

EL MATRIMONIO Y LA FAMILIA EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

R. P. Antonio Moreno

Hablar del matrimonio y de la familia en el A. T. es abordar un tema realmente inmenso. Prácticamente todo lo que sucede en el A. T. tiene una dimensión familiar. Esto tiene que ver con la manera como el semita concibe la existencia. Así, nada tiene de extraño que las experiencias más profundas de Israel —las religiosas— hayan sido expresadas en categorías tomadas de la vida familiar y matrimonial. Ellas están en lo más profundo de su conciencia¹.

La Historia de la Salvación comienza como una historia “familiar”. En efecto, la Palabra de Dios va dirigida a un padre de familia (Abraham) y precisamente en cuanto es cabeza de un grupo familiar. Sus exigencias son de carácter familiar: salir de la tierra y parentela propias, dejar la casa paterna (*bet 'ab*)². Esto significa que la Palabra de Dios es sentida por Abraham dentro de su contexto familiar; se le hace comprensible en relación con las estructuras familiares que le son propias; Dios se hace presente hablando el lenguaje de la familia.

De tal manera escoge Dios la experiencia de la vida familiar para hacer sentir su presencia, que su primera revelación quedará determinada por ella. Dios será conocido en primer lugar como “Dios del padre”: el “Dios de Abraham”, el “Dios de Isaac”, el “Dios de Jacob”; es decir, un Dios familiar que se revela a un jefe de familia, prometiéndole, a él y a su grupo, cumplir aspiraciones que tienen que ver con la perfección de la vida familiar (descendencia y tierras para establecerse), protegerlo y ayudarlo en las diversas alternativas de su existencia³. De ahí que los relatos patriarcales giren en torno a la celebración de matrimonios, el nacimiento de los hijos o su carencia, los problemas de la vida conyugal, los amores, las preferencias, los celos, las rivalidades, las alegrías del noviazgo y del trato conyugal, los odios fraticidas, las generosidades y los egoísmos, etc.

Esta estructura familiar de la revelación se advierte también en la manera de hablar de Dios a lo largo de toda la Historia de la Salvación. En la época patriarcal, Dios es concebido como unido al patriarca y a su grupo por una especie de parentesco. Así lo expresan los nombres personales compuestos de los elementos teofóricos *'ab* (padre), *'aj* (hermano) y *'am* (tío o pariente por la línea paterna)⁴, y el mismo apelativo

pájad dado al Dios de Isaac, que parece significar "pariente"⁵. En el curso de la historia de Israel Dios se presentará como "padre"⁶, "esposo"⁷ y *go'el* o defensor familiar unido al grupo con lazos de sangre⁸. Son pues los lazos de la existencia familiar los que permiten a esos semitas comprender el misterio de su unión con Dios. Este carácter familiar que marca desde sus comienzos a la revelación bíblica hace necesario que tratemos de comprender la naturaleza de la existencia familiar en Israel y del matrimonio dentro de ella.

LA FAMILIA EN ISRAEL

El antiguo semita tiene un concepto de la existencia que es esencialmente comunitario. El individuo no se entiende sino como miembro permanentemente entroncado en el grupo familiar de cuya "vida" participa. Esa vida proviene en último término de un padre y está actuando permanentemente como fuerza o impulso vital, como "alma", en cada uno de los miembros de la familia. Cada hombre se define por su familia: ¿de quién es hijo? ¿cuál es su clan, su tribu, su casa? El valor, la dignidad, la capacidad de una persona dependen del valor, la dignidad y la capacidad del grupo a que pertenece.

Ese grupo familiar al que el semita (y el hebreo) se siente vitalmente ligado admite dimensiones variables. En orden de extensión se distinguen la *bet 'ab* ("casa paterna") la *mishpajah* (que suele traducirse por "familia" o "clan"), el *matteh* (o "tribu"), de todas maneras, los límites de cada una de estas unidades son variables.

La familia hebrea es patriarcal, se constituye en torno al padre; de ahí que la primera unidad familiar sea lo que se llama la *bet 'ab*, la "casa paterna". Es el centro más íntimo de la vida del israelita, donde se dan los lazos de parentesco más estrechos. Esa familia es como la prolongación misma del hombre; son "de una misma carne y de unos mismos huesos". La solidaridad entre ellos es total⁹.

Los miembros de la familia lo reciben todo del padre. Sobre ellos se difunde la *berakah* paterna. Esta palabra, que suele traducirse por "bendición", designa en realidad lo que podríamos llamar la fuerza vital del hombre; esa fuerza, capacidad, valor interior que se manifiesta en su manera de ser y en las obras que realiza. Todo ser vivo está dotado de "bendición" (Gén. 1,22), y el ser humano posee la propia, que también le confiere la capacidad de "crecer, multiplicarse, dominar" (1,28; 5,2). Pero esto es realizado en formas y grados diversos según sea la fuerza y la calidad de esa *berakah*.

La *berakah* se recibe del padre con la vida misma y es participada en primer lugar por el primogénito, el fruto del vigor del padre¹⁰, aquel que

reproduce más exactamente lo que es el padre. Esta bendición heredada es la que hace que los hijos tengan las características que los distinguen. Cuando se trata de caracterizar a una persona o a un grupo, se recuerda su "bendición" paterna. Así, es gracias a la bendición recibida de Isaac que Jacob tiene éxito en la agricultura y alcanza supremacía sobre sus hermanos vecinos¹¹; dos conjuntos de "bendiciones" (Gén. 49 y Dt. 33), describen a las tribus de Israel con características que se entienden provenientes de lo que Jacob y Moisés pronunciaron sobre sus epónimos¹².

Pero así como los miembros de la familia reciben del padre su fuerza vital, éste encuentra su realización plena en la familia que es capaz de fundar; una familia numerosa atestigua una "bendición" fuerte, es garantía de seguridad y poder en un mundo no muy bien regulado por las leyes. Por eso, un padre no puede prescindir de su "casa". Siempre se mueve con ella. Cuando David escapa con sus 60 hombres a tierra de filisteos, fue "cada uno con su casa"¹³. Partir sólo sería dejar atrás algo de sí, con el doble inconveniente de estar solo en tierra extranjera (es decir, débil, expuesto, carente de todo honor y respeto) y de dejar atrás algo suyo (esposa, hijos) en lo que puede ser personalmente vulnerable (son su carne y sus huesos). Igualmente, cuando Dios decide salvar a Noé lo hace entrar en el Arca "con su casa"¹⁴, única manera de que Noé se sienta verdaderamente salvado.

No resulta fácil determinar los límites exactos de la *bet 'ab*. La "casa" de Noé está constituida por su mujer, sus hijos y las mujeres de sus hijos; la casa de Jacob que entra a Egipto es concebida como un conjunto amplio de hijos, nueras y nietos¹⁵. A la "casa" pertenecen también los siervos, las viudas o huérfanos que viven bajo la protección del "padre" y en ocasiones los extranjeros (*guerím*) que se acogen al grupo. Jefe, hijo de Galaad y de una ramera, vivía en casa de Galaad como en la "casa de su padre"¹⁶. Podemos decir que la *bet 'ab* es una comunidad compuesta de miembros que efectivamente dependen de un hombre, al que llaman "padre".

La *mishpajah* es también una comunidad unida por vínculos de parentesco, pero su ámbito es más amplio, y la relación con el "padre" común ya no es tan directa ni exclusiva¹⁷.

La tribu (*matteh*), finalmente, también se entiende a sí misma como descendiente de un padre común, pero representa una comunidad mucho más amplia y generalmente ese padre epónimo es una ficción, al menos en cuanto padre de todo ese grupo. En general, las tribus asimilan grupos diversos que, al incorporarse, reconocen como propio al padre común con sus tradiciones, aportando por otro lado las suyas al fondo común de la tribu. Dado que el parentesco se traduce en la posesión de aquellas características comunes que se explican por referencia al pa-

dre común, se entiende que la mentalidad israelita (semita) tiende a considerar todo conjunto de seres vivos de iguales características como una *mishpajah*. Así, cada pueblo es una "familia"¹⁸, y el mundo entero una comunidad de familias que tienen su primer padre en Adán (y Noé). Pese a sus diferencias y hostilidades poseen una raíz común que permite entrever su reunión final en la era mesiánica (Ps. 22,28).

También Israel puede ser concebido como una confederación de familias (las 12 tribus con sus clanes)¹⁹ y, desde otro punto de vista, como dos familias²⁰: Israel y Judá (los Reinos del Norte y del Sur), en razón de las características que los distinguen como las dos grandes unidades del único Israel. Para Amós, finalmente todo Israel no es más que una familia entre las familias de la tierra, de las que se distingue porque Dios lo ha "conocido" de una manera especial²¹. Es ese "conocimiento" divino, del que es objeto, el que ha colocado en Israel una *berakah* particular que lo distingue de cualquier otro pueblo²². Tocamos aquí la terminología que expresa la relación de Dios con su pueblo como un encuentro de amor conyugal, tema que estudiaremos más adelante.

El concepto de "pueblo" ('am)

Acabamos de aludir al '*am*, término que suele traducirse por "pueblo". El '*am* es también una comunidad de parientes, dentro de la cual el individuo tiene la fuente de su vida, el fundamento de su existencia, la seguridad en este mundo. "Ser un pueblo" equivale, para un grupo de individuos, a existir; existir comunitariamente, porque la existencia individual en sentido estricto no es concebible. Que Dios haga de un conjunto desorganizado de esclavos un '*am*, es una manifestación de su fuerza "creadora", puesto que establece una realidad consistente en este mundo a partir de lo "inexistente", de lo que no tiene consistencia alguna. Que lo cree como "su pueblo" implica una definición de lo que ese pueblo está destinado a ser, de lo que podemos concebir como su *berakah* particular. Israel recibe su fuerza vital de Yahveh; será "pueblo de Yahveh" o no será nada. Por eso los hijos de la esposa adúltera de Oseas, que son un signo para Israel infiel, reciben los nombres de *lo'-rujamá* ("no misericordia"), y *lo'-ammi* ("no mi pueblo"), porque Dios ha decidido (si no hay conversión) aniquilar a ese pueblo que El creó por misericordia, de manera que dejará de ser su pueblo²³. Yahveh dejará de ser su Dios e Israel dejará de ser el '*am* que encuentra la fuente de su existencia en ese "Padre" al que lo unen lazos vitales, como de parentesco, y eso significará su desaparición, su ruina. Inversamente, cuando, luego de haber experimentado nuevamente la soledad del desierto, se vuelva a Yahveh arrepentido,

Dios volverá a llamarlo "Pueblo mío"²⁴. Ser un "no pueblo" equivale así a no existir, no tener valor o consistencia alguna²⁵.

La fuerza del *'am* está en su capacidad de conservar intacta o de acrecentar la fuerza vital que el padre depositó en los orígenes en esa comunidad que descende de él, y la condición fundamental para conservar esa fuerza vital es la unidad. La división provoca la ruina porque dispersa las fuerzas vitales del grupo. Unido conserva toda su *berakah* y es capaz de hacer lo que se propone (salvo, evidentemente, que se enfrente a otro pueblo poseedor de una *berakah* más poderosa). El episodio de la Torre de Babel tiene ese sentido: Dios confunde y divide a la humanidad para poner freno a sus pretensiones soberbias²⁶. Por otro lado, el mal que amenaza constantemente al pueblo de Dios desde sus orígenes patriarcales aparece en forma de divisiones y amenazas a la unidad, hasta que se produce la división definitiva, comienzo también de la ruina definitiva²⁷.

La solidaridad familiar

Así, la *bet' ab*, la *mishpajah*, la *matteh* y el *'am* resultan del mismo principio fundamental, el parentesco, y expresan diversos grados de proximidad y de extensión del mismo. Esta experiencia básica de la existencia en el seno de la familia, marcada por la solidaridad fundada en lazos vitales, de "carne y hueso", no abandonará a Israel ni siquiera cuando, con la posesión de Canaán, se convierta en una nación de estructura monárquica. Con ello habrá llegado a ser un *goy* entre los *goyim* de la tierra —aspiración expresada ya en la bendición de Abraham de la historia yahvista²⁸—, pero Israel mantendrá siempre vivo el sentimiento de que su unidad (y por lo tanto su misma existencia) está fundada en lazos que no pueden ser expresados sino como de parentesco, en una comunidad de alma que confiere a cada uno de sus miembros un carácter común reconocible entre todas las demás naciones de la tierra²⁹. Esta comunión es la de la participación en una experiencia histórico-salvífica que remonta al Exodo. Es cierto que no todos los grupos integrantes del pueblo de Israel vivieron históricamente el acontecimiento liberador del Exodo; sin embargo, no se podía ser israelita sin participar de la experiencia espiritual del Exodo y de las consecuencias que de ella resultaban. Amós se dirige a los israelitas de su tiempo como auténticos protagonistas de esa gesta: "Yo os hice a vosotros subir de la tierra de Egipto, y os traje por el desierto cuarenta años, para que poseyerais la tierra del Amorreo..." (2,10s). Aunque los liberados del Egipto fueron en realidad, antepasados ya bastante lejanos de los contemporáneos de Amós, la liberación fue una experiencia fundadora del *'am*, y como tal pertenece a toda la comunidad y se transmite a través de las generaciones. Ser parte de ese Israel funda-

do en el Exodo y el Sinaí, significa entroncarse con esa experiencia fundamental, asimilarse a ella, ser incluido en la bendición que Dios entregó en ese momento a los grupos reunidos en el Sinaí para que vivieran de ella; significa, finalmente, aceptar la solidaridad que de esa asimilación resulta. Esta asimilación en el espíritu del Exodo con la aceptación de la Alianza fueron los principios constitutivos de la que se suele llamar anficiónía Israelita, es decir, el conjunto de las 12 tribus que recibe el nombre de Israel³⁰.

La existencia familiar supone la solidaridad, que implica responsabilidad común por la vida de la comunidad familiar. Siendo el padre la fuente primera de la vida familiar, él es el primer responsable de su conservación y le corresponde poner remedio a cualquier obstáculo que amenaza su plena y normal expansión. Cualquier impedimento debe ser removido, y éstos son en primer lugar los actos contra la *sedaqah*, es decir, contra la actitud "justa" en la comunidad³¹. Cualquier actitud que viole las normas fundamentales de la vida en la comunidad familiar rompe la *sedaqah* y con eso la existencia languidece y muere. Esas normas son las que regulan las relaciones entre los miembros del grupo y especialmente las que se refieren a las exigencias religiosas culturales, el comportamiento sexual, tabúes diversos. En Israel, todas esas normas, costumbres, tabúes propios de la antigua sociedad semita, quedan incorporados en el gran cuadro de la Alianza que les da un sentido especial. La estrictez frente a tales situaciones queda de manifiesto en los episodios bíblicos de Acán, Coré, Nadab y Abiú, Jonatán y en la acción de las demás tribus contra la de Benjamín por el crimen de Guibeá³².

Amenazas a la vida de la familia

La amenaza contra la vida del grupo familiar puede materializarse en diversas formas.

En primer lugar, en forma de violencias ejercidas en su contra. Frente a la violencia la familia debe mostrar su fuerza, su capacidad de hacer frente, cohesionándose. Así lo hacían las tribus que sentían la solidaridad del '*am Yisrael*, en la turbulenta época de los Jueces³³. En tales ocasiones se hace sentir la comunidad de "huesos y carne" como llamado ineludible a la solidaridad. Nadie tiene derecho a desentenderse de lo que afecta al propio cuerpo.

