Abram a las palabras y signos de YHWH en los vv. 8-21, y es el lector quien debe completar la historia. Segundo, la causalidad dentro de cada columna aparece claramente, porque cada acción, palabra, o signo, es una reacción a la etapa previa.

Sin embargo, se plantea la cuestión de la relación causal en cada parte del texto, es decir entre los vv. 1-6 y 7-21. Esta causalidad se sostiene de dos maneras.

Primero, el texto podría terminar en el v. 6b. Sin embargo, en tal caso, el lector podría preguntarse si la recompensa prometida por YHWH en el v. 1b era el heredero de sangre y la descendencia numerosa (vv. 4b y 5b). Pero, en este caso, no se entiende por qué YHWH habla a Abram, usando la forma del oráculo de salvación propio de los reyes que salen a la batalla, y por qué se presenta como el escudo de Abram. Por lo tanto, parece que la promesa del v. 1b abarca más que la descendencia, y se prolonga con el v. 7 con la promesa de la tierra. Así, una vez refutada la objeción de Abram en los vv. 2-3, YHWH sigue con la consecuencia lógica de dar a Abram una “recompensa” (v. 1b) bajo la forma de la posesión de la tierra (v. 7b).

Segundo, la mención del narrador en el v. 6b parece anunciar también el v. 7. Para confirmar esta afirmación, es preciso determinar el sentido de $\eta\eta\eta\eta$ (v. 6b) para el lector. Existen dos significados del término en la Biblia. Primero, en Ez 18,5-9; Gn 18,19; 30,33 y 38,26, la justicia ($\eta\eta\eta\eta$) tiene una connotación ética y significa *la fidelidad en el cumplimiento*

de unas obligaciones⁸³. Segundo, cuando YHWH constata que alguien tiene esta *הַצְדָּקָה*, suele comprometerse para asegurar su futuro. Por lo tanto, *הַצְדָּקָה* tiene un segundo sentido que es *la garantía de supervivencia otorgada por YHWH*. Así, por ejemplo, en Ha 2,4: «He aquí que sucumbe quien no tiene el alma recta, más el justo por su fidelidad vivirá»⁸⁴. En el mismo orden de ideas, en el Pentateuco, la *הַצְדָּקָה* es el hecho de merecer ser absuelto por YHWH de un castigo, en razón de una conducta justa (Gn 6,9; 7,1; 18,23.25.26; 20,4; Dt 25,1)⁸⁵. Es también el sentido de Sal 106, 31, donde YHWH “cuenta como justicia”, en los mismos términos que en Gn 15,6 (*וַתִּשָּׂב לֹא לְצָדִיקָה*), el celo castigador de Pinjás que lleva a descartar la condenación a muerte del pueblo (Nm 25,11). Más interesante aún para el lector, es la recompensa que YHWH otorga a Pinjás en Nm 25,12: la alianza de paz (*אַתְּ-בְּרִיתִי שְׁלוֹמִים*). Por lo tanto, con este segundo sentido de *הַצְדָּקָה*, existe una vinculación lógica entre los vv. 6b y 7-21, porque YHWH se compromete en la sobrevivencia de Abram y su descendencia mediante la promesa de la tierra, sellada por la alianza.

Tercero, se puede considerar que la pregunta de Abram, en el v. 2a (*מַה־תִּתֶּן־לִּי*) recibe una respuesta en el v. 7b (*לָקַחְתָּ לְךָ אֶת־הָאָרֶץ הַזֹּאת*). Este hecho contribuye también a la vinculación entre las dos partes del texto.

2.3.2. Nivel de las palabras de YHWH

Los vv. 2-3, 4-5 y 13-16 reportan afirmaciones de los personajes Abram y YHWH sobre el futuro. En la primera escena (vv. 2-5), no se trata de un relato en cuanto tal, sino de un dialogo entre dos narradores, Abram y YHWH, que oponen dos relatos distintos, con respecto al problema la herencia del patriarca. En cambio, 13-16 constituyen un micro relato con YHWH como único narrador.

Aunque los vv. 2-5 no forman un relato completo a causa de la omisión de varios elementos, es posible reconstituir la trama del relato que le corresponde y compararla con la

⁸³ Ha, *Genesis 15: A Theological Compendium of Pentateuchal History*, 83 y Wenham, *Genesis 1-15, Vol. 1*, 330.

⁸⁴ Ha, *Genesis 15: A Theological Compendium of Pentateuchal History*, 83-85.

⁸⁵ Wenham, *Genesis 1-15, Vol. 1*, 330.

trama del micro relato de los vv. 13-16. En este caso, el esquema quinario⁸⁶ se aplica, como lo muestra la siguiente tabla:

	v. 2-3 y v. 4-5	v. 13-16
Situación inicial	No contada.	No contada.
Nudo	-Inutilidad de recibir una recompensa de YHWH (v. 2a). -Abram va a morir sin hijos (v. 2b). -Eliezer de Damasco heredar� de Abram (v. 2b). -YHWH no dio descendencia a Abram (עַרְוֹ) (v. 3a). -un miembro de su casa heredar� de él (v. 3b).	-La descendencia de Abram (עַרְוֹ) estará en una tierra que no será suya. (v. 13a). -La descendencia de Abram será esclavizada y humillada durante 400 años (v. 13b).
Acci3n transformadora	-Eliezer de Damasco no heredar� (v. 4a). -El que heredar� saldrá de las entrañas de Abram (עַרְוֹ מִמְעֵיֶיךָ) (v. 4b).	-YHWH juzgar� la naci3n que los descendientes servirán (v. 14a). -los descendientes saldrán (עַרְוֹ) con gran riqueza (v. 14b). -Abram volver� a sus padres en paz y en buena vejez. (v. 15b) -Los descendientes retornarán “acá” a la cuarta generaci3n. (v. 16a)
Desenlace	-la descendencia de Abram (עַרְוֹ) será innumerable como las estrellas del cielo (v. 5b).	No contado
Situaci3n final	No contada.	No contada

Esta tabla permite destacar los siguientes puntos comunes y diferencias entre los dos micro relatos:

Los dos relatos comparten protagonistas comunes: Abram y su descendencia.

1. YHWH no actúa de forma explícita en el primer relato, mientras que s  actúa de forma explícita en el segundo.

⁸⁶ Marguerat y Bourquin, *C3mo leer los relatos bíblicos: Iniciaci3n al análisis narrativo*, 71-80.

2. Ambos relatos ponen en escena elementos perturbadores extranjeros: Eliezer de Damasco, y la nación extranjera.
3. En ambos casos, la acción transformadora consiste en una salida: de las entrañas de Abram, y de la tierra extranjera. Este dato se puede poner en relación con el v. 7a, donde YHWH se presenta como el que hizo salir (הוֹצֵאתִי) Abram de Ur de los caldeos. Así, la historia de Abram como de su descendencia se resume en tres salidas: la salida de Ur de los caldeos, de las entrañas de Abram, y de la tierra opresora.
4. En los dos relatos Abram es un actor pasivo.
5. Existe una disimetría entre los relatos a nivel del desenlace⁸⁷: mientras se expresa en el primer relato (descendencia numerosa), nada se dice de la presencia y del estado de la descendencia en la tierra a su retorno.

2.3.3. *Conclusión*

Del estudio de la intriga del relato se puede concluir:

1. La iniciativa y el dinamismo de la acción son proporcionados por YHWH, tanto en el relato general, mediante sus promesas (vv. 1 y 7), como en las profecías sobre el futuro de Abram y su descendencia (vv. 4-5 y 13-16).
2. La historia contada se interrumpe en el v. 21, sin mostrar la reacción de Abram a las palabras y signos de YHWH. Así, el lector está invitado, mediante este artificio, a reflexionar solo sobre lo que acaba de acontecer.
3. Existe una relación causal entre los vv. 1-6 y los vv. 7-21. El v. 6a, con la afirmación de la confianza de Abram, constituye una conclusión de la primera escena (1-5), mientras que el v. 6b constituye, mediante el concepto de justicia, una transición hacia la segunda escena (vv. 7-21), que refuerza la causalidad entre ambos momentos del relato.

⁸⁷ El desenlace es la etapa simétrica del nudo, *Ibíd.*, 73.

4. En los micro relatos que corresponden a las palabras de cada escena, YHWH es el actor principal. Actúa en ambos casos promoviendo un movimiento de salida.
5. El autor cuenta el desenlace del problema de la descendencia, pero no presenta el desenlace de la promesa de la tierra, lo que deja varias posibilidades de interpretación al lector.

Mediante el estudio de la intriga, se planteó la dinámica de la acción. Es preciso ahora interesarse por los personajes del relato en este marco.

2.4. Los personajes del relato

Los personajes del relato son : YHWH, Abram, Eliezer de Damasco, el heredero que saldrá de las entrañas de Abram, la descendencia del patriarca, los aves rapaces, la nación esclavizadora, y los diez pueblos indicados en los vv. 19-21. En esta lista, los únicos personajes redondos⁸⁸ son YHWH y Abram. La descendencia de Abram es un personaje colectivo, que tiene la característica de aparecer en ambas partes del texto. Los demás personajes, Eliezer de Damasco, el heredero que saldrá de las entrañas de Abram, las aves rapaces, la nación esclavizadora, y los diez pueblos son sólo mencionados por su interés en el desarrollo de la intriga. Este estudio se centrará en los dos personajes principales, YHWH y Abram. Las características de los personajes secundarios aparecerán en el estudio de estos dos personajes.

2.4.1. YHWH

Para estudiar el personaje YHWH, conviene primero detenerse en lo que dice de sí mismo, segundo, interesarse por sus acciones y palabras, y por último, estudiar la caracterización directa del personaje por el narrador.

⁸⁸ “Los personajes redondos tienen más profundidad y su personalidad encubre frecuentemente tendencias conflictivas, incluso contradictorias”, Ska, *Our Fathers Have Told Us: Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives*, 82. Véase también Marguerat y Bourquin, *Cómo leer los relatos bíblicos: Iniciación al análisis narrativo*, 99-100.

2.4.1.1. Las auto presentaciones de YHWH

En primer lugar, cabe analizar las dos auto presentaciones de YHWH, en los vv. 1b y 7. En la primera presentación, se presenta como un Dios protector, como “el escudo” de Abram y le invita a “no temer” (v. 1b). Es un Dios generoso que promete a Abram una recompensa muy abundante (v. 1b).

¿Por qué el autor consideró necesaria una segunda auto presentación en el v. 7? Esta segunda introducción sirve para afirmar la fidelidad constante de YHWH en la historia, por las siguientes razones.

Primero, en el v. 1b YHWH habla a Abram de su futuro, mientras que en el v. 7, le habla de su pasado⁸⁹. Así, YHWH se presenta como el Dios fiel, que ha ido acompañando a Abram en su historia, desde su salida de Ur de los caldeos, y que seguirá haciéndolo en el futuro.

Segundo, el lector no puede ignorar en el v. 7 la referencia a Ex 20,2, un versículo de la Torá que precede el Decálogo: “Yo soy YHWH, tu Dios, que *te hice salir* de la tierra de Egipto” (Ex 20,2a). Por un procedimiento muy hábil, el autor recuerda su acción *en el pasado* de Abram, haciendo referencia al mismo tiempo al acontecimiento del Éxodo, que tendrá lugar *en el futuro de su descendencia*. Así, la auto presentación de YHWH en el v. 7 es una afirmación de su *fidelidad* en la historia de Abram y su descendencia.

2.4.1.2. Los elementos del *showing*

En segundo lugar, las acciones del personaje dibujan su retrato por el procedimiento del *showing*⁹⁰. Primero, YHWH anuncia unos acontecimientos del futuro de Abram y de su descendencia, como si hablara mediante una voz profética (vv. 4-5 y 13-16).

⁸⁹ Hamilton, *The Book of Genesis, Chapters 1 - 17*, 429.

⁹⁰ “Modo de exposición que para un narrador consiste en mostrar los acontecimientos, más que en calificarlos, o en dar una transcripción directa de las palabras”, Marguerat y Bourquin, *Cómo leer los relatos bíblicos: Iniciación al análisis narrativo*, 115. Se puede considerar que las acciones de YHWH, que Él mismo narra, son una forma de *showing*.

Segundo, YHWH interviene en la historia juzgando la nación esclavizadora (v. 14a), permitiendo que los herederos salgan de la tierra con gran riqueza (v. 14b), y vuelvan a su tierra (v. 16a).

Tercero, YHWH rechaza en ambas partes un elemento extranjero: el heredero Eliezer de Damasco (“no te heredaré ése” en el v. 4a) y la nación opresora (“yo juzgaré a la nación a quien servirán” el v. 14a)⁹¹. Así, el autor muestra la preferencia de YHWH por la descendencia de Abram, con respecto a los extranjeros.

Cuarto, la acción de YHWH está asociada tres veces a un movimiento de salida. YHWH anuncia que el heredero saldrá de las entrañas de Abram (v. 4b), le recuerda que le hizo salir de Ur de los caldeos (v. 7a), y por fin, le anuncia que la descendencia saldrá de la tierra extranjera con gran riqueza (v. 14b). Por lo tanto, YHWH opera la misma acción de salida para Abram desde Ur de los caldeos, para su heredero en sus entrañas y para su descendencia prisionera en la tierra extranjera. Para el lector, el verbo *סָרַח* es un “leitmotiv” del tema de la salida del pueblo de Israel de Egipto⁹². Esta serie de acciones de salida para los distintos personajes recuerda la fidelidad de YHWH con respecto a Abram y su descendencia.

2.4.1.3. Los elementos del *telling*

En tercer lugar, el lector recibe del narrador informaciones sobre YHWH por el procedimiento del *telling*⁹³. Primero, el narrador cuenta que YHWH *consideró como justicia*, por parte de Abram, el hecho de que él pusiera su confianza en Él (v. 6b). Esta información sirve al narrador para introducir la segunda parte del relato, donde YHWH promete a Abram la tierra y celebra la alianza con él. Además, esta afirmación da dos informaciones sobre

⁹¹ Ha, *Genesis 15: A Theological Compendium of Pentateuchal History*, 51.

⁹² Ex 12,41; 13,3.8 ; 23,15 ; 34,18 ; Nm 11,20 ; 22,5; 33,1 ; Dt 4,45.46; 9,7; 11,10; 16,3.6; 23,5; 24,9; 25,17; Jos 2,10; 5,4-6; 1R 6,1; 8,9; 2R 21,15; Jr 7,25 ; Ag 2,5; Sal 114,1, Brown, Driver y Briggs, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English lexicon*, 422.

⁹³ “Modo de exposición consistente para el narrador en decir más que en mostrar, y para las palabras, en usar estilo indirecto.” Marguerat y Bourquin, *Cómo leer los relatos bíblicos: Iniciación al análisis narrativo*, 115.

YHWH. La primera, que Él no es insensible a la fe de Abram, a tal punto que esta motiva su acción a favor de él. La segunda, que YHWH considera la acción de Abram como adecuada. De hecho, no se trata de dar a Abram una cualidad moral que no tendría, sino de considerar que actuó de la mejor manera posible en estas circunstancias.

Segundo, el narrador informa al lector que “aquel día estableció YHWH una alianza con Abram” (v. 18a). Esta afirmación ayuda al lector a interpretar el v. 17b, que pone en escena el paso de un fogón humeante y una antorcha de fuego entre las partes de los animales, como un rito de alianza. Este reconocimiento de YHWH en el fogón y la antorcha es posible para el lector, porque en las teofanías bíblicas YHWH suele aparecer en la forma del fuego⁹⁴. Por lo tanto, la teofanía del v. 17b puede ser considerada por el lector como una anticipación de las teofanías en las cuales YHWH se manifestó a Moisés. Además, Jr 34, 18⁹⁵ plantea un rito de alianza que consiste, para el que se compromete, en pasar entre las dos partes de un becerro. Por lo tanto, en el v. 17b, es YHWH, quien estaba en el fogón y la antorcha, y que se comprometió a sí-mismo en cumplir su promesa.

