

Bruno Ognibeni

EL MATRIMONIO
EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

70257

Apuntes para uso privado de los estudiantes

INDICE

Introducción

Reflexiones preliminares.....	pág 5
Plan del curso	10
1. Narraciones de los orígenes.....	13
1.1 La narración de los siete días.....	13
1.2 Narración del Edén.....	16
1.3 Los hijos de Adán.....	24
1.4 Hijos de Dios e hijas de los hombres.....	26
1.5 La narración del diluvio.....	28
1.6 Los hijos de Noé.....	31
Recapitulación.....	33
2. Las disposiciones legislativas relativas al matrimonio.....	39
2.1 El decálogo.....	41
2.2 El libro de la alianza.....	45
2.3 El código deuteronomico	49
2.4 La ley de santidad.....	56
2.5 Los matrimonios mixtos	65
Recapitulación.....	69
3. El testimonio de los libros proféticos respecto al matrimonio	74
3.1 Oseas.....	75
3.2 Jeremías.....	82
3.3 Ezequiel.....	88
3.4 El segundo Isaías	94
3.5 El tercer Isaías.....	96
3.6 Malaquías	97
Recapitulación.....	102

Introducción

Reflexiones preliminares

El Pontificio Instituto Juan Pablo II ha sido fundado para “la promoción de la investigación teológica y pastoral sobre el matrimonio y la familia”.¹

La investigación teológica, cualquiera que sea su objetivo particular, debe antes que nada estar a la escucha de la divina revelación de la cual la Sagrada Escritura es un testigo privilegiado. La investigación de lo que la Sagrada Escritura dice con respecto al matrimonio y la familia es de suma importancia para la búsqueda que se desarrolla en nuestro Instituto.

Antes de entrar en el análisis de pasajes bíblicos particulares quisiera exponer algunas reflexiones preliminares en materia de interpretación de la Biblia. En primer lugar me referiré a la enseñanza del Concilio Ecuménico Vaticano II. En la Constitución *Dei Verbum* se afirma: “El interprete de la Sagrada Escritura, para entender bien lo que Dios ha querido comunicar, debe investigar con atención qué cosa pretendieron significar los hagiógrafos y plugo a Dios manifestar con las palabras de ellos” (*DV* 12). Discernir la intención de los autores humanos de los libros bíblicos es el primer objetivo para quien se disponga interpretar la Sagrada Escritura. Primer objetivo, pero no el único; en efecto el Concilio continúa: “para comprender correctamente el sentido de los textos sacros, se debe cuidar, con no menor diligencia, el contenido y la unidad de toda la Escritura, tenida debida cuenta de la viva tradición de la Iglesia y de la analogía de la fe” (*ibidem*). Este segundo momento de la interpretación nos lleva más allá de la intención de los autores humanos, ninguno de los cuales podía obviamente concebir el contenido y la unidad de la Biblia entera.

El primero de los objetivos presentados es perseguido a través de los medios de la llamada exégesis histórico-crítica. Los autores humanos de la Biblia escribieron en función de un determinado contexto histórico: para comprender al menos parcialmente

¹ Juan Pablo II, Constitución Apostólica *Mágnam Matrimonii Sacramentum* (7 de octubre de 1982).

sus intenciones¹ es necesario reconstruirlo en la medida de lo posible. La exégesis bíblica es un esfuerzo complejo que utiliza recursos muy diversos que van de la lingüística a la arqueología; de la historia de la literatura a la historia de las instituciones. Sirva recordar que el método histórico-crítico es una ciencia crítica pero aproximativa. El exegeta alcanza siempre conclusiones en cierta medida hipotéticas, por lo tanto siempre perfectibles. Razona siempre en términos de mayor o menor probabilidad.

Como ciencia histórica debe verse antes que nada desde sus propios *a priori*. En teoría la exégesis es objetiva, dato que no presupone en el investigador ni la fe ni alguna convicción ideológica. La historia de la exégesis desmiente ampliamente la teoría demostrando que ningún investigador haya jamás estado verdaderamente privado de prejuicios en la valoración de los datos y en la formulación de las conclusiones. Estar atento a los propios *a priori* es deber de cada exegeta; debe recordar que los prejuicios más peligrosos no son aquellos de naturaleza religiosa sino aquellos de naturaleza ideológica. La fe (al menos la fe cristiana) en efecto, tiene como intereses fundamentales la honestidad intelectual.²

La exégesis histórico-crítica³ no puede pretender monopolizar ni gobernar la interpretación de la Sagrada Escritura. Importante sí, pero no única ni determinante. La intención de los autores humanos de la Biblia, en los límites de lo cual puede ser reconstruida, no agota el sentido de la Escritura. Los autores humanos no son, en efecto, mas que instrumentos de los cuales Dios se sirve para comunicar a los hombres la verdad necesaria para la salvación.

La interpretación por tanto no se reduce a la exégesis. La buena interpretación tiene en cuenta la exégesis y construye sobre sus bases pero no se esclaviza. Dios no ha querido hablar sólo a los hombres de aquel período histórico en el cual fueron escritos los diversos libros bíblicos, sino a los hombre de todos lo tiempos, por tanto a los

¹ Sobre la importancia de esta operación, ver las observaciones de R. PENNA: “In difesa della *intentio auctoris*. Breve discussione di un aspetto non secondario dell’ermeneutica biblica”, in *Lateranum* 61 (1995), 425-447.

² La fe (que es necesario distinguir de la creencia) no es en efecto un fenómeno de naturaleza ideológica.

³ En realidad cualquier exégesis, no sólo la del método histórico-crítico.

hombres de hoy. El exegeta busca entender aquello que el autor antiguo ha querido decir; el intérprete busca tomar a través de sus palabras la palabra de Dios que supera el tiempo y alcanza el presente.

El Concilio indicó, como ya hemos mencionado, tres criterios metodológicos para este modo de interpretación: 1) La unidad de toda la Biblia; 2) La tradición viva de toda la Iglesia; 3) La analogía de la fe.¹ Estos tres criterios dependen en el fondo, me parece, de un único presupuesto: que no se pueden dar contradicciones en eso que Dios quiere comunicar al hombre.

Last but not least, el Concilio recuerda que la interpretación de la Escritura “es presentada en última instancia a juicio de la Iglesia” (DV 12). Por Iglesia se entiende aquí la autoridad de la Iglesia, el así llamado magisterio, del cual se dice que juzga en última instancia. Esto significa que ella da libertad de investigación y de búsqueda, sin embargo se reserva la última palabra. Este pronunciamiento sólo se da cuando la fe se pone en peligro a causa de la difusión de interpretaciones que contrastan con los contenidos fundamentales de la misma Iglesia.

Esto no significa que la autoridad de la Iglesia tenga solamente tareas defensivas. Según el Concilio, el magisterio eclesiástico “por mandato divino y con la asistencia del Espíritu Santo piamente escucha, sabiamente custodia y fielmente expone la palabra de Dios” (DV 10). En primer lugar está la escucha luego vienen la custodia y la exposición. El Papa y los obispos deben estar atentos y poner en orden todo cuanto sea necesario, pero sobre todo enseñar positivamente, exponer y proponer el contenido de la revelación.

La doctrina conciliar es retomada por el Catecismo de la Iglesia Católica (1992), que dedica un capítulo completo a la Sagrada Escritura. Respecto al Concilio viene dado mayor relieve a la interpretación de la Biblia bajo la guía del Espíritu Santo. Cuatro párrafos (115-118) están dedicados a la doctrina patristica y medieval de los cuatro sentidos de la Sagrada Escritura.

En 1993, cien años después de la encíclica *Providentissimus Deus* de León XIII y cincuenta años después la *Divino afflante Spiritu* de Pío XII, Juan Pablo II tuvo un

¹ Es decir la coherencia interna de la revelación en la cual la Iglesia cree.

importante discurso en ocasión de la presentación del documento de la Pontificia Comisión Bíblica *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*. El Papa subrayaba la necesidad de “comprender el sentido de los textos bíblicos con toda la exactitud y la precisión posible y, por tanto, en el propio contexto cultural histórico”, reprobando a aquellos que “tienen la tendencia a creer que, siendo Dios el Ser absoluto, cada una de sus palabras tenga un valor absoluto, independientemente de todos los condicionamientos del lenguaje humano”. De un modo más explícito que todos los documentos precedentes del magisterio tanto conciliar como pontificio, Juan Pablo II reconoce los límites del lenguaje: “Cuando Dios se expresa en un lenguaje humano, no da a cada expresión un valor uniforme, sino que utiliza los posibles matices con extrema flexibilidad, y acepta incluso las limitaciones”. Del mismo modo el Papa retoma la recomendación de Pío XII de estudiar con sumo cuidado los géneros literarios en los cuales se expresan los autores bíblicos, incluso ampliándolos hasta comprender otros tipos de análisis como la retórica, la narrativa y la estructural. Es importante la siguiente afirmación: “La exégesis católica no tiene un método de interpretación propio y exclusivo, sino que, partiendo de la base histórico-crítica, desvinculada de presupuestos filosóficos u otros contrarios a la verdad de la fe, se beneficia de todos los métodos actuales, buscando en cada uno de ellos la semilla del Verbo”.