Una forma particular de esta solidaridad es la *venganza de sangre*. Cuando la sangre de la familia es derramada, es necesario dejar restablecido el orden violado y al mismo tiempo mostrar la propia capacidad de reaccionar. Este deber con respecto a la sangre derramada recae en primer lugar sobre los parientes más cercanos de la víctima³⁴, y alcanza

hasta límites variables; en general, hasta donde de hecho se sienten vivos los lazos familiares. Una fuerte capacidad de reacción es signo de poder y representa seguridad. Tal es, p. ej., el sentido del Canto de Lamec, el jefe capaz de amenazar con una venganza enorme³⁵. Es la venganza de sangre lo que teme Caín, y Dios le asegura su protección también en términos de venganza de sangre³⁶. En ese mundo del desierto, sólo el temor a la venganza proveniente de un grupo poderoso impone cautela frente al derramamiento de sangre³⁷. Menos precauciones se toman en cambio frente a un miembro de un grupo que por su debilidad no parece capaz de ejercer una venganza efectiva. A medida que la vida de los israelitas se fue organizando dentro de normas jurídicas dependientes de un poder central (la monarquía), la venganza de sangre fue cayendo en desuso.

La vida del grupo puede verse amenazada en su propiedad, puesto que la "fuerza" de la bendición familiar se manifiesta también en el volumen de sus bienes³⁸; éstos forman parte de la totalidad de la existencia del grupo, son efecto de su fuerza, de su capacidad vital. De ahí que la propiedad familiar tenga un carácter sagrado; no puede permitirse que salga de la familia. Esta mentalidad, que se mantuvo en los círculos más tradicionales hasta épocas avanzadas, cuando ya la organización monárquica estaba introduciendo nuevas formas de concebir la propiedad, era la que impedía a Nabot vender su viña al Rey Ajab, aun a costa de su vida³⁹. Pero por necesidad alguien podía verse obligado a vender su propiedad. En tal caso, como en el de derramamiento de sangre, intervenía también el *go'el*, más cercano para "rescatar" la propiedad en peligro⁴⁰. El objetivo perseguido es que el terreno quede dentro de la *mishpajah*. No devolviéndolo al que se vio obligado a vender, sino en manos del pariente más próximo que muestre tener la capacidad de mantenerlo como propiedad familiar.

Un tercer peligro para la supervivencia del grupo, era la falta de hijos. Dado que la prolongación de la vida del padre aparecía como la función primordial de la familia, cuando la esposa no le daba hijos, el esposo podía tomar una concubina con ese fin. La costumbre aparece regulada en la legislación babilónica⁴¹. Los casos de Abraham y Jacob muestran que la misma esposa podía recurrir espontáneamente al recurso de entregar una de sus siervas al marido para que le diera hijos en su nombre. También podía suceder que un hombre casado muriera prematuramente sin haber dejado descendencia, lo que constituía la suprema desgracia: la extinción definitiva del "nombre" paterno, es decir, de su vida⁴². En esa circunstancia, las fuerzas familiares debían venir en socorro de ese miembro de la *mishpajah* que, por alguna razón misteriosa, aparecía atacado por el

mal y estaba en trance de desaparecer, con detrimento del todo. Es el sentido de la ley del levirato ⁴³.

Esta ley se encuentra formulada en Dt. 25,5-10 ⁴⁴. Su objeto es claro: prolongar la descendencia masculina, el "nombre del marido", su "casa"; por esto se entiende que la obligación recaiga en primer lugar sobre el *go' el más próximo*, que es el que participa más directamente de la vida del difunto. La formulación de la ley supone que el encargado de ejercer esa obligación puede excusarse, aunque queda en la situación infamante de quien se ha negado de cumplir un sagrado deber familiar. La razón para excusarse es fácil de entender. El primer heredero del difunto sin hijos es precisamente el hermano. Al suscitarle un hijo en su viuda, será éste quien lleve el nombre del difunto, y su heredero legítimo al frente de su "casa". El hermano que cumple con la obligación del levirato está, por lo tanto, actuando contra su propio interés, y por eso mismo dando la mayor prueba de piedad hacia el hermano difunto. Adviértase que el procedimiento descrito en Dt. comprende un gesto de contrato o de toma de posesión de un terreno ⁴⁵, pero acompañado de uno de desprecio hacia el hermano que rehusó cumplir con la ley del levirato.

Por la ley del levirato se advierte cuánto importaba al antiguo semita asegurar la estabilidad de la casa amenazada en su descendencia y en su propiedad terrena. La historia de Judá y Tamar explota este tema en forma dramática ⁴⁶. El relato presenta a Judá casado con una cananea de la que tiene un hijo (Er) que muere sin descendencia. Onán, a quien correspondía cumplir con el levirato en favor de Er sabía que aquella descendencia no sería suya, y evitaba el dar descendencia a su hermano ⁴⁷. Esta falta de piedad fraterna es castigada por Yahveh con la muerte del culpable, pero Judá, por su parte, dilata el cumplimiento del deber hacia el muerto no dando a Tamar como esposa a su tercer hijo (Shelá). Tamar, entonces, disfrazándose de prostituta, consigue quedar embarazada del mismo Judá. Al conocerse su estado, Judá la condena a ser quemada viva ⁴⁸. En efecto, se la considera aún comprometida con Er, a quien debe dar descendencia a través de Shelá. En ese momento Tamar presenta las pruebas de que el hijo que espera es de Judá. La historia concluye con el reconocimiento de Judá; "ella tiene más razón que yo, porque la verdad es que yo no la he dado por mujer a mi hijo Shelá" (v. 26). Así, Tamar quedará como ejemplo extremo de fidelidad al esposo ⁴⁹. Con una esposa así, el "nombre" del esposo está seguro. Aunque lo normal habría sido que la descendencia de Er hubiese sido suscitada por Shelá, el hermano, Tamar, en esa situación desesperada, recurre al pariente más próximo. Onán, por otra parte, es el tipo del que por consideraciones egoístas evita cumplir con el levirato, aunque el hecho de que lo haga con disimulo muestra que la obligación pesaba socialmente.

Curiosamente, el otro ejemplo de esta piedad hacia el marido difunto es dado por otra extranjera: Rut la moabita. También se trata aquí de un judaíta, Elimélek, que vive entre extranjeros, donde sus hijos contraen matrimonio y mueren sin dejar descendencia (Rut 1,1-5). Noemí, viuda de Elimélek, es el paradigma de la extrema pobreza: viuda en tierra extranjera y sin hijos. Sólo le quedan sus nueras moabitas. Noemí las despide haciéndoles ver que no tiene otros hijos que pudieran cumplir con ellas el levirato. Rut decide quedarse junto a Noemí: "tu pueblo —le dice— será mi pueblo y tu Dios será mi Dios" (1,16). Orpa, en cambio, "regresa a su pueblo y a su Dios" (1,15); allí podrá encontrar otro marido y otra casa (1,9). Rut es así el ejemplo de quien se aferra a Yahveh y a su pueblo, creyendo en su *berakah* sin garantía humana alguna. Su fe es comparable a la de Abraham, confiando, justamente en el trance de quedar sin hijo y sin esperanza humana de tenerlo, en la promesa de bendición que le ha hecho su Dios. Por eso Dios premiará también la fe de Rut dándole descendencia para la "casa" de su marido a través de otro miembro de la *mishpajah* de Elimélek, llamado Booz (2,1). El relato presenta también la negativa de otro pariente, *go'el* más próximo que Booz, a asumir el deber de suscitar heredero a su pariente difunto. El estaba dispuesto a "rescatar" (*ga' al*) el terreno de Elimélek (4,4), pero al presentársele unido al rescate el deber de tomar a Rut como esposa para darle descendencia al difunto, rehúsa hacerlo: "así no puedo rescatar, porque podría perjudicar mi herencia" (4,6). Booz muestra su piedad y desprendimiento adquiriendo todo lo de Elimélek y también a Rut "a fin de perpetuar el nombre del difunto en su heredad y que el nombre del difunto no sea borrado de entre sus hermanos" (4,10). En efecto, el hijo que nace (Obed) es considerado hijo de Noemí que lo coloca en su seno y lo cría⁵⁰. La fe y piedad de Rut y la generosidad de Booz han salvado a la *mishpajah* de Elimélek del destino más lamentable que el semita pueda concebir, y aparecerán cargadas de una eficacia particular en la historia de la salvación: de esos padres desciende David.

Legislaciones posteriores tendientes a defender la familia

Estas prácticas tendientes a asegurar la descendencia y conservar la propiedad para la casa paterna sufrieron alteraciones con el paso a la monarquía. En la ciudad los lazos familiares no tenían ya la misma fuerza que en el grupo seminómada, la autoridad del jefe de la familia ya no era tan amplia, la venganza de sangre quedaba limitada por una justicia organizada, los matrimonios con extranjeras aumentaron, la centralización y el desarrollo del comercio movían la economía según otras leyes. Así, el *go'elato* y el levirato fueron cada vez menos practicados. Cuando la Torah

de Ezequiel prohíbe al príncipe de Israel tomar nada de la heredad del pueblo, despojándolo de su propiedad, para legarlo a sus hijos⁵¹, está, sin duda, apuntando a algo que sucedía en su época, y al establecer claramente los límites de la propiedad del príncipe en la Jerusalén restaurada quiere asegurarse de que los príncipes no oprimirán más al pueblo y “dejarán la tierra a la casa de Israel, a sus tribus”⁵². Por lo demás, es lo que se describe con acentos críticos en 1 Sam. 8,10ss. como fuero del rey: “Tomará vuestros hijos y los destinará a sus carros y a sus caballos y tendrán que correr delante de su carro. Los empleará como jefes de mil y jefes de cincuenta; les hará labrar sus campos, segar su cosecha, fabricar sus armas de guerra y los arreos de sus carros. Tomará vuestras hijas para perfumistas, cocineras y panaderas. Tomará vuestros campos, vuestras viñas y vuestros mejores olivares y se los dará a sus servidores. Tomará el diezmo de vuestros cultivos y vuestras viñas para dárselos a sus eunucos y a sus servidores. Tomará vuestros criados y criadas, y vuestros mejores bueyes y asnos y los hará trabajar para él. Sacará el diezmo de vuestros rebaños y vosotros mismos seréis sus esclavos. Ese día os lamentaréis a causa del rey que os habéis elegido, pero entonces Yahveh no os responderá”. Es decir, la monarquía dio origen a una situación de proletariado y de trasposos de propiedad que alteraron profundamente la antigua estructura familiar.

Ante esta situación, grupos apegados a la tradición se esfuerzan por imponer correctivos cuya eficacia parece haber sido poca. Así, la legislación deuteronomista establece la devolución de las prendas tomadas al pobre en pago de deudas al séptimo año, año de “remisión” (*shemittah*), si él “invoca la remisión en honor de Yahveh”. La ley tiende al ideal de que no haya ningún pobre en Israel⁵³. Ez., en el texto antes citado, alude a un año de retorno de la propiedad terrena a su primer dueño en el año de la “liberación” (*deror*)⁵⁴. El Levítico habla de un año *yóbel* o “jubileo” en el que, cada cincuenta años, cada uno recupera su propiedad, cada cual regresa a su *mishpajah*⁵⁵. Esta ley se entendía sólo para los campos, no para las ciudades amuralladas donde seguramente regía ya un sistema absolutamente imposible de compaginar con las antiguas prácticas familiares. La ley del jubileo parece ser en efecto un último esfuerzo por conservar las antiguas formas de vida familiar frente al no funcionamiento del go’elato, aunque apuntando a una finalidad diferente y menos realista. Ya hemos dicho que el go’elato no pretendía que la propiedad volviese al dueño que la había perdido, sino únicamente mantenerla en la familia, y en manos de quien manifestase capacidad para conservarla. No se planteaba el problema del pobre individual. Las leyes posteriores encararon el problema de la existencia de una masa de campesinos empobrecidos y más o menos desconectados de su gran familia, e imaginaron una ley según la

cual ellos podrían periódicamente recuperar sus tierras, como en una nueva vuelta a los comienzos.

EL MATRIMONIO EN ISRAEL

En el centro de la institución familiar está la pareja hombre-mujer: el matrimonio ¿Qué podemos decir acerca de él?

Parece claro que, especialmente en las épocas más antiguas, el primer valor no está constituido por el matrimonio sino por el grupo familiar⁵⁶. El primero es en función del segundo. El buscar esposa tiene por finalidad directa cumplir con la obligación primera hacia la familia: darle hijos que la hagan numerosa y así fuerte. Sin embargo, el matrimonio estrictamente tal, la unión estable del hombre y la mujer, va a cobrar en el curso de la historia de la salvación un significado especialmente profundo.

La realización del matrimonio

No existía una ceremonia religiosa de matrimonio, pero sí ciertos pasos que formalizaban el contrato. Siendo el matrimonio, en primer lugar, interés de la familia, no es de extrañar que se llevará a cabo con una determinante intervención de los padres de los novios. Abraham, en el momento de morir, se preocupa de ordenar todo lo relativo a su "casa", y, en especial, de asegurar el matrimonio de su hijo Isaac, tarea que encarga a su siervo de mayor confianza; éste, en nombre de su amo, pide a Rebeca por esposa de Isaac⁵⁷, Rebeca, por su parte, es entregada en matrimonio por su padre⁵⁸; a Ismael, es su madre quien le "toma" esposa⁵⁹; Judá "toma" esposa para su primogénito Er⁶⁰, etc.

Se buscaba esposa, en general, dentro de la parentela. En el A.T. no encontramos leyes contrarias al matrimonio con mujeres extranjeras, pero se advierte, especialmente en los relatos patriarcales, la fuerza de la costumbre endógama. La fuerte conciencia de los lazos familiares hace que la introducción en la tribu de un elemento extraño, resulte chocante. Así, las mujeres hititas de Esaú fueron causa de amargura para Isaac y Rebeca, y las palabras de Rebeca ("me repugna vivir junto a las hijas de Het... ¿para qué seguir viviendo?") expresan la reacción de quien siente que hay en ese matrimonio algo que atenta contra las fuentes de la vida misma⁶¹. Las hititas van a introducir otra vida que no es la propia, esa que Rebeca debe y quiere vivir. El matrimonio de Moisés con la kushita también provocó reacciones negativas entre sus hermanos⁶².

A esta especie de obligación moral de buscar esposa dentro de la familia corresponde una cierta obligación de dar la hija a aquel pariente que la solicita y que aparece con los mejores derechos. El siervo enviado por Abraham entiende que Betuel (o Labán), aceptando el matrimonio de

su hija con Isaac mostrarán su *lé'sed w'émet* ("favor, y lealtad") hacia Abraham, su amo ⁶⁸. El relato de Tobías afirma aun más fuertemente que Ragüel no puede negarle su hija a Tobías, a quien, como pariente más próximo, le asiste el derecho de tomar a su hija por mujer ⁶⁴.

En todo caso, existen grados de parentesco entre los que la relación sexual, y por lo tanto, el matrimonio, están prohibidos. Estas prescripciones relativas al incesto, basadas en la idea de la comunión en la misma carne y la misma sangre, tanto más íntima cuanto más próximo sea el parentesco, existen en todos los pueblos del Antiguo Oriente, aunque con variaciones. En Lev. 18 están descritos aquellos grados de consanguinidad o afinidad entre los que queda excluido el matrimonio ⁶⁵.