Tercero, el lector puede notar los siguientes elementos con respecto a esta alianza. Primero, se trata de una alianza unilateral, por parte de YHWH, porque Abram no pasa entre las partes de animales⁹⁶. Segundo, se conoce el contenido de la alianza mediante las palabras en estilo directo de los vv. 18b-21. Tercero, es muy notable el *deslizamiento* del destinatario de la promesa entre las palabras de YHWH entre los vv. 7b y 18b. Pasa de ser “Abram” (אַבְרָם) a “tu descendencia”, a pesar de que se afirma que YHWH establece una alianza “con Abram” (כְּאַבְרָם), en el v. 18. Por lo tanto, YHWH considera que dar la tierra a su

⁹⁴ Como en Ex 3,2; 13,21; 19,18; 20,18; 24,17, Wenham, *Genesis 1-15, Vol. 1*, 332.

⁹⁵ “Y a los hombres que traspasaron mi alianza, aquellos que no han cumplido las palabras de la alianza que establecieron en mi presencia, (אֲנִי וְהָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר כָּרְתוּ לִּפְנָי) yo los volveré como el becerro que cortaron en dos y por entre cuyos pedazos pasaron”. (Jr 34,18)

⁹⁶ En este orden de ideas, una comparación entre Gn 15 y Gn 17 subraya la insistencia de Gn 15 sobre el carácter unilateral de la alianza. De hecho, según Römer, Gn 15 es posterior al texto sacerdotal de Gn 17 y constituye una rectificación de este texto, Römer, "Recherches actuelles sur le cycle d'Abraham", 204. Ahora bien, en Gn 17 la alianza no es tan unilateral como en Gn 15, dado que YHWH pide que Abraham y su descendencia practiquen la circuncisión (Gn 17, 9-16).

descendencia y darle la tierra es equivalente. Cuarto, se trata de una alianza *irrevocable* o de un juramento, porque YHWH trae sobre Él la suerte de los animales, una auto maldición, si no cumple la promesa; y también porque usa el verbo יָתַן en la forma del qal perfecto que expresa una acción ya cumplida.

2.4.2. *Abram*

El personaje de Abram recibe una caracterización contrastada entre ambas partes del relato. Por lo tanto, conviene seguir el orden del texto, para una mayor comprensión de lo que el narrador quiere transmitir.

2.4.2.1. **Primera escena (vv. 1-6)**

Con respecto a la primera escena (vv. 1-6), como ya se mostró más arriba⁹⁷, el narrador presenta a Abram a la vez como receptor de una revelación profética y un rey jefe de guerra. Luego, se aprende de él mismo, mucho: está viejo y considera que va a morir sin hijos⁹⁸, el “hijo de libación de su casa”, es decir, él que tiene lugar de hijo de sangre en su casa, se llama Eliezer de Damasco, y por lo tanto, es un extranjero. Lo confirman las afirmaciones más claras del v. 3, que informan que YHWH no dio descendencia a Abram, y que un hijo de su casa le heredaría.

YHWH interviene de manera solemne para refutar este punto de vista anunciándole que Eliezer no le heredaría (v. 4a), sino “el que saldrá de tus entrañas” (אֲשֶׁר יֵצֵא מִמֵּעֵיךָ) en el v. 4b. Mediante estas palabras, el narrador hace una alusión directa a la figura real de David, porque en 2S 7,12 Natán anuncia en estos mismos términos el advenimiento de una descendencia salida de sus entrañas⁹⁹.

⁹⁷ Capítulo II, 2.1 Estudio literario de Gn 15, 39-40.

⁹⁸ El verbo הִזְקֵךְ es una forma poética de hablar de la proximidad de la muerte de Abram que usa la metáfora del viaje para hablar de la vida, Sarna, *Genesis = Bereshit: The Traditional Hebrew Text with New JPS Translation*, 113.

⁹⁹ אֶת־וְרֵעֶךָ אֶחָיִךָ אֲשֶׁר יֵצֵא מִמֵּעֵיךָ (2S 7,12). Es notable además en este versículo la presencia de וְרֵעֶךָ que se encuentra de también en Gn 15,5b.13a y 18b. Además el término puede significar el útero, como en Gn 25,22-23 donde se habla de Jacob y Esaü como dos pueblos chocándose en el útero de Rebeca

Después de este anuncio, el narrador cuenta que YHWH lo lleva fuera para mirar el cielo (v. 5a), lo que implica la obediencia de Abram.

El narrador concluye la escena con una descripción directa de la vida interior del protagonista¹⁰⁰, afirmando: “Abram siguió poniendo su confianza en YHWH” (v. 6a). Primero, la forma durativa del verbo insiste en que Abram no empezó a confiar en este instante, y que era una forma habitual de ser de su interioridad. Sin embargo, esta afirmación se sitúa en un punto del relato donde es necesario afirmar la fe de Abram. De hecho, sin esta afirmación, el lector puede dudar si Abram estaba creyendo en las afirmaciones de YHWH. Segundo, es notable que el narrador no dice que Abram creyó en las palabras de YHWH, sino que él “siguió poniendo su confianza” *en Él*, es decir que subraya un acto habitual que consiste en poner su confianza *en YHWH mismo*, lo que incluye también creer en sus palabras.

Para terminar esta escena, es preciso subrayar el punto de vista evaluativo que sugiere el autor. De hecho, él atrae la *simpatía* del lector por Abram por varios medios. Primero, Abram contesta a la promesa de YHWH de forma respetuosa, usando la expresión “mi Señor YHWH”. Segundo, la repetición de וַיֹּאמֶר אַבְרָם en los vv. 2a y 3a es un procedimiento clásico para subrayar el silencio del interlocutor después de la primera intervención¹⁰¹. Esta técnica aumenta la tensión dramática, y enfatiza el desamparo del patriarca, cuando YHWH no contesta a su lamento de morir sin hijo. Tercero, el narrador hace hincapié en la decepción de Abram, por la oposición entre “¿Qué me darás?” (v. 2a) y “A mí no me has dado

o en Is 49,1 Sal 71,6 y Rt 1,11, Brown, Driver and Briggs, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, 588.

¹⁰⁰ Proceso por el cual “los narradores bíblicos dan acceso directamente a las motivaciones interiores, a las intenciones, al estado de ánimo de los personajes” Ska, *“Our Fathers have Told Us”: Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives*, 86-87.

¹⁰¹ Alter, *Genesis*, 63 y Wénin, *Abraham ou l'apprentissage du dépouillement (Gn 11, 27 – 25,18)*, 96.

descendencia”¹⁰² (v. 3a). Esta oposición subraya que cualquier don para Abram es vano, dado que YHWH no le ha dado descendencia. Cuarto, la simpatía del lector culmina en el contraste entre los vv. 5 y 6a. De hecho, el narrador muestra a Abram mirando hacia el cielo y respondiendo a la orden de contar las estrellas, mientras escucha “Así será tu descendencia”. En este v. 5, se subraya el carácter innumerable de la descendencia prometida, y así mismo, el carácter increíble de la promesa. Con esta preparación, la afirmación “Abram siguió poniendo su confianza en YHWH” suena como una verdadera hazaña.

2.4.2.2. Segunda escena (vv. 7-21)

Con respecto a la segunda escena (vv. 7-21), es notable, en primer lugar, en el v. 7 la contradicción con Ex 6,2-3: “Habló Dios a Moisés y le dijo: “Yo soy YHWH. Me aparecí a Abraham, a Isaac y a Jacob como El Šadday; pero mi nombre de YHWH no se lo di a conocer”. Es muy probable que el autor haya querido resaltar la figura de Abram a la altura de Moisés, quien tuvo el privilegio de recibir la revelación del nombre de YHWH.

En segundo lugar, se plantea la cuestión de saber si la pregunta de Abram “¿en qué sabré?”, en el v. 8, es compatible con la afirmación de que Abram “siguió poniendo su confianza en YHWH”, en el v. 6a. Dos hipótesis son posibles: a) se trata de una falta de fe, con lo cual el narrador quiere mostrar que la fe de Abram no es perfecta, o bien b) la petición de un signo no es incompatible con la fe.

La hipótesis a) se refuta por las siguientes razones. Primero, no se entiende por qué la primera parte del texto enfatizaría la fe de Abram, mientras que la segunda anularía ese énfasis, mostrando una falta de fe del patriarca. Segundo, YHWH no hace ningún reproche a Abram por la pregunta. Tercero, YHWH mismo contesta a la pregunta en los mismos términos (“que sepas bien” v. 13a). Cuarto, el narrador enfatiza la respuesta de YHWH por una inclusión, con los términos וַיֹּאמֶר יְהוָה y el verbo בֹּא (vv. 12 y 18). Quinto, la respuesta de YHWH a la pregunta “¿cómo sabré?” es la narración de la historia de su descendencia en los vv. 13-16.

¹⁰² Con וְ puesto en énfasis en el inicio de la oración, Sarna, *Genesis = Bereshit: The Traditional Hebrew Text with New JPS Translation*, 113.

Por lo tanto, la hipótesis b) de una compatibilidad de la pregunta con la fe es la que el narrador quiere expresar. En tal caso, la pregunta de Abram se puede entender, no como la búsqueda de una certeza fruto de la incredulidad, sino como la petición de un signo para reconocer en la vivencia de la historia lo que es cierto, si lo prometió YHWH. De hecho, en la Biblia, *דָּעַ* tiene también el sentido de “percibir”, “distinguir”, “conocer por experiencia”, y “reconocer”¹⁰³. Además, como lo menciona Wenham, la petición de un signo no implica la ausencia de creencia como lo muestran textos como Jc 6,36 - 40; 2R 20, 8-11¹⁰⁴.

En tercer lugar, la orden de YHWH en el v. 9, y su ejecución por Abram en el v. 10a muestran las intenciones del patriarca. De hecho, la diferencia entre lo que se dice en un diálogo, y lo que se hace en la narración, es un elemento importante del arte narrativo para caracterizar los personajes¹⁰⁵. En este caso, hay una exacta correspondencia entre la orden (*קָהָה לִי*) del v. 9a y su ejecución (*וַיִּקְהֶה-לּוֹ*) en el v. 10a; sin embargo, el hecho de partir los animales y disponerlos no corresponde a una orden explícita de YHWH. El lector puede considerar este hecho como una elipse del narrador, o bien como lo lee Wénin¹⁰⁶ como una iniciativa de Abram que muestra su deseo personal de establecer el rito de alianza. En ambos casos, se excluye que el rito no sea la voluntad de YHWH, porque no expresa ningún reproche¹⁰⁷. Se destaca la actividad del patriarca en los vv. 10-11, que contrasta con su total pasividad a partir del v. 12. Quizá el autor ha querido subrayar, mediante este contraste, que

¹⁰³ Sentido de percibir en Gn 19,33; 19,35; Rt 3,4; Sal 31,8; 1S 12,17; 24,12 ; sentido de investigar y discernir en 1 S 14,38 ; 23,22; sentido de distinguir en 2 S 19,36 , sentido de conocer por experiencia en Jos 23,14; Is 9,8; Sal 14,4, Brown, Driver y Briggs, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English lexicon*, 393.

¹⁰⁴ Wenham, *Genesis 1-15, Vol. 1*, 331.

¹⁰⁵ Alter, *The Art of Biblical Narrative*, 66.

¹⁰⁶ Wénin, *Abraham ou l'apprentissage du dépouillement (Gn 11, 27 – 25,18)*, 100.

¹⁰⁷ Ska subrayó como en todo el ciclo de Abraham éste es presentado como teniendo una gran complicidad con YHWH. Ska, *El Pentateuco: un filón inagotable. Problemas de composición y de interpretación. Aspectos literarios y teológicos*, 173-181.

a pesar de la voluntad y del cuidado del patriarca (v. 10-11), la alianza es unilateral por parte de YHWH.

En cuarto lugar, los animales cortados en dos por Abram pertenecen a todas las especies que pueden ser ofrecidas en sacrificio según la Ley¹⁰⁸. Así el patriarca es presentado como un precursor de Moisés, dado que cumple su Ley antes de que sea promulgada en el Sinaí.

En quinto lugar, desde el v. 12a Abram cae en un profundo sopor, y es presa de un gran terror. Este estado es signo de que está viviendo una experiencia de lo sobrenatural. Sin embargo, no deja de ser consciente, dado que YHWH se dirige a su capacidad cognitiva, diciendo “qué sepas bien”, en el v. 13a.

En sexto lugar, si bien Abram recibe las palabras de la alianza, el narrador no muestra su reacción a estas palabras como lo había hecho en el v. 6a.

2.4.3. Conclusión

El estudio de los personajes permitió poner de relieve los principales rasgos de YHWH y Abram:

1. YHWH es un Dios protector, generoso, que manifiesta su preferencia por Abram y su descendencia con respecto a los extranjeros.
2. YHWH considera la confianza persistente de Abram como justicia y esto lo lleva a garantizarle a él y a su descendencia un futuro mediante el don de la tierra.
3. YHWH se caracteriza por su fidelidad en la historia de Abram y de su descendencia.
4. YHWH se compromete de manera unilateral a este don, mediante un rito de alianza semejante al de Jr 34,18.

¹⁰⁸ Wenham, *Genesis 1-15, Vol. 1*, 331; Wénin indica los textos bíblicos que explicitan el uso sacrificial de estos animales: para la novilla Dt 21,3-4; la cabra Lv 3,12; 4,28; el carnero Ex 29,1; Lv 5,15; la tórtola Lv 1,14; 12,8. Indica también que Lv 12,8 menciona además una joven paloma lo que podría explicar la mención del pichón, el cual no pertenece a la lista de los animales de sacrificios. Wénin, *Abraham ou l'apprentissage du dépouillement (Gn 11, 27 – 25,18)*, nota 32, 449-450.

5. Abram es presentado como receptor de un mensaje de carácter profético, como un precursor de Moisés, tan importante para la historia de Israel como el profeta del desierto, porque antes que él, conoce el nombre de YHWH, y cumple la Ley del Sinaí.
6. Abram es también presentado como un rey o un jefe de guerra que recibe un oráculo de salvación.
7. El autor provoca la simpatía del lector, mostrando su vejez, ausencia de heredero, y su capacidad de confiar en YHWH ante una promesa que parece imposible.
8. Abram pide a YHWH un signo que le permita reconocer el cumplimiento de su promesa, lo que no es contrario a su fe.
9. Abram recibe *el signo de la acción salvadora de YHWH en la historia*¹⁰⁹ de su descendencia, acompañado por la alianza unilateral que demuestra el carácter irrevocable de la promesa de la tierra.
10. El destinatario de la promesa, de Abram, pasa a ser a su descendencia.

2.5. El marco temporal y espacial

2.5.1. *El marco temporal*

La primera parte del relato proporciona pocas informaciones temporales. El texto empieza por la expresión “después de estos acontecimientos” (v. 1), que es una forma borrosa de situar la visión después de los acontecimientos del capítulo 14 sin precisar de manera exacta cuándo. El dialogo que sigue en los vv. 1b, 2a, 3b, 4a, 4b y 5b contiene siete verbos en futuro sin que sea precisada la fecha de cumplimiento de los acontecimientos previstos. Sin embargo, por la expresión “me voy sin hijos”, Abram prevé de forma poética su muerte en un futuro próximo.