En el mismo discurso, Juan Pablo II recuerda: “este estudio no es sin embargo suficiente. Para respetar la coherencia de la fe de la Iglesia y de la inspiración de la Escritura, la exégesis católica debe estar atenta a no atenerse a los aspectos humanos de los textos bíblicos. Es necesario que ella también, y sobretodo, ayude al pueblo cristiano a percibir el modo de forma más nítida la palabra de Dios presentada en los textos, de tal forma de acogerla mejor para vivir plenamente en comunión con Dios... La exégesis católica no dirige la propia atención solamente a los aspectos humanos de la revelación bíblica, ni tampoco sólo a los aspectos divinos, sino que se esfuerza de poner a la luz los unos y los otros, unidos en la divina condescendencia (*DV* 13), que está a la base de toda la Escritura”.

El estudio de la Sagrada Escritura al interno de un Instituto como el nuestro debe preocuparse por salvar la distinción y el equilibrio que el Papa pide mantener entre aquellos que llama los aspectos humanos y los aspectos divinos de la Escritura, la cual

es como el Cristo teándrico¹ (es decir humano y divino). La atención exclusiva o prevalente en los aspectos humanos (históricamente condicionados) lleva a una relatividad excesiva de la palabra bíblica, a tal grado de perder prácticamente autoridad en el impacto de la historia presente. La atención exclusiva o prevalente en el aspecto divino lleva a un falso absolutismo que obliga más a contorsiones interpretativas. Se impone la investigación de una *via media*, un recorrido que por una parte no imponga a las investigaciones histórico-críticas el nudo de conclusiones teológico-dogmáticas predeterminadas y por otro, que no obligue a la reflexión teológica a fundarse sobre resultantes exegéticas que por su misma naturaleza están perennemente suspendidas.

El citado documento de la Pontificia Comisión Bíblica² declara: “El mensaje bíblico puede, al mismo tiempo, relativizar y fecundar los sistemas de valores y las normas de comportamiento de cada generación”. Considero que eso se pueda aplicar también a los varios sistemas teológicos que se construyen en la Iglesia. Relativizar y fecundar: dos contribuciones tanto indisociables como preciosas que el estudio de la Sagrada Escritura puede dar al estudio de la teología sistemática.

En la metodología teológica tradicional le ha sido siempre atribuido, a la Escritura, el primer lugar entre los lugares teológicos,³ postura que le confería honor y al mismo tiempo la degradaba, haciéndola sierva de la teología, la leía sólo para buscar las “pruebas” de sus propias afirmaciones. Cuando se busca se encuentra, como mencionaba irónicamente un autor del setecientos⁴: “hic liber est quo quaerit sua dogmata quisque, invenit pariter dogmata quisque sua”. Un tiempo, en la Biblia, los teólogos buscaban la justificación por la sola fe o bien al contrario por la fe y las obras, hoy quizás buscan la opción preferencial por los pobres o la igualdad entre el hombre y la mujer. La buscan y naturalmente la encuentran. La Escritura es sometida a una teología que es a su vez es sometida a una ideología.

¹ Ver sobre este tema R.VIGNOLO: “La forma teandrica della Sacra Scrittura. Elementi biblici per una teologia della Scrittura”, in *Studia Patavina* 41 (1994), 413-438.

² Señalo la interpretación de J. A. FITZMYER, The Biblical Commission’s Document “The interpretation of the Bible in the Church”: Text and Commentary, Roma 1995 (Subsidia Biblica 18).

³ Me permito citar aquí mi estudio: “La Sacra Scrittura come luogo teologico secondo Melchiorre Cano”, in *Sacra Doctrina* 38 (1993), 173-227.

⁴ S. WERENFELS, *Opuscula theologica, philosophica et philologica*, Basilea 1708.

Si la Biblia no le provee pruebas a la teología, ¿qué cosa le provee? Creo que se pueda responder: Un testimonio con el cual confrontarse, testimonio paradigmático. La Biblia es testimonio de una historia vivida con la cual nuestra historia de hoy es llamada a compararse en una postura de escucha y de religiosa dependencia. Esto impide leer la Biblia con lo que podríamos llamar superficie ideológica, es decir a nivel de afirmaciones con las que el lector acepta con entusiasmo o rechaza con disgusto según su sensibilidad.

En lo que concierne al trabajo que se hace en nuestro Instituto, el estudio de la Sagrada Escritura no busca probar las tesis dogmáticas o morales que nos enseña. No busca siquiera obviamente refutarlas. Quiere antes bien ofrecer una palabra de confrontación y una provocación a pensar. Buscar en la Biblia una tesis preconstituida significa adoptar una perspectiva estrecha. El estudio de la Sagrada Escritura es tanto más interesante cuanto más se abre a otros horizontes con respecto de aquellos en los cuales está confinada nuestra reflexión.

La teología no se debe limitar a repetir eso que dice la Biblia. Como escribe P. Beauchamp, “la Biblia no deja de *suscitar* en nosotros un discurso que no es el suyo”.¹ La teología es un discurso suscitado de la Biblia. Para hacer esto, la teología debe escuchar a la Biblia, sobre todo escuchar las preguntas que de ella se originan. Como el exegeta debe vigilar los propios *a priori*, así el teólogo las propias preguntas. En el transcurso de los siglos se le han puesto muchas preguntas a la Biblia, no raramente insensatas e impertinentes. A preguntas equivocadas no se puede menos que obtener respuestas desviadas. Para interrogar correctamente a la Biblia es necesario primero dejarse interrogar por ella.

A mi modo de ver, a la Biblia se puede, en cierto modo, aplicar eso que el historiador inglés H. R. Trevor-Roper decía del genio: “The function of genius is not to give new answers, but to pose new questions”.² Tal es la Biblia cuando no es leída con anteojos ideológicos: un manantial de preguntas siempre nuevas, es decir un continuo desafío al pensamiento. Es en este modo que la Biblia fecunda a la teología.

¹ “E’ possibile una teologia biblica?”, in *La rivelazione attestata. La Bibbia tra testo e teologia. Raccolta di studi in onore del card. C.M. Martini*, a cura de G. ANGELINI, Milano 1998 (Quodlibet 7), 331.

² *Men and Events*, New York 1957.

Como ejemplo de reflexiones suscitadas del testimonio bíblico podemos citar las catequesis de Juan Pablo II el sobre el amor humano.¹ Ellas no son exégesis, incluso si ocasionalmente el Papa utiliza con discreción datos e informaciones de naturaleza exegética. La reflexión que elabora sobre los primeros capítulos del Génesis (y sobre los otros pasajes bíblicos) se coloca en otro nivel que de aquel propiamente exegético. Las catequesis de Juan Pablo II son una apasionada interrogante de la experiencia humana y cristiana del amor, nutrida de la escucha de la Sagrada Escritura.

Podemos a este punto concluir estas reflexiones preliminares. Nuestra investigación se organizará constantemente en dos momentos, primero exegética y después teológica, siempre naturalmente permaneciendo dentro del testimonio bíblico. Ofreceremos, por tanto, primero una exégesis de algunos pasajes bíblicos relevantes para nuestro tema y sucesivamente un tentativo de visión de conjunto buscando recoger de los textos los elementos que aparezcan relevantes en perspectiva teológica.

Para explicar más claramente estas dos diferentes aproximaciones me serviré de una imagen utilizada del que fuera mi maestro en los estudios bíblicos, D. Barthélemy: “La trame d’une reproduction photographique illustrant un journal est constituee par une multitude de points noirs et blancs. Le critique est celui qui analyse la trame par une multitude de points noirs et blancs. Le critique est celui qui analyse la trame de la reproduction en mesurant avec précision la surface des points noirs en tel u tel secteur. Le théologien est celui qui, tendant à bout de bras la reproduction bien éclairée, cligne un peu des yeux dans l’espérance de voir se dessiner une image”.²

Algunos querrían que la Biblia ofreciera una imagen perfectamente nítida, de tal forma que no requiriese algún esfuerzo interpretativo. Pretensión por demás ingenua: ¿Por qué la Biblia debiera ser más fácil de entender que cualquier otro texto antiguo, escrito hace siglos, en una lengua diversa y en un contexto histórico lejano? Dios se ha revelado en la historia y ha aceptado el condicionamiento de la historia.

¹ Uomo e donna lo creò. Catechesi sull’amore umano, Roma 1985.

² Dieu et son image. Ebauche d’une théologie biblique, Parigi 1963 (Lire la Bible 1), 12.

Si el testimonio bíblico presenta tales incertidumbres de interpretación, ¿tiene sentido hablar de una normatividad? Ciertamente, si se considera que Dios ha provisto a su pueblo, el cual vive en el tiempo, no sólo de una colección de textos sagrados sino también de un Espíritu que permanentemente lo ilumina y lo guía. El mismo soplo que ha inspirado un tiempo a los autores humanos de los libros sagrados, asiste a aquellos que hoy buscan la palabra que da la vida.