Quien toma esposa debe entregar presentes a la familia, según una costumbre general en el Antiguo Oriente. Es el *mohar* hebreo (en el derecho babilonio aparece con el nombre de *tirhatu* ⁶⁶. No se trata exactamente de una compra, como sucede con la concubina que, siendo una propiedad adquirida por dinero, puede ser devuelta a cambio del mismo precio ⁶⁷, sino de una especie de compensación ⁶⁸: la familia de la novia entrega algo de su substancia, de su vida; es justo que la familia del novio entregue algo que, como sucede con la propiedad familiar, le pertenece también consubstancialmente. El criado enviado por Abraham entrega a Rebeca objetos de plata y oro y vestidos, luego que Labán y Betuel han dado la palabra de aceptación del matrimonio ⁶⁹. Entre los nómadas y seminómadas el *mohar* se entregaba simplemente a la familia que, por el matrimonio, perdía una hija, pero la ley babilónica establecía que el *tirhatu* podía ser entregado a la novia o a su padre; en este último caso el padre disponía del usufructo, pero no del bien en sí mismo. La entrega de los presentes a Rebeca directamente parece reflejar la costumbre babilonia, la que parece estar también supuesta en la queja de las hijas de Labán contra su padre: "¿no hemos sido consideradas como extrañas para él, puesto que nos vendió y, por comerse, incluso se comió nuestra plata?" ⁷⁰. En efecto, Labán fue el único que se aprovechó del *mohar* pagado por Jacob. Este caso muestra también que el *mohar* podía ser pagado en otras formas: v. gr., trabajando gratuitamente para el suegro un tiempo determinado, costumbre atestiguada entre los beduinos, o con algún servicio especialmente señalado ⁷¹. Fuera del *mohar* era costumbre según los casos, que el novio añadiera regalos extraordinarios para la novia (*mattan*) ⁷² y para sus padres y hermanos (*migdanot*) ⁷³.

En algunos pueblos del Antiguo Oriente existía, finalmente, la costumbre de la dote. Así, la esposa egipcia de Salomón, recibe del Faraón, su padre, la ciudad de Gezer como dote (*shillujim*) ⁷⁴. Ragüel, en Babilonia, también dota a su hija ⁷⁵, de acuerdo con las leyes neobabilónicas que establecen que ella debe ser administrada por el marido. En los relatos pa-

triarcales se menciona a veces alguna esclava que es propiedad de la esposa, y que le ha sido dada por su padre en el momento del matrimonio⁷⁶. Sin embargo, la costumbre de la dote no echó raíces en Israel.

A la ceremonia nupcial pertenecía también la introducción de la novia en la tienda o en la cámara nupcial⁷⁷, con fiestas que podían durar varios días⁷⁸.

Situación de la mujer en el matrimonio

La esposa no era en Israel una esclava, una simple propiedad del varón; sin embargo, su situación era de subordinación al marido. Este recibía el título de *ba'al*, que literalmente significa "señor" o "poseedor"⁷⁹. Esto debe entenderse en el contexto de la concepción familiar que ya hemos descrito. El centro y fuente de la vida de la familia es el padre. Todo depende de él. El es el "señor" en el sentido que se entiende también, en el ámbito religioso, del dios *Ba'al*: es la fuente de la vida, de la fuerza, de la fecundidad. Desde ese punto de vista la esposa pueda aparecer equiparada al resto de lo que constituye la propiedad familiar: esclavos, esclavas, animales, terreno, todo está sostenido en el padre. El es el *ba'al* de ese conjunto. Empero, no está todo en el mismo plano. La esposa se encuentra en un grado de intimidad especial con el esposo y en la "casa", como se ve por relatos patriarcales, ocupa una posición destacada. Desde luego, la tradición conserva el recuerdo de las madres de Israel; las esposas de los patriarcas no estaban de ninguna manera en el anonimato. Su primer papel era, por cierto, dar descendencia al marido, pero actuaban e influían en el hogar. Se les da en algunos textos el título de *gebirah*, "señora", "ama"⁸⁰, correspondiente al de *gebir*, "señor" o "soberano", con lo que se supone que ella participa del poder del *gebir*, como la *'ishshah* según el relato J de la creación, participa de las cualidades del *'ish* en la comunidad matrimonial⁸¹. En todo el relato del nacimiento de los hijos de Jacob son las madres las que imponen el nombre a sus hijos, función que corresponde a quien tiene alguna autoridad⁸². En el ámbito de la corte, el título de *gebirah* lo llevaba la reina⁸³ que gozaba, como en el derecho hittita, de situación y prerrogativas especiales.

Podía suceder que la esposa proviniera de una familia más importante que el marido; en tal caso es el nombre de la madre el que se recuerda⁸⁴. En esto, como anota Pedersen, actúa la misma ley fundamental. El patriarcado supone que el padre es quien posee la fuerza vital más alta, pero si se da el caso contrario, es la ascendencia materna la que prevalece⁸⁵. El valor de la madre aparece también en los casos de bigamia o de esposas y concubinas: los hijos se distinguen según la madre y de tal manera que los hijos de la esposa principal o destacada por algún concepto tienen

preeminencia. Así se distinguen, v. gr., los hijos de Jacob y también los de Esaú⁸⁶.

En fin, la dignidad de la esposa-madre queda patente también en el estricto deber de respetarla, exactamente igual que al padre. El dcaólogo exige honrar al padre y a la madre; el Código de la Alianza castiga con la muerte a quien golpee o maldiga a su padre o a su madre; las maldiciones del Cód. Deuteronomista y la ley de Santidad repiten las mismas exigencias y amenazas⁸⁷.

La unión de los esposos se pactaba por razones familiares, pero eso no excluía de ninguna manera el verdadero afecto entre los jóvenes esposos. Estos sentimientos de amor resultaban tanto de las dotes personales de la novia como de las circunstancias familiares que la rodeaban formando un todo con ella misma. Es claro que a esa perfección de la mujer, que la hace amable, pertenece su capacidad de dar hijos, pero no faltan los ejemplos de esposas que, pese a no tener hijos, fueron amadas y preferidas⁸⁸. Así amó Isaac a Rebeca, Jacob a Raquel, Tobías a Sara. De la profundidad que puedan alcanzar estos sentimientos dan testimonio el Cantar de los Cantares o la ternura de Booz por Rut.

Monogamia y concubinato

El matrimonio en Israel era fundamentalmente monógamo, como en general en el Antiguo Oriente⁸⁹. Esta práctica, que supone la existencia de una sola esposa propiamente tal, admitía, sin embargo, la existencia de una o varias concubinas, tomadas por diversas razones. Así, v. gr., Abraham toma a Agar, por esterilidad de Sara, además de otras concubinas⁹⁰. Jacob, como hemos visto, fuera de sus dos esposas tiene dos concubinas; Nahor, fuera de Milká, su esposa, tiene una concubina de nombre Reumá⁹¹; de Elifaz, hijo de Esaú, también se conoce una concubina⁹² y Gedeón tuvo 70 hijos "pues tenía muchas mujeres"⁹³.

La sierva tomada como concubina, que recibía el nombre de *pelégesh* o *'ishshah pelégesh*, no tenía el mismo rango que la esposa, pero el derecho oriental reglamentaba su situación⁹⁴. El Código de la Alianza establece que la sierva (*amah*) concubina no puede ser vendida, aunque el marido puede admitir que su familia la rescate. Si el que la compró la destina para concubina de un hijo suyo, deberá darle trato igual que a sus propias hijas. Si ese hijo toma otra mujer, no podrá disminuirle su comida, su estado ni los derechos conyugales, y si esto sucediera, la sierva concubina puede irse de la casa sin la obligación de pagar rescate⁹⁵. Abraham expulsando a Agar, la sierva que le había dado un hijo, parece estar actuando (por presión de Sara) contra la legislación de Mesopotamia. Es cierto que se trata de expulsión y no de venta. Es interesan-

te advertir que incluso una cautiva de guerra, si era tomada por mujer, adquiriría una situación especial en virtud de la cual, si más adelante el hombre dejaba de quererla, tenía que dejarla partir en libertad y no podía venderla ni reducirla a la situación de simple esclava⁹⁶.

Aunque la monogamia, en la forma dicha, era la norma en Israel, existía también la bigamia. Jacob, v. gr., tenía dos esposas principales, y el Código Deuteronomista legisla respecto al varón con dos mujeres entre las cuales la única diferencia es que una es amada y la otra no⁹⁷. Que la monogamia no era un principio absoluto es claro además por los haremes reales, expresión del poder, de la riqueza y de la solidez en las relaciones internacionales, selladas muchas veces por matrimonios⁹⁸. En todo caso, tener varias mujeres era posible solamente para alguien relativamente rico.

El divorcio

Esa monogamia tenía también escapatoria a través del divorcio. El marido podía despedir a la esposa pero no viceversa. El Código Deuteronomista ya habla de la posibilidad de despedirla previa entrega de un libelo de repudio (*séfer keritut*)⁹⁹, costumbre atestiguada también en Mesopotamia y en la colonia judía de Elefantina. Este derecho del esposo tenía, sin embargo, sus limitaciones: si se había casado con ella después de haberla violado o si la acusó falsamente de no ser virgen, no podía repudiarla en su vida¹⁰⁰. Tampoco podía volver a tomar como esposa a la repudiada que se había casado con otro después de su despido. En la comunidad judía de Elefantina, seguramente por influencia de las costumbres egipcias, la mujer podía también dar libelo de repudio al marido¹⁰¹. La frase "ella ya no es mi mujer y ya no soy su marido"¹⁰² era probablemente la fórmula del divorcio. En efecto, corresponde a la que aparece en textos mesopotamios con ese valor jurídico.

Diversas formas de matrimonio

Para concluir este capítulo mencionemos ciertas formas especiales de matrimonio practicadas en el Antiguo Oriente y, al menos, probablemente, también en Israel.

Los episodios bíblicos en que un patriarca hace pasar a su esposa por hermana son bien conocidos¹⁰³. Según Speiser tendríamos en la base de esos relatos una antigua tradición, que remontaría a Mesopotamia, acerca de un tipo de matrimonio en el que la esposa era tomada con rango de "hermana". Esto le confería una categoría especial en la familia. Las más antiguas tradiciones patriarcales habrían visto en ese dato una alusión a la calidad de los progenitores de Israel. Posteriormente, olvidadas ya esas

costumbres mesopotamias y perdido el sentido primero de esos relatos, se habrían entendido como una exaltación de la belleza de las madres de Israel, mantenida hasta la más avanzada edad ¹⁰⁴.

Se ha querido explicar el matrimonio de Jacob con las hijas de Labán a partir de la posible existencia en la legislación asiria de un matrimonio que llaman *errebu*, en el que el novio entraba en la familia de la novia en calidad de hijo adoptivo (se supone que en la familia no había hijo varón) obteniendo así los derechos de tal y la mano de la hija heredera. Hoy se discute, sin embargo, que haya existido tal matrimonio en Asiria ¹⁰⁵.

Algunos autores ven en las leyes asirias un tipo de matrimonio en el que la esposa seguía viviendo en casa de sus padres donde era visitada por el marido. Es el tipo de matrimonio que los antiguos árabes llamaban *sadiqa* ¹⁰⁶. Esta forma de matrimonio se practicaba en el norte de Mesopotamia (de donde procedían las tribus hebreas) entre seminómadas y mujeres de las ciudades que ellos frecuentaban. De esto sí hay ejemplos en la Biblia. Gedeón tiene una concubina que vive en Siquem ¹⁰⁷; Sansón tiene una mujer en Timná, zona filistea ¹⁰⁸, y más adelante otra en Sorec, llamada Dalila ¹⁰⁹. Algunos autores piensan que la posibilidad que plantea el siervo de Abraham: "Tal vez no quiera la mujer seguirme a este país" se refiere precisamente a eso, es decir, a que la posible esposa de Isaac acepte el matrimonio, pero en esa forma que le permitiría seguir en casa de sus padres. En su respuesta, Abraham reafirma la necesidad de dejar la casa paterna de Mesopotamia para entrar en el pueblo de la promesa, y Rebeca, contestando "me voy", aparece digna de la fe de Abraham ¹¹⁰.

EL MATRIMONIO Y LA FAMILIA EN LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN

El estudio que hemos hecho de la familia y del matrimonio hebreo nos muestra que son instituciones profundamente arraigadas en y dependientes de la cultura del Cercano Oriente Antiguo. Israel pertenece a ese medio cultural. Los patriarcas, Moisés, los profetas, reciben la Palabra de Dios en ese medio y dentro de esas categorías de pensamiento e instituciones. Pero la Revelación posee una fuerza que podemos definir —con *Evàngelli Nuntiandi*— como "evangelizadora de las culturas" ¹¹¹. Luego de haber descrito las características de esas instituciones, los valores que encierran, las aspiraciones humanas que expresan a su manera, corresponde ver qué valor y significado adquieren en el ámbito religioso de la Promesa y de la Alianza. Dentro de la Historia de la Salvación, la familia y el matrimonio siguen siendo instituciones humanas, pero asumidas ya por la gracia y por eso radicalmente transformadas, en cuanto

están orientadas, llevadas por la acción del Espíritu, hacia su perfecta realización en Jesucristo. En El, los anhelos y esperanzas de salvación, de plenitud de vida, y de felicidad expresados en la cultura semita por las diversas formas, costumbres y leyes relativas al matrimonio y a la familia, van a encontrar la perfecta respuesta¹¹². Pero eso será a lo largo de una historia que comienza en Abraham.

La intervención divina, fundadora de la Historia de la Salvación, ya lo hemos dicho, tiene que ver con una familia que es asumida en esta Historia con sus estructuras, formas y costumbres propias. Dios solamente le infunde su principio, su fuerza vital. La familia de Abraham se define por la *berakah* prometida y dada por el Dios de Abraham. Todo, en adelante, se explica y se juzga en relación con ella. Los éxitos patriarcales, sus riquezas, sus victorias, sus hijos, son recibidos como efecto de esa *berakah*. Los matrimonios expresan la adhesión a esa primera experiencia religiosa¹¹³. Toda la aventura de la fe, con sus heroísmos y sus debilidades, es vivida en referencia a esa *berakah* familiar. Así, la vida familiar y conyugal están como tendidas, sostenidas, cargadas de significado, por la *berakah* que Dios gratuitamente ha concedido a los patriarcas y que va mostrando su eficacia a través de las vicisitudes de la fe en ese Dios y en su *berakah*. Israel se define, desde el comienzo, como aquél que se aferra a Dios, en una especie de forcejeo nocturno para asegurarse su bendición¹¹⁴. Sin ella, el *'am Yisrael* no existe. Su "nombre" le viene de ahí.

La moral de la Alianza

En el centro de la religión de Israel están el Exodo y la Alianza del Sinaí. Se puede decir que "el Exodo es el acontecimiento fundador de Israel"¹¹⁵. "La liberación del Egipto es el acontecimiento a la vez histórico y milagroso que da nacimiento a Israel como pueblo de Yahveh, la reunión del Sinaí es el lugar de la toma de conciencia, por Israel, de su historia de Alianza", historia que se confunde con la historia misma de Israel¹¹⁶. Esta toma de conciencia influyó en la progresiva comprensión de su existencia como pueblo (*'am*) y de sus instituciones. Así, la familia (y en primer lugar esa gran familia que es el *'am Yisrael*) y el matrimonio alcanzaron un sentido especial dentro de la Alianza con Yahveh, el Dios del Sinaí.

Israel no reflexionó sobre el matrimonio a partir de consideraciones acerca de la naturaleza humana. La moral de Israel no está fundada en consideraciones del derecho natural, sino "en las relaciones inesperadas entre Dios y el hombre, de las que la Alianza es la expresión privilegiada"¹¹⁷.