¹⁰⁹ Esta idea se encuentra también en el estudio de Ha, Ha, *Genesis 15: A Theological Compendium of Pentateuchal History*, 8 y 215.

En el v. 5, YHWH lleva Abram fuera y la visión de las estrellas le permite de representarse su innumerable descendencia en el futuro.

La continuidad temporal entre el ambiente nocturno del v. 5 y los vv. 7-21 parece asegurada, porque el dialogo entre YHWH y Abram parece seguir en el v. 7. Sin embargo, el lector se da cuenta en el v. 12 que ya la escena no tiene lugar en un ambiente nocturno como en el v. 5, dado que acontece en la puesta del sol¹¹⁰. Por lo tanto, hay una aceleración del tiempo contado entre los dos acontecimientos. Este fenómeno se explica por el v. 1 que dice que “la palabra de YHWH fue dirigida a Abram en la visión”, por lo tanto, siempre que dure el dialogo, el lector sabe que está en una visión. Por lo tanto, en la visión, YHWH es libre de hacer viajar un vidente en el tiempo. En este marco, el tiempo contado y su coherencia desaparecen delante del tiempo de contar que coincide con el tiempo de la visión¹¹¹. Otra opción, que se debe rechazar, es considerar que el tiempo contado no acelera sino que el narrador introdujo una elipsis¹¹² en la narración. Se debe descartar esta opción porque no toma en cuenta la continuidad del dialogo entre los vv. 5 y 7, y en este caso no se trataría de “la visión” (v. 1a), sino de dos visiones distintas.

En el v. 7 la mención de la salida de Ur de los caldeos opera una analepsis¹¹³ que remite a un pasado remoto para Abram, mientras que la prolepsis¹¹⁴ de los vv. 13-16 evoca el tiempo del éxodo de su descendencia, de la muerte de Abram y de la vuelta de los descendientes a la tierra. El tiempo narrado va, por lo tanto, de la salida de Ur de los caldeos a la vuelta de

¹¹⁰ Es la constatación de Wénin, Wénin, *Abraham ou l'apprentissage du dépouillement (Gn 11, 27 – 25,18)*, 92.

¹¹¹ El tiempo contado es el tiempo de la historia contada, que en este caso es acelerado, por el fenómeno de la visión, el tiempo de contar, o tiempo del relato, es el tiempo de la narración. Marguerat y Bourquin, *Cómo leer los relatos bíblicos: iniciación al análisis narrativo*, 130.

¹¹² “velocidad extrema de la narración que pasa en silencio un periodo de la historia contada; ese segmento corresponde a un segmento nulo en el relato”, *Ibíd.*, 146.

¹¹³ Una analepsis es “una mirada atrás que evoca posteriormente un acontecimiento anterior desde el punto de vista de la historia contada” *Ibíd.*, 159.

¹¹⁴ Una prolepsis “consiste en anticipar o en contar de antemano un acontecimiento ulterior respecto al punto de vista de la historia contada”, *Ibíd.*

los descendientes a la tierra. Es notable que en este ámbito, la duración de la vida de Abram representa poco en comparación con la totalidad del periodo narrado. El efecto producido, en la segunda escena, es de un descentramiento de la atención del lector de la figura de Abram en favor de la figura de su descendencia.

Dentro de la prolepsis de los vv. 13-16, es notable el anacronismo de la evocación de la muerte y sepultura de Abram (v. 15), entre el Éxodo (v. 14b), y la vuelta de los descendientes sobre la tierra (v. 16a). El lector que no conociera la historia de Abram fuera del texto, podría deducir que Abram estuvo en la tierra de la opresión con sus descendientes antes de morir, mientras que, en realidad, ha muerto siglos antes. Ciertamente, el narrador YHWH podía evocar la muerte de Abram primero, y después el destino de su descendencia, pero hubiera resultado una separación demasiado grande entre Abram y su descendencia. Operando así, evoca el futuro positivo de Abram y de su descendencia en el mismo lugar de la narración, lo que sugiere al lector que el destino de la descendencia está vinculado con el destino de Abram y, por lo tanto, condicionado por la promesa que él recibió.

La cifra cuatro realiza una inclusión que enmarca la prolepsis histórica (vv. 13b y 16a). Por un lado, la duración de la opresión en la tierra extranjera será de “cuatrocientos años” (v. 13b). Este número parece ser una aproximación de los cuatrocientos treinta años de Ex 12,40¹¹⁵. Por el otro, la vuelta a la tierra tendrá lugar en la cuarta generación (v. 16a), lo que significa después de una duración de cuatrocientos años de opresión, más el tiempo de la vuelta. En este caso, el lector debe entender generación como la duración de una vida¹¹⁶. Este énfasis en la cifra cuatro permite explicar la simbólica de los cuatro tipos de animales que constituyen el rito: cada animal puede simbolizar una generación de descendientes y el hecho de ser partido en dos, la opresión de cada generación¹¹⁷. La cuarta generación de la liberación

¹¹⁵ Es el punto de vista de Hamilton, *The Book of Genesis, Chapters 1 - 17*, 435 y de Wenham, *Genesis 1-15, Vol. 1*, 332.

¹¹⁶ Hamilton, *The Book of Genesis, Chapters 1 - 17*, 436.

¹¹⁷ Wenham, *Genesis 1-15, Vol. 1*, 332.

y la vuelta sobre la tierra es representada por las aves que no son partidas ni sacrificadas de manera explícita.

En este mismo orden de ideas, si bien dentro de la prolepsis (vv. 13-16) el destino de la descendencia está vinculado con el destino positivo de Abram¹¹⁸, y si bien además, cada tipo de animal representa una generación de la descendencia, es posible interpretar el v. 11 de la siguiente manera. Primero, las aves rapaces que bajan sobre los cadáveres (v. 11a) representan la opresión extranjera sobre las generaciones de descendientes del patriarca. Segundo, el hecho de que Abram las hace volar (v. 11b) representa la protección de los descendientes por YHWH, en razón de la alianza pactada con Abram¹¹⁹.

El v. 16b sugiere que la vuelta a la tierra debe esperar el colmo de la falta de los amorreos, lo que implica una concepción justa de la historia, en la cual los habitantes de Canaán serían vencidos por la descendencia por merecer un castigo por sus pecados.

La enmarcación de la prolepsis histórica de los vv. 13-16 por la descripción de la puesta del sol y de la oscuridad, marca el contraste entre el tiempo contado, de más de cuatrocientos años, y el tiempo necesario de YHWH para contarlo, un cierto tiempo correspondiente a la carrera del sol en el cielo.

En el v. 18a, la mención “aquel día” sirve para dar una concreción casi jurídica a la alianza establecida por YHWH.

2.5.2. El marco espacial

Ningún elemento espacial sitúa el acontecimiento de la visión en 15,1. Se supone, por lo tanto, que la escena acontece en un lugar próximo del sitio de la escena previa, en el capítulo 14: en el valle de Šavé (Gn 14,17), es decir, para el lector, en Jerusalén, donde vivía Melquisedec rey de Salem (Gn 14,18), o bien, en el encinar de Mambré, donde vivía Abram (Gn 14,13). Describir con precisión el lugar no interesa al narrador, que no quiere vincular la visión con un sitio particular.

¹¹⁸ Como se mencionó en el párrafo antepasado.

¹¹⁹ Es la interpretación que hace Jacob del v. 11. Jacob, *The First Book of the Bible, Genesis*, 103.

Sin embargo, el lugar de la historia se sitúa *en* la tierra que YHWH quiere dar a Abram, como lo evidencian los demostrativos en la boca de YHWH: תְּתַתְּנֶנּוּ לָאָרֶץ הַזֹּאת en los vv. 7b y 18b.

En el v. 5a, YHWH lleva Abram fuera, y le ordena mirar hacia el cielo. El movimiento de salida permite a Abram mirar hacia arriba el cielo. Sin embargo, si quiere contar las estrellas el patriarca debe mirar toda la superficie de la bóveda celeste, lo que implica una gran expansión en sentido horizontal de la mirada. Por lo tanto, se puede considerar que el movimiento de salida del patriarca, bajo la orden de YHWH, le permite una ampliación de su campo de visión. Por otra parte, en los vv. 18c-21, el narrador invita al lector a una mirada amplia, cuando describe la tierra que YHWH ha dado a su descendencia.

Estas dos perspectivas amplias, presentes en las dos escenas, apuntan hacia la totalidad de la recompensa de YHWH: la totalidad de la descendencia (v. 5b) y la totalidad de la tierra (v. 18c-21). Además, estas perspectivas se corresponden: la totalidad de la tierra tiene vocación de pertenencia a la totalidad de la descendencia, como lo resume el v. 18b.: “a tu descendencia he dado esta tierra”.

En el v. 15a, YHWH menciona el retorno de Abram hacia sus padres. El lector puede reconocer en esto una alusión a la ciudad de Hebrón, donde se encuentra la tumba de Sarah y Abram. Ya se mencionó la función de esta referencia a la muerte de Abram dentro de la tierra prometida para unirle al destino de su descendencia¹²⁰. Con la alusión a un lugar concreto, conocido del lector, se añade a la realidad de la profecía.

La descripción de la tierra en los vv. 18b-21 comprende dos partes. Primero, en los vv. 18 b-c, se definen los límites de la tierra mediante el río Éufrates y el río de Egipto. Esta delimitación corresponde al territorio donde vivían los judíos de la diáspora en la época postexílica¹²¹. La delimitación del v. 18bc amplía el territorio mucho más allá del territorio de Canaán, y declara que los judíos que se encuentran en la diáspora viven en la tierra

¹²⁰ Véase Capítulo II, 2.5.1 El marco temporal, 58.

¹²¹ Römer, "Recherches actuelles sur le cycle d'Abraham", 210.

prometida por YHWH. Segundo, YHWH nombra diez pueblos que viven en esta tierra. La evocación de estos diez pueblos en la boca de YHWH tiene un significado doble para el lector: significa que no se esconde la dificultad de la conquista de la tierra, porque otros pueblos la habitan, pero significa también que YHWH estará con la descendencia para enfrentarlos, como lo muestra en el rito de alianza.

En el v. 13a, la tierra donde la descendencia será extranjera, no es nombrada. Esto permite al lector dos posibilidades de identificación: con Egipto, en concordancia con el libro del Éxodo, o bien con los demás lugares, donde los descendientes de Abram serán exiliados. Esta última posibilidad de lectura es reforzada por la mención de la salida de Abram de Ur de los caldeos (v. 7b), que permite una identificación de los exiliados a Babilonia con el patriarca, porque ellos tuvieron que recorrer un camino semejante al de su ancestro para volver a la tierra prometida.

El paso (עָבַר), en el v. 17b, del fogón humeante y de la antorcha *entre las partes* de los animales, se refiere, como ya se vio¹²² al rito de alianza de Jr 34,18 y significa una forma de juramento, por parte de YHWH, de que cumplirá su promesa. Sin embargo, si para el lector, los animales representan las cuatro generaciones de la descendencia de Abram, el paso de YHWH *en medio* de estas generaciones puede significar también su caminar *en medio* de los descendientes de Abram. De hecho, el tema de la presencia de *YHWH en medio de su pueblo* es un tema recurrente del Pentateuco en un contexto de peligro o de falta de fe¹²³. La presencia de YHWH en medio del pueblo es también la temática central de Ex 33–34 y Jos 3–4 en el cual se encuentra el verbo עָבַר para expresar el paso de YHWH¹²⁴.

¹²² Véase Capítulo II, 2.4.1.3 Los elementos del *telling*, 50.

¹²³ Entre muchos ejemplos Ex 17,7; 33,3.5; 34,9; Lv 26,12; Nm 14,14; Dt 1,42; 6,15; 31,17; Jos 3,5.10.

¹²⁴ En este orden de ideas, la lectura de Hamilton vincula el v. 17b con Ex 33–34 y Jos 3–4 donde se encuentra el verbo עָבַר, Hamilton, *The Book of Genesis, Chapters 1 - 17*, 437.

2.5.3. Conclusión

Del estudio del marco espacio-temporal se pueden sacar las siguientes conclusiones:

1. El marco temporal del relato no es preciso y la cronología de la historia contada está acelerada, lo que subraya el carácter visionario de la experiencia de Abram.
2. El marco temporal abarca la historia de Abram desde su salida de Ur de los caldeos, hasta la vuelta de su descendencia en la tierra prometida. Opera un descentramiento de la figura de Abram hacia su descendencia.
3. El micro relato de la historia de la descendencia de Abram está unido con la evocación de la muerte feliz del patriarca, para identificar sus descendientes con la historia de su ancestro.
4. La presencia de la cifra cuatro, en el micro relato, permite identificar cada tipo de animales sacrificados con una generación de los descendientes de Abram.
5. El gesto del patriarca que hace volar las aves rapaces se puede interpretar como la protección de las generaciones, en razón de la alianza de YHWH con Abram.
6. El relato tiene lugar dentro de la tierra prometida en un lugar desconocido.
7. La tierra prometida está ampliada a la zona de la diáspora judía en la época post-exílica, y es poblada de pueblos a los que se debe combatir.
8. El paso de YHWH en medio de los animales puede significar, a la vez, el compromiso irrevocable de YHWH en cumplir su promesa, y también su presencia en medio de su pueblo.

2.6. Las estrategias narrativas de la percepción

A lo largo del relato, el autor utiliza dos tipos de estrategias narrativas a partir de las cuales hace percibir los acontecimientos al lector, que son el juego de las focalizaciones (o perspectivas narrativas), donde hace ver, y los diálogos donde hace escuchar.

2.6.1. El juego de las focalizaciones

El autor utiliza tres tipos de focalizaciones en el relato. Primero, utiliza la focalización cero que supera el marco espacial y temporal, en los vv. 1a y 18a. Segundo, utiliza la

focalización externa, que hace ver los acontecimientos desde el exterior en los vv. 1b-5b, 7b-17b y 18b-21. Tercero, utiliza la focalización interna que hace entrar al lector en la interioridad de Abram y de YHWH en el v. 6.

2.6.2. *Los diálogos*

Además del juego de focalizaciones, el lector es considerado como oyente de las palabras que intercambian los personajes. Esto tiene varias ventajas para el autor.

En primer lugar, esta estrategia vuelve las escenas más vivas y permite una identificación del lector con Abram y el punto de vista evaluativo de la simpatía.

En segundo lugar, permite al autor dar a ver al lector, sin que el narrador describa lo que se ve¹²⁵. De esta técnica, nace una ambivalencia entre el escuchar y el ver que contribuye a la atmosfera misteriosa de la teofanía. De hecho, en los vv. 5 y 13-16, el lector escucha las palabras de YHWH, sin que el narrador describa el contenido de la visión. Por lo tanto, subsiste una parte de duda sobre lo que Abram ve. Por ejemplo, no se sabe si ve las estrellas en el v. 5, si ve a su descendencia en los vv. 13-16, y si ve la tierra dada en los vv. 18c-21.

En tercer lugar, al esconder al lector el sentido de la visión, el autor le permite ser oyente de la palabra de YHWH, de la misma manera que Abram. Esto tiene distintos efectos a lo largo del texto. Primero, en los vv. 1b-5b contribuye a una identificación del lector con Abram, reforzada por la focalización interna de del v. 6b que insiste en su fe.