Daré nuevamente la palabra a D. Barthélemy: “Revenons à notre comparaison de la reproduction photographique difficile à déchiffrer. Je découvrirai plus facilement le sens de cette image si je connais déjà la réalité qu'elle représente. En un certain sens, on peut même dire qu'il n'est possible de découvrir que ce que l'on est susceptible de reconnaître”.¹ La historia de la cual la Biblia es testigo no ha terminado con la Biblia misma. Israel no es un pueblo muerto como los antiguos asirios o babilónicos, y la Iglesia cristiana está también viva y continúa viviendo. Es esta historia presente que asegura la inteligibilidad de la historia pasada.

No se puede hacer teología bíblica estudiando únicamente la Biblia. Como escribe P. Beauchamp, “la teologia biblica potrà rispondere alla propria definizione solo a condizione di far spazio all'antropologia tanto quanto alla conoscenza del libro. Più semplicemente: la conoscenza dell'uomo non deve essere inferiore alla conoscenza del libro. A questa condizione potremo parlare di teologia biblica”.² El biblista, así como el dogmático o el moralista, deben tener los ojos constantemente abiertos a la experiencia humana iluminada por la fe.

¹ *Ibidem*, 13.

² “E’ possibile...”, cit, 326.

Plan del curso

Hemos hasta aquí expuesto las coordinadas fundamentales dentro de las cuales se moverá nuestro estudio. A continuación presentaremos lo relacionado al matrimonio en el Antiguo Testamento.¹

Entre los varios posibles, me ha parecido conveniente un plan expositivo que siguiese la tradicional división del Antiguo Testamento mismo, renunciando tanto a un plan histórico (antes y después del exilio por ejemplo)² cuanto sistemático (el matrimonio como hecho jurídico, religioso, cultural, y similares). Concretamente, por tanto, el curso se presentará como una lectura ordinaria y explicada de los pasos más importantes del Antiguo Testamento que tocan de diversa manera la temática matrimonial.

La exposición se articula en tres grandes partes. En la primera examinaremos los primeros capítulos de la Génesis; en la segunda las disposiciones legislativas relativas al matrimonio contenido en el Pentateuco; en la tercera finalmente, el mensaje de los profetas. Queda fuera de este curso la literatura sapiencial y poética del Antiguo Testamento. El tiempo a nuestra disposición no nos consiente tenerlo como objeto de estudio ni como sumario. Esta parte se llevará a cabo en el curso opcional que desarrollaré en el segundo semestre que vendrá a completar el curso obligatorio que se imparte en el primer semestre.

Los pasajes bíblicos serán de una traducción mía tomada del hebraico³.

¹ Para algunos es preferible la dicción “Primer Testamento”. No me convencen los argumentos teológicos ofrecidos que sostienen tal variación, sobre todo si viene acompañada del correspondiente “Segundo Testamento”, dando a entender que pueda haber un tercero, un cuarto y así sucesivamente. “Primer Testamento” se podría aceptar solo si está en conjunto con “Último Testamento”: antiguo se opone en efecto a nuevo y primero a último.

² En este género está el presentado por F. MARTIN, “Marriage in the Old Testament and Intertestamental Periods”, in *Christian Marriage. A Historical Study*, ed. G. W. Olsen, New York 2001, 1-49.

³ La edición de referencia será la *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, que reproduce el códice de San Petersburgo B 19^a.

Antes de adentrarnos en los pasajes bíblicos, sirva aclarar que el intento de nuestro tratamiento es de orden teológico, no histórico. Una perspectiva teológica no puede naturalmente ignorar la historia, sin embargo no puede ni siquiera ligarse a reconstrucciones histórico-literarias, siempre por su misma naturaleza discutibles y revisables. Ejemplar es de este punto de vista la situación actual de los estudios sobre el Pentateuco: la teoría documentaria que por un siglo fue aceptada como instrumento de trabajo por casi todos los exegetas es hoy puesta en discusión, y por algunos definitivamente rechazada.¹ La investigación se desarrolla continuamente, como lo es por su propia naturaleza, y no existe adquisición que se pueda presentar como definitiva.

¿Debemos, entonces, renunciar a encuadrar los pasajes bíblicos en un contexto histórico dado? No necesariamente, creo yo, o al menos no completamente. Es necesario, a mi juicio, ser moderados y aceptar los límites de la documentación y por tanto del conocimiento histórico. Hay cosas que los textos nos dicen y otras que no nos dicen, es por tanto inútil y contraproducente forzar los textos a decir cosas que no dicen sólo por construir a toda costa una teoría en cualquier medida satisfactoria. Esto no es escepticismo, sino simplemente aceptación de la Biblia por lo que ella es. Dios nos hace saber aquello que nos es necesario saber, no aquello que nos gustaría saber. Si para nuestra salvación fuese necesario saber en que siglo sucedió la salida del pueblo de Israel de Egipto o cuál era el nombre del faraón con el cual se encontró Moisés, Dios nos hubiera puesto en posesión de esta información. Vista como documento histórico, la Biblia presenta algunas lagunas, como por otra parte cualquier otro documento histórico de cualquier época. Sin embargo, no es así precisamente como se necesita ver la Biblia.

Nosotros interrogamos al Antiguo Testamento para buscar en el un testigo que nos de luces sobre lo que el matrimonio y la familia son en el diseño de Dios. Una teología bíblica del matrimonio no coincide con una reconstrucción más o menos precisa de la evolución de la institución matrimonial en los tiempos del antiguo Israel ni de las doctrinas que a tal evolución se acompañan. Ella naturalmente se sirve de todo eso que se puede llegar a saber en esta materia, sin embargo no se puede reducir a eso.

¹ Una buena información a este propósito es ofrecida por *Le Pentateuque en question. Les origines et la composition de cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes*, ed. A. DE PURY, Ginebra 1989.

El mensaje bíblico no coincide en efecto con la ideología ni de los legisladores, ni de los profetas, ni de los sapienciales del Antiguo Testamento.

No se debe por tanto sorprender si en el curso de nuestro estudio hacemos sólo brevísimas alusiones al período y al contexto histórico en el cual un determinado pasaje bíblico nace. Seremos, en particular, extremadamente prudentes de frente a las descomposiciones a la cual la así llamada crítica literaria¹ ha presentado de los textos bíblicos. Es verdad que la Biblia asemeja de muchas maneras a un monumento que en el curso del tiempo sufre modificaciones, descomposiciones y restauraciones, cuando no reconstrucciones radicales. Pensemos, por poner un ejemplo, en la venerada basílica del Santo Sepulcro de Jerusalén, que desde la época de Constantino hasta hoy ha pasado por la fase bizantina, cruzadas y otras más, cada una de las cuales ha dejado la señal en las varias manufacturas que la componen. Es ciertamente importante reconocer y distinguir las partes bizantinas de las cruzadas y de aquellas posteriores, si se quiere entender y apreciar convenientemente el monumento. Es sin embargo igualmente importante tomar y gustar el monumento así como se presenta hoy a nuestros ojos; así como era en el pasado no lo podemos sino sólo imaginar y a lo sumo rediseñarlo.

También la Biblia pide ser leída y explicada en su forma final, esa en la que fue consignada a la Iglesia para su edificación. También cuando se tiene razón al pensar que un determinado versículo o quizás un segmento de versículo ha sido fruto de un retoque posterior respecto de la primera redacción del fragmento en el cual se encuentra, es necesario de todas formas preguntarse qué significa y qué aporta a la comprensión del todo, del cual forma parte. Es necesario evitar privilegiar eso que se presenta como más antiguo, como si antiguo significase siempre más genuino. No todos los retoques desfiguran una obra: en ocasiones la embellecen. La Biblia en particular es una obra de la cual creemos esté la mano del Espíritu Santo, asistiendo y dirigiendo a todos aquellos que en cualidad de autores han tomado alguna mínima parte. Pero antes es necesario evitar suponer intervenciones y modificaciones donde no son evidentes. Se tiene

¹ Así como ha sido practicada hasta un reciente pasado, la crítica literaria consistía en el esfuerzo por identificar las diversas manos que han elaborado un determinado texto, distinguiendo el primer autor de otros que se tienen en épocas sucesivas aportando integraciones, eliminaciones o modificaciones. En los últimos años se ha abierto camino una crítica literaria diversa, preocupada más bien en reconocer la estructura.

frecuentemente la impresión que los exegetas han, al menos en ciertos períodos, sufrido de una especie de deformación profesional, por lo cual no podían explicar una perícopa de la Biblia sin descomponerla en uno o más estratos literarios.