En esas relaciones, la iniciativa viene de Dios. El es quien se dirige al hombre para prometerle salvación, vida. Esta intervención gratuita de Dios que, desde los patriarcas adelante, va formando, dándole realidad histórica a Israel, lo establece por eso mismo bajo su dependencia total. Se crea entre Israel y Dios un vínculo que va a encontrar en la Alianza su expresión jurídica: Israel servía al Faraón como esclavo y ha sido liberado para servir a Yahveh. Pero esa dependencia, que se funda en los hechos realizados por Dios en favor de Israel, debe ser reconocida por éste, y como "pueblo", es decir, como comunidad unida por lazos de sangre. La Alianza de Siquem (Jos. 24) expresa precisamente ese compromiso solidario del pueblo. Luego de haber recordado las acciones salvadoras de Dios desde Abraham adelante, concluye: "Ahora, pues, temed a Yahveh y servidle perfectamente, con fidelidad; apartaos de los dioses a los que sirvieron vuestros padres más allá del Río y en Egipto y servid a Yahveh. Pero, si no os parece bien servir a Yahveh, elegid hoy a quién habéis de servir, o a los dioses a quienes servían vuestros padres más allá del Río, o a los dioses de los amorreos en cuyo país habitáis ahora. Yo y mi familia serviremos a Yahveh"¹¹⁸. Aquí está el fundamento de la moral de Israel: la conciencia de sentirse llamado (y con insistencia) a dar una respuesta que sea un reconocimiento de su dependencia absoluta respecto a ese Dios que lo ha creado para que lo sirva en la libertad por encima de cualquiera otra consideración o de cualquiera otra dependencia.

Eso es lo que significa el principio fundamental de la Alianza: "Amar a Yahveh con todo el corazón, con toda el alma y con todas las fuerzas". Esta es la respuesta primera y animadora de todas las respuestas a las exigencias particulares y concretas de Dios¹¹⁹. Ahora bien, la terminología del "amor" (*ahab*) pertenece en primer lugar al vocabulario jurídico de los tratados internacionales en el Oriente Antiguo. Implica "respetar fielmente los términos de un contrato o, más exactamente, puesto que el objeto del verbo es normalmente una persona, es comportarse de manera absolutamente leal frente a ella", concediéndole prioridad sobre cualquiera otra persona. La palabra parece comportar un matiz de "preferencia", de "exclusividad", que la diferencia de la simple "lealtad" (*jésed*)¹²⁰. Unido al término *ahab* (amar) va, en este contexto de alianza, *yaré* (temer), que acentúa el aspecto de sumisión total frente al soberano absoluto. Ese "temor" debe estar en el corazón (es decir, en el centro mismo de la existencia personal) de quien se encuentra en situación de Alianza con Dios: sólo así le será posible cumplir los mandamientos (Dt. 5,29). La actitud en la Alianza debe ser, por lo tanto, de *sumisión* frente a la intervención absolutamente gratuita y soberana de Dios en la vida del israel-

lita (*yaré*), pero en una relación de *alteridad* (*ahab*) de amor, de reciprocidad con un Dios que se revela como un Dios personal¹²¹.

La actitud correcta dentro de esta situación de Alianza es expresada por el término *jésed*: la lealtad. Dios es absolutamente leal a la Alianza. Su *jésed* es *l'olam*, eterna, absoluta, infalible (Ps. 136). Esa es la actitud que Israel debe imitar.

El primer sentido de esa lealtad proviene de la solidaridad familiar¹²². Así, el siervo que Abraham envía a buscar esposa para Isaac apela a la *jésed w'emet* de sus parientes (Gén. 24,49) es decir, a la lealtad firme, estable, duradera de quienes pertenecen a los mismos huesos y la misma carne; pero con los mismos términos califica la conducta del "Dios de Abraham" en esta circunstancia de vital importancia para la familia de su amo (24,27). Al entrar Dios en relación con el hombre lo ha hecho gratuita y soberanamente, pero manteniendo por su parte una lealtad inquebrantable. No sucedía lo mismo verdaderamente en los pactos de vasallaje, donde el rey soberano, normalmente con un poder inmensamente superior al del vasallo obligado a entrar en el pacto, frecuentemente actuaba según sus intereses al margen de cualquier consideración de lealtad.

Es que Dios es absolutamente justo (*saddiq*). Sus acciones son puras *sidéqót*. La *sedaqah* ("justicia") es la correspondencia entre el ser y el obrar¹²³. Ya hemos visto que la situación en familia es, para el semita, consubstancial con el mismo existir. Nadie será justo si no respeta las leyes de la solidaridad familiar. Lo mismo sucede en la situación de Alianza. Ser justo, por lo tanto, para el israelita, significa comportarse de acuerdo con su situación en la Alianza, es decir, como inferior, sometido a Yahveh, el Señor, pero un Señor que lo ha buscado gratuitamente para salvarlo y que mantiene su propósito de Alianza salvadora con absoluta fidelidad. Esa justicia exige guardar los mandamientos (Dt. 6,25); así se expresa la actitud fundamental del amor y temor a Yahveh (Dt. 6,1-9).

La finalidad de la Alianza no ha sido pues simplemente "elevar a Israel a un nivel superior de moralidad" sino transformar la naturaleza misma de la religión estableciéndola sobre lazos de reciprocidad entre Dios y su pueblo, que hacen de éste un interlocutor suyo: entre ambos (Dios e Israel) se establecen los lazos mutuos del amor, de la lealtad y del conocimiento¹²⁴. Esta forma, absolutamente nueva de religión, mantendrá su estructura hasta el N.T., cumplimiento definitivo y nuevo de la Alianza, en la que la comunión y el diálogo entre Dios y el hombre alcanzan en Cristo su perfección.

Israel se encuentra con toda su vida frente al Dios de la Alianza, para hacer de ella el obsequio de su fidelidad (como Abraham, con Isaac en sus brazos). Esto significa que sus hechos, sus decisiones, sus leyes, sus instituciones son las diversas formas de este diálogo ininterrumpido con

su Dios. El decálogo y, con él, toda la legislación israelita son comprendidos como la respuesta a Yahveh que los sacó del país de Egipto¹²⁵.

Exigencias de la Alianza respecto al matrimonio y la familia

¿Qué sucede con la familia y el matrimonio en esta situación religiosa de Israel?

Aunque como instituciones no se diferencian radicalmente de las de los pueblos vecinos, Israel se ve obligado a establecer la forma concreta de la vida familiar y del matrimonio de acuerdo con su obligación de corresponder a la *s'daqah* divina. Es Dios el primero que muestra cómo se es "justo" en el contexto de la Alianza. El "sed santos como yo soy santo" del Código Sacerdotal expresa adecuadamente esta exigencia¹²⁶. Esto significará que la institución familiar y el matrimonio irán avanzando en la línea de una imitación del amor gratuito de Dios. Los íntimos lazos que unen solidariamente a la familia cobrarán un tono diferente desde el momento en que Yahveh está incluido en esa gran unidad como primer Padre del cual proviene la primera "bendición" que constituye a Israel en lo que es, confiriéndole sus caracteres propios. Así, por ej., dentro de la comunidad de Israel, la solidaridad entre sus miembros debe llevar a una preocupación por el forastero, el huérfano y la viuda en atención a que ellos fueron esclavos en el país del Egipto y que Yahveh su Dios los rescató de allí. "Por eso te mando hacer esto", recalca Dt. 24,17. Los ejemplos podrían multiplicarse, pero lo que interesa es destacar que en toda esta legislación la motivación constante es esa: "recordarás que tú fuiste esclavo en el país de Egipto y que Yahveh tu Dios te rescató; *por eso te mando esto hoy*"¹²⁷; cumplir esas normas es la condición para mantenerse en la bendición divina¹²⁸. Por esto, cada 3 años hay que separar los diezmos y colocarlos en la puerta para que vengan el levita, el forastero, el huérfano y la viuda y coman hasta hartarse (Dt. 14,28s); hay que prestar al pobre con generosidad, dar de buena gana (15,7-11); liberar al esclavo hebreo (hombre o mujer) en el 7º año despidiéndolo con regalos (15,12-15); celebrar las fiestas en presencia de Yahveh acompañado de los siervos, siervas, levita, forastero, huérfano y viuda que viven en el lugar (16,9-12); durante la siega y recolección de los frutos debe dejarse algo en los campos, sin hacer rebusco, para provecho de los forasteros, huérfanos y viudas (24,19-21), etc.

Es claro que este constante mirar hacia ese modelo que es Yahveh y la profundización constante del misterio del amor de Yahveh por su pueblo, tenían que ir haciendo comprender cada vez más a fondo cuál debía ser la naturaleza de las relaciones entre los miembros de Israel que, aunque agrandado a las dimensiones de una nación, seguía y debía se-

guir considerándose una "familia". Determinantes en esto fueron los profetas que recordaron constantemente al pueblo la necesidad de adecuar la conducta a las exigencias de la vida en la Alianza. El cuadro que da Amós, p. ej., de la sociedad israelita de su tiempo muestra que ese proceso de adecuación de las estructuras sociales al espíritu de la Alianza no fue siempre en ascenso, pero que siempre hubo profetas capaces de recordarle la norma y el sentido de su existencia ¹²⁹.

Esa meditación de su relación de Alianza con Yahveh condujo a Israel a una particular y profunda comprensión del significado del matrimonio, que encontramos expresado en los conocidos primeros capítulos del Génesis.

Doctrina del "Yahvista" acerca del matrimonio

En estos capítulos que hablan de los "orígenes" hay que distinguir, como se sabe, dos relatos independientes. Cronológicamente corresponde el 1er. lugar al llamado relato "yahvista" que se extiende desde 2,4b-3,24. Con este trozo, ese autor da comienzo a su presentación de la Historia de la Salvación. La obra fue compuesta en los inicios del período monárquico, probablemente en el siglo X ¹³⁰.

El "Yahvista" contempla al mundo y a la humanidad, desde sus orígenes, desde la perspectiva de la Alianza. El hombre —y no solamente el israelita— está llamado a vivir en la Alianza o al menos a gozar de los bienes de la Alianza; y el primero es precisamente la vida de intimidad con Dios. Esta lleva consigo la obediencia, expresada en el cumplimiento de los mandamientos. El "no comerás" los evoca y resume. La situación del hombre en la tierra es, por lo tanto, la del diálogo con Dios, su creador. Pero este diálogo no lo entabla el hombre solo. Para el semita, ya lo hemos visto, el hombre solo no existe. El grupo familiar está evocado en ese "dejará el hombre a su padre y a su madre" (2,24), pero su solidaridad aparece condensada en el vínculo propiamente conyugal. Por cierto, la idea de solidaridad familiar es la que hace comprensible la influencia del pecado original en toda la humanidad salida de los primeros padres, pero en Adán y Eva el "Yahvista" profundiza en el significado de la relación hombre-mujer.

1. En primer lugar es claro que para el "Yahvista" esa relación de los sexos tiene su sentido en el marco de la institución matrimonial. La unión de Adán y Eva tiene lugar en una acción que evoca el acto por el cual un hombre toma a una mujer como esposa ¹³¹ y no en el marco clásico de los ritos de fertilidad del Antiguo Oriente. No sólo eso, sino que en el relato del pecado original (Gén. 3) el autor polemiza precisamente con esos ritos y con la concepción de la unión sexual que de

ellos resulta. Detrás está evidentemente el problema de los cultos cananeos que amenazaban la integridad de la fe de Israel. Los temas del jardín, el árbol, el fruto que se come y que hace semejante a los dioses, la serpiente, la desnudez, etc., aluden claramente a los ritos que hacían de la experiencia sexual (en el marco de la prostitución sagrada) el camino para entrar en contacto con lo divino que se manifiesta en la naturaleza¹³². Tal era, para esos pueblos, la manera de asegurarse la vida, y de asegurarla para la creación entera. Para Israel, en cambio, la vida viene de Dios y la única manera de obtenerla es manteniéndose en la fidelidad a la Alianza. Las experiencias sexuales orgiásticas, por impresionantes que sean, son un engaño; simplemente desnaturalizan la sexualidad. Esta es ciertamente querida por Dios (Yahveh le hizo al hombre una mujer) pero para que, iluminada por la Alianza, sirviera para descubrir y expresar el misterio de la comunión entre los hombres y de éstos con Dios, comunión en la que se encuentra el verdadero árbol (o fuente) de la vida¹³³. El gesto matrimonial de Gén 2,22-24 coloca pues el misterio de la sexualidad humana en el marco del matrimonio expresivo de la Alianza de Dios con el hombre.

2. Esa institución matrimonial es presentada como necesaria para el hombre. La búsqueda infructuosa entre los animales de una ayuda adecuada para el hombre, conduce, con un cierto suspenso, hasta la mujer, que aparece así como esa "ayuda adecuada", correspondiente exactamente a sus necesidades¹³⁴: la complementariedad en lo sexual, la ayuda que la mujer suele ser en oriente en el manejo del hogar, especialmente los hijos que ella le da, sin los cuales el hombre no puede considerarse totalmente vivo¹³⁵, y todo eso en un nivel de comunicación propiamente humana. Pero es "ayuda" también para la vida perfecta en la Alianza¹³⁶. El hombre solo no puede vivir el misterio de la comunión, no está bien(2,18). Es cierto que ésta trasciende los límites del matrimonio y se extiende al ámbito de todo el pueblo de la Alianza y en último término a la humanidad entera, pero el matrimonio es el lugar de la experiencia de la unión íntima y plena, y la escuela normal de la apertura y la entrega al otro; el primer lugar, la primera situación en la que el ser humano debe vivir de acuerdo con las exigencias de la Alianza. La queja del hombre después del pecado apunta precisamente a este aspecto: "la mujer que me diste por compañera (como ayuda), me dio del árbol y comí" (3,12). No fue ayuda para mantenerse en la Alianza; lo cual no exime al hombre de culpa.

3. El matrimonio establece al hombre y a la mujer en una unión íntima. El tema de la costilla tiene por finalidad expresar la íntima solidaridad que existe entre ambos. "Ser de los huesos y de la carne" de alguien, es, como hemos visto, expresión de la más íntima y total solida-

ridad que se concibe: la de los lazos familiares. El hombre y la mujer en el matrimonio, pese a no ser parientes o al menos no estar en los grados de parentesco más estrechos, llegan a constituir una unidad de solidaridad total. Tanto, que la unión con el padre y la madre ceden ante ella. Hay aquí, para el semita, un misterio que fue tema clásico de reflexión¹³⁷. Se ha sugerido que el binomio "carne-hueso" expresa, dentro de la idea de solidaridad que se anuda por medio de un pacto, la exigencia de lealtad tanto en las situaciones de poder y de fuerza (huesos) como en la debilidad (carne)¹³⁸. Estaríamos pues ante una fórmula de pacto, basada en la idea de la solidaridad familiar. El término "adherir", *dabaq* (2,24), pertenece también al lenguaje de los pactos y de la Alianza¹³⁹. El hombre "deja" al padre y a la madre y "adhiera" a su mujer. Esta empieza a ser el primer objeto de su fidelidad y de su lealtad. Aquí sentimos cómo la terminología (y la experiencia) de la Alianza son proyectadas al matrimonio convirtiendo la unión del hombre y la mujer esencialmente en una cuestión de fidelidad, de lealtad, de adhesión y solidaridad personales.

4. Aunque el texto no lo diga explícitamente, esa idea del matrimonio implica la monogamia. El modelo es la Alianza que supone la relación exclusiva Dios-Israel. A Israel le exige: "no tendrás otros dioses" (Ex. 20,3-6). Por su parte, Dios declara: "solamente a vosotros conocí, de todas las familias de la tierra" (Amós 3,2). Yahveh es el Dios de toda la tierra, pero sólo con Israel entró en una relación de Alianza.

5. También parece claro que el matrimonio, en esta situación "original", es, para el "Yahvista", indisoluble. Hombre y mujer se hacen una sola carne. Hay un pacto de fidelidad "en lo fuerte y en lo débil"¹⁴⁰, que es más fuerte que los lazos con el padre y la madre. Así lo entiende Jesús cuando dice, a propósito del divorcio, que "al principio no fue así" (Mt. 19,8). En realidad es el pecado (la pretensión egoísta de querer ser como Dios) el que introduce la semilla de la separación de la desolidarización (ruptura de fidelidad que el matrimonio supone) que en Israel, en la situación del hombre pecador ("a causa de la dureza de vuestros corazones"), encontrará expresión en las leyes del divorcio. Hacia dónde apunta la fidelidad conyugal en la situación de pecado se nos revela luego en la actitud de Oseas.