Segundo, a partir del v. 12 el lector pierde contacto con el personaje de Abram que cae en un estado segundo, y para conocer su estado interior, no se beneficia de focalización interna. El efecto producido es dejar al lector solo con la palabra, como si fuera el único oyente de la palabra de YHWH, que le cuenta la historia de la descendencia de Abram y el don de la tierra. Por su cuenta, Wénin nota el papel privilegiado del lector con respecto a Abram en la revelación de los vv. 13-16¹²⁶. Esto no es cierto, dado que YHWH se dirige a

¹²⁵ Robert Alter presentó esta técnica de los narradores bíblicos en Alter, *The Art of Biblical Narrative*, 271, 70.

¹²⁶Wénin, *Abraham ou l'apprentissage du dépouillement (Gn 11, 27 – 25,18)*, 93.

su capacidad cognitiva¹²⁷. Lo que sí es cierto, es que el lector no tiene acceso a lo que Abram percibe.

Tercero, la historia se interrumpe en el v. 21, sin que se diera una reacción de Abram a la palabra como en 6a. Esto, provoca un desequilibrio con la primera escena, y un llamado del lector a reaccionar mediante su propia fe a la palabra de YHWH. Este llamado a la fe es reforzado por el rito de alianza, donde YHWH se compromete de manera irrevocable.

2.6.3. Conclusión

El juego de las focalizaciones unido a los diálogos tiene por lo tanto un doble efecto.

1. Primero enfatiza la fe de Abram en la primera escena, mediante la identificación del lector y el efecto de simpatía por el patriarca.
2. Segundo, centra la atención del lector en la segunda escena sobre su propia escucha de la palabra de YHWH, y provoca su propia fe ante esta palabra.

2.7. La voz narrativa en el relato

La voz narrativa de un relato es el conjunto de aclaraciones que un autor deja en el texto para facilitar su interpretación¹²⁸. Por eso, el autor procede de manera explícita e implícita. Este estudio narrativo terminará su recorrido por el estudio de estos dos medios.

2.7.1. Los comentarios explícitos: vv. 6 y 18a

En primer lugar, en el marco de este estudio, ya se subrayó que los vv. 6 y 18a constituyen unos comentarios para guiar al lector en la interpretación del relato¹²⁹.

De hecho, el v. 6a es una glosa explicativa¹³⁰ que permite aclarar la reacción de Abram ante la visión de las estrellas y calificarla como una reacción de fe. Luego, el v. 6b es una

¹²⁷ Véase Capítulo II, 2.4.2.2 Segunda escena (vv. 7-21), 55.

¹²⁸ Marguerat y Bourquin, *Cómo leer los relatos bíblicos: Iniciación al análisis narrativo*, 167.

¹²⁹ Véase Capítulo I, 1.5 Estructura del texto, 34 y 35.

¹³⁰ Una glosa explicativa es “un comentario del narrador explicando o calificando un aspecto o acción de la historia contada.”, Marguerat y Bourquin, *Cómo leer los relatos bíblicos: Iniciación al análisis narrativo*, 174.

glosa de la misma índole, que informa sobre la reacción de YHWH, y permite interpretar la segunda escena del relato como la consecuencia del acto de confianza del patriarca. Por último, el v. 18a es también una glosa explicativa, que identifica el rito del versículo previo como una alianza por parte de YHWH.

2.7.2. *El comentario implícito: Is 7,1-17*

En segundo lugar, la voz narrativa en el texto está constituida por la referencia a otros textos, que el autor supone conocidos. Ya se notaron las alusiones del autor a Ex 20,2¹³¹ en el v. 7a, a Jr 34, 18¹³² en los vv. 10a y 17b. Queda, sin embargo, un texto importante al cual el texto hace referencia de manera implícita. Se trata de Is 7,1-17.

De hecho, Ha estudió la influencia de Is 7, 1-17¹³³. Este autor mostró en particular la semejanza de las situaciones existenciales de Abram y de Ajaz en los dos relatos¹³⁴. Ambos personajes son amenazados: Abram de no tener heredero de sangre (Gn 15,2b); Ajaz de ser sustituido por un rey, que no pertenece a la casa de David (Is 7,6), si pierde la guerra contra Aram e Israel (Is 7,1). Abram y Ajaz buscan una solución a su problema de manera apasionada: Abram prevé que un siervo extranjero heredará de él, y manifiesta su inquietud a YHWH (Gn 15, 2-3); Ajaz visita la piscina superior de Jerusalén, que hace parte de su dispositivo de defensa contra Aram e Israel (Is 7,3).

Además, Ha estableció los numerosos puntos de contacto entre Gn 15 y Is 7, 1-17. Dentro de ellos, los más susceptibles de ser percibidos por el lector son resumidos en la siguiente tabla:

¹³¹ Véase Capítulo II, 2.4.1.2 Las auto presentaciones de YHWH, 48.

¹³² Véase Capítulo II, 2.4.1.3 los elementos *del telling*, 50.

¹³³ Ha, *Genesis 15: A Theological Compendium of Pentateuchal History*, 78-89.

¹³⁴ *Ibíd.*, 78.

Is 7,1-17	Gn 15	Comparación de los textos
אֶל־תִּירָא (Isa 7,4)	אֶל־תִּירָא (Gn 15,1)	La misma salutación introduciendo un oráculo de salvación a un rey
כֹּה אָמַר אֱלֹהֵי יְהוָה לֹא תִקּוּם וְלֹא תִהְיֶה תִהְיֶה (Is 7,7)	וְהִנֵּה דְבַר־יְהוָה אֵלַי לֵאמֹר לֹא יִרְשָׁה יְהוָה (Gn 15,4)	Introducción solemne de una afirmación negativa sobre la historia por parte de YHWH
אִם לֹא תֶאֱמִינוּ כִּי לֹא תֶאֱמָנוּ (Is 7,9)	וְהֶאֱמַן בְּיָהוּהוּ וַיִּתְשַׁבֶּה לּוֹ צְדָקָה (Gn 15,6)	Oposición entre el confiar (אָמַן hifil) de Abram y su consecuencia positiva y el no confiar (אָמַן hifil) de Ajaz y su consecuencia negativa
No pediré, no tentaré a YHWH (Is 7,12)	¿en qué sabré que la poseeré? (Gn 15,8)	Oposición entre la petición de un signo de Abram y la negación de Ajaz a hacerlo.
una doncella está encinta y va a dar a luz un hijo (Is 7,14)	Él que saldrá de tus entrañas, éste te heredaré (Gn 15, 4b)	Anuncio del nacimiento de un hijo

La presencia de tantos puntos de comparación u oposición entre ambos textos no es posible sin que el autor la haya querido. Por lo tanto, es muy probable que Is 7,1-17 constituya un comentario implícito de Gn 15.

Abram y Ajaz se encuentran en una situación semejante de amenaza, con la cual hacen un pronóstico pesimista del futuro de su historia. En ambos casos, YHWH interviene mediante una invitación a no temer (Gn 15,1b y Is 7,4), y anuncia de manera solemne que la versión de la historia de ambos no tendrá lugar (Gn 15,4 y Is 7,7). Por último, anuncia a ambos el nacimiento de un hijo de sangre (Gn 15,4a y Is 7,14). Sin embargo, los dos personajes tienen una reacción totalmente distinta: Abram “siguió poniendo su confianza en YHWH” (אָמַן hifil en Gn 15,6a), mientras que Natán supone que Ajaz y los suyos no creen (אָמַן hifil en Is 7,9)¹³⁵; Abram pide un signo a YHWH, mientras que Ajaz se niega a pedirlo (Gn 15,8 y Is 7,12).

¹³⁵ Además la afirmación de Natán es enfatizada por un juego de palabras.

Por lo tanto, el comentario implícito del texto es que Abram es *el anti tipo del rey Ajaz*, el cual, por falta de fe, se negó a pedir un signo (Is 7,10-12)¹³⁶. Se subraya de forma discreta que Abram tuvo razón en pedir un signo (v. 8), y que el signo que recibió es el de la presencia de YHWH con su descendencia en la historia.

2.7.3. *Conclusión*

1. Los vv. 6 y 17a son elementos claves para la interpretación del relato por parte del lector. El v. 6 aclara la confianza de Abram y el hecho de que YHWH recompensó esta confianza mediante la promesa de la tierra y la alianza. El v. 18a interpreta de manera clara el rito del v. 17b como un rito de alianza, en el cual YHWH se comprometió a cumplir su promesa.
2. El comentario implícito que constituye Is 7,1-17 presenta Abram como un anti tipo del rey Ajaz, y justifica la presencia de YHWH en la historia de su descendencia como un signo legítimo que se puede pedir a YHWH.

2.8. **Conclusión del capítulo II**

Las conclusiones de los distintos enfoques de este estudio narrativo permiten elaborar una síntesis sobre el mensaje que el autor ha querido transmitir al lector mediante este relato.

En primer lugar, presenta a YHWH como el principal protagonista del relato, que lo dinamiza por sus promesas, y que se presenta a sí-mismo como fiel a sus compromisos en la historia de la descendencia de Abram.

En segundo lugar, el actuar de YHWH en la historia de Abram y de sus hijos está expresado por sus dos auto presentaciones, los dos micro relatos, donde interviene aportando un heredero a Abram y la liberación de la tierra a su linaje. Además, se expresa mediante el rito de alianza que simboliza no solo el compromiso unilateral de YHWH a dar la tierra a la descendencia de Abram, sino también su presencia *en medio* de la descendencia que sufre en la historia.

¹³⁶ Wenham, *Genesis 1-15, Vol. 1*, 331.

En tercer lugar, en este contexto teológico de la acción de YHWH en la historia de sufrimiento del linaje abrahámico, Abram aparece como un modelo paradigmático de hombre que pone su confianza en YHWH en una situación desesperada, y que provoca la simpatía del lector.

En cuarto lugar, Abram prefigura Moisés porque es presentado como un profeta que recibe la palabra de YHWH, como alguien que ya conoce el nombre de YHWH antes de la teofanía del Horeb, y que cumple su Ley antes de que sea promulgada.

En quinto lugar, el marco temporal, así como las palabras de la alianza de YHWH operan un descentramiento del lector de la figura de Abram hacia la figura de su descendencia.

En sexto lugar, la segunda escena presenta de manera positiva el hecho, por parte de Abram, de pedir un signo a YHWH. Se presenta a sí-mismo como un anti tipo del rey Ajaz. Esto autoriza el lector a pedir signos a YHWH, y sobre todo a leer su acción en la historia como un signo de su presencia en medio de su pueblo.

En séptimo lugar, el signo que da YHWH a Abram, en la segunda escena, es su presencia activa en la historia de la descendencia del patriarca. Este signo se concretiza de dos maneras: mediante el relato de su acción liberadora en la historia, y mediante el símbolo del paso de YHWH en medio de los animales que representan las generaciones sufrientes de descendientes de Abram.

En octavo lugar, las diferencias de construcción de las dos escenas, a saber, la interrupción de la historia en la segunda escena, y la ausencia de presentación de reacción de Abram a la promesa de la tierra, constituyen un llamado al lector a interpretar la segunda escena del relato a la luz del primero, es decir, *a leer la historia del retorno a la tierra prometida con la confianza puesta en YHWH, según el ejemplo paradigmático de Abram.*

En noveno lugar, la ausencia de la presentación del desenlace y de la situación final de la trama del segundo micro relato deja un margen de interpretación al lector sobre lo que será el retorno de la descendencia a la tierra prometida.

CAPÍTULO III: APORTACION DEL TEXTO PARA HOY

En esta última parte del trabajo, se quieren recoger los resultados del análisis narrativo de la segunda parte, para estudiar el aporte del texto al lector contemporáneo. Por eso, se procederá en dos etapas. En primer lugar, se retomarán los resultados del análisis narrativo para mostrar el interés del texto para los primeros lectores-oyentes de la comunidad del judaísmo post-exílico¹³⁷. En segundo lugar, se mostrará cómo hoy el texto puede también tener una pertinencia para los lectores contemporáneos. Por lector contemporáneo, se entiende un lector de cultura francesa, católico, inserto en una sociedad marcada por la secularización¹³⁸.

El estudio de la unidad del texto mostró que la mayoría de los exegetas consideran el texto como post-sacerdotal¹³⁹. Por lo tanto, se puede considerar que el texto data del periodo post-exílico.

El espacio de este estudio no permite desarrollar una descripción exhaustiva del contexto político-religioso y cultural de la Judea post-exílica, a partir de los datos de la arqueología y de la exégesis histórico-crítica. Además, tal descripción no respetaría el método de interpretación de este estudio, que consiste en partir de las conclusiones del análisis narrativo para estudiar el aporte del texto a su contexto de escritura, y al contexto moderno.

¹³⁷ El primer lector-oyente real es “el lector contemporáneo del autor real, para el cual escribe éste”, Marguerat y Bourquin, *Cómo leer los relatos bíblicos: Iniciación al análisis narrativo*, 30.

¹³⁸ El autor de este trabajo es francés.

¹³⁹ Véase Capítulo I, 1.4.1 Unidad de los vv. 13-16 con el resto del texto, 30.

3.1. Interés del texto para el judaísmo post-exílico

3.1.1. *Abram campeón de los exiliados*

En primer lugar, el estudio narrativo subrayó cómo Abram se beneficia del estatuto profético, cómo la alianza que YHWH contrata con él tiene un valor tan grande como la alianza en presencia de Moisés en el Sinaí (Ex 24), y cómo el patriarca está asociado a la historia exódica de su descendencia (Gn 15, 13-16). El efecto de tal puesta en escena del patriarca es de presentar a Abram como una figura cercana del judío exiliado, al igual que Moisés¹⁴⁰. ¿Por qué el autor ha querido hacer de Abram una figura de referencia para los judíos exiliados?

Se puede hacer la hipótesis que el autor quería contestar a la situación de división de la comunidad judeo-israelita post-exílica, entre los judíos que habían vuelto de Babilonia entre 538 y 445¹⁴¹, y los autóctonos que se habían quedado en el territorio de Judea durante el exilio y que se habían vuelto dueños de las tierras¹⁴².

De hecho, los autóctonos de Judea constituían el “pueblo de la tierra”, es decir el conjunto de los pequeños propietarios de terrenos que no hacían parte de la elite de Jerusalén y no habían sido deportados. Eran en mayoría campesinos originarios de Judea o del Reino del Norte, que no habían recibido mucha formación, fuera de los conocimientos de la agricultura¹⁴³. En cambio, los exiliados pertenecían a la descendencia de las elites que fueron exiliados en 587 y 598: funcionarios reales, presbíteros, y grandes terratenientes¹⁴⁴.

¹⁴⁰ Liverani, *Más allá de la Biblia. Historia antigua de Israel*, 310 y 332

¹⁴¹ *Ibid.*, 301.

¹⁴² *Ibid.*, 263.

¹⁴³ *Ibid.*, 305-306.

¹⁴⁴ *Ibid.*, 304.

Ahora bien, la cuestión que se plantea en la época postexflica es saber quién de los exiliados o de los no exiliados tiene el derecho de pertenecer a la comunidad judía¹⁴⁵. Si bien parece que han existido unos intentos de conciliación entre ambas poblaciones, sobre todo en el inicio cuando todavía existía una esperanza de restauración de la monarquía davídica hasta 515, en la época de Esdras y Nehemías, la opción de la *exclusión de los autóctonos* de la comunidad parece haber prevalecido sobre la conciliación¹⁴⁶.