Dicho lo anterior, no pretendemos renunciar absolutamente a todas las aportaciones que la exégesis histórico-crítica ha acumulado en el curso de los últimos siglos. Queremos solamente ir con cuidado y con prudencia. No pretendemos, en ningún modo, proponer una lectura a-histórica, como si la Biblia fuese un monolito caído del cielo directamente en el siglo veintiuno. No es justo considerarla independientemente de la historia en la cual ha nacido, aunque nos es dado conocer de esta última solo algunos trozos fundamentales. Es en cambio justo concederle que es portadora de otros significados más allá de aquellos que sus primeros autores y lectores podían entender.

En la recapitulación final de cada una de las partes del curso no presentaremos solamente un sumario de lo que se expuso en los párrafos precedentes, sino que nos esforzaremos en ofrecer algunos apuntes de reflexiones teológicas, tratando de tomar las sugerencias que los diversos pasajes bíblicos examinados parecen ofrecer a una teología del matrimonio. La Biblia pide ser pensada,¹ y no sólo leída. La teología bíblica no es mera exposición de pasajes bíblicos, antes bien es un intento de sacar los nexos, explícitos e implícitos, que entre ellos se establecen.

¹ Es sugestiva en este punto de vista la lectura de A. LACOCQUE y P. RICOEUR: *Penser la Bible*, Parigi 1998.

Capítulo 1

Narraciones de los orígenes

Comenzamos nuestra exploración del Antiguo Testamento de los primeros capítulos del Génesis. ¿Por qué comenzar por aquí? Es fácil responder, es mejor iniciar por el principio. No es erróneo: en efecto tenemos material con las narraciones del inicio.¹ Podemos también definir las con un lenguaje un poco más técnico, narraciones protológicas, es decir narraciones que remontan a los primeros orígenes de un fenómeno para explicar de alguna forma la naturaleza. En la antigua cultura meridional el inicio es más que una simple categoría temporal, es un evento fundador: o sea que sucedió al inicio pero que se repite después constantemente en el tiempo.

El lenguaje de este tipo de narraciones es generalmente mítico. Debe quedar bien claro que mítico no es lo mismo que fabuloso o legendario. El mito es un intento de explicar la realidad a través de una representación figurada y dramática antes que una especulación racional. Así entendido, el mito no disminuye en ningún modo la dignidad de la Sagrada Escritura.² Los autores de los primeros capítulos del Génesis han utilizado de los mitos, o mejor dicho de los *mitemas* (elementos presentes en los mitos), comúnmente aceptados en el mundo cultural del tiempo. No me parece del todo exacto decir, como se lee frecuentemente, que han “desmitificado” las tradiciones antiguorientales sobre el origen del mundo y del hombre. Yo mejor diría que las han “reescrito” al interno de su visión religiosa. La comparación con las cosmogonías y antropogonías mesopotámicas³ se revela desde este punto de vista iluminante.

¹ Ver P. GIBERT, *Bibbia, miti e racconto dell'inizio*, Brescia 1993 (Biblioteca biblica 11).

² El mismo Juan Pablo II reconoce un “primitivo carácter mítico” en la historia de Adán y Eva (*Uomo e donna*, cit., 36). En la encíclica *Humani generis* (1950) Pío XII había declarado admisible la hipótesis que los autores bíblicos hubiesen recurrido a narraciones populares, las cuales no eran en ningún modo puestas sobre el mismo plano de las mitologías.

³ Mencionamos en particular el poema de Atrahasis (“Sapientísimo”) y aquel designado con sus palabras iniciales *enuma eliš* (“Cuando allá arriba”). Ambas disponibles en una versión en italiano en la colección de J. BOTTÉRO - TTIÉRO SRAMER, *Uomini e dei della Mesopotamia*, Torino 1992, 560-600 y 640-722.

1.1 La narración de los siete días

Tomemos primeramente en consideración el trozo que va de Gn 1,1 a Gn 2,3.¹ Del momento en que es destacado por una sucesión de siete días, lo llamaremos la narración de los siete días. La crítica literaria lo atribuye al así llamado escrito sacerdotal,² compuesto en época sucesiva al exilio de Babilonia.

La articulación es la siguiente. A partir de la inicial *tōhû wāvōhû*,³ en la cual la tierra está enteramente sumergida por el agua, sobre la cual es oscuridad y sopla el viento,⁴ Dios:

1°.- Hace la luz separándola de la oscuridad;

2°.- Crea⁵ el firmamento⁶ para separar las aguas superiores de las aguas inferiores;

3°.- De las aguas inferiores hace emerger la tierra firme sobre la cual hace aparecer la vegetación;

4°.- Cuelga del firmamento el sol, la luna y las estrellas;

5°.- Crea los animales acuáticos y alados;

6°.- Crea los animales terrestres y al hombre, a los cuales asigna la vegetación como alimento;

7°.- Deja de trabajar y santifica el séptimo día.

¹ Algunas traducciones lo terminan en la primera mitad de Gn 2,4, que yo considero en cambio no ser la conclusión de esta narración, sino la introducción de la siguiente.

² Frecuentemente citado con la sigla P, del alemán *Priesterschrift*.

³ Algunos traducen como “informe y desierta”.

⁴ Llamamos “soplo de Dios”. Esta representación del mundo primitivo como oscuro y ventoso se encuentra también en la cosmogonía fenicia.

⁵ Literalmente “hace”. En toda esta perícopa se alternan los verbos *br'* e '*śh* porque designa una acción que excede las capacidades humanas. No se entiende en la acepción filosófica de *creatio ex nihilo*, certificada por primera vez en 2 Mac 7,28.

⁶ Representado como una superficie sólida, como un techo o una bóveda que detiene las aguas.

Según esta narración, como según las antiguas cosmogonías mesopotámicas, el mundo así como aparece hoy no ha existido siempre. Esto es en cambio el resultado de una transformación del caos inicial en un “cosmos”, es decir en una realidad ordenada.

Artífice de esta transformación es Dios, designado con el nombre común de *'elōhîm* y no como *yhwh*,¹ nombre propio del Dios de Israel. Él instituye una alternancia entre el día y la noche, fabrica una bóveda que detiene las aguas superiores, y de las aguas inferiores hace emerger la tierra firme: son creadas de tal modo tres *habitats* distintos, aéreo, acuático y terrestre. Después de haberlos creado, Dios, se preocupa de poblarlos de seres vivientes, capaces respectivamente de volar, nadar y de moverse sobre la tierra. El mundo fue, por tanto, ordenado en tal modo de poder hospedar la vida.²

Por seis veces el narrador-poeta nos informa que Dios vio que eso que había hecho era “bueno” (vv. 4, 10, 12, 18, 21, 25) y la séptima vez, mirando todo eso que había hecho, vio que era “muy bueno” (v. 31). El mundo está completo y está bien hecho. Porque no faltaba nada más que hacer, Dios “cesó del trabajo que había hecho” (Gn 2,23): el verbo hebraico usado es *šbt*, que evoca el *yôm haššabbāt*, el día sábado, en cuyo día los israelitas se abstienen de trabajo,³ imitando el reposo del creador (cfr. Ex 20,11 y 31,17). Dios bendice y santifica el séptimo día: aquí termina, mejor dicho, culmina la narración de la creación del mundo. La “moraleja”, por usar este término, es que Dios ha hecho el mundo para el hombre, pero más precisamente para el hombre que hace su voluntad, poniendo en práctica los mandamientos que Dios le da para la santificación del mismo hombre.

Examinemos en este cuadro los versículos que hablan de la creación del hombre. Como aquella del firmamento (cfr. I vv. 6-7), de los astros (vv.14-16), de los animales

¹ Lo escribo sólo con las consonantes porque su verdadera pronunciación es desconocida desde el momento en que los hebreos por respeto religioso cesaron, desde tiempos inmemoriales, de pronunciarlo. La pronunciación “Yahweh” adoptada por algunas Biblias es hipotética; la pronunciación “Jehowah” es seguramente equivocada.

² En particular la vida humana, desde el momento en que los astros no tienen sólo la función de dar luz sobre la tierra, sino también de señalar el correr del tiempo.

³ En Ex 31,14-15 es conminada la pena de muerte para quien trabaja en el día sábado.

acuáticos y alados (vv. 20-21) y terrestres (vv.24-25), la creación del hombre es primero anunciada y después realizada.

Consideremos primero el anuncio:

Dios dijo: hagamos¹ al hombre² como nuestra imagen³ a nuestra semejanza, dominen sobre los peces del mar, las aves del cielo, las bestias, toda la tierra y cada ser que se mueve sobre la tierra. (Gn 1,26)

Viene dicho por qué motivo Dios ha decidido hacer al hombre. El cielo sirve para detener las aguas superiores, los astros para dar luz sobre la tierra; el hombre ¿Para qué sirve? Para dominar sobre los otros seres vivientes. En la antropogonía mesopotámica el hombre es en cambio creado para descargar la fatiga del trabajo a los dioses y para procurar el alimento de ellos: el contraste es muy marcado.