6. Pese a esta alta enseñanza sobre el matrimonio la realidad no correspondía ciertamente a ese ideal y esto es lo que describe el "Yahvista" en el relato del pecado original. El papel de la mujer fue frecuentemente el de la seductora de los cultos cananeos, y el hombre, lejos de sentirla huesos y carne suyos y de solidarizar con ella en cualquier circunstancia, no vaciló en servirle de ella e incluso entregarla a la muerte para salvarse¹⁴¹; fascinados por la idea de ser como dioses, convierten la relación

hombre mujer en concupiscencia y dominación. Como un efecto de ese mismo pecado entiende el "Yahvista" el origen de la poligamia, inaugurada por Lamec, el mismo personaje que personifica la violencia egoísta desenfrenada¹⁴².

Doctrina del "Sacerdotal" acerca del matrimonio

En el relato "Sacerdotal", la obra creadora de Dios culmina en la creación del hombre (Gén. 1,26-30). Escrito durante el exilio babilónico muestra, en estas primeras páginas, influencia de los temas y expresiones propios de los mitos de creación. Su espíritu, su teología, son, sin embargo, enteramente israelitas. Todo ser vivo, de acuerdo con el pensamiento semita, recibe su *b'rakah* de Dios, que lo hace apto para multiplicarse, difundiendo así las características de su propia especie¹⁴³. También el hombre, en cuanto hombre, recibe su *b'rakah* de Dios. Esta le confiere, con la fecundidad propia de los vivientes, sus rasgos distintivos que lo hacen "imagen y semejanza de Dios", capaz de mandar y dominar sobre toda la creación. "Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios lo creó, macho y hembra los creó. Y bendíjolos Dios, y díjoles Dios: Sed fecundos y multiplicaos y henchid la tierra y sometedla; mandad en los peces del mar y en las aves de los cielos y en todo animal que serpea sobre la tierra" (Gén. 1,27-28).

La expresión "imagen y semejanza" es densa y compleja de contenido, pero su sentido en este contexto parece ser que el hombre es en la creación una especie de representante o vicario de Dios, que hace presentes sus cualidades, su poder y señorío, al mismo tiempo que es alguien en cierta forma correspondiente a Dios y capaz de entrar en diálogo con El¹⁴⁴. Dotado, como Dios, de una palabra en la que se expresa, es el interlocutor con el que Dios dará comienzo al diálogo de la Historia de la salvación. Este "hombre" (*Adam*) representante e interlocutor de Dios es, sin embargo, macho y hembra, juntos completan la unidad que refleja a Dios y que puede dialogar con El. Debe existir, pues, entre ellos una sintonía que permita el único diálogo de Dios con el "hombre", al mismo tiempo que es en ese diálogo de la imagen y semejanza con su Dios donde se va produciendo, creando, la armonía de las dos voces que componen al interlocutor humano. En qué termina ese diálogo cuando Adán (hombre y mujer) rechaza a Dios, queda tipificado en el relato del pecado original (Gén. 3). Gén. 1 es así más fuerte aún que Gen. 2-3 en la afirmación de la absoluta igualdad de los sexos. En este último texto, en efecto, el hombre (*'ish*) es creado primero, la mujer (*'ishshah*), sacada del hombre, es creada en cierta forma a imagen del varón. La jefatura del varón queda así en evidencia. Lo que Gén. 2-3 expresaba con ese "no

estar bien" del hombre solo, Gén. 1 lo lleva a una igualdad total. No aparece aquí tan claro como en Gén. 2-3 que el autor esté hablando del matrimonio, sin embargo esas "generaciones" (*toledot*) de Adán con que continúa la fuente "Sacerdotal"¹⁴⁵ dan por supuesto el esquema genealógico familiar semita, que supone la institución matrimonial. En Gén. 5, 1-2, "varón y hembra" constituyen el Adán creado por Dios; juntos son portadores de la bendición divina que les confiere la fecundidad y el poder de dominar sobre la creación; por generación, Adán, que es varón y hembra, transmite su *b'rakah*; su hijo, Set, es "a su semejanza y según su imagen", pero éstas, según el cap. 1, son las de Dios.

Superación de la religión de la naturaleza

Los relatos "yahvista" y "sacerdotal" de la creación, pese a ser diferentes presentaciones de la relación hombre-mujer, coinciden, como pertenecientes a la misma tradición religiosa de Israel, en desligar el matrimonio y la relación hombre-mujer en general, de sus ataduras naturistas. No son el resultado ni la expresión de la gran actividad vital de una naturaleza divinizada sino la obra de Dios creador. El los hizo así. En verdad la ruptura se ha verificado antes: es toda la naturaleza la que ha sido desmitologizada. Para Israel, la naturaleza no es una entidad divina, fuente de todo ser y de toda vida. Ella misma es una obra del Dios creador y lleva impreso su sello, puesto que es resultado de su palabra, y ese sello es el de un Dios dialogante y salvador. La relación del hombre y la mujer no lleva, pues, la marca de una naturaleza convertida en última norma de todo lo existente, sino la de un Dios que está por encima de ella, que es su creador, y que le encomienda al hombre descubrir, sacar a luz su último sentido. Esto que es el resultado de su largo diálogo con el Dios de la Alianza, es lo que hace posible que en Israel llegue a expresarse la teología del matrimonio como lo hacen los primeros capítulos del Gén. En ese diálogo Israel ha descubierto cómo Dios dignifica a su interlocutor. Se ha sentido elevado hacia El, y así se le ha revelado el sentido de ese diálogo: el amor gratuito, salvador y fiel. La pura religión de la naturaleza era incapaz de revelar esos valores y de impulsar a darse en la generosidad del amor hasta el perdón. La mujer, precisamente por las condiciones que la naturaleza impone a la existencia del hombre, tenía que ser vista en ese contexto como instrumento para acrecentar la fuerza del varón por su maternidad (Lamec), como objeto de placer, como ayuda que, por venir de un ser más débil, normalmente resultaría explotada.

A lo largo de la historia de Israel, la comprensión del matrimonio va a progresar en la línea enunciada. Como dice Grelot "(entre el exilio ba-

bilónico y el N.T.), las normas jurídicas legadas por la tradición permanecen vigentes, con todas las imperfecciones anotadas (posible poligamia y divorcio, especialmente). Sin embargo, es cierto que el ideal del matrimonio se ha afinado y que, en cierta medida, la práctica tiende a ajustarse a él¹⁴⁶.

El matrimonio en la sabiduría de Israel

Los libros de sabiduría que tratan, según su género, los diversos aspectos de la existencia del hombre, dando normas prácticas para vivir como sabio y alcanzar la felicidad, no pueden dejar de abordar el tema de la mujer, la familia y el matrimonio.

En Israel, la sabiduría es aquella que resulta de la Alianza y que encuentra su expresión en la Torah¹⁴⁷. Esta enseña a vivir sabiamente, en el matrimonio y en el seno de la familia, el ministerio del encuentro del hombre y de la mujer. Un encuentro que se da por cierto en condiciones encaradas con todo realismo: matrimonios donde a veces no hay armonía, esposas malas o demasiado habladoras que son "como cuesta arenosa bajo los pies de un viejo"¹⁴⁸, bellezas engañosas. Cuando Ben Sira dice que, "la mujer fue el comienzo del pecado, y por causa de ella morimos todos"¹⁴⁹, es claro que reflexiona a partir de la posición masculina en la sociedad oriental antigua, y por eso no extraña que aconseje: "si (la mujer) no camina como marca tu mano, de tu carne córtala" (es decir, séparate de ella)¹⁵⁰. Sin embargo, también saben alabar a la mujer, y la mujer que ellos alaban es la esposa. "Feliz el marido de mujer buena, el número de sus días se duplicará sea rico o pobre, su corazón es feliz, en todo tiempo alegre su semblante"¹⁵¹.

El texto clásico en esta materia es el elogio de la mujer perfecta, en Prov. 31,10-31.

La descripción que ahí se hace de la mujer es la de la perfecta esposa, dueña de casa. Sabe hacer bien las cosas corrientes de la vida diaria, es una presencia de bondad y seguridad para todos los de la casa, que se extiende a los pobres y desvalidos; habla con sabiduría, bondad y compasión. Es trabajadora y enérgica, sin ser dura.

Esta es la mujer que la sabiduría de Israel honra y alaba.

Uno de sus proverbios dice, "El que encuentra una mujer encuentra una cosa buena"¹⁵², y nuestro texto nos describe lo que el israelita entiende por una "mujer". Esta es la *'ishshah* cuyo ideal aparece en Gén. 2,22 ss y que viene a "ayudar" al hombre, sacándolo de su soledad, para que esté "bien". En una mujer así puede confiar el corazón del marido como en alguien que "le produce el bien, no el mal, todos los días de su vida"¹⁵³.

Aunque la descripción está hecha, nuevamente, desde el punto de vista del varón, este canto es un reconocimiento de la dignidad de la

mujer esposa como tal vez no se encuentre otro en la literatura del Oriente antiguo. Su figura es verdaderamente la de una reina: frente a ella se levantan sus hijos y la llaman dichosa; su propio marido la alaba y le declara su preferencia sobre cualquiera otra mujer: "Muchas mujeres hicieron próezas, pero tú las superas a todas" (v. 25). El espíritu de este canto es el mismo del de Adán: "ésta sí es hueso de mis huesos y carne de mi carne" ¹⁵⁴.

Hay una notable diferencia con la manera como la sabiduría del antiguo Oriente aborda el problema de la mujer. Ahí la mujer exaltada es aquella capaz de introducir al hombre en el misterio de la experiencia sexual, y su modelo es la prostituta, especialmente en el marco de la prostitución sagrada. La esposa agota su papel en la procreación y el trabajo del hogar. Las grandes experiencias con la mujer se dan en el otro contexto de la sexualidad sagrada. El A.T., en cambio, junto con rechazar violentamente la prostitución sagrada ¹⁵⁵, pone en guardia contra las uniones fuera del matrimonio ¹⁵⁶ y aconseja la fidelidad conyugal como actitud del sabio ¹⁵⁷.

En el elogio de la mujer perfecta, de Prov. 31, falta la descripción de la alegría amorosa, del atractivo sexual de los esposos. Es probable que su ubicación al final del libro de los Proverbios obedezca a la intención de hacer de ella una alegoría de la Sabiduría que en el c. 8 del mismo libro aparece personificada. La perfecta esposa revela los rasgos de la vida según la Torah, es decir, de la verdadera sabiduría que tiene su fundamento en el temor de Dios ¹⁵⁸. Pero esto no significa que ese otro aspecto del matrimonio, el gozo del encuentro sexual del esposo y la esposa, sea desconocido o rechazado y relegado al ámbito condenado de las religiones de la naturaleza. No hay en la Biblia ninguna actitud maniquea. Prueba de ello es el Cantar de los Cantares.

El matrimonio y el Cantar de los Cantares

Esta obra, ciertamente postexílica (s. V ó IV a. C.), es una colección de poemas de amor, probablemente relacionados con las celebraciones nupciales. Aquí no se exalta la fecundidad de la mujer ni su habilidad como dueña de casa ni su sabiduría y prudencia en general. Se canta el atractivo mutuo del esposo y la esposa, la descripción de sus respectivas bellezas vistas por ojos de enamorado, el deseo ardiente de la intimidad y de la posesión ¹⁵⁹.

El matrimonio es visto, pues, en Israel en toda la realidad del amor humano. La experiencia amorosa más exaltante, es ubicada dentro del matrimonio y no —repetimos— en el de las relaciones "divinas" de la sexualidad. La sexualidad es desmitologizada, pero eso no la disminuye, no la

apaga, como se ve por las expresiones del Cantar. Sólo le quita todos los excesos y desviaciones (bienes frecuentes en esos medios) que la desnaturalizaban. Así, el amor humano puede llegar a ser para Israel una expresión del misterio de amor que encierra su Alianza con Dios. En el movimiento profundo de la atracción amorosa de la pareja humana se descubre una analogía del movimiento que lleva a Dios hacia su pueblo y viceversa.

Como advierte Grelot, en el Cantar de los Cantares¹⁶⁰ se describe el amor del noviazgo que es siempre "paradisiaco", que no toma el pecado en consideración. Por eso puede ser la imagen y evocación de las perfectas relaciones de Dios con su pueblo salvado, y con el alma en particular. Los místicos cristianos, que han expresado instintivamente su diálogo interior con Dios también en términos esponsalicios, son los continuadores de una experiencia mística que remonta al A.T.; por eso recurren tan ampliamente al lenguaje del Cantar de los Cantares, que les resulta evidente¹⁶¹.

El pecado y la fidelidad en la unión conyugal. Oseas.

Sin embargo, la Alianza se lleva a cabo en una situación de pecado nada paradisiaca. También en esta situación la experiencia matrimonial y, más precisamente, el amor conyugal se convierten en lugar de la revelación del amor divino.

Se trata, evidentemente, en primer lugar, de Oseas.

Este profeta del s. VIII, y del Reino del Norte, formado en las tradiciones de la Alianza del Sinaí con sus exigencias de amor y fidelidad absolutos y exclusivos a Yahveh y en la meditación de sus actos salvadores, documento de su constante amor y fidelidad hacia un pueblo persistentemente pecador y rebelde, fue un hombre que verdaderamente amó a su mujer, Gómer, descrita como "mujer de prostitución". Esta expresión puede referirse a una dedicación a la prostitución anterior al matrimonio, a una traición posterior o a una consagración como hieródula en algún santuario cananeo. En cualquier caso, en ese amor descabellado que lo impulsa a rescatar a su esposa infiel con 15 ciclos de plata y carga y media de cebada (3,2) (pagados al hombre que vivía con ella o al santuario en el que servía) para atraerla nuevamente a un amor conyugal verdadero y fiel, Oseas descubre algo que viene de Dios y que le revela el sentido del inmenso amor de Dios por su pueblo infiel a la Alianza. La experiencia de Oseas es una experiencia mística, de viva e íntima unión con Dios; se podría decir que siente los sentimientos de Dios. Ese instante de comprensión mística es el momento de lo que suele llamarse su vocación profética. Es en esa dramática experiencia de amor conyugal donde Oseas recibe la palabra divina y se sabe llamado a entregarla al Pueblo de Israel para hacerlo tomar conciencia de su situación.

Israel —Oseas lo ve claramente— es como una esposa infiel a su *brit* con Dios ¹⁶² (*su ba'al*), corre detrás de amantes en busca de la vida y la felicidad y no encuentra sino vacío, soledad y vergüenza. Esos *ba'ales* no pueden dar lo que Israel busca, pero Dios no se cansa de esperar y buscar el momento de dárselo. Actúa como un esposo que busca las maneras de enamorar (seducir, dice el texto) de nuevo a su esposa. Dios quiere despertar en Israel los sentimientos que lo llevaron a comprometerse con Yahveh, a decir sí a la Alianza. Los de Dios quedan expresados por su parte en los términos siguientes: “Yo te desposaré (en aquel día) conmigo para siempre; te desposaré conmigo en justicia y en derecho, en amor y compasión, te desposaré conmigo en fidelidad, y tú conocerás a Yahveh” ¹⁶³. Así, la experiencia matrimonial da los términos para expresar la de la relación con Dios, que es una experiencia particularmente íntima y personal.