El profeta Ezequiel, se hace eco de este conflicto violento entre exiliados y autóctonos:

²⁴ Hijo de hombre, los que habitan esas ruinas, en el suelo de Israel, dicen: « Abraham que era uno solo obtuvo en posesión esta tierra. Nosotros que somos muchos hemos recibido esta tierra en posesión». ²⁵ Pues bien, diles: Así dice el Señor YHWH: vosotros coméis con sangre, alzáis los ojos hacia vuestras basuras, derramáis sangre, ¡y vais a poseer esta tierra! ²⁶ Confiáis en vuestras espadas, cometéis abominación, cada cual contamina a la mujer de su prójimo, ¡y vais a poseer esta tierra! (Ez 33,24-26)¹⁴⁷

En este texto, el profeta y sacerdote Ezequiel contesta a los autóctonos la posibilidad de prevalerse de la descendencia de Abraham para tener derecho de posesión de la tierra¹⁴⁸. Usa el argumento de la conducta de los autóctonos, es decir, el hecho de que no observan la Ley de Moisés y, por lo tanto, van a ser castigados.

Por consiguiente, quizá el autor de Gn 15 se sitúe en la misma perspectiva crítica frente a los autóctonos, pero en vez de atacarlos sobre su comportamiento como Ezequiel, su estrategia consiste en presentar a Abraham como el campeón de los exiliados, al igual que Moisés, para quitar a los autóctonos el monopolio sobre la figura de Abraham.

Además la comparación de Gn 15 con Gn 17, refuerza la hipótesis según la cual el autor quiere resaltar a Abram al mismo nivel que Moisés. De hecho, Römer recordó cómo ambos textos tienen un vínculo literario: la conclusión de una alianza (בְּרִית) en los vv. 15,18

¹⁴⁵ Ska, *El Pentateuco: un filón inagotable. Problemas de composición y de interpretación. Aspectos literarios y teológicos*, 244.

¹⁴⁶ *Ibíd.*, 308.

¹⁴⁷ Traducción de la Biblia de Jerusalén, cuarta edición de 2009, con modificación de los nombres de Abraham y YHWH.

¹⁴⁸ Ska, *Some Groundwork on Genesis 15*, 67-81, 77.

y 17,2), la temática de la multiplicación (raíz $\text{הַרְבֵּה} + \text{אֶרֶץ}$ en los vv. 15,1 y 17,2), la promesa de una descendencia (vv. 15,4-5 y 17,4-6), el don de la tierra a la descendencia de Abram o Abraham (vv. 15,18 y 17,8) y mostró que Gn 17 es un texto sacerdotal, anterior a Gn 15¹⁴⁹. Ahora bien, Römer subraya que Gn 15 constituye una rectificación de Gn 17 para resaltar la figura de Abram: por un lado 15,6 insiste en la fe de Abram y corrige la risa del patriarca en 17,17; por otro lado la auto presentación de Dios bajo el nombre de “YHWH” en 15,7 corrige su auto presentación bajo el nombre de “El Šadday” en Gn 17,1 para dar a Abram el mismo privilegio de conocer el nombre de YHWH como Moisés en Ex 6,2¹⁵⁰.

3.1.2. La promesa de la descendencia

La promesa de YHWH a Abram de una descendencia incontable se puede vincular con la situación de la comunidad post-exílica. Contando esta promesa, quizá el autor ha querido animar la fe de la comunidad enfrentada a una inferioridad numérica muy grande¹⁵¹. De hecho, se estima que los exiliados que retornaron a su tierra serían unos cuarenta mil¹⁵² frente a toda la población autóctona. Además, en el siglo V y IV a.C. la población de Judea era mucho menos importante que la población de Samaria donde se vivía un judaísmo distinto en torno al santuario del Monte Garizim¹⁵³.

3.1.3. La promesa de la tierra

Por otra parte, el estudio narrativo mostró que el autor resaltó la correspondencia entre el carácter innumerable de la descendencia del patriarca, y la amplitud del territorio dado por YHWH en la alianza: “A tu descendencia he dado esta tierra, desde el río de Egipto hasta el río grande, el río Éufrates” (v. 18). Tal vez esta promesa de la tierra en el texto contesta a la situación de los exiliados que se encontraron sin tierra a su retorno del exilio. Quizá, el autor

¹⁴⁹ Römer, "Recherches actuelles sur le cycle d'Abraham", 203-205.

¹⁵⁰ *Ibíd.*, 204.

¹⁵¹ Artus, *El Pentateuco, historia y teología*, 9.

¹⁵² Liverani, *Más allá de la Biblia. Historia antigua de Israel*, 302.

¹⁵³ Artus, *El Pentateuco, historia y teología*, 11-12.

ha querido animar la fe y la esperanza de la comunidad judía post-exílica, en un contexto político muy desfavorable.

Además, el autor extiende las fronteras de la tierra prometida, más allá del territorio de Canaán, reivindicado por la tradición deuteronomista¹⁵⁴. Se puede hacer la hipótesis que el autor quiere promover la unidad, entre los judíos de Judea y de la diáspora, bajo la paternidad de Abram. De hecho, el judaísmo post-exílico se caracteriza por su tinte “multicéntrico”¹⁵⁵. En efecto, existen varias comunidades en la diáspora, que se han adaptado a la cultura de su lugar y tienen prácticas culturales distintas como la comunidad de Elefantina. Además, el judaísmo samaritano, situado en torno al Monte Garizim, parece gozar de una cierta autoridad para las comunidades de la diáspora en el siglo V a.C.

Por último, se notó en el análisis narrativo que el texto deja un margen de interpretación sobre lo que puede ser el retorno a la tierra. Se puede hacer la hipótesis que existían distintas concepciones del retorno a la tierra en el judaísmo post-exílico. De hecho, los historiadores opinan que sólo una minoría volvió del destierro y que muchos se quedaron en la diáspora¹⁵⁶.

3.1.4. La fe y la identidad de la comunidad post-exílica

El llamado a la fe en YHWH según el ejemplo paradigmático de Abram (v. 1-6) se puede considerar como un medio para salvaguardar *la identidad* del pueblo judío. De hecho, en la época post-exílica, la posibilidad de independencia política del pueblo judío parecía tan improbable como podía ser para Abram la posibilidad de tener una descendencia numerosa. En efecto, hubo hasta el año 515 una esperanza de restauración de la monarquía davídica con Zorobabel¹⁵⁷ pero esta restauración fracasó y el pueblo judío, a pesar de una cierta libertad religiosa, quedó sometido a la dominación política persa. La situación política y la situación

¹⁵⁴ Véase Dt 7,1; 20,17; Jos 9,1; 12,8.

¹⁵⁵ *Ibíd.*, 10.

¹⁵⁶ Liverani, *Más allá de la Biblia. Historia antigua de Israel*, 301.

¹⁵⁷ *Ibíd.*, 369-372 y Ska, *El Pentateuco: un filón inagotable. Problemas de composición y de interpretación. Aspectos literarios y teológicos*, 244-245.

demográfica de los judíos eran tan desfavorables, que el único modo de mantener su identidad era su religión, donde gozaban de una cierta libertad. En este sentido, el ejemplo de la fe de Abram en YHWH (v. 6), en un momento tan desesperado para él, podía ser un respaldo para invitar a los judíos a confiar en su Dios, para no perder su identidad, adoptando las religiones y costumbres de las culturas que convivían con ellos, o celebrando matrimonios mixtos. En este orden de ideas, el lema “si no creen, de cierto no permanecerán” de Is 7,9, que sugiere la voz narrativa del texto¹⁵⁸, suena como una invitación a la fe, para no sucumbir a la tentación de perder la identidad con medios meramente humanos¹⁵⁹.

3.1.5. *La alianza sostiene la fe en la promesa*

Por último, cabe preguntarse ¿cuál es el papel específico de la alianza por la cual YHWH se compromete con respecto a la promesa de la tierra? ¿No sería suficiente la mera promesa de la tierra a Abram del v. 7? ¿Acaso una promesa divina requiere más garantía? Una respuesta negativa se impone, porque según la teología deuteronomista, todas las promesas de YHWH se cumplen (Jos 23,14). Pero el estudio narrativo mostró que los que se beneficiarán de la alianza son los descendientes del patriarca. Por lo tanto, para el narrador, YHWH concedió el signo de su alianza incondicional e irrevocable, no tanto para Abram sino más bien para su descendencia, para sostener su fe. Por consiguiente, *la alianza sirve para sostener la fe en la promesa* de la tierra por parte de YHWH. Por el rito de auto maldición en caso de no cumplimiento de la alianza, y la declaración “A tu descendencia he dado esta tierra”, YHWH proporciona a los hijos de Abram la certeza de que cumplirá lo que declaró. Por este acto YHWH toma en cuenta la debilidad de la fe de los descendientes de Abram, es decir, la debilidad de la fe del lector de esta época.

¹⁵⁸ Véase Capítulo II, 2.7.2 el comentario implícito de Is 7, 1-17, 65.

¹⁵⁹ Aunque es indudable que un texto como Gn 15,18 puede ser utilizado por movimientos fundamentalistas sionistas para justificar la toma violenta de tierras.

3.1.6. *Conclusión*

Tomar en cuenta el contexto del primer lector-oyente de Gn 15 permitió poner de relieve el interés del texto para la comunidad post-exílica. De hecho, poner a Abram al mismo plano de Moisés era la ocasión de robar su campeón a los autóctonos; subrayar las promesas de la descendencia y de la tierra permitía animar la comunidad en su inferioridad demográfica y sus dificultades para recobrar sus propiedades; exaltar la fe del patriarca era una manera de reforzar la identidad judía amenazada de disolución, y mostrar la alianza irrevocable de YHWH sostenía la fe de los descendientes de Abram.

Cabe ahora examinar cuál puede ser el interés del texto en el contexto contemporáneo de la sociedad francesa.

3.2. **Lectura contemporánea del texto**

Un lector católico de cultura francesa, inserto en una sociedad marcada por la secularización encontrará en el texto unos intereses distintos del lector de la provincia persa de Judea del siglo quinto a.C.. Sin embargo, un camino de investigación puede consistir en proponer una analogía con el estudio del contexto de la puesta por escrito.

De hecho, era notable, en el estudio que se acaba de terminar, que la *promesa* se proponía en una situación de amenaza de los destinatarios, que la fe consistía en confiar en YHWH en una situación desesperada y que la alianza era una iniciativa de YHWH para sostener la fe en la promesa.

Ahora, la propuesta es examinar en tres momentos la pertinencia antropológica de las categorías de *promesa*, *fe* y *alianza* para el lector actual. Cabe precisar el método que se usará. Primero, este examen no dejará el terreno del texto, sino que buscará establecer una analogía entre las situaciones de Gn 15 y la sociedad que se considera. Por eso, recurrirá a teólogos o filósofos europeos que dan de estas categorías una expresión antropológica que ayude a confrontarse con el texto. Segundo, el lector que opera este ejercicio siendo creyente católico, considerará que el Dios de Jesucristo ya se reveló en YHWH en el Antiguo Testamento. Tercero, el examen se centrará en las categorías de promesa, fe y alianza, tal como se encuentran dentro del texto, y dejará de lado sus otras acepciones. Por último, no se recurrirá a textos diferentes a los usados en el estudio exegético.

3.2.1. La promesa

El examen de la categoría “promesa” consistirá, en primer lugar, en recordar sus características a partir del texto, y en segundo lugar, interpretarla para hoy.

3.2.1.1. Características de la promesa

En primer lugar, cabe detenerse en las características de la promesa, tal como aparecen en el texto. Son cuatro las promesas en el texto: la promesa englobante de una recompensa muy abundante (v. 1b), la promesa del nacimiento de un heredero (v. 4b), la promesa de una descendencia numerosa (v. 5b), y por último, la promesa del don de la tierra (v. 7b).

Primero, es notable que la promesa de una descendencia y de una tierra para vivir remiten a dos dimensiones fundamentales de la existencia humana: la capacidad de engendrar otra vida, es decir, la filiación, y la necesidad de bienes suficientes para vivir. Segundo, estas promesas son puras iniciativas de la libertad de YHWH y por lo tanto, son gratuitas. Tercero, se caracterizan por su sobreabundancia: la recompensa será muy abundante, el número de los descendientes incontables y la tierra muy vasta. Cuarto, YHWH hace estas promesas sin mencionar su término, abriendo así una historia que todavía no se conoce y que no concierne solo a él sino al pueblo de su descendencia. Quinto, YHWH recuerda que ya ha sido fiel en el pasado de Abram (v. 7), y muestra que será fiel en el futuro de la historia de la descendencia (v. 13-16). Esta lista de características de las promesas se pueden resumir en tres afirmaciones: primero, *las promesas de YHWH son fundamentales para la existencia humana*; segundo, *las promesas muestran el cuidado benevolente de YHWH a favor de Abram y su descendencia*; y por último, *las promesas de YHWH abren un futuro para el pueblo de su descendencia*.

3.2.1.2. Interpretación de la promesa para hoy

En segundo lugar, cabe interpretar estos tres rasgos de la promesa en la sociedad francesa actual.

Primero, afirmar que *las promesas de YHWH son fundamentales para la existencia humana* permite un acercamiento a las formas que puede tener la promesa hoy a nivel antropológico. Por eso, el aporte de la teología práctica es interesante. De hecho, el teólogo francés Étienne Grieu, inspirado por la teología de la cultura de Tillich, escuchó a las

personas excluidas de la sociedad francesa contemporánea, para aprender de ellas lo que significa la esperanza en la antropología teológica. Descubrió que aun cuando ha faltado la bendición sobre la vida de los excluidos, existe en ellos una sorprendente capacidad de ayudar a los demás, a luchar contra la desesperanza. Lo explica el teólogo por el carácter intrínseco de la *promesa* en el deseo de la persona humana:

Sin duda, la venida al mundo, el ser en el mundo es indisociable de una promesa [...] su fórmula mínima podría ser: promesa que sí hay un sitio para cada uno en el seno de la sociedad que le dio a luz, y que todos podrán, desde este sitio, compartir algo de lo que son, y así revelar su identidad. Promesa que hace eco en nosotros porque encuentra, o suscita un deseo de vivir, de expresión de sí-mismo y de creatividad, tan profundo que es sin lugar a duda, inextirpable, tal vez porque tiene que ver con la vida misma, con los posibles que ha abierto, que exigen de sí-mismo un cumplimiento.¹⁶⁰

Esta “fórmula mínima” de la promesa de Grieu es interesante porque permite calificar las dos promesas principales del texto de Gn 15 y explicitar su carácter fundamental. Por una parte, la fórmula mínima dice “hay un sitio para cada uno en el seno de la sociedad”. Se puede leer como otra expresión de la promesa de la tierra. Dicho de otra manera, la promesa de la tierra, hoy, sería la promesa interior en cada ser humano, de que haya para él un sitio para vivir en el seno de la sociedad, es decir, una posibilidad de desarrollar su vida humana en todas sus dimensiones fundamentales: educacional, profesional, afectiva, social. Esto implica una repartición equitativa de los bienes necesarios para desarrollar una vida digna.

Por otra parte, el fin de la fórmula “todos podrán, desde este sitio, compartir algo de lo que son, y así revelar su identidad” se puede leer como una expresión de la promesa de una descendencia en Gn 15. De hecho, lo que importa a Abram, en el anochecer de su vida, es que tenga un heredero que salga de sus entrañas, es decir *algo de su identidad* que sobreviva a su muerte. Por lo tanto, más allá de la cuestión de la reproducción biológica, la promesa de la filiación remite a la fecundidad de la vida, es decir, a la capacidad de *transmitir un sentido único en el mundo*, su identidad propia. Esto remite, por lo tanto, al deseo humano de dar un sentido a su vida, que es tan característico de la sociedad francesa contemporánea.