Al anuncio sigue la realización:

Dios creó al hombre como su imagen, como imagen de Dios lo creó; macho y hembra les creó. (Gn 1,27)

¿En qué sentido se debe comprender que el hombre fue creado como imagen (*selem*) de Dios? La literatura sobre este tema es inmensa.⁴ Yo creo que con este término el autor tenía la intención de indicar la gran dignidad del hombre, que Dios da más allá de la de todos los otros seres vivientes, un poco menos que de Él mismo, como

¹ El plural “hagamos” ha dado pie a muchas hipótesis interpretativas. Una es aquella del plural de deliberación, de la cual se tiene un ejemplo en Gn 11,7; otra es que Dios se dirige a seres angélicos (en Job 38,7 se lee que los hijos de Dios aclamaron mientras venían puestos los cimientos de la tierra). Los Padres de la Iglesia han visto, naturalmente, que hace alusión a la Trinidad. En los anuncios de la creación del firmamento (v. 6) y de los astros (v. 14) encontramos simplemente el impersonal: “sea”.

² En hebreo sin artículo. El plural siguiente “dominen” muestra que no se entiende a un singular, sino a un colectivo: la humanidad, la especie humana.

³ La traducción usual es: “a nuestra imagen”, como si Dios tomase como modelo a sí mismo sobre el cual hacer al hombre. Yo prefiero entender la preposición hebrea *b-* como introduciendo al predicativo del objeto: Dios crea al hombre como su imagen, para que sea su imagen.

⁴ Ver G. A. JONSON, *The Image of God. Gen 1:26-28 in a Century of Old Testament Research*, Estocolmo 1988 (Collectanea Biblica. Old Testament Series 26).

dice el salmista con gran énfasis: “Lo has hecho poco inferior a Dios¹” (Sal 8,5). Más que una semejanza de naturaleza, yo creo que el autor piensa en una similitud en la soberanía: Dios tiene una dignidad de rey, el hombre de ministro.

¿Por qué el autor, después de haber afirmado que Dios ha creado al hombre (*'ādām*) como su imagen, ha querido agregar que lo creó macho y hembra? ¿Quería quizás decir que sólo la pareja es imagen de Dios? ¿O que ambos, la hembra como el macho, son imagen de Dios? Me parece equilibrada la respuesta de P. E. Dion: “On ferait violence à Gen 1,27 en lui faisant dire que seul le couple pris comme un tout est formé à l’image de Dieu. Le texte implique sans doute que la femme est à l’image de Dieu tout comme le mâle, mais on dépasse la portée du texte en y voyant une affirmation de leur égalité”.² Se debe cuidar de no sobrecargar la Sagrada Escritura de afirmaciones doctrinales a las que la teología ha llegado mucho tiempo después.

Pasemos al siguiente versículo:

Dios los bendijo y le dijo: hagan hijos³ y multiplíquense, llenen la tierra y tomen posesión,⁴ dominen sobre los peces del mar, las aves del cielo y cada animal que se mueva sobre la tierra. (Gn 1,28)

Precedentemente (v. 22) Dios había bendecido los animales acuáticos para que fuesen fecundos y se multiplicasen hasta llenar las aguas. Ahora bendice la pareja humana para que proliferen y llenen la tierra para tomarla en posesión. La dominación sobre los animales se debe entender en relación con la exigencia de ocupar la tierra que no puede ser cultivada sino teniendo lejanas las bestias salvajes. Ciertamente no está incluida la caza, dicho en el versículo siguiente (v. 29) donde declara que Dios da el alimento a todos los seres vivientes, hombres como animales, hierbas y frutos. Por esto Dios había ordenado a la tierra de producir vegetación (v.11) para que pudiese alimentar a todos los vivientes.

¹ En la antigua versión griega llamada de los Setenta se traduce como “ángeles”. El hebreo *'elohîm* no tiene siempre sentido singular, sino que en ciertos contextos es plural, designando seres divinos o angélicos.

² “Ressemblance et image de Dieu”, *Dictionnaire de la Bible. Supplément* 10 (1985), 391.

³ Literalmente: “hagan frutos”.

⁴ Literalmente: “huellanla”. Hollar la tierra significa declararla propia, tomarla en posesión.

Notamos que la multiplicación no es un fin en sí mismo. Se multiplica para poder dominar. Para esto se necesita, en efecto, ser numerosos, el número hace la fuerza. Dominar no significa oprimir, sino ejercer la propia autoridad, que incluye también el cuidado y la protección. Notamos además que la multiplicación requiere la bendición divina, la cual está siempre ligada, explícita o implícitamente, a la fecundidad. Dios es el fecundo por excelencia, Él que posee la vida en sí mismo y tiene por tanto el poder de transmitirla.

1.2 Narración del Edén

Tomemos ahora en consideración el trozo que va de Gn 2,4 a 3,24. Es frecuentemente llamado la segunda narración de la creación, aunque no es la creación el tema principal, y es atribuido al así llamado escrito yavista.¹

Retomemos rápidamente la trama: Al inicio nos viene presentado un mundo privado de vegetación porque no está aún cultivado. El Señor² modela un hombre usando como materia el suelo mismo³ y después le sopla en las narices, haciéndole un ser viviente.⁴ Después en un lugar llamado Edén⁵ planta un *gan*, un huerto frutal, óptimamente irrigado del manantial que alimenta los cuatro principales ríos de la tierra, en medio de los cuales se encuentra el árbol de la vida⁶ y el árbol del conocimiento del bien y del mal.⁷ En este huerto el Señor coloca al hombre en calidad de trabajador y custodio, poniéndole a disposición como alimento todos los árboles salvo aquel del conocimiento del bien y del mal, del cual le prohíbe expresamente comer, bajo pena de muerte.⁸

A este punto el Señor declara que no es bueno que el hombre esté solo: tiene necesidad de una ayuda. A tal objetivo modela, siempre del suelo varios animales, ninguno de los cuales se revela adecuado al objetivo. Para resolver el problema el Señor

¹ En la literatura exegética es frecuentemente designado con la sigla J (del alemán *Jahwist*).

² En esta narración Dios es llamado *yhwh 'elohîm*, salvo que en el diálogo entre la mujer y la serpiente (Gn 3,1-5) es llamado solo *'elohîm*.

³ La narración juega con la asonancia entre *'ādām* (hombre) y *'adāmâ* (suelo).

⁴ En Atrahasis y en *enuma eliš* los primeros hombres son modelados con la arcilla amasada con sangre de un dios intencionalmente muerto.

⁵ Región también mencionada Is 51,3; Ez 28,13; 31,9; 36,35; Jo 2,3.

⁶ El árbol de la vida es conocido también en la mitología mesopotámica: sus frutos tienen la propiedad de mantener eternamente vivo y joven (como los dioses) quien los come.

⁷ Hasta hoy sólo encontrado en el Génesis.

⁸ Lo sucesivo de la narración muestra que después de haberle comido no muere, sin embargo viene expulsado del huerto frutal para no tener la posibilidad de nutrirse de los frutos del árbol de la vida (cfr. Gn 3,22-23). La frase debe ser por ello entendida como amenaza de pérdida de la inmortalidad.

fabrica entonces con una parte del cuerpo mismo del hombre una mujer,¹ que el hombre reconoce como “hueso de sus huesos y carne de su carne”.

Hasta aquí todo bien, pero las complicaciones están por llegar. La serpiente, astutísima entre los animales, induce a la mujer a desobedecer a la prohibición de comer los frutos del árbol del conocimiento del bien y del mal. La mujer no sólo los come, sino que los da también de comer al hombre. La narración presenta un magistral efecto irónico: la que fue hecha para ayuda del hombre ha hecho lo contrario.

Cuando el Señor descubre la desobediencia, interroga a los culpables y pronuncia su sentencia de condena. Después expulsa al hombre y a la mujer del huerto frutal del Edén, cortando por tanto la posibilidad de comer el fruto del árbol de la vida. El que había hecho al hombre y lo había colocado en el huerto, ahora lo echa del mismo huerto, porque ha desobedecido a su voluntad. Dentro del Edén y fuera de él: estas son las dos columnas en las que se extiende el arco de la narración y por tanto el tema central. La llamaremos por tanto, la narración del Edén.

Esta trama narrativa tiene una correspondencia muy precisa en la Biblia: la así llamada historia deuteronomica,² es decir la historia que comienza con el libro de Josué y termina con el libro de los Reyes, que no es otra cosa que la historia del ingreso primero y después la expulsión de Israel de la tierra de Canán.

Eso nos induce entre otras cosas a poner en discusión el consenso según el cual la narración del Edén sería más antigua que aquella de los siete días, que le precedería por varios siglos, siendo compuesta en la época de Salomón, es decir en siglo X a. C. Que estas dos narraciones provengan de dos tradiciones netamente distintas bajo el perfil ya sea literario que teológico, que por comodidad podemos muy bien continuar llamando sacerdotal y yavista, está fuera de duda; no es segura por otro lado la antigüedad relativa, no siendo seguro que el sacerdotal conociese el yavista y lo reelaborase, o de

¹ Las antropogonías mesopotámicas no ofrecen narraciones sobre la formación de la mujer.