La relación Padre-hijo también sirvió para expresar la relación de Dios con Israel ¹⁶⁴, pero sin el desarrollo y el patetismo alcanzados mediante el tema conyugal.

Hacia la monogamia y la indisolubilidad del matrimonio en el A.T.

Una vez alcanzados, el tema conyugal permanece en la conciencia de Israel, que sigue viendo en el matrimonio la figura privilegiada de las relaciones de Dios con su pueblo a lo largo de la historia ¹⁶⁵. Jeremías, por ej., desarrolla la idea a partir de la ley de Dt. 24, 1-4 acerca del divorcio. Si una mujer es despedida por su marido y ella es de otro hombre, no puede luego volver a su primer marido. Ahora bien, Israel, que simplemente ha fornicado con muchos amantes (*ba'ales*), ¿cómo puede pretender volver a Yahveh? ¹⁶⁶. Y, sin embargo, Yahveh lo llama: “Vuelve, Israel apóstata, no estará airado mi semblante contra vosotros, porque piadoso (*jasid*) soy. . . no guardo rencor para siempre”. En él permanece invariable el *jésed* (el amor, la fidelidad, la lealtad), que es el fundamento de la Alianza, y que también se pide a Israel. Lo admirable es que aquí se trata de una Alianza en la que una de las partes, Dios, es puro *jésed*, una fidelidad eterna, segura, firme (*emet*). En los pactos no suele suceder así. Si una de las partes rompe su compromiso, el otro no está ya obligado; incluso, en justicia, puede tomar represalias. Así se entendía también normalmente el pacto matrimonial. Se consideraba justo que la mujer insoportable fuese despedida y que la adúltera fuese apedreada. Pero la experiencia del amor de Dios no podía dejar de producir lo que podríamos llamar una comprensión profética del matrimonio que impondría nuevas exigencias jurídicas.

Es claro que las expresiones de Oseas o de Jeremías no alcanzan toda su fuerza sino en la hipótesis de un matrimonio monógamo y que, por

otro lado, apuntan a una perfección del amor conyugal que supera las escapatorias de la separación y el divorcio. Esto, que está implícito en Gén. 1 y 2 y en los profetas, es expresado finalmente por Malaquías. Dios, según el profeta, está descontento de su pueblo y de sus ofrendas, y la razón está en la traición que los israelitas cometen con la esposa de su juventud, con la mujer de su alianza¹⁶⁷. Y continúa: “¿No ha hecho El un solo ser, que tiene carne y espíritu y este uno, ¿qué busca? ¡Una posteridad dada por Dios! Guardad, pues, vuestro espíritu: no traiciones a la esposa de tu juventud. Pues yo odio el repudio, dice Yahveh Dios de Israel, y al que encubre con su vestido la violencia, dice Yahveh Sebaot. Guardad, pues, vuestro espíritu y no cometáis tal traición”¹⁶⁸.

Este texto tiene tonos claramente evangélicos. Recuerda el “antes de dejar tu ofrenda en el altar (si quieres que Dios la acepte) ve primero a reconciliarte con tu hermano”¹⁶⁹. Aquí se trata de la esposa. Dios no acepta ofrendas de quienes han roto el *b'rit* que los une a sus esposas. Un Dios como el que los profetas descubren en la historia de la Alianza no puede sentirse en sintonía con quienes no tienen con su esposa la actitud que El tiene con Israel. Hay en eso una incoherencia. “Yo odio el repudio”.

Es cierto que esta afirmación de Malaquías no debe ser sobrevalorada. Es la única vez que se oye algo así en el A.T. y, en esa misma época, las reformas de Esdras y Nehemías están obligando a despedir a las esposas extranjeras y el libro de Rut alaba el levirato y la poligamia. Sin embargo, es lo que se deduce de toda la concepción religiosa israelita. Es que estas verdades no se asimilan fácilmente.

Lo que hemos visto nos lleva ya a las puertas del N.T. Jesús enseña que el divorcio es expresión de la dureza de corazón (Dios que es *jasid*, no repudia a su esposa), que la institución, por su fuerza original (en el plan de Dios), no era así. En la Iglesia, cuyos miembros viven animados por la efusión escatológica del espíritu, tampoco puede tener cabida. S. Pablo, al hacer del matrimonio el signo sacramental de la Nueva Alianza lleva, en el espíritu de Jesús, a su plena y perfecta expresión, lo que ya había venido intuyendo el A.T.¹⁷⁰.

NOTAS

¹ En las páginas que siguen nos hemos inspirado particularmente en PEDERSEN, *Israel, Its Life and Culture*, London-Copenhagen, 1926.

² Gén. 12,1.

³ Acerca del “Dios del Padre”, ver R. DE VAUX, *Histoire Ancienne d'Israël. Des Origines à l'Installation en Canaan*. Paris, 1971, pp. 256-269. En la nota 6, se encuentra además la bibliografía fundamental. También, G. FOHRER, *Geschichte der israelitischen Religion*. Berlin, 1969, pp. 20-26.

⁴ En nombres como *Ab-ram*, *Abi-ram*, *Aji-ram*, *Ammi-el*, *Ammi-nadab*, el primer elemento designa a una divinidad que, para quien lleva el nombre es como un "padre", "hermano" o "tío". Ver, R. DE VAUX, *op. c.*, p. 260; G. FOHRER, *op. cit.*, p. 23.

⁵ Gén. 31,42.53. Entre las diversas traducciones propuestas para el apelativo "*pájad Yisjaq*", la más comúnmente aceptada hoy en día es la de "pariente de Isaac" propuesta por W. F. ALBRIGHT, *From the Stone Age to Christianity*, Baltimore, 1946, pp. 188s. Cfr. R. DE VAUX, *op. c.*, p. 259, y G. FOHRER, *ibid.*

⁶ Os. 11,1; Is. 1,2.

⁷ Os. 2,4-25; Jer. 2,2; 11,15; Ez. 16; 23.

⁸ Is. 41,14; 49,26; 60,16 y también, Is. 44,24; Job, 19,25; Sal. 78,35.

⁹ Ver, por ejemplo, Jue. 9,2: Abimélek, preparando su elección real, presiona al clan de su madre recordándole que es de sus huesos y de su carne. Igual sentido de solidaridad familiar expresan los mismos términos en Gén. 29,14 y 2 Sam. 19,13.

¹⁰ *Re'shít 'awón*, "lo primero de la fuerza (generadora)". Gén. 49,13; Dt. 21,17; Sal. 78,51; 105,36. Aunque en la Biblia se encuentran indicios de una designación del primogénito en relación con su madre ("el que abre el seno", cfr. Ex. 13,2.12.15; 34,19), en Israel, debido al acentuado carácter patriarcal de la familia, prevaleció la patriprimogenitura. TSEVAT, *Diccionario Teológico del Antiguo Testamento (DTAT)*, ed. por J. BOTTERWECK y H. RINGGREN, trad. Española, Madrid, 1973, I, p. 656s.

¹¹ Gén. 27,28s.

¹² Según J. SCHARBERT, Gén. 49 y Dt. 33 contienen dichos tribales que tienen su origen en la mentalidad clánica, según la cual la bendición (y la maldición) constituye una herencia de la tribu que remontó al patriarca y al Dios del patriarca. *DTAT*, vol. I, p. 855.

¹³ 1 Sam. 27,3.

¹⁴ Gén. 7,1.13.

¹⁵ Gén. 46,8-27.

¹⁶ Jue. 11,7.

¹⁷ R. DE VAUX, *Les Institutions de l'Ancien Testament*. Paris, 1958, vol. I, p. 39s. HOFFNER, *DTAT*, I, p. 644.

¹⁸ Por eso, la *berakah* de Abraham puede decirse destinada a todas las *mishpajot* de la tierra (Gén. 12,3). Estas, son esos pueblos que en Gén. 10 aparecen precisamente como una gran genealogía que parte de Noé por Sem, Cam y Jafet, de los que se supone que cada grupo de pueblos obtiene las características que los distinguen. Esas "generaciones" (*toledot*) de los hijos de Noé concluyen con la frase "estas son las familias de los hijos de Noé" (*elleh mishpajot bené-No'aj*).

¹⁹ Así, Jeremías (2,4) puede hablar de "todas las familias de la Casa de Israel", lo que significa que la *bét Yisra'el*, la casa fundada por Jacob (Israel), ha dado origen, con el transcurso del tiempo, a una serie de *mishpajot* herederas de su poderosa bendición, que son las que constituyen el "pueblo" (*am*) de Yahveh (Jer. 31,1).

²⁰ Jer. 33,24. Pero esas dos familias son un *'am*, "semilla de Abraham, Isaac y Jacob" (v. 26), es decir, prácticamente una *mishpajah*.

²¹ Amós, 3,1-2. Lo dicho explica que también el reino animal sea concebido como una serie de "familias", cada una con sus características propias que se transmiten por generación a partir de una bendición original que las constituye en su propia forma de ser. Ver, Gén. 1,21s; 8,19.

²² Debe recordarse que "conocer" (*yada'*), para Israel, como para los semitas en general, implica más que una mera actividad intelectual. Expresa la recepción o apropiación de la totalidad del objeto en la propia vida. Tratándose del conocimiento de una persona, implica relación personal, intimidad, amistad. Equivale al "amor". Se entiende entonces que la unión conyugal sea un acto de "conocimiento" (V. gr. Gén. 4,1: "conoció Adán a Eva..."); supone la relación personal de amor. En cambio la acción de Amnón contra su media hermana Tamar, no es descrita como "conocimiento" sino como una violencia ("la sujetó y forzándola se acostó con ella". 2 Sam. 13,12-14). Ver. PEDERSEN, *Israel*, I-II, p. 109.

²³ Os. 1,8-9.

²⁴ Os. 2,23.

²⁵ Dt. 32,21. Así como Israel se ha ido detrás de dioses que no son tales o que carecen de toda eficacia, Dios los castigará por medio de pueblos que carecen de los valores superiores que constituyen a Israel como un pueblo.

²⁶ Gén. 11,6. Yahveh declara que, constituyendo los hombres "un solo pueblo (*am*) con un solo lenguaje... nada de cuanto se propongan les será imposible".

²⁷ Sobre el tema puede verse, "El misterio de la unidad en los relatos patriarcales", *Teología y Vida*, 1974, pp. 258-280. Así como en la familia el centro de la unión es el padre, el reino tiene su centro y signo de unidad en el rey. David evita producir la ruptura con Saúl, alejándose de él (1 Sam. 24; 26). El mismo, sin embargo, no se mostró igualmente riguroso con sus hijos que comprometían la unidad del reino (2 Sam. 13,21s.39; 15,7ss).

²⁸ Gén. 12,2.

²⁹ Acerca del significado en el A.T. de los términos '*am* y *goy*', ver E. A. SPEISER, "People and Nation of Israel", *Oriental and Biblical Studies*, ed. J. J. FINKELSTEIN y M. GREENBERG, Philadelphia, 1967, pp. 160-170.

³⁰ Sobre el complejo proceso de reunión de las doce tribus en un pueblo, ver R. DE VAUX, *Histoire...*, pp. 443-620. Ese proceso comprende la llegada de tribus desde el desierto del Sinaí, dirigidas por Moisés, la entrada en Canaán de otras tribus o clanes independientemente por el sur y la presencia de otras que, aunque pertenecientes al mismo fondo étnico, no estuvieron en el Egipto. El relato de la Alianza en Siquem (Jos. 24) presenta a todas "las tribus de Israel" (el "pueblo") reconociendo descender de esos padres que habían habitado al otro lado del Eufrates, de Abraham, traído de Mesopotamia por Dios a la tierra de Canaán, y de los hijos de Jacob sacados del Egipto. Herederos de esa experiencia marcadora de la existencia de Israel, deben aceptar ahora la consecuencia en toda su vida nacional: servir a Yahveh. Acerca de la "Anfictionía", ver DE VAUX, *Histoire...*, *la Période des Juges*. Paris, 1973, pp. 19-36. FOHRER, *Geschichte*, pp. 78-83.

³¹ El término *sdaqah*, que suele traducirse por "justicia", expresa más que una mera idea jurídica forense. No se refiere a normas abstractas, sino a una comunidad dentro de la cual el individuo se mantiene en la perfecta fidelidad. Esa comunidad, para el israelita es, en primer lugar, la de la Alianza, donde Dios muestra su *sdaqah* en sus actos salvadores en favor de Israel, que son los que constituyen esa comunidad, y donde el israelita debe mantener su fidelidad a la normas de la Alianza. Sobre el tema pueden consultarse: G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*, I, München, 1958, pp. 368-380. (Trad. Castellana, *Teología del A.T.*, Madrid, 1972); W. MANN, "Justicia", *Conceptos Fundamentales de la Teología*, vol. II, Madrid, 1966, pp. 463-475; H. CAZE-

LLERES, "A propos de quelques textes difficiles relatifs à la Justice de Dieu dans l'A.T.", *Revue Biblique*, 1951, pp. 169-188. G. FOHRER, *Geschichte*, p. 189s. PEDERSEN, *Israel*, I-II, pp. 336-377.

³² Jos. 7; Núm. 16; 26,61; 1 Sam. 14,24-45; Jue. 19-20.

³³ Véase, por ejemplo, Jue. 4-5. Débora, en su canto (c.5), alaba a las tribus que acudieron lealmente a su compromiso con Israel, mientras reprocha a los que no lo hicieron.

³⁴ Se trata del *go'el*, el pariente más próximo, al que incumbe el deber de protección respecto a la familia. La palabra viene de una raíz *ga'al* que tiene el significado de "redimir", "rescatar", "reivindicar". Según algunos autores, su significado fundamental sería "proteger" (DE VAUX, *Institutions*, I, p. 40s.), lo que es discutido por otros (RINGGREN, *DTAT*, I, 902). La ley de la venganza de sangre aparece formulada en Gén. 9,8: "Quien vertiere sangre de hombre, por otro hombre será su sangre vertida". El vengador de sangre lleva el nombre de *go'el haddam*. Sobre esto, ver, DE VAUX, *Institutions*, I, pp. 26-28.

³⁵ Gén. 4,23s.

³⁶ Gén. 4,14s. En este relato, que se refiere a los orígenes de la tribu de los quenitas, la "señal" colocada sobre Caín representa la marca de la tribu que defiende de las violencias exteriores con la amenaza de una venganza de sangre.

³⁷ Esto queda ilustrado en la actitud de Abner en la batalla de Gabaón. Por todos los medios trata de evitar matar a Asahel, para no cargar con su sangre. Obligado finalmente a hacerlo, no puede evitar la venganza de Joab, hermano de Asahel (2 Sam. 2,17-23; 3,22-27).

³⁸ La bendición de Abraham, p. ej., se va manifestando inmediatamente en el aumento de sus posesiones (Gén. 12,16; 13,2; 24,35). También el aumento de los bienes de Jacob es presentado como efecto de su bendición (Gén. 30, 27,30; 31,7,9; 33,11). En Dt. 7,12-15, el cumplimiento de la Alianza asegura la "bendición" que se traduce en la fecundidad de las personas, animales y campos: serás bendito más que todos los pueblos". Ver, PEDERSEN, *Israel*, I-II, pp. 263ss.

³⁹ 1 Re. 21. La intención de Ajab no es injusta, en el sentido en que nosotros entendemos la justicia. Le ofrece a Nabot comprarle la viña por el precio que él fije o darle en cambio otro campo, pero Nabot reacciona con horror ante la idea de enajenar la propiedad familiar. No se trata de un sentimentalismo sino de la responsabilidad respecto a la propiedad familiar. Es esto lo que exige la *se'daqah* ("justicia") respecto al grupo. Nótese finalmente que la resolución de eliminar a Nabot no sale de Ajab que entiende perfectamente con qué se está enfrentando, sino de su esposa fenicia, Jezabel.