¹⁶⁰ Grieu, "Espérer à l'école des "Job de naissance"", 85-86.

En resumen, la promesa en Gn 15 se puede leer como la presencia, en cada ser humano, del deseo innato de dar sentido a su vida y de tener los bienes suficientes para una vida digna.

Segundo, *las promesas de YHWH muestran su cuidado benevolente a favor de Abram y su descendencia*. Si bien el deseo humano contiene una promesa, el ser humano necesita que otros seres humanos le ayuden a ver la vida como una promesa. En este sentido, las promesas benevolentes de YHWH a Abram, en el texto, se pueden leer como las promesas que el ser humano recibe de otras personas que lo llaman a la existencia.

Tocamos, escribe Grieu, un elemento clave para hablar de esperanza, pero más generalmente de una vida humana: nuestra existencia debe mucho a la presencia de otros seres humanos, quienes, de una manera u otra, la acojan, le muestran que es importante para ellos, llaman a la existencia, la bendicen.¹⁶¹

En este orden de ideas, la calidad de las relaciones humanas es fundamental en la educación, para que los niños y jóvenes puedan escuchar una promesa en su vida:

Respetando la originalidad de cada niño, escribe el teólogo moralista Alain Thomasset, educar consiste en hacerle entrar en la influencia de una herencia y de una cultura. Si bien el educador lleva una tradición, en el buen sentido del término, y desde luego una ley, es igualmente, y quizá ante todo, porque lleva consigo una promesa. La relación educativa, por los padres, docentes o educadores no puede sostenerse sin fundamentarse sobre una actitud incondicional de confianza.¹⁶²

En resumen, el cuidado benevolente de YHWH en sus promesas remite a la presencia de relaciones humanas benevolentes, que permiten a un sujeto escuchar una promesa en su vida. En otras palabras, Gn 15 enseña hoy que la capacidad para un sujeto de considerar la vida como una promesa depende de la calidad de sus relaciones humanas, de su gratuidad, de su generosidad y de su fidelidad.

Tercero, afirmar que *las promesas de YHWH abren un futuro para el pueblo de su descendencia*, recuerda al lector contemporáneo que la promesa es importante, no solo a nivel personal, sino político. De hecho, para Hannah Arendt, la promesa es una dimensión fundamental de la acción humana común, en el sentido que “permite compensar la

¹⁶¹Ibid., 84-85.

¹⁶² Grieu y Thomasset, "La promesse à la source des relations interpersonnelles et sociales", 64.

imprevisibilidad del futuro y su incertidumbre¹⁶³. Por otra parte, Ricoeur, en su antropología del hombre capaz, subrayó la importancia de la promesa, para definir la identidad del sujeto y “no reducirlo a la constancia de un objeto”¹⁶⁴, además, según el filósofo, la promesa defiende la institución del lenguaje y por lo tanto, la institución social.

En resumen, la promesa, en Gn 15, se puede también leer como las promesas de las personas en la sociedad contemporánea, que permiten que sea posible una vida social. Por ejemplo, las promesas de los esposos permiten la institución del matrimonio, y si la capacidad de prometer entra en crisis, la institución del matrimonio entra también en crisis. Del mismo modo, la promesa de integridad de los políticos está en la base de las instituciones políticas, y la corrupción pone en peligro estas instituciones.

Sin embargo, esta reflexión filosófica de Arendt y Ricoeur, sobre la necesidad de la promesa, en el fundamento de la vida política, pone de relieve un límite de un texto como Gn 15. Si bien la promesa de los sujetos está en el fundamento de lo político, en Gn 15 es notable que el único sujeto que promete es YHWH. En cierto sentido, prometiendo la tierra y la descendencia, YHWH es fundador de las instituciones de la nación judía, porque compensa la imprevisibilidad de su futuro (Arendt) y por otra parte define su identidad (Ricoeur) como el pueblo de la promesa. Sin embargo, la ausencia de promesa por parte de Abram y sus descendientes pone de relieve que Gn 15 es incompleto para fundar la sociedad judía, y que es necesario complementar este texto con otros que presentan *sujetos que prometen*. En este sentido, Gn 15 llama a textos donde existe una promesa o una alianza *bilateral* como Ex 24 y Ex 34.

3.2.1.3. Conclusión sobre la promesa

En conclusión, el tema de la promesa en Gn 15 remite a tres planos de la vida humana en la sociedad contemporánea: el plano de la vida interior, donde el deseo se manifiesta como promesa de dar sentido a la vida y de tener los bienes suficientes para vivir; el plano de la

¹⁶³ Ibid.; Arendt, *Condition de l'homme moderne*, 238-243, *Ibid.*, 60.

¹⁶⁴ Grieu y Thomasset, "La promesse à la source des relations interpersonnelles et sociales", 62.

vida interpersonal, donde las relaciones humanas llaman a los seres humanos a la existencia; y por último, el plano de la vida política, donde el individuo se beneficia de la promesas que fundamentan la vida social.

Sin embargo, esta lectura es reductora de la dimensión trascendente del texto, si no se añade la posibilidad de leer estos tres planos de promesas como lugares de la acción de Dios. Es Dios quien llama en la promesa del deseo humano, quien interpela mediante los seres humanos que permiten escuchar una promesa en la vida, y quien promete protección mediante los compromisos humanos que están en la base de la vida política.

3.2.2. *La fe*

Es necesario examinar ahora la categoría de fe. El narrador afirma de Abram lo siguiente: “siguió poniendo su confianza en YHWH y Él lo consideró como justicia” (v. 6). El camino que se va a emprender consiste en buscar el sentido de estas dos afirmaciones para el lector contemporáneo.

3.2.2.1. “Siguió poniendo su confianza en YHWH”

Es preciso describir con precisión el acto de fe Abram que se expresa mediante esta expresión. Por eso se volverá sobre el sentido del verbo אָמַן y se recurrirá a una interpretación de Gn 15 por Martin Buber.

Primero, ayuda a entender el acto de fe de Abram detenerse sobre el significado del verbo אָמַן . De hecho, el hebreo es una lengua muy práctica, y puede ayudar para interpretar un verbo de sentido abstracto, examinar las otras formas del verbo que son más concretas. Esto permite entender desde qué imagen de la vida diaria se elaboró el sentido del verbo. De hecho, אָמַן , en su forma *qal* designa como sustantivo las personas que cuidan de un niño, la madre, el ama de cría, el tutor, como en Nm 11,12 o 2R 10,1.5¹⁶⁵ y, como verbo mismo, significa “sostener” o “críar”¹⁶⁶. En su forma *niphal* significa la acción de llevar un niño en

¹⁶⁵ Aguilar, *Antropología y teología de la fe cristiana*, 87.

¹⁶⁶ Brown, Driver and Briggs, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, 52.

los brazos, dándole protección y cuidado (Is 60,4)¹⁶⁷, o bien “volver firme”, como en la segunda forma de Is 7,9. En la forma *niphil* del texto, significa “crear” o “confiar” en el sentido causativo de hacer (o considerar) digno de confianza. Así, en la base del sentido qal de “sostener” o “cría”, en el *niphil*, un niño “confía en su madre”, en el sentido de que reconoce que ella lo cría, lo sostiene, le proporciona todo lo necesario para vivir. Por lo tanto, se puede concluir que la expresión “poner su confianza en”, que traduce el acto de fe de Abram, se debe entender como un acto de entrega total con una confianza absoluta. Esta confianza radical viene de un sentimiento de *seguridad*, tal como lo puede tener un niño en los brazos de su madre.

Segundo, para entender mejor a lo que apunta la expresión poner su “confianza en YHWH” en el texto, es interesante recurrir a la interpretación que Martin Buber, filósofo alemán y gran conocedor del pensamiento judío, hace de Gn 15,6, en su obra *Dos modos de pensar* (1950).

Uno se acercaría a la forma verbal al máximo, dice el filósofo, si tradujera “y permaneció en YHWH” [...]. Con ello, no se refiere a un acto especial, sino sólo a la irrupción de una fuerza en una relación de confianza y fidelidad que se establece entre esencias en un acto. El anciano, a la vista de que sólo él puede dar fe desde esa relación de esencias, intensifica dicha relación gracias a una entregada reforzada.¹⁶⁸

Por un lado, Buber expresa de un modo filosófico, por la palabra “esencia”, el hecho de que existe, en el acto de confianza, una verdadera entrega a YHWH de la totalidad de la persona de Abram, en su realidad más íntima y profunda.

Por otro lado, con el verbo “permanecer”, Buber subraya que el acto de fe es un acto continuo, durativo, que se ha desarrollado con persistencia en el tiempo. En el mismo pasaje, el pensador judío compara la persistencia de Abram con el sustantivo אֱמֶנֶם de la raíz אָמַן, que

¹⁶⁷ Aguilar, *Antropología y teología de la fe cristiana*, 87 y *Ibíd.*, 52.

¹⁶⁸ Buber, *Dos modos de fe*, 69.

expresa *la firmeza* de las manos de Moisés, sostenidas por Aarón y Hur, en la batalla contra Amaleq¹⁶⁹.

En resumen, el acto de fe de Abram consiste en entregar toda su persona a YHWH en un acto de confianza fundado sobre la certeza que puede encontrar seguridad en Él. Además, es un acto que persiste en el tiempo.

3.2.2.2. Interpretación del acto de fe para hoy

Para interpretar el acto de confianza de Abram para hoy, se propone volver primero sobre la dimensión antropológica de la fe; segundo, calificar la amenaza que pesa sobre el patriarca; y por fin, describir la fe de Abram a partir de su situación.

En primer lugar, conviene examinar lo que representa hoy la fe a nivel antropológico. Para el teólogo y biblista protestante Gerd Theissen, la fe se describe a nivel antropológico, como en Gn 15, a partir de la noción de confianza: “la confianza está presente en [la] vida humana bajo tres formas: es confianza en la vida en general, confianza en los demás y confianza en sí-mismo.”¹⁷⁰ En este extracto, el teólogo alemán subraya cómo la confianza a nivel antropológico, estriba sobre la relación que cada uno mantiene con la vida en general, con los demás y consigo mismo.

Luego, muestra cómo la confianza en la vida en general tiene rasgos similares a la fe religiosa, aunque no son tematizados. De hecho, con respecto a la confianza en la vida en general, Theissen escribe:

Si alguien, nos estuviera observando desde fuera, podría hacer la hipótesis siguiente: lo que los hombres llaman confianza, consiste en actuar como si estuvieran aliados a una potencia que sabe todo y que puede todo, o aún, como si supusieran, que la

¹⁶⁹ “Se le cansaron las manos a Moisés, y entonces ellos tomaron una piedra y se la pusieron debajo; él se sentó sobre ella, mientras Aarón y Hur le sostenían las manos, uno a un lado y otro al otro. Y así sus manos permanecieron firmes hasta la puesta del sol.” (Ex 17,12), *Ibíd.*.

¹⁷⁰ Theissen y Haller, “La foi comme confiance inconditionnelle, perspectives théologiques”, 373. La traducción es del autor de esta monografía.

naturaleza del mundo y de los acontecimientos es benevolente, y que contarán también en el futuro sobre esta benevolencia.¹⁷¹

Por último, el teólogo sitúa la fe religiosa como la confianza incondicional que abarca, desde su fundamento, todos los aspectos de la vida y del mundo:

La confianza adquiere una profundidad religiosa cuando se vuelve una confianza incondicional. Entonces, ya no concierne sólo a algunos aspectos particulares de la vida o del mundo, sino al fundamento de la vida y del mundo, es decir Dios. Esta confianza incondicional la llamamos “fe”.¹⁷²

Por otra parte, el teólogo español Aguilar, subraya que el ser humano posee unas estructuras antropológicas que le predisponen al acto de fe en Dios. Para mostrarlo, describe lo que es un acto de fe entre dos personas:

La persona, como sujeto creador de una existencia original y libre al mundo, no es sujeto de conocimiento objetivo e impersonal. Podemos conocer su cuerpo y contenidos psíquicos, pero lo que ella más verdaderamente es, lo que quiere, lo que sabe, lo que espera y lo que añora, y sobre todo tal como cada uno lo quiere y lo vive, no podemos conocerlo ni poseerlo, sino a través de su propio testimonio y a partir del don de su libertad estimada y aceptada mediante un acto de fe que responda a su ofrecimiento.¹⁷³

Esta descripción subraya el carácter de misterio de toda relación humana, y cómo la fe es un modo de conocimiento que permite ponerse en relación con una persona de la manera más profunda que se pueda, a partir de lo que esta persona ofrece en sus palabras y en el don de su libertad.

En resumen, la fe en Dios estriba sobre una estructura antropológica de dimensión triple: la confianza en la vida, la confianza en los demás, y la confianza en sí-mismo. Por lo tanto, la fe en Dios es una confianza en el misterio que está en el fundamento de la vida en general y de todas las relaciones. Creer en Dios, es creer en la benevolencia de este misterio

¹⁷¹ *Ibíd.*, 374.

¹⁷² *Ibíd.*

¹⁷³ Aguilar, *Antropología y teología de la fe cristiana*, 43.

como si fuera una persona, es decir, a partir de la misma capacidad que tiene el ser humano de creer en una persona.

En segundo lugar, se describe la amenaza que pesa sobre Abram. La amenaza a la cual se enfrenta el patriarca, es el sin sentido de una vida estéril, al borde de la muerte, o dicho de otra manera, la *nada*. De hecho, para la concepción bíblica de la vida, morir sin dejar descendencia, es desaparecer del todo, es enfrentarse a la nada.

Por otra parte, el estudio narrativo mostró el contraste entre esta situación de enfrentamiento a la nada, y el carácter incontable de la promesa de la descendencia. El carácter absurdo de la situación del patriarca luce aún más, cuando se considera el carácter sobreabundante de las promesas que le hizo YHWH en el v. 1b: «No temas, Abram, Yo soy un escudo para ti. Tu recompensa será muy abundante».

Del mismo modo, en la sociedad contemporánea, que tiende a reducir los riesgos al máximo, Gn 15 se puede leer a partir del choque que existe entre las promesas de la vida y el drama de la muerte. De hecho, el fin de la vida cuestiona radicalmente la promesa que está en el fundamento de cada vida humana, y pone a prueba la fe. Son frecuentes en las historias de los creyentes las experiencias de fe vividas con ocasión de un duelo.

En tercer lugar se propone una interpretación del acto de fe del patriarca. Theissen ayuda a entender cómo se puede encontrar a Dios en la situación límite de confrontación con la nada:

...la nada tiene las mismas características que Dios: es infinita, incondicional, y es libertad. Es la sombra de Dios [...] La confrontación con la nada es una confrontación escondida con Dios. Encontramos aquí una realidad que es infinita, incondicional, y que nos vuelve libres. El que ha sido llevado por esta potencia en su vida [...] el que ha sido liberado de su egocentrismo para llevar una vida que sea una respuesta, este, ante la muerte, también hace confianza a esta potencia. Esto es la confianza incondicional.¹⁷⁴

¹⁷⁴ Theissen y Haller, "La foi comme confiance inconditionnelle, perspectives théologiques", 397.

Este texto ayuda a interpretar para hoy el acto de fe de Abram. Confrontado hasta el sin sentido a la negación de la promesa divina, el hecho de que no haya solución humana para su situación, le enfrenta a la nada. Esta nada es *infinita* porque lo puede hacer desaparecer sin remedio, es *incondicional* porque no hay medio de escaparle, y *lo vuelve libre* porque lo despoja de todo. Ante la nada, está totalmente libre de entregarse a YHWH.