² Así llamada porque los juicios expresos del autor sobre los acontecimientos se inspiran a los principios establecidos en el libro del Deuteronomio.

algún modo teniéndolo en cuenta. En particular conviene decir que el uso de materiales míticos no se debe considerar de manera absoluta un indicio de antigüedad.¹

En este cuadro examinamos más de cerca los pasajes que se refieren a la relación entre el hombre y la mujer. Comenzamos por la célebre declaración:

El Señor Dios dice: no es bueno que el hombre esté solo;
haré para él un ayuda que sea casi como él. (Gn 2,18).

En hebreo la declaración es todavía más solemne por la rima entre *l^evaddô*, de solo, y *k^enegdô*, como de frente a él. La comprensión no es fácil. El término más claro es “ayuda”: *‘ezer* en la Biblia hebrea indica un defensor, un protector, casi un escudo.² No se trata por tanto de una ayuda para tener hijos³ ni por el trabajo de los campos, sino más bien como ayuda de frente al enemigo.⁴ Menos claro el sentido de *k^enegdô*: el adverbio *neged* dice oposición, espacial o de otro género: *negdô* es literalmente “de frente a él”.⁵ La traducción usual es: “que sea semejante a él”; esta interpretación es muy antigua, porque se encuentra tanto en los Setenta como en el Targum Neofiti. La preposición *k* - es tomada en el sentido de la aproximación “casi a su frente”, casi igual.

En cualquier caso, el Señor vuelve a hacer de alfarero y modela de la tierra varios animales,⁶ y los presenta al hombre para que dé a cada uno un nombre. Dar el nombre es expresión de autoridad: para mandar a alguien es necesario llamarlo por el nombre.⁷

¹ Lo demuestra por ejemplo el hecho de que el mito del hombre que se quiere hacer igual a Dios es citado por el profeta Ezequiel (cfr. Ez 28,2.9), en la primera mitad del siglo VI a. C.

² En los salmos el término es en efecto frecuentemente aplicado al Señor.

³ Así interpretaba AGUSTÍN, *De Genesi ad litteram*, IX, 3,5.

⁴ ¿Cuál es el enemigo que amenazaba al hombre en el huerto del Edén? La soledad, responde J.-L. SKA: cfr. “Je vais lui faire un allié qui sois homologue à lui (Gn 2,18). A propos du terme ‘*‘ezer-aide*’”, in *Biblica* 65 (1984), 233-238. La respuesta no me parece del todo convincente: la soledad no es un enemigo en sí misma, es la situación en la cual el hombre está indefenso de frente a los enemigos.

⁵ No “igual a él” (se diría *ke’erkô*; ver Sal 55,14: ‘*enôš ke’erkí*, hombre igual a mí).

⁶ Terrestres o aéreos. Ningún animal acuático: quizás el autor pensaba que los peces podían ser de poca ayuda para el hombre.

⁷ Encontramos de nuevo el tema del dominio del hombre sobre los animales, ya encontrado en la narración de los siete días.

El hombre dio el nombre a cada animal, a cada pájaro del cielo y a cada bestia selvática, pero para el hombre no encontró¹ una ayuda que fuese casi como él.
(Gn 2,20)

Muchas traducciones modifican aquí el hebreo: “el hombre no encontró”. Sin embargo el sujeto natural de la acción es el Señor, no el hombre. No es el hombre quien juzga inadecuados a los animales, así como no fue el hombre quien dijo que no era bueno que permaneciese solo. Es el Señor quien valora y quien provee del bien al hombre.

El Señor Dios hizo caer sobre el hombre un sueño profundo y él se adormeció; tomó una de sus costillas² y cerró la carne a su lugar. (Gn 2,21)

¿Por qué el Señor atormenta al hombre?, ¿para que no sufra de la operación quirúrgica? Quizás el entendimiento del narrador sea otro: El hombre dormía mientras el Señor hacía a la mujer, por tanto el hombre no le ha podido dar ningún consejo.³ La mujer no ha sido hecha sobre pedido: el Señor sabe eso que es bueno para el hombre y lo hace, sin pedirle el permiso y sin consultarlo con él.

El Señor Dios con la costilla que había sacado del hombre construyó⁴ una mujer, y la presentó al hombre. (Gn 2,22)

¿Por qué el Señor la presentó al hombre? Por el mismo motivo por el cual había presentado en precedencia a los animales (cfr. V. 19): para que le diese un nombre. Es una ayuda que le viene dada a él para servirle.

¹ El verbo podría ser entendido también como impersonal: “se encontró”. Los Setenta traduce al pasivo “fue encontrado”.

² Del hebreo *šēlā*^c significa normalmente lado, costado. La traducción “costilla” ha entrado en uso, pero no es del todo segura. Podría tratarse de un costado entero, y no de un solo hueso.

³ No comparto la posición de S. SCHROER Y O. KEEL, que en el sueño profundo ven un “Zustand geheimnisvollen Bewusstseins” (*Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen*, Gottinga 2002, 149).

⁴ No: “plasmó”. Sin embargo el cuerpo humano es maleable como la arcilla.

El hombre dice: ésta vez es hueso de mis huesos y carne de mi carne;
ésta se llamará 'iššâ porque de un 'iš ésta ha sido sacada. (Gn 2,23)

La frase¹ es destacada por la triple repetición: “ésta”. La mujer es del todo diversa de los animales, porque el Señor la sacó² del cuerpo mismo del hombre. El hombre toma finalmente la palabra: había dado ya el nombre a todos los animales, sin embargo el narrador no se había preocupado por referirlos. El nombre de la mujer tiene evidentemente mucha más importancia. La lengua italiana no consiente reproducir el juego de palabras hebraico entre 'iššâ y 'iš, cuya aproximación fonética³ es utilizada como expresión de la connaturalidad entre el hombre y la mujer.⁴

Por esto el hombre deja a su padre y a su madre y se adhiere a su mujer,
así que se vuelven⁵ una carne sola. (Gn 2,24)

¿Quién habla aquí? No parece el mismo locutor del versículo precedente, es decir el hombre que da el nombre a la mujer. Parece en cambio una voz fuera de campo, el narrador o quizás un glosador.⁶ Su contenido es por otra parte etiológico, vale decir para explicar la causa de un fenómeno mediante su origen: en este caso el hecho de que el hombre⁷ en un cierto punto de su vida se aparta de sus padres y se casa. ¿Cómo es que los hombres tienen esta costumbre?, ¿por qué el afecto de una mujer prevalece sobre aquel de los padres? Porque en el origen el hombre y la mujer estaban unidos en un solo cuerpo; se buscan para reconstruir la unidad originaria.

¹ En la cual, a diferencia de varios exégetas, no veo una particular expresión de gozo.

² “Ha sido tratada” es un pasivo divino: el complemento de agente (no nombrado) es Dios.

³ En el léxico los dos términos vienen, en cambio, de dos raíces diversas.

⁴ En Gn 29,14; Jue 9,2 y 2 Sm 5,1 ser “del mismo hueso y de la misma carne” significa pertenencia al mismo clan familiar, o ciudad, o tribu.

⁵ El Pentateuco Samaritano y varias versiones antiguos presentan el agregado: “los dos se volverán”. En esta forma, que podría ser original, la frase es citada en el Nuevo Testamento.

⁶ Una glosa es una nota explicativa agregada a una expresión oscura o difícil. El término es usado también más ampliamente para designar cualquier breve añadido a un texto.

⁷ Cada hombre: este 'iš se entiende como un pronombre.

Gn 2,24 llama a la memoria la teoría del andrógino primitivo reportado por Platón,¹ según la cual al inicio habían tres sexos, no dos: el hombre, la mujer, el andrógino. La soberbia de los humanos induce a Zeus a castigarlos, partiéndolos a todos en dos. El eros es la fuerza que empuja a cada uno a buscar la mitad de la cual ha sido separado: el hombre busca a la mujer si viene de un andrógino, busca, en cambio, al hombre si viene de un todo hombre, así como la mujer busca a la mujer si proviene de un todo mujer.²

Gn 2,24 no se puede, por el contrario, entender como explicación de la mera atracción sexual. Resaltamos el sufijo posesivo: *b^e 'ištô*, a su mujer. El hombre deja³ su familia de origen y se adhiere no a “una” mujer, sino a “su” mujer, es decir a su esposa. También el verbo *dbq* va en este sentido, dado que indica una adhesión afectiva, con una connotación de fidelidad, contraponiéndose al abandono-traición. *Bāsār 'ehād*, una sola carne, no debe necesariamente ser entendido en sentido físico, sino más aún en aquello de la comunión de vida⁴. El matrimonio es entendido aquí, no sólo el amor entre el hombre y la mujer.

Tosato habla⁵ en este sentido de etiología jurídica, es decir teniendo como objeto no una costumbre, sino una norma;⁶ en este caso la norma del matrimonio monogámico, introducida en la legislación del post-exilio. Mientras que antes del exilio, durante la monarquía la poligamia era aceptada, después del exilio, bajo el régimen de los sacerdotes, se quiere imponer una praxis monogámica. La tesis de Tosato es que la glosa de Gn 2,24 fue introducida en aquel período para sustentar esta política.