⁴⁰ Lev. 25,25: "Si se empobrece tu hermano y vende algo de su propiedad, su *go'el* más cercano vendrá y rescatará lo vendido por su hermano". Se llama *ge'ullah* al derecho de rescate que recae en el pariente más próximo. Ver un ejemplo en Jer. 32,6. Sobre el significado que tiene la propiedad para la familia, ver, PEDERSEN, *Israel*, I-II, pp. 81ss.

⁴¹ Suponen esta posibilidad, el Código de Hammurabi (nn. 146 y 147), las leyes sumerias (n. 18) y los textos de Nuzi (TOURNAY, *Dictionnaire de la Bible. Supplement* (= DBS), Ed. Pirot, ROBERT, CAZELLES, vol. VI, col. 664). Las leyes de Lipit-Ishtar admiten, en caso de esterilidad de la esposa, al hijo tenido de una prostituta como heredero. Esta tiene derecho a su mantención, pero no puede cohabitar mientras viva la esposa (n. 27). La costumbre tam-

bién existía entre los beduinos (KORNFELD, DBS, vol. V, col. 912). En la Biblia tenemos algunos ejemplos. Gén. 16,2: Sara intenta obtener, por medio de Agar, hijos que se reputen suyos. Gén. 29,31-30,24: los hijos de la criada Bilhá son reputados de Raquel, y los de Zilpá, de Lía. Este ejemplo muestra además que el recurso de la concubina podía ser adoptado no sólo en caso de esterilidad, sino también para tener más descendencia (v. 9).

⁴² El nombre, para el semita, es la expresión de la totalidad del ser, de manera que conocer el nombre de algo es conocer su misma esencia. Toda la fuerza de la bendición del hombre encuentra expresión en su nombre; no se concibe algo existente y con valor que no tenga su nombre. Es el sentido de la imposición de nombre en el relato de la creación (Gén. 1,5.8.10; 2,19s). Destruir un nombre es acabar con la existencia de algo (Cfr. 1 Sam. 24,18-23). Véase, PEDERSEN, Israel, I-II, pp. 254ss.

⁴³ Sobre el levirato, ver DE VAUX, *Institutions*, I, pp. 63-65. El nombre viene del latín, "levir" = "cuñado" (en hebr. *yabam*).

Esta costumbre está también atestiguada en la legislación oriental antigua. No aparece en el Código de Hammurabi, pero se conocía en Asiria en Nuzi y entre los heteos. Entre los beduinos se daba el levirato, aunque los hijos nacidos de ese matrimonio no eran considerados del difunto. Ver, CARDASCIA, *Les Lois Assyriennes*, Ed. du Cerf, Paris, 1969, p. 66; KORNFELD, DBS, V, 912; TOURNAY, DBS, VI, 666.

⁴⁴ "Si unos hermanos viven juntos y uno de ellos muere sin tener hijos, la mujer del difunto no se casará fuera con un hombre de familia extraña. Su cuñado se llegará a ella, ejercerá su levirato tomándola por esposa, y el primogénito que ella dé a luz llevará el nombre de su hermano difunto; así su nombre no se borrará de Israel" (Dt. 25,5-7). Es la costumbre que supone la célebre pregunta de los saduceos a Jesús, Mc. 12, 18-23.

⁴⁵ Se trata del gesto de colocar el pie sobre el terreno que se adquiere o simplemente arrojar la sandalia sobre él. De ahí, el calzado se convierte en símbolo del derecho de propiedad. Cfr. Rut, 4,7; Sal. 60,10; 108,10. La costumbre se encuentra atestiguada también en Nuzi (TOURNAY, DBS, VI, col. 668. Ver también, SPEISER, "Of Shoes and Shekels", *op. c.*, pp. 151-159).

⁴⁶ Gén. 38. El relato tiene como finalidad explicar la incorporación de los clanes de Peres y Zéraj en la tribu de judá. El primero interesaba especialmente a la tradición de Israel por ser la *máshpajah* de David. Acerca del carácter compuesto de la tribu de Judá, ver R. DE VAUX, *Histoire Ancienne*, pp. 501-510).

⁴⁷ Gén. 38,9. Aunque de Onán ha recibido su nombre el pecado llamado de onanismo, no es intención del relato condenar moralmente esa práctica sino la actitud egoísta de Onán respecto a su obligación de levir.

⁴⁸ El adulterio estaba penado con la muerte (Lev. 20,10; Dt. 22,22; Cfr. Jn. 8,5). Parece ser, por Gén. 38,24, que en la antigüedad el castigo se cumplía por el fuego, pena que posteriormente quedó reservada a las hijas de sacerdote sorprendidas en adulterio (Lev. 21,9). La pena de muerte para el adulterio era general en el Antiguo Oriente. Cod. Hammurabi, n. 129 (aunque el marido puede perdonar a la adúltera). Las leyes asirias contemplan la pena de muerte, la que el marido de la adúltera quiera imponerle o el perdón. Nótese que la misma pena (o perdón) que se dé a la mujer adúltera debe darse a su cómplice (Tablilla A, nn. 13-15; 22-23. Cardascia, *op. cit.*, pp. 118-123; 138-144). Leyes de Eshnunna, n. 28. La legislación hittita también considera en principio la pena de muerte para los adúlteros, aunque contempla la

posibilidad de que ante el tribunal el marido perdone a la adúltera (en cuyo caso el cómplice también queda libre) o de que los perdone el rey por su cuenta. nn. 197s.

⁴⁹ Ver, Rut, 4,12.

⁵⁰ Rut, 4,16s. El v. 16 describe el rito de adopción en el Cercano Oriente antiguo (Gén. 30,3; 48,5). La adopción era practicada en Cercano Oriente desde épocas antiguas. Tanto el Cód. de Hammurabi (nn. 185-193) como las Leyes Asirias (Tablilla A, n. 28) contienen disposiciones al respecto. En Nuzi, por razones no del todo claras, se recurría al contrato de adopción para la realización de diversas transacciones (Ver, TOURNAY, *DBS*, VI col. 658s; *ANET*, p. 219s).

⁵¹ Ez. 46,18. Reciben el nombre de "Torah de Ezequiel" los capítulos 40-48 de su libro, en los que el profeta, desde el exilio en Babilonia, prepara idealmente la restauración del pueblo en Jerusalén, en torno al Templo.

⁵² Ez. 45,7-8.

⁵³ Dt. 15,1-4.

⁵⁴ Esto parece ser una extensión de la obligación que en el Código de la Alianza (Ex. 21,2. Cfr. Jer. 34,14-17) se refería solamente a los esclavos hebreos. PEDERSEN, *Israel*, I-II, p. 87.

⁵⁵ Lev. 25,13ss.; 27,17ss. El significado preciso de *yóbel* es discutido. En todo caso, no tiene relación con "júbilo". S. JERÓNIMO simplemente latinizó *yóbel* en *iobeleus*, de donde, "jubileo". R. NORTH se inclina por la traducción, "liberar". *Sociology of the Biblical Jubilee*, Roma, 1954, pp. 96-107. G. HARFORD-BATTERSBY, "Sabbatical Year", *A. Dictionary of the Bible*, ed. J. HASTINGS, Edinburgh, 1928, vol. IV, 323s.

⁵⁶ Como se ha hecho notar, no hay en hebreo una palabra especial para designar el matrimonio. H. BALTENSWEILER, *Die Ehe im Neuen Testament*, Stuttgart, 1967, p. 24. "... la estructura del matrimonio viene totalmente determinada por las necesidades de la estirpe, a las que se subordina la relación personal". W. MOLINSKI, "Matrimonio", *Sacramentum Mundi*, Herder, Barcelona. 1973, vol. IV, p. 510.

⁵⁷ Gén. 24, 2-9.34-49. Sobre el sentido teológico de este capítulo, los temas que emplea y las costumbres que refleja, ver W. M. W. ROTH, "The Wooing of Rebeka: A Tradition-Critical Study of Gén. 24", *The Catholic Biblical Quarterly (CBQ)* 34 (1972), pp. 177-87.

⁵⁸ Gén. 24,51, 53; Tob. 7,10. En el relato de Gén. 24, el que actúa, en realidad, es Labán, el hermano de Rebeca (Gén. 24,29.32.33.53.55.57). Este derecho sobre la hermana aparece también atestiguado en Nuzi (*DBS*, VI, 664s.). El relato supone que el padre de Rebeca es Najor, hermano de Abraham, pero ha sido armonizado con otra tradición que la hace hija de Betuel (Gén. 25,20; 28,2.5). Hay indicios de esa armonización en los vv. 15.24.47.50. La presencia de Labán sería, para algunos autores, testimonio de un antiguo matriarcado; para otros autores, se explicaría suficientemente con la hipótesis de que el relato supone a Najor ya muerto. Cfr. SKINNER, *Génesis*, ICC. Edinburgh, 1930, p. 344.

⁵⁹ Gén. 21,20.

⁶⁰ Gén. 38,6.

⁶¹ Gén. 26,35; 27,46.

⁶² Núm. 12,1. Kush es el nombre que se daba en la antigüedad a Etiopía. Aquí, sin embargo, se trata seguramente de una mujer perteneciente a la tribu de Kushán, que estaba establecida en el norte de Arabia. Por esa región

transitaban también los madianitas y los quenitas, por lo que no extraña que tradiciones paralelas presenten a la mujer de Moisés como medianita (Ex. 2,15ss; 3,1; Núm. 10,29) y como quenita (Jue. 1,16; 4,11). GRAY, *Numbers*, ICC. Edinburgh, 1912, p. 121; DE VAUX, *Les Nombres*, Paris, 1972, p. 159.

⁶³ Gén. 24,49. La correcta actitud dentro de la comunidad es designada con los términos *jésed* y *'émet*. El primero expresa la solidaridad, la adhesión que se profesa a un miembro de la familia o de la tribu o a un amigo; el segundo expresa la duración, la estabilidad. Así, pues, una adhesión permanente y firme. G. FOHRER, *Geschichte*, p. 87s.

⁶⁴ Tob. 6,13; 7,10.

⁶⁵ Según la lista de Lev. 18,6ss., constituyen incesto las relaciones entre padre e hija, madre e hijo, abuelo y nieta, entre hermanos y medio hermanos, entre tía y sobrino. También queda prohibido el matrimonio con la madrastra, la nuera, el yerno (20,14), de un hombre con la hija o nieta que su esposa ha tenido de un matrimonio previo, con la mujer del tío, con la cuñada o con dos hermanas simultáneamente. Es fácil advertir que en esta legislación se prohíbe el matrimonio entre grados que en épocas anteriores no constituían impedimento. V. gr., el matrimonio entre medio hermanos aparece como lícito en Gén. 20,12; 2 Sam. 13,13; Moisés y Aarón son hijos de un matrimonio entre tía y sobrino (Ex. 6,20); Jacob aparece casado con dos hermanas. En la legislación del Cercano Oriente antiguo encontramos también diferencias: el Cód. de Hammurabi excluye solamente las relaciones de un hombre con su madre, su hija o su suegra viuda; las Leyes Asirias prohíben las relaciones con la madrastra únicamente mientras vive el padre, y con la nuera, salvo en caso de Levirato (Cfr. en cambio Gén. 38,28); las leyes hittitas prohíben las relaciones con la madre y la hija, con la madrastra únicamente mientras vive el padre y con la cuñada o cuñado mientras viven sus cónyuges. Entre los beduinos, el matrimonio entre hermanos o las relaciones entre padres e hijos están prohibidos, pero se admiten los matrimonios entre medio hermanos (como sucede en Israel en la época patriarcal y hasta los comienzos de la monarquía). Ver, DE VAUX, *Institutions*, I, p. 56 KORNFIELD, *DBS*, V, cols. 906-912.

⁶⁶ Ver, Gén. 34,12. Siquem, al pedir a Dina (hija de Jacob), ofrece el *mohar* que su padre y sus hermanos (nuevamente, como en Gén. 24, actúan los hermanos) deseen y además otros donativos que reciben el nombre general de *mattan*. El Cód. de Hammurabi conoce también esta forma de compensación por la novia que recibe el nombre de *tirjatu* y que es entregado por el padre del novio (*DBS*, V, col. 906; Cód. Ham. n. 159s.). En las leyes asirias se habla de regalos hechos por el padre del novio, que reciben los nombres de *biblu*, *zubullu* y *terjatu* (Cardascia, *op. c.*, pp. 165ss.).

⁶⁷ Ver, Ex. 21,7s.

⁶⁸ Ver, W. Plautz, "Die Form der Eheschiessung im A.T.", *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 76 (1964) pp. 298-318.

⁶⁹ Gén. 24,53. Las palabras de aceptación parecen ser una fórmula de valor jurídico: "tómala... y sea ella mujer de..."

⁷⁰ Gén. 31,15.

⁷¹ Así, el *mohar* pagado por David a Saúl fue un número de filisteos muertos (1 Sam. 18,25.27). Sobre la costumbre beduina de retribuir en trabajo por la novia, cfr. *DBS*, V, col. 912.

⁷² Gén. 34,13. Este regalo está también atestiguado en Babilonia con el nombre de *nudunnu*, y tiene por objeto asegurar la subsistencia de la esposa en caso de muerte del esposo. *DBS*, V, col. 906.

⁷³ Gén. 24,53.

⁷⁴ 1 Re. 9,16.

⁷⁵ Tob. 8,21.

⁷⁶ Gén. 16,1; 24,59; 29,24.29.

⁷⁷ Gén. 24,67; Tob. 8,1.

⁷⁸ Gén. 24,54s; Tob. 7,14; 8,20; 9,8.

⁷⁹ Ex. 21,3.22; 2Sam. 11,26; Prov. 12,4. Así, tomar esposa se expresa con el verbo *ba'al*, "tomar posesión", "hacerse dueño" (Dt. 21,13; 24,1), y la esposa es la *b'ullat ba'al*, e.d., la "posesión del *ba'al* (marido)".

⁸⁰ Gén. 16,4.8.9; 2Re. 5,3; Prov. 30,23. Sobre la *geb'arah*, ver DE VAUX, *Institutions*, I, pp. 180 ss.

⁸¹ En Gén. 2,23 (texto del que hablaremos más adelante) el nombre "mujer" (*ishshah*) expresa la íntima unión e igualdad radical con el "hombre" (*ish*).

⁸² Que el imponer nombre corresponde a quien tiene autoridad queda claro en la escena de Gén. 2,19, donde Adán impone a cada animal su nombre, participando íntimamente en el acto creador de Dios. Ver lo dicho en nota (42) acerca del nombre.

⁸³ Esta podía ser la esposa del rey (1Re. 11,19) o su madre (1Re. 15,13; 2Re. 10,13; Jer. 13,18; 29,2).

⁸⁴ V. gr., 1Sam. 26,6; 2Sam. 2,13; Abishay y Joab son llamados por su madre Zeruyah, que era hermana de David (Cfr. 1Crón. 2,16).

⁸⁵ Ver, PEDERSEN, *Israel*, I-II, p. 76.

⁸⁶ En Gén. 29-30 es claro que los hijos de Jacob que aparecen como hijos de las esposas (Raquel y Lía) representan tribus más importantes que los de las concubinas (Bilhá y Zilpá) y que de los primeros, los principales son los que aparecen como hijos de la esposa preferida. En Gén. 36,9-14, los hijos de Esaú se distinguen también según sus madres. Estos "hijos" de Esaú representan en realidad a los diversos clanes edomitas.