A partir de lo que se dijo del acto de confianza, de la dimensión antropológica de la fe y de la amenaza que pesa sobre Abram, el acto de fe abrahámico se puede interpretar de la siguiente manera : *el acto de fe de Abram es la entrega persistente en el tiempo, de toda su persona a YHWH, en un acto de confianza incondicional en el misterio que está en el fundamento de todo lo que existe y, por lo tanto, de la nada que lo amenaza, con la certeza que puede encontrar seguridad en Él.*

3.2.2.3. “Él lo consideró como justicia”

Para interpretar hoy esta expresión, la interpretación de Martin Buber es aclaradora:

Al igual que *zedek* es el enunciado judicial y objetivamente acertado, el acuerdo de una expresión o de una acción con la realidad, sobre la que esta forma se juzga, así es *zedaka* el anuncio de la correspondencia entre lo hecho y lo pretendido en la guía de la vida personal, la acreditación¹⁷⁵.

Según el filósofo, el hecho de seguir poniendo su confianza en YHWH es considerado, por parte de YHWH, como un acto adecuado en tal situación. No se trata de una declaración judicial, como si YHWH declararía a Abram justo “moralmente”, a pesar de su conducta injusta, sino más bien, la constatación por parte de YHWH que *Abram actuó de la manera adecuada* por su acto de fe.

En este sentido, YHWH considera que Abram tuvo razón al seguir confiando en él, en una situación tan difícil. Por lo tanto, esto significa también que YHWH se va a comprometer para salvar a Abram de esta situación. Es el sentido de Ha 2,4 (“el justo vivirá por su confianza”), donde se constata quien actúa de manera justa, es decir según la voluntad de YHWH, vivirá, por el hecho de poner su confianza en Él, porque Él le dará la vida.

¹⁷⁵ Buber, *Dos modos de fe*, 69-70.

Por otra parte, esta constatación de la justicia de Abram ya contiene en germen la alianza de YHWH. De hecho, si YHWH constata la justicia de Abram en el hecho de haberle entregado totalmente su existencia, esto implica que, a cambio, YHWH en persona se comprometerá a garantizar su futuro.

El ejemplo de Abram significa para hoy que cuando la nada amenaza la promesa de Dios, que está en el fundamento de cualquier vida, la actuación considerada como *adecuada* por YHWH es entregarse existencialmente a él en una total confianza. El individuo que actúa así vivirá por su confianza, es decir que YHWH mismo se comprometerá a garantizar su futuro. En esta lectura se escucha un eco del libro de Job confrontando el misterio del mal.

En conclusión, se puede interpretar la fe en Gn 15 de la manera siguiente. En el mundo contemporáneo, la promesa de dar un sentido a la vida está enfrentada a la amenaza de la nada. En este contexto, el acto de fe es la entrega persistente en el tiempo, de toda la persona a Dios, en un acto de confianza incondicional en el misterio que está en el fundamento de todo lo que existe y, por lo tanto, de la nada que lo amenaza, con la certeza que uno puede encontrar seguridad en Él. Este acto, Dios lo considera como adecuado, lo que implica su compromiso para rescatar la persona de la nada.

3.2.3. La alianza

Para entender lo que significa teológicamente la alianza (v. 18), es preciso tener en cuenta tres elementos. Primero, la estrategia narrativa acerca de la segunda escena del relato; segundo, lo que aporta la alianza con respecto a la promesa; y tercero, una interpretación de la alianza para el presente.

3.2.3.1. La alianza en la estrategia narrativa

Primero, se concluyó, en el análisis narrativo, que las diferencias de construcción de las dos escenas invitaban al lector a interpretar la segunda escena del relato a la luz del primero, es decir, a leer la historia del retorno a la tierra prometida, con la confianza puesta en YHWH, según el ejemplo paradigmático de Abram. Además, se notó que a lo largo del relato, la atención del lector está desplazada de la figura de Abram, hacia su descendencia. Por último, se mostró que la estrategia narrativa focaliza la atención sobre Abram en la

primera escena, y luego centra la atención del lector *en su propia escucha* de la palabra de YHWH.

En resumen, en la segunda parte del relato, el narrador invita al lector a escuchar con fe el micro relato histórico y las palabras de la alianza, por las cuales la tierra está dada a los descendientes de Abram. En este contexto, el rito de la alianza sirve sobre todo para el lector, para ayudarlo a escuchar con fe las palabras de YHWH.

3.2.3.2. La alianza es más que la promesa

Segundo, la alianza influye más en la fe del lector que lo puede hacer una mera promesa. De hecho, primero, en la promesa del v. 7 “para darte esta tierra para poseerla” expresa una *mera intención* de YHWH, cuando hizo salir a Abram de Ur de los caldeos, mientras que en la alianza (v. 18b) expresa una decisión, *un hecho ya cumplido*: “A tu descendencia he dado esta tierra”. Segundo, la promesa, en el v. 7, es una palabra que no está acompañada de ningún signo, mientras que la palabra de la alianza del v. 18 sí está acompañada por el signo del paso de YHWH con el fuego entre los animales. Por otra parte, el estudio narrativo mostró las dos funciones de este signo: por una parte YHWH llama sobre sí-mismo una maldición al no cumplir su palabra, y por otra parte significa la presencia de YHWH en medio de las generaciones que sufren. Por lo tanto el signo *garantiza* el cumplimiento de la alianza y recuerda la presencia de YHWH en medio de su pueblo.

En resumen, la alianza es la declaración de *una decisión* por parte de YHWH acompañada por un signo que *garantiza* esta declaración. De estos dos puntos se puede concluir que la alianza apunta *a apoyar la fe del lector*, mediante la afirmación de una decisión de YHWH, acompañada por el signo de su presencia y de su entrega total.

3.2.3.3. Interpretación de la alianza para hoy

Ahora bien, frente a esta lectura, el lector contemporáneo no puede dejar de preguntarse, en qué medida la alianza en Gn 15 remite a una realidad en su propia existencia. De hecho, la manifestación en Gn 15 de la decisión de YHWH de dar la tierra a los que la necesitan, constituía para los judíos de la comunidad post-exílica un apoyo en su lucha por recuperar la tierra. Del mismo modo, Gn 15 puede ser leído como la manifestación de la

decisión de Dios de dar la propiedad de los bienes a quienes los necesitan¹⁷⁶. Sin embargo, es notable, en el texto, que el gran actor en la historia es YHWH, y por lo tanto, esto impide leer el texto como un llamado a la lucha para recuperar los bienes. Esta afirmación pone al lector creyente contemporáneo inserto en un contexto ateo en un dilema.

Por un lado, el texto sugiere que el lector debe vivir en la fe, en la certeza apoyada por la alianza de que Dios actuará en la historia, para el cumplimiento de su decisión a favor de los necesitados. La palabra evangélica “Bienaventurados los mansos, porque ellos poseerán en herencia la tierra.” (Mt 5,4) podría ser una buena ilustración de esta teología.

Pero por otro lado, si bien Dios es el autor de la alianza, se plantea la cuestión de saber mediante *cuáles mediaciones* Él vive su alianza en la sociedad contemporánea. Dicho de otra manera, el texto conduce a preguntarse cuáles son las personas o instituciones que son signos de la entrega de Dios a la causa de los más necesitados. En particular, el lector contemporáneo se puede interrogar si la Iglesia Católica manifiesta en lo concreto de la vida esta alianza de Dios con los más necesitados.

Esta pregunta remite a la dimensión sacramental de la Iglesia católica que se afirmó en el Concilio Vaticano II: “la Iglesia es en Cristo como un sacramento, o sea signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano”¹⁷⁷.

La obra del filósofo y teólogo Paul Tillich, presenta criterios de los símbolos religiosos que son útiles para contestar a la pregunta. Para el pensador alemán, los símbolos religiosos tienen dos características: la referencia y la participación¹⁷⁸. La *referencia* es la capacidad de un símbolo religioso de llevar a algo distinto de sí-mismo, mientras que la participación es el

¹⁷⁶ Esta idea ha entrado en la Doctrina Social de la Iglesia, mediante Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología, Parte II-II*, Suma Teológica (II-II q.66 a.2.), 562. De hecho, refiriéndose a Santo Tomás de Aquino, el Papa León XIII escribía en 1891 en la Carta encíclica *Rerum Novarum*: «En cuanto a esto, el hombre no debe considerar las cosas externas como propias, sino como comunes; es decir, de modo que las comparta fácilmente con otros en sus necesidades. De donde el Apóstol dice: "Manda a los ricos de este siglo... que den, que compartan con facilidad"» León XIII, "Carta encíclica *Rerum Novarum* sobre la situación de los obreros", N°17.

¹⁷⁷ Concilio Vaticano II, "Constitución Dogmática *Lumen Gentium* sobre la Iglesia", I, 1.

¹⁷⁸ Gounelle, "Les critères du symbole religieux", 59.

vínculo interno entre el símbolo y lo que representa. Por otra parte, un símbolo se evalúa mediante su *autenticidad*: para Tillich, “un símbolo es auténtico si expresa una experiencia religiosa viva”.

Dado que la Iglesia es “un sacramento, o sea, un signo e instrumento de la unión íntima con Dios”¹⁷⁹, uno se puede preguntar, con el criterio de Tillich, si existen en la Iglesia unos símbolos auténticos de la alianza de Dios con los más necesitados, que manifiestan una “experiencia viva” del compromiso de Dios por ellos.

Esta interrogación remite a la propia entrega de los católicos por los necesitados en medio de la historia, en nombre de Dios. Para ser auténticos, en cuanto símbolos¹⁸⁰, los católicos deben manifestar *una referencia y una participación* con la realidad de la acción de Dios en la historia. La referencia en este caso, es su capacidad a llevar, mediante su vida, al propio compromiso de Dios en la historia, y por ende, esta característica depende de la *calidad* de su acción. La participación es el vínculo interno que pueden tener con Dios mismo, o sea, su *santidad*.

Por lo tanto, la pregunta que plantea Gn 15 en esta óptica, es si los católicos establecen con la humanidad una alianza por la calidad de su compromiso por la justicia, y por su santidad. Sólo en esta condición pueden ser un soporte para que otros humanos crean en la promesa de Dios a favor de los más necesitados de la humanidad.

Por último, unos lectores podrán hacer la analogía entre el rito de la alianza en Gn 15 y el rito de la alianza eucarística, signo de la entrega de Cristo, en su firme decisión de salvar a los seres humanos. Ambos ritos tienen diferencias y elementos comunes. Por un lado, el rito de alianza de la eucaristía es algo superior al rito de la alianza de Gn 15, porque remite al don de la humanidad de Jesucristo hasta su muerte en cruz, para la salvación de todos. Pero por el otro lado, si la eucaristía no es fuente de compromiso de los católicos a favor de la justicia, pierde buena parte de su posibilidad de dar frutos. En este sentido, Pedro Arrupe,

¹⁷⁹ Concilio Vaticano II, “Constitución Dogmática *Lumen Gentium* sobre la Iglesia”, I, 1.

¹⁸⁰ En razón de la naturaleza sacramental de la Iglesia.

antiguo Superior General de la Compañía de Jesús, decía en 1976, en el Congreso Eucarístico Internacional de Filadelfia: “Si hay hambre en algún lugar de la tierra, entonces nuestra celebración de la Eucaristía resulta de alguna manera incompleta en todo el mundo.”¹⁸¹

3.2.4. Conclusión

En conclusión, se puede afirmar que la interpretación del texto permitió expresar las categorías bíblicas de promesa, fe y alianza en un lenguaje que atañe al ser humano contemporáneo y mostrar su organicidad.

Primero, apareció que la promesa de Dios tiene su concreción a tres niveles de la vida humana: en el deseo personal, en las relaciones humanas y en la vida política. El contenido de las promesas de Gn 15 remite a la promesa de dar sentido a su vida y de tener los bienes suficientes para vivir.

Segundo, aparecieron, desde el texto, unas formas de amenazas de las promesas: la amenaza del sin sentido de la vida y de la violencia que impide la justicia entre los seres humanos.

Tercero, en este contexto, la fe paradigmática del patriarca, modelo de la fe para el ser humano contemporáneo, consiste en la entrega persistente en el tiempo, de toda su persona a Dios. Este compromiso es un acto de confianza incondicional que implica la certeza de encontrar seguridad en Él. Este acto, Dios lo considera como adecuado, lo que implica su compromiso a favor del ser humano que tiene fe.

Cuarto, la alianza de YHWH a favor de Abram y su linaje cuestiona el lector contemporáneo sobre qué mediaciones usa el Dios de Abram para esta alianza. Constituye también una autocrítica de la Iglesia Católica, para invitarla a la calidad del compromiso y a la santidad, si quiere ser fiel a su vocación de sacramento de la unión con Dios.

¹⁸¹ Bella (dir.), *Pedro Arrupe, general de la Compañía de Jesús: nuevas aportaciones a su biografía*, 614.

3.3. Conclusión del capítulo III

El estudio del texto, en el contexto de su puesta por escrito, y su interpretación para hoy comparten las dimensiones comunes siguientes:

Primero, en ambas situaciones, la esperanza se expresa mediante promesas que remiten a las dimensiones fundamentales de la vida humana.

Segundo, las amenazas que pesan sobre estas promesas constituyen un llamado a la fe en Dios, que encuentra su radicalidad en la propia radicalidad de la crisis que la provoca.

Tercero, en ambos contextos, la alianza es un soporte para la fe.

Cuarto, en ambas épocas, se plantea la cuestión de las modalidades de la acción de Dios en la historia. Gn 15 plantea estas cuestiones, pero no les da respuesta. En este orden de ideas, si bien Gn 15 aborda varios temas de orden político, aparece más bien como un texto religioso que traslada los problemas de la historia hacia el ámbito de la religión judía. Gn 15 es emblemático del paradigma de la fe: la confianza incondicional en YHWH es la única forma de salir de los problemas de la historia.

CONCLUSIÓN GENERAL

Ha llegado la hora de concluir y evaluar este trabajo de interpretación de Gn 15. En un primer momento se propone recoger los principales aportes de cada momento de la investigación, y, en un segundo momento, evaluar si produjo los resultados esperados.

Los principales aportes del primer capítulo, consagrado al estudio de base del texto, han sido múltiples. Primero, aseguró la unidad literaria del capítulo que está puesta en duda por varios exegetas. Segundo, permitió justificar la traducción del v. 6, fundamental para la comprensión del texto, por “Abram siguió poniendo su confianza en YHWH, y Él lo consideró como justicia”. Segundo, puso de relieve el paralelismo entre las dos escenas del texto (vv. 1-6 y 7-21), lo que condujo a preguntarse por el sentido de su yuxtaposición.

El segundo capítulo, consagrado al análisis narrativo, condujo a varias conclusiones sobre el mensaje del texto y la manera de comunicarlo. Primero se logró establecer el retrato de YHWH y Abram, los dos protagonistas principales del relato. De hecho, YHWH es presentado como el autor de las promesas de una descendencia y de una tierra para Abram, que está presente y se compromete a sí-mismo en la historia, mediante sus actos de liberación y una alianza unilateral e irrevocable. En cuanto a Abram, aparece como el ejemplo paradigmático del hombre que, a la diferencia del rey Ajaz en Is 7,1-17, sigue poniendo su confianza en YHWH en una situación de crisis, y que aparece además como un personaje precursor de Moisés.