¹ Cfr. *Simposio*, §§ 189-192.

² La teoría explica tanto la atracción heterosexual como la homosexual.

³ El verbo indica una separación afectiva más que una separación física. En la sociedad israelita era, por otra parte, normal que la mujer dejara a los padres para entrar en la casa del marido.

⁴ Cfr. M. GILBERT, “Une seule chair (Gn 2, 24)”, in *Nouvelle Revue Théologique* 100 (1978), 66-89.

⁵ “On Genesis 2:24”, in *Catholic Biblical Quarterly* 52 (1990), 389-409.

⁶ Por consecuencia los verbos del v. 24 deberían ser traducidos al futuro (con sentido de deber) en vez del presente de costumbre: “abandonará... se unirá... serán”. No se trataría por tanto propiamente de una etiología, sino de un *hieròs lógos*, discurso sacro, el objeto no sería él de explicar un fenómeno, sino él de legitimar una innovación jurídica.

Lo que es seguro es que Gn 2,24 se refiere a la institución matrimonial, no a la atracción sexual. Que se trate de una etiología jurídica, en el sentido en el cual Tosato la entiende me parece menos seguro. Su colocación al interno de la narración del primer hombre y de la primera mujer le confiere igualmente un valor normativo.

Ambos estaban desnudos, el hombre y su mujer, pero no sentían vergüenza.

(Gn 2,25)

El término “vergüenza” no parece, desgraciadamente, adecuado al hebreo *bwš*, que no designa tanto un sentimiento subjetivo, cuanto una reacción de frente al juicio de otros, sobretodo colectivo. Es en la vergüenza cuando un error personal, de cualquier naturaleza, viene a la luz y no puede ser escondido.

La analogía con la desnudez es evidente. Analogía, no identidad: una cosa es en efecto una acción equivocada, otra cosa es una parte del cuerpo. Las acciones pueden ser culpables, no las partes del cuerpo: existe sin embargo un rasgo en común, es decir la exigencia de cubrirle para tutelarle la propia dignidad. La narración del Edén juega manifiestamente sobre tal analogía entre la conciencia culpable y la desnudez. El primer hombre y la primera mujer no tenían vergüenza de la desnudez, no porque eran sexualmente inmaduros, como pensaba Freud, ni siquiera porque eran inmunes a la concupiscencia como pensaba san Agustín;¹ simplemente no tenían nada que esconder porque no habían cometido hasta ese entonces ningún mal.²

La desnudez permite, además, al narrador introducir un nuevo personaje, la serpiente astuta,³ mediante un juego de palabras entre *‘ārôm*, desnudo (semidesnudo) y *‘ārûm*, astuto. La serpiente pregunta a la mujer si Dios prohibió comer de cada árbol del huerto frutal; la mujer responde que la prohibición existe sólo con respecto al árbol que

¹ La explicación agustiniana tuvo gran influencia en la teología sucesiva.

² Se tiene en cuenta además que también eran marido y mujer, entre los cuales normalmente la desnudez no crea vergüenza.

³ En la época mesopotámica de Gilgamesh (versión italiana de G. PETTINATO, *La saga Gilgamesh*, Milán 1992) una serpiente devora la planta de la inmortalidad mientras el héroe toma el baño. La diferencia con la narración del Edén.

está en el centro del huerto,¹ cuyos frutos los volverán mortales, la serpiente niega que tengan tal efecto, asegurándole que los frutos de aquel árbol tienen efectos diversos, es decir el de abrir los ojos y hacerles conocer el bien y el mal. La tentación de adquirir tal conocimiento y de volverse “como Dios”² es demasiado fuerte para la mujer que come el fruto y después lo da al hombre que lo come también.

Se les abrieron los ojos a ambos y se descubrieron desnudos;³ tjiéron entonces con hojas de higuera y se hicieron de la cintura. (Gn 3,7)

Culpables, por tanto obligados a cubrirse. El valor simbólico de la desnudez es manifiesto. También se manifiesta la ironía del narrador: el hombre y la mujer querían ser como Dios y no obtuvieron otra cosa que la conciencia de su propia desnudez. La desobediencia no produce dignidad sino deshonor.

Recordemos a propósito que en la Biblia, la desnudez, es fundamentalmente un tema de deshonor. Los prisioneros de guerra son portados fuera desnudos y descalzos (cfr. Is 20, 2-5). Para insultar a David, el rey de Amón le devuelve a los embajadores con la barba cortada a la mitad y las nalgas descubiertas (cfr. 2 Sm 10,4-5). Se presenta a una mujer desnuda no para que sea admirada,⁴ sino para exponerla al escarnio público (cfr. Is 47,2-3; Ger 13,26; Ez 16,37-39; Na 3,5).

El vestido no impide a los culpables esconderse de la presencia divina. No obstante las cinturas de hojas ambos escapan entre los árboles. Sin embargo al momento: El Señor llama al hombre y lo interroga. ¿Por qué se esconden? Porque está desnudo. ¿Quién le ha dicho que está desnudo? Es claro que ha comido del árbol prohibido. El hombre no puede negar el haber desobedecido; puede sólo denunciar a la mujer que lo ha inducido a la desobediencia, y ésta a su vez denuncia a la serpiente que la ha engañado.

¹ En Gn 2,9 se hablaba de dos árboles, aquel de la vida y aquel del conocimiento del bien y del mal.

² El tema de que el hombre que cree ser Dios aparece también en Ez 28,2-10, pero sin referencia al conocimiento del bien y del mal.

³ Aquí es usado el adjetivo ‘*ērôm* que parece señalar la desnudez total, a diferencia del ‘*ārôm*.

⁴ Vemos que la descripción de la belleza física en la Biblia pone de relieve los vestidos y las joyas que la hermosura física en cuanto tal.

El Señor Dios dice a la serpiente:

Porque has hecho eso, seas maldita por encima de todas las bestias selváticas.

Sobre tu panza deberás andar y comer polvo todos los días de tu vida.

Pondré enemistad entre ti y la mujer, entre tu descendencia y la suya¹:

Ella te pisará la cabeza y tú le herirás el talón. (Gn 3,14-15)

La serpiente deberá arrastrarse y comer polvo, ocupando el lugar más bajo entre todos los animales. Habrá hostilidad entre ella y la mujer a la cual ha engañado y entre la respectiva descendencia. Porque la serpiente se arrastra sobre el suelo, la descendencia² de la mujer le pisará la cabeza y la serpiente le herirá el talón. No se trata de una lucha sin fin entre hombres y serpientes, sino de una lucha con los vencedores: los hombres.

Después de la serpiente, toca a la mujer:

A la mujer dice:

Multiplicaré tus fatigas y tus embarazos, parirás tus hijos con dolor.

A tu hombre te dirigirás y él tendrá autoridad sobre ti. (Gn 3,16)

Algunos traducen de manera distinta la segunda mitad del versículo: “A tu marido será tu apetencia, pero él te dominará”. Tanto la atracción como la subyugación al hombre formarían parte del castigo por haberlo inducido a comer el fruto del árbol prohibido: originariamente, por tanto, la mujer no sería ni atraída por el hombre ni sujeta al hombre. Ambas ideas parecen muy extrañas en la mente de un autor hebreo antiguo.

¹ Literalmente: “Tu semilla y su semilla”. Golpea el hecho de que se hable de “semilla” de la mujer, dado que la semilla es algo masculino. Sólo los hombres poseen propiamente descendencia.

² El hebreo tiene aquí un pronombre masculino, que se refiere al semen (*zera'*) que es gramaticalmente masculino. Los Setenta usa un pronombre masculino: *autós* (que no concuerda con el neutro *spérma*); La Vulgata en cambio usa uno femenino: *ipsa* (de aquí las comunes representaciones de la Virgen que pisa la serpiente). La tradición cristiana ha visto aquí el “protoevangelio”, es decir el primer anuncio de la salvación.

La dificultad podría ser resuelta pensando que el castigo no está constituido por la sublevación de la atracción o de la subyugación como tal, sino de la modalidad exagerada o desviada: El hombre le placía a la mujer también antes del pecado, pero con el pecado tal placer se corrompió volviéndose sed y avidez; el hombre mandaba a la mujer también antes, sin embargo después del pecado su autoridad se transformó de benévola en despótica y tiránica.¹

Los términos hebreos no tienen de por sí un sentido negativo. *T^cšûqâ* se encuentra también dos veces en la Biblia, en Gn 4,7 y Cant 7,11; al menos en este último pasaje² no significa una sed desmedida. Se le encuentra además en dos escritos de Qumran,³ en la *Regla de la comunidad* (1QS XI, 22) y en la *Regla de la guerra* (1QM XIII, 12; XV, 10; XVII, 4), donde no tiene el significado de sed desmedida sino de dirección, movimiento, casi destinación. En cuanto al verbo *mšl* se refiere a la normal autoridad de un marido sobre la mujer: entendido como normal a los ojos del narrador y de sus contemporáneos, no así por hombres y mujeres de siglos y siglos después de él.

Pero, entonces ¿dónde estaría el castigo impuesto a la mujer? No es necesario interpretarlo como un castigo.⁴ Consideramos que la mujer había persuadido al hombre a comer del fruto prohibido,⁵ colocándose, por tanto, en su confronto en una posición que no es, seguramente, de sumisión; ahora le viene dicho que no deberá más imponer su voluntad al marido. Más que un castigo me parece un volver al orden.⁶

Leamos finalmente la condena del hombre:

Porque has escuchado la voz de tu mujer y has comido del árbol del cual te había prohibido comer, maldito sea el suelo por tu causa. Con fatiga comerás todos los

¹ Esta explicación también es propuesta en el *Catecismo de la Iglesia Católica* (§§ 400 y 1607).

² Gn 4,7 es desgraciadamente muy oscuro.

³ Localidad a la orilla occidental del Mar Muerto, donde fueron encontrados numerosos manuscritos provenientes de una secta hebrea que ahí tenía un asentamiento, destruido por los romanos en el 70 d. C.

⁴ Los dolores del parto son seguramente un castigo. De ello no sigue que lo sea además la sumisión al marido.

⁵ Gn 3,6 no dice que la mujer haya usado la palabra para convencer al hombre de comer el fruto prohibido, pero Gn 3,17 lo implica.

⁶ Sobre la exégesis de Gn 3,16 ver mi libro *Dominare la moglie? A proposito di Gn 3,16*, Roma 2003.

días de tu vida, espinas y cardos producirá para ti y tú comerás la hierba del campo. Con el sudor de tu frente comerás pan hasta cuando regreses a la tierra de la cual has sido hecho: porque eres polvo y al polvo volverás. (Gn 3,17-19)

El hombre no es maldito como la serpiente, sino el suelo, que viene a perder su fecundidad primitiva. Espontáneamente producirá sólo vegetales no comestibles: para extraer algo comestible el hombre debe trabajar y trabajar duro, hasta cuando llegue el momento de restituir el soplo vital y ser sepultado en la tierra para convertirse en tierra.

La narración se acerca a la conclusión. El hombre da a su mujer el nombre de Eva, porque ella fue madre de cada ser viviente (cfr. Gn 3,20). El nombre no aparece del todo apropiado: Eva puede ser a lo sumo madre de todos los hombres, no de todos los vivientes. Sin embargo la alusión a la vida es importante porque prepara el contraste con el tema de fondo sobre el cual concluye la narración: la mortalidad humana. La mujer genera vivientes que son destinados a morir.

Dado que Adán y Eva se supieron desnudos, el Señor los viste de túnicas de piel, más decentes que los cintos de hojas. La vestimenta evoca la desnudez, y ésta a su vez el conocimiento del bien y del mal. Ahora que el hombre se dio a la empresa de volverse como Dios y conocer el bien y el mal sin depender de Dios, no puede tener acceso a la prerrogativa divina de vivir para siempre. El Señor lo echa del huerto frutal para que no coma más del árbol de la vida, y coloca los querubines¹ y “la flama de la espada ondulante”² haciendo guardia para que el hombre y la mujer no vuelvan a entrar.

La narración del Edén ofrece por tanto una explicación de la condición humana, marcada por la fatiga y por la muerte. No estaba en el Creador quererla así, sino que el hombre mismo, con su desobediencia,³ ha provocado este dramático cambio de su existencia.

¹ La iconografía oriental los representa como unos leones alados.

² Probablemente el rayo.

³ Tema del todo ausente de la mitología oriental.

1.3 Los Hijos de Adán

El ciclo de las narraciones de los orígenes no termina con la narración de la creación del mundo y de la pérdida de la inmortalidad por culpa del primer hombre y de la primera mujer, sino que comprende otros elementos.

El primero concierne a la descendencia. No teniendo más acceso al árbol de la vida, al hombre no le queda más que generar hijos, para prolongar, con este medio, su vida sobre la tierra. La primera cosa que se cuenta de Adán y de Eva expulsados del huerto frutal del Edén es precisamente la generación de un hijo:

Adán conoció a Eva su mujer y ella concibió y dio a luz a Caín.

Ella dijo: He generado un hombre con el Señor. (Gn 4,1)

En algunas traducciones: “He adquirido un hombre del Señor”. El sentido más común del verbo *qnh*¹ es en efecto “adquirir”; no faltan sin embargo ejemplos en que tiene el sentido de “crear” o “generar” (Gn 14,19.22; Dt 32,6; Sal 139,13; Prov 8,22), que parece más congruente al contexto. La preposición *'ēt* significa “con”; para traducir “de” necesita suponer la caída de una consonante (*'ēt = mē'ēt*). Yo prefiero aceptar “con”, y darle el sentido “con la ayuda de”.² Entendido en este modo, Gn 4,1 viene a afirmar que no se pueden tener hijos sin la ayuda divina.

El primer hijo de Adán y de Eva no es ciertamente un modelo de comportamiento dado que mata al hermano (cfr. Gn 4,8). Por ello es castigado con el exilio³ (cfr. Gn

¹ Fonéticamente cercano a *qayin*, Caín.

² No hay otras atestaciones de este uso de la preposición. Está certificado el uso de “con” para poder ayudar, no para recibir ayuda. Fue propuesto entender “con” en el sentido de “como ya”: Eva diría haber hecho un hombre como ya había hecho el Señor en la creación. En esta exégesis aparece menos sorprendente el uso de *'āš*, hombre, antes que *bēn*, hijo: eso no basta para hacerme tenerla como probable. Todavía menos probable la exégesis según la cual Eva estuvo unida carnalmente al Señor. El Targum pseudo-Jonatan hace de Caín un hijo de Eva y del ángel rebelde Shammael.

³ No con el nomadismo.

4,12), lo que no deja de sorprender. ¿Por qué no con la muerte¹? Más aún, el Señor pone una señal² sobre Caín como protección de su vida.

Esta clemencia hace contraste con la ferocidad que Lamek, descendiente de Caín hace a la misma generación, que declara castigar con la muerte incluso por una simple herida (cfr. Gn 4,23). Vemos que Lamek es el primer hombre de quien viene dicho que tuvo dos mujeres (cfr. Gn 4,19). No creo que su poligamia y su ferocidad en la venganza sean para ponerse en relación, como si el narrador hubiese con eso querido presentar la poligamia como algo reprobable.

Con Lamek, el narrador vuelve a Adán para informarnos que Eva tuvo otro hijo al cual da el nombre de Set. En el tiempo en el cual Set tuvo un hijo fue también el tiempo en que “se comenzó a invocar el nombre del Señor” (Gn 4,26). Mientras que a Caín es atribuida la construcción de la primera ciudad y a los hijos de Lamek la invención de la ganadería, de la música y de la metalurgia; a Henoc hijo de Set es atribuida la institución de la plegaria.

La crítica literaria atribuye Gn 4 al escrito yavista. El capítulo sucesivo, atribuido en cambio al escrito sacerdotal, nos ofrece un “libro de las generaciones de Adán”. Reportamos el inicio:

Cuando Dios creó al hombre, lo hizo semejante a Dios;
hombre y mujer los creó, los bendijo
y le dio el nombre de *'ādām* cuando los creó.
Adán a los ciento treinta años engendró uno semejante a él como a su imagen,
y le dio el nombre de Set. (Gn 5,1-3)

Respecto a Gn 1,27-28 podemos notar dos diferencias. La primera es que Dios dijo haber creado al hombre semejante a sí y no como imagen de sí; la segunda es que

¹ El midrash *Bereshit Rabba* lo explica (cfr. 22,26) con el hecho que el homicidio no fue intencional: Caín habría golpeado sin calcular que el golpe provocaría la muerte.

² Sobre la cual han sido formuladas las teorías más diversas.

Dios dijo haber dado al hombre un nombre, *'ādām*, el cual conviene a ambos, al hombre y a la mujer.¹

Estos dos elementos, la semejanza y el hecho de dar el nombre, regresan también a la generación de Set, del cual se dice además que era “como su imagen”.² Si Adán semejaba a Dios y Set semejaba a Adán, también Set semejaba a Dios. El pasaje sugiere que la originaria semejanza entre el hombre y Dios se transmite de padre a hijo a través de la generación.

¹ De aquí algunos rabinos deducían (ver por ejemplo el ya citado midrash *Bereshit rabba*, 8,1) que Dios había creado un andrógino, más tarde separado quirúrgicamente en un hombre y una mujer.

² Podría ser también un agregado convenido para armonizar Gn 5,3 con 1,27.

1.4 Hijos de Dios e hijas de los hombres

Consideramos ahora la breve unidad narrativa de Gn 6,1-4, comúnmente atribuida al escrito yavhista.

Cuando los hombres iniciaron a multiplicarse sobre la faz de la tierra y nacieron de la hijas, los hijos de Dios vieron que las hijas de los hombres eran bellas, tomándolas como mujeres