⁸⁷ Ex. 20,12; 21, 15.17; Lev. 19,3; 20,9; Dt. 27-16. La obligación respecto a los padres aparece así en lugar destacado entre las obligaciones que asume el que entra en la comunidad de la Alianza con Yahveh. La forma más antigua sería la negativa, que aparece en Ex. 21,15.17; Lev. 20,9 y Dt. 27,16, reemplazada más tarde por la formulación positiva del Decálogo de Ex. 20 y Dt. 5,16. G. VON RAD, *Theologie*, I, pp. 192-200. H. SCHÜNGEL-STRAUMANN no admite una forma negativa original (*Der Dekalog-Gottes Gebote*² SBS, 67. Stuttgart, 1973, p. 67).

⁸⁸ Lo que constituye una muestra de gran amor. En efecto, siendo los hijos el gran bien de la familia, la esterilidad constituía la máxima calamidad que podía afectarla, y se consideraba afrentosa (Gén. 16,2; 30,3.9), atribuyéndosela ya sea a un castigo (Gén. 20,18) ya a una prueba divina (Gén. 16,2; 30,2; 1Sam. 1,5).

⁸⁹ KORNFIELD, *DBS*, V. col. 907; CARDASCIA, *op. c.*, p. 64. En Nuzi, se daban casos de compromiso por parte del novio de no tomar otra esposa ni concubina si su primera esposa le daba hijos (TOURNAY, *DBS*, VI, col. 661).

⁹⁰ Gén. 16,1; 25,5.

⁹¹ Gén. 22,24.

⁹² Gén. 36,12.

⁹³ Jue. 8,30.

⁹⁴ V. gr., el Cod. Hammurabi establece que la esclava que ha dado un hijo a su amo, no puede ser vendida (n. 176); si se trata de una esposa de se-

gundo rango que ha dado un hijo al marido, en caso de que éste la despidiera, debe devolverle su dote y asegurar la educación del hijo (n. 137). Lo mismo sucede entre los beduinos (Ver, KORNFIELD, *DBS*, V. col. 912). Según el derecho de Nuzi, los hijos que una esclava ha dado a su amo en nombre de su esposa no pueden luego ser despedidos de la casa y alejados así de la herencia (En Gén. 21,10. Sara aparece obrando injustamente con Agar) (TOURNAY, *DBS*, VI, col. 664).

⁹⁵ Ex. 21,8-11.

⁹⁶ Dt. 21,10-14.

⁹⁷ Dt. 21,15-17.

⁹⁸ 2Sam. 15,16; 16,21s; 1Re. 11,1-3.

⁹⁹ Dt. 24,1. La causal es bastante amplia: "porque descubre en ella algo que le desagrade". Parece tratarse simplemente de un defecto estético o de una enfermedad repugnante. El texto contiene en todo caso aspectos poco claros. De ahí que el judaísmo posterior haya interpretado esta disposición en formas diferentes. En general entendiéndose que se requiere una "acción" reprochable por parte de la mujer, acción que para la escuela de Shammay debía ser gravísima (conducta impúdica), para la de Hillel (más aún para R. Akiba), cualquiera que desagradara al marido. El "libelo de repudio" aparece atestiguado desde la época monárquica adelante (Dt. 24, 1; Jer. 3,8; Is. 50,1) Ver, H. BALTENSWEILER, *op. c.*, pp. 32-34, 37-39.

¹⁰⁰ Dt. 22,13-19.28s.

¹⁰¹ Situación contemplada también en el Evangelio de S. Marcos (10,12), seguramente en referencia a la costumbre romana.

¹⁰² Os. 2,4. Entre los beduinos de Arabia, aparece la fórmula "tú te pertences" (eres dueña de ti misma), dicha por el esposo a la esposa. BALTENSWEILER, *op. c.*, p. 38.

¹⁰³ Gén. 12, 10-20; 20; 26,7-11.

¹⁰⁴ E. A. SPEISER, "The Wife-Sister Motif in the Patriarchal Narratives", *Oriental and Biblical Studies*, pp. 62-82.

¹⁰⁵ J. KORNFIELD, *DBS*, V, col. 907, J. VAN SETERS, "Jacob's. Marriage and Ancient Near East Customs: A reexamination", *Harvard Theological Review*, 62 (1969), pp. 377-95.

¹⁰⁶ Así, De VAUX, *Institutions*, I, p. 52. —sobre este tipo de matrimonio, bajo el nombre de matrimonio-*beena*, cfr. J. MORGENSTERN. "Beena Marriage (Matriarchat) in Ancient Israel and its Historical Implications", *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 47 (1929), 91-110.

¹⁰⁷ Jue. 8,31.

¹⁰⁸ Jue. 14,1ss; 15,1.

¹⁰⁹ Jue. 16,4 ss.

¹¹⁰ Gén. 24,5.39.58. Notemos, sin embargo, que CARDASCIA, *op. c.*, p. 63s. sostiene que este tipo de matrimonio (en el que la esposa continuaba viviendo en casa de su padre) no existió realmente en Asiria y que se trata de un error de interpretación.

¹¹¹ Carta Apostólica de S.S. Paulo VI, *Evangelii Nuntiandi*, n. 20.

¹¹² También aquí vale la afirmación de Jesucristo: "No penséis que he venido a abolir la Ley y los Profetas. No he venido a abolir sino a dar cumplimiento" (Mt. 5,17). Ver algunas consideraciones sobre esto, en *Teología y Vida*, 19 (1978), pp. 3-23 (esp. pp. 7-9).

¹¹³ En Gén. 24,7; 27,46; 28,1ss, los matrimonios se entienden en relación con la promesa.

¹¹⁴ Gén. 32,23-30. Un antiguo relato del santuario cananeo de Penu'el recibido en la tradición de Israel sirve para explicar el origen del nombre de este pueblo que se define así por su búsqueda obstinada de la bendición que viene de Yahveh.

¹¹⁵ J. L' HOUR, *Morale et Ancien Testament*, ed. M. GILBERT, J. L' HOUR, J. SCHARBERT, Louvain, 1976, p. 32.

¹¹⁶ *Ibid.* p. 36.

¹¹⁷ *Id.*, *La Morale de l'Alliance*, Paris, 1966, p. 13.

¹¹⁸ Jos. 24,14. Ver También, Ex. 7,16: el objetivo de la liberación de los israelitas del Egipto es que puedan "servir" a Yahveh, servicio que encuentra su expresión litúrgica en el culto.

¹¹⁹ J. L' HOUR, *Morale de l'Alliance*, p. 31s. *Sobre el significado del "primer mandamiento"* en el contexto de la Alianza, ver: K. BALTZER, *Das Bundesformular*, Neukirchen, 1964, esp.p. 22; y N. LOHFINK, *Das Hauptgebot*, Roma, 1963.

¹²⁰ W. L. MORAN, "The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy", *Catholic Biblical Quarterly*, 1963, 77-87; N. LOHFINK, hate and Love in Osée 9,15, *ibid.* 1963, p. 417.

¹²¹ J. L' HOUR, *Morale de l'Alliance*, p. 34.

¹²² Ver nota (63).

¹²³ J. L' HOUR, *Morale de l'Alliance*, p. 38.

¹²⁴ Am. 3,2; Os. 13,4. Ver, L' HOUR, *ibid.*, p. 39.

¹²⁵ Así, el preámbulo de los diversos códigos es siempre: "Yo, Yahveh, soy tu Dios que te he sacado de Egipto, de la casa de servidumbre". Ex. 20,1; Dt. 5,6. Toda la sección del Dt. comprendida entre los cc. 5-11 constituyen una preparación al Código propiamente tal (cc. 12-26) que exhorta a la observancia de sus ordenanzas a partir de la consideración del "mandamiento fundamental".

¹²⁶ Lev. 19,2; 20,7; 21,8, etc.

¹²⁷ Dt. 15,15.

¹²⁸ Dt. 14,28s.; 15,18.

¹²⁹ Ver, Am., 2,10; 3,2, etc.

¹³⁰ Recordemos aquí, brevemente, que el Pentateuco es el resultado de la compilación de fuentes diferentes que representan diversas corrientes de tradición. Así, el material del Pentateuco se reparte entre las fuentes "Yahvista", "Elohista", Deuteronomio y "Sacerdotal". Las dos primeras reciben su nombre (convencional) por la manera como aparece empleado el nombre divino; la última, por el medio del que parece proceder. Cada una de estas fuentes tiene su proceso de composición, y corresponde a una situación histórica determinada. Ver las Introducciones al A.T., V.gr. *Introduction à la Bible*, Ed. ROBERT-FEUILLET-CAZELLES, Paris, 1973, vol. II, pp. 95ss. G. FOHRER, *Introduction to the Old Testament*, London, 1968 (ed. alemana, 1965), pp. 103-195; *Wort und Botschaft*, ed., J. SCHREINER, Würzburg, 1967, pp. 88ss., 108ss., 163ss., 226ss.

¹³¹ Es cierto que en estos vv. se explica, por una referencia a los orígenes, la "relación hombre-mujer en cuanto tal", "la fuerza elemental de la atracción del hombre y la mujer" (G. WESTERMANN, *Genesis*, Neukirchen, 1970, p. 318). Sin embargo, Adán y Eva aparecen, de ahí en adelante, unidos en lo que parece ser un verdadero matrimonio. El "se une a su mujer" (2,24) no parece referirse a una unión cualquiera. Ver. 3,16.20; 4,1.25. En Yahveh, conduciendo a la mujer ante el hombre, G. VON RAD ve una especie de "padrino de bodas".

(*El Libro del Génesis*, Salamanca, 1972, p. 101, Trad. de la 9ª ed. alemana; de 1972).

¹³² Sobre la presencia de diversos temas de origen mítico en el relato bíblico, ver, JUAN ERRANDONEA, *Edén y Paraíso*, Madrid, 1965, y el mismo comentario ya citado de C. WESTERMANN. Que el relato bíblico recurra a temas míticos para exponer su doctrina inspirada en el yahvismo acerca de los orígenes del hombre, y en especial de la relación hombre-mujer, no significa que el relato bíblico mismo sea un mito.

¹³³ Ver, "Significado de la sexualidad en el A.T.", *T. y V.*, 18 (1977), pp. 251-268.

¹³⁴ La expresión hebrea *kenegdô* evoca la idea de "estar frente a", colocarse frente a otro en una verdadera correspondencia. Al presentar a la mujer como esa "ayuda adecuada" que no encuentra en los animales (Gén. 2,20), es posible que el autor quiera descartar las prácticas de bestialidad más o menos frecuentes en estas antiguas sociedades. En el mito de Guilgamesh, Enkidu, el "hombre primitivo", vive en una promiscuidad con los animales que parece tener esa connotación (hasta que descubre a la mujer). GUILGAMESH, tabl. I,iii-iv. ANET, pp. 74s. ERRANDONEA, *op.c.*, pp. 181-184. Ex. 22,18; Lev. 18, 23-25; 20,15s.; Dt. 27,21 castigan esas prácticas con la muerte.

¹³⁵ Cfr. Gén. 15,2.

¹³⁶ En los cc. 2-3 de Gén., el autor "Yahvista" quiere evocar la situación del hombre en la Alianza y sus deberes en ella. Cfr. L. ALONSO SCHÖKEL, "Temas sapienciales y de alianza en Gén. 2-3", *Biblica*, 1962, pp. 295-316.

¹³⁷ Prov. 30,19.

¹³⁸ W. BRUEGGEMANN, "Of the Same Flesh and Bone (Gén. 2,23a)", *CBQ*, 1970, pp. 532-42.

¹³⁹ L. ALONSO SCH., *art.c.*, p. 307.

¹⁴⁰ Ver nota 138.

¹⁴¹ Cfr. Gén. 12,12ss y par.; Jue. 19,25.

¹⁴² Gén. 4,19,23s.

¹⁴³ La bendición "sed fecundos, multiplicaos, henchid..." aparece por primera vez con los primeros seres vivos de la creación. Gén. 1,22.

¹⁴⁴ Acerca de la interpretación de la expresión "imagen y semejanza", ver C. WESTERMANN, *Genesis*, pp. 201-222. También, V. RAD, *El Libro del Génesis*, pp. 68-72.

¹⁴⁵ En Gén. 5,1, que es la continuación de 2,4a (fuente "Sacerdotal"), interrumpida por la inserción del texto "Yahvista".

¹⁴⁶ P. GRELOT, *Le Couple humain dans l'Écriture*, Paris, 1964, p. 57.

¹⁴⁷ Dt. 4,5s.; Ecl. Prol., vv. 1-3; 25,7-11; 39,1ss.

¹⁴⁸ Ecl. 25,20; abundan en los libros sapienciales las advertencias respecto a las mujeres de carácter difícil. Cfr. Prov., 11,22; 12,4; 19,13; 21,9 Ecl. 9,2-18; 25,13-26.

¹⁴⁹ Ecl. 25,24.

¹⁵⁰ Ecl. 25,26.

¹⁵¹ Ecl. 26,14.

¹⁵¹ Ecl. 26,1-4.

¹⁵³ Prov. 31,11s.

¹⁵⁴ Gén. 2,23.

¹⁵⁵ Vale aquí recordar la actitud anticananea, de la religión israelita. Parte importante del culto cananeo eran los ritos hierogámicos. Cfr. Dt. 12,29-13,19;

1Re. 18,20ss.; Os. 2, etc. Contra la prostitución sagrada directamente, cfr. Dt. 23,18s; 1Re. 14,24; 22,47; 2Re. 23,7; Ex. 34,15.

¹⁵⁶ Prov. 2,16-20 5,1-14; 7; 22,14; 23,27.

¹⁵⁷ Prov. 5,15-23.

¹⁵⁸ Ecl. 1,20.

¹⁵⁹ Acerca de las diversas interpretaciones del Cantar de los Cantares, ver G. GERLEMAN, *Ruth, Das Hohelied*, Biblischer Kommentar, A.T., XVIII, Neukirchen-Vluyn, 1965, pp. 43-51. H. LUSSEAU, *Introduction à la Bible*, ed. Robert, etc., vol. II, pp. 602ss.

¹⁶⁰ *Op.c.*, p. 68.

¹⁶¹ Es, por lo demás, el lenguaje común de la experiencia mística. La experiencia mística cristiana se distingue de otras experiencias místicas en que ella es en función de la Historia de la Salvación. Ver, P. ADNÉS, "Mariage spirituel", *Dictionnaire d'Espiritualité*, ed. A. RAYEZ, etc., Paris, vol. 10 (1977), cols. 388-408; F. SCHMID, "Brautschaft, heilige", *Reallexikon für antike und Christentum*. Ed. TH. KLAUSER, Stuttgart, vol. II (1954), pp. 528-564.

¹⁶² Mal. 2,14 llama a la esposa "tu compañera y la mujer de tu alianza". No están de acuerdo, sin embargo, los exegetas, acerca del sentido de esta expresión. Según TH. CHARY, se trata de la alianza matrimonial como un pacto establecido o garantizado por Dios mismo (*Aggée, Zacharie, Malachie, Sources Bibliques*, Paris, 1969, pp. 259 s.). Según W. Rudolph, en cambio, no se trata de alianza de matrimonio, sino de la Alianza de los israelitas con Yahveh, en la cual el esposo y la esposa tienen los mismos derechos (*Haggai, Sacharja 1-8, Sacharja 9-14, Maleachi. Kommentar zum Alten Testament*, XIII/4. Gütersloh, 1976, p. 274).

¹⁶³ Os. 2,21s.

¹⁶⁴ Os. 11,1; Is. 1,2.

¹⁶⁵ V.gr., Jer. 1,21; 2,2; 3,1.6-12; Is. 50,1; 54,6-7 62,4-5; Ez. 16;23.

¹⁶⁶ Jer. 3, 1-2.6-13.

¹⁶⁷ Ver nota 162.

¹⁶⁸ Mal. 2,14-16.

¹⁶⁹ Mt. 5,23s.

¹⁷⁰ Efes. 5,21-33.