Segundo, el estudio de la intriga, del marco espacio temporal, de la voz y de la estrategia narrativas, dieron la clave del sentido de la yuxtaposición de las dos escenas que constituye el mensaje central del texto. De hecho, se mostró que mediante esta disposición, el autor invita al lector a la segunda escena a la luz de la primera, es decir, *a leer la historia del retorno a la tierra prometida, con la confianza puesta en YHWH, según el ejemplo paradigmático de Abram.*

Tercero, el estudio de la intriga mostró que el relato deja al lector con una historia interrumpida del retorno a la tierra, para que se involucre en la interpretación de una historia en marcha.

El tercer capítulo fue consagrado a las lecturas del texto en su contexto de escritura y en el contexto europeo actual. En ambos casos, se buscaron los elementos narrativos del texto que podían atraer al lector en su contexto respectivo. Primero, se mostró cómo Gn 15 respondió a las preocupaciones de la comunidad post-exílica con respecto a su unidad, su inferioridad demográfica, la repartición de la tierra en su seno, y su identidad. Segundo, se subrayó cómo el texto remite hoy a la importancia de la promesa en el deseo humano, las relaciones interpersonales y la vida política. Además, resultó cómo en nuestra época, el relato sigue presentando la fe de Abram como un acto de *confianza* incondicional en Dios, en el cual uno encuentra seguridad ante la nada. Tercero, se destacó cómo *la alianza*, en cuanto compromiso unilateral de Dios a favor de los más necesitados, plantea la cuestión de las mediaciones que Él utiliza para actuar en la historia, y remite a la Iglesia y al cristiano en su vocación al servicio y a la santidad, para que esta alianza de Dios sea creíble.

En el término de esta investigación, se debe evaluar en qué medida el análisis narrativo de Gn 15 permite entrar a un lector contemporáneo en un cuestionamiento sobre su existencia.

Por un lado, es difícil afirmar que los resultados encontrados por un método específico no hubieran podido encontrarse mediante otro método. Además, como se mostró ampliamente, el método narrativo utiliza los resultados de la exégesis histórico-crítica, y estos resultados le permiten a un lector contemporáneo una reflexión de tipo existencial.

Sin embargo, por otro lado, el ejercicio de interpretación subrayó la conveniencia del método narrativo para llevar a un cuestionamiento existencial del lector. De hecho, primero, el interés por el retrato de los protagonistas, YHWH y Abram, desembocó de manera natural, en la identificación de los personajes con el lector, a partir de una valoración de su manera propia de vivir la promesa, la fe y la alianza. Segundo, se mostró que a diferencia del método histórico-crítico, el análisis narrativo permitía interpretar el sentido de la yuxtaposición de las dos escenas del relato, mediante varias herramientas, como el estudio de la intriga, del marco espacio temporal, de la voz y de la estrategia narrativa. Tercero, el análisis narrativo mostró de manera pertinente, cómo la técnica de la historia interrumpida involucra al lector en la interpretación del final de la historia. Este lector podía ser un exiliado en la época post-

exílica, invitado a escribir el término de la historia con la misma confianza en YHWH que el patriarca; sin embargo, hoy también, la técnica de la historia interrumpida invita al lector contemporáneo a un cuestionamiento al escuchar que Dios hace alianza con la humanidad. Cuarto, al enfatizar el papel de YHWH como único actor de la historia en el relato, el análisis narrativo hace hincapié en la cuestión teológica, la más interpelante del relato para un lector moderno: *¿para creer en las promesas de la vida, es suficiente poner su confianza en Dios, con la certeza que actuará, o es necesario también escribir la historia con Él?*

Al empezar este trabajo, el autor situaba su proyecto en el marco pastoral del acompañamiento de los procesos comunitarios inspirados por la Biblia, y se proponía interrogar al texto, mediante unos métodos determinados, para destacar las preguntas posibles que pondrán la comunidad en camino. A la hora de terminar este recorrido, aparece obvio que las opciones tomadas, en el capítulo tercero, para interpretar el texto para hoy, podían ser distintas. Si bien han sido escogidas dentro de las preguntas fundamentales de la sociedad occidental, son subjetivas, y es posible que surjan otras interrogaciones en el seno de una comunidad de interpretación. Sin embargo, el método del análisis narrativo permitió destacar la pregunta, central en el texto, *de la posibilidad de leer la acción de Dios en la historia mediante la fe*. La confrontación de los lectores con esta pregunta central, que nace de la objetividad de los métodos, es lo que puede ayudar a la comunidad a no caer en lecturas subjetivistas. Si bien, en la práctica pastoral, no se puede imponer como un *diktat*, puede constituir un punto de referencia, a partir del cual el acompañante deja caminar a la comunidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Adam, J. -M. "Décrire des actions: raconter ou relater?" *Littérature* 95, (octubre de 1994): 3-22. http://www.persee.fr/doc/litt_0047-4800_1994_num_95_3_2336 (consultado el 15 de agosto de 2017).
- Aguilar, Fernando Sebastián. *Antropología y teología de la fe cristiana*. Salamanca: Sígueme, 1973.
- Albright, W. F. "Abram the Hebrew: A New Archaeological Interpretation." *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 163, (octubre de 1961): 36-54. <http://www.jstor.org/stable/1355773> (consultado el 1 de abril de 2017).
- Alter, Robert. *The Art of Biblical Narrative*. New York: Basic Books, 1981.
- . *Genesis*. New York: W.W. Norton & Company, 1997.
- Anbar, Moshe. "Genesis 15: a conflation of two deuteronomic narratives." *Journal of Biblical Literature* 101, (1982): 39-55. <http://search.ebscohost.com.ezproxy.javeriana.edu.co:2048/login.aspx?direct=true&db=reh&AN=ATLA0000792353&lang=es&site=eds-live> (consultado el 30 de marzo de 2016).
- Arendt, Hannah. *Condition de l'homme moderne*. Agora. Paris: Calman-Lévy, 1961.
- Artus, Olivier. *El Pentateuco, historia y teología*. Cuadernos Bíblicos. Vol. 156. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2012.
- Bella, Gianni, ed. *Pedro Arrupe, general de la Compañía de Jesús: nuevas aportaciones a su biografía*. Bilbao, Santander: Mensajero, Sal Terrae, 2007.
- Brown, Francis, Samuel Driver, y Charles Briggs. *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English lexicon*. Peabody (Massachusetts): Hendrickson Publishers, 1996.
- Brueggemann, Walter. *Genesis: Interpretation: A Bible commentary for teaching and preaching*. (2a ed.). Louisville: Westminster John Knox Press, 2010.
- Buber, Martin. *Dos modos de fe*. Madrid: Carparrós Editores S. L., 1996.
- Coats, George W. *Genesis, with an introduction to narrative literature*. The forms of the Old Testament literature. Vol. 1. Grand Rapids (Michigan): Eerdmans Publishing Company, 1983.

- Concilio Vaticano II. "Constitución Dogmática *Lumen Gentium* sobre la Iglesia." (21 de noviembre de 1964).
http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html (consultado el 7 de octubre de 2017).
- Cotter, David W. *Genesis*. Berit Olam, Studies in Hebrew Narrative and Poetry. Collegeville (Minnesota): the Liturgical Press, 2003.
- Cross, F. M. "The Stele Dedicated to Melcarth by Ben-hahad." *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 205, (1972): 36-42.
- Dahood, Mitchell. *Ugaritic-Hebrew Philology: Marginal Notes on Recent Publications*. Roma: Biblical Institute Press, 1989.
- de Pury, Albert. "Las dos leyendas sobre el origen de Israel (Jacob y Moisés) y la elaboración del Pentateuco." *Estudios bíblicos* 52, no. 1-2 (1994): 95-131.
- Driver, G. R. "Reflections on Recent Articles." *Journal of Biblical Literature* 73, (septiembre de 1954): 125-136.
- Eissfeldt, O. "The alphabetical cuneiform texts from Ras Shamra published in 'Le Palais Royal d'Ugarit'." *Journal of Semitic Studies* II, no. 5 (1957): 1-49.
- Elliger, K., W. Rudolph, y R. Kittel. *Biblia Hebraica Stuttgartensia: Stuttgart Electronic Study Bible Version*, editado por Schenker, A. (5a ed.). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2003.
- Fidler, Ruth. "Genesis XV: Sequence and unity." *Vetus Testamentum* 57, (2007): 162-180.
<http://search.ebscohost.com.ezproxy.javeriana.edu.co:2048/login.aspx?direct=true&db=reh&AN=ATLA0001584432&lang=es&site=eds-live> (consultado el 30 de marzo de 2016).
- Gesenius, Wilhelm. *Gesenius' Hebrew grammar*. (2nd ed.). Oxford: Clarendon Press, 1910.
- Ginsberg, H. L. "Abram's 'Damascene' Steward." *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 200, (1970): 31-32.
- Gordon, C. H. "Damascus in Assyrian Sources." *Israel Exploration Journal* 2, (1952): 174-175.
- Gounelle, André. "Les critères du symbole religieux." *International Jahrbuch für die Tillich-Forschung* 2, (2006): 59-75. <http://andregounelle.fr/tillich/les-criteres-du-symbole-religieux-chez-tillich.php> (consultado el 6 de octubre de 2017).

- Grieu, Etienne. "Espérer à l'école des "Job de naissance"." En *Qu'est ce qui fait vivre quand tout s'écroule? Une théologie à l'école des plus pauvres*, editado por Etienne Grieu, Gwennola Rimbaut y Laure Blanchon, 81-102. Namur (Belgica): Editions jésuites Lumen Vitae, 2017.
- Grieu, Etienne and Alain Thomasset. "La promesse à la source des relations interpersonnelles et sociales." *Revue d'éthique et de théologie morale* 236, (2005): 55-76. <http://www.cairn.info/revue-d-ethique-et-de-theologie-morale-2005-HS-page-55.htm> (consultado el 27 de septiembre de 2017).
- Gunkel, Hermann. *Genesis*. Mercer Library of Biblical Studies. (3a ed.). Macon, GA: Mercer University Press, 1997.
- Ha, John. *Genesis 15: a Theological Compendium of Pentateuchal History*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft . Vol. 181. (Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1989). <https://libgen.pw/view.php?id=1362783> (consultado el 2 de marzo de 2016).
- Hamilton, Victor P. *The Book of Genesis, Chapters 1 - 17*. Gran Rapids (Michigan): William B. Eerdmans Publishing Company, 1995.
- Jacob, Benno. *The First Book of the Bible, Genesis*. (2a ed.). New York: Ktav Publishing House, 2007.
- Joüon, Paul. *Grammaire de l'hébreu biblique*. Roma: Pontificio Instituto Bíblico, 2009.
- Lambdin, Oscar. *Introduction à l'hébreu biblique* [Introduction to Biblical Hebrew]. Traducido por Lestang, François. Lyon: Profac, 2008.
- León XIII. "Carta encíclica *Rerum Novarum* sobre la situación de los obreros." (15 de mayo de 1891). http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_1-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html#_ftn10 (consultado el 7 de octubre de 2017).
- Liverani, Mario. *Más allá de la Biblia. Historia antigua de Israel*. (Barcelona: Crítica, 2005). <https://libgen.pw/download.php?id=503507> (consultado el 18 de septiembre de 2017).
- Lohfink, Norbert. *Die Landverheissung als Eid: eine Studie zu Gn 15* Vol. 28. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1967.
- Marguerat, Daniel y Yvan Bourquin. *Cómo leer los relatos bíblicos: Iniciación al análisis narrativo* [Pour lire les récits bibliques] Vol. 106. Maliñao (Cantabria): Sal Terrae, 2000.

- Noegel, S. "A Crux and a Taunt: Night-Time the Sunset in Genesis 15." En *the Worlds of Genesis. Persons, Places, Perspectives*, editado por P. R. Davies y D. J. A. Clines, Vol. 257, 128-135. Sheffield: Journal for the Study of the Old Testament, 1998.
- Pomponio, F. "Mešeq di Gen 15, 2 e un termine amministrativo di Ebla." *Bibbia e Oriente* 25, (1983): 107-109.
- Rogland, Max. "Abram's persistent faith: hebrew verb semantics in Genesis 15: 6." *The Westminster theological journal* 70, (2008): 239-244.
<http://search.ebscohost.com.ezproxy.javeriana.edu.co:2048/login.aspx?direct=true&db=reh&AN=ATLA0001700958&lang=es&site=eds-live> (consultado el 30 de marzo de 2016).
- Römer, Thomas. "Abraham's Righteousness and Sacrifice: How to understand (and translate) Genesis 15 and 22." *Communio Viatorum* LIV, (2012): 3-15.
https://www.academia.edu/15537694/T._R%C3%B6mer_Abrahams_Righteousness_and_Sacrifice_How_to_understand_and_translate_Genesis_15_and_22_Communio_Viatorum_LIV_2012_pp._3-15?auto=download (consultado el 1 de marzo de 2016).
- . "Genèse 15, traduction." 2017, (3 de noviembre de 2010). https://www.college-de-france.fr/media/thomas-romer/UPL8470742848459570461_romer_20100311_1.pdf (consultado el 3 de abril de 2017).
- . "Recherches actuelles sur le cycle d'Abraham." En *Studies in the book of Genesis, literature, redaction and history*, editado por André Wénin, 179-211. Leuven Paris: Leuven University Press, 2001.
- Sarna, Nahum M. *Genesis = Bereshit: the traditional Hebrew text with new JPS translation*. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989.
- Schmid, Konrad. *Erzväter und Exodus: Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments*. Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament. Vol. 81. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1999.
- Scott, William, R. *Guía para el uso de la BHS: aparato crítico, masora, acentos, letras poco comunes, y otros signos* [A simplified guide to BHS]. Traducido por Sánchez, Edesio. Vallejo (California): Bibal Press, 1993.
- Simian-Yofre, Horacio, ed. *Metodología del Antiguo Testamento*. [Metodologia dell'Antico Testamento]. Salamanca: Sígueme, 2001.
- Ska, Jean-Louis. "Our Fathers Have Told Us": *Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives*. Subsidia Biblica. (2a ed.) Vol. 13. Roma: Editrice Istituto Biblico, 2000.

- . *El Pentateuco: un filón inagotable. Problemas de composición y de interpretación. Aspectos literarios y teológicos*. Estudios bíblicos. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2015.
- . "Some Groundwork on Genesis 15." En *The exegesis of the Pentateuch: exegetical studies and basic questions*, Vol. 66, 67-81. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.
- Theissen, Gerd and Pascale Haller. "La foi comme confiance inconditionnelle, perspectives théologiques." *Etudes théologiques et religieuses* 98, (marzo de 2011): 373-398. <https://www.cairn.info/revue-etudes-theologiques-et-religieuses-2011-3-page-373.htm> (consultado el 27 de septiembre de 2017).
- Tomás de Aquino. *Suma de Teología, Parte II-II*. (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990). <https://www.dominicos.org/media/uploads/recursos/libros/suma/3.pdf> (consultado el 7 de octubre de 2017).
- Unger, M. F. "Some Comments on the Text of Genesis 15:2, 3." *Journal of Biblical Literature* 72, (julio de 1953): 344-363.
- Wellhausen, J. *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*. (3a ed.). Berlin: Georg Reimer, 1899.
- Wenham, Gordon J. *Genesis 1-15, Vol. 1*. Word Biblical Commentary. Vol. 1. Dallas: Word, 2002.
- Wénin, André. *Abraham ou l'apprentissage du dépouillement (Gn 11, 27 – 25,18)*. Lire la Bible. Vol. 190. Paris: Cerf, 2016.
- . "De l'analyse narrative à la théologie des récits bibliques." *Revue théologique de Louvain* 39, (2008): 369-393. http://www.persee.fr/doc/thlou_0080-2654_2008_num_39_3_3696 (consultado el 29 de enero de 2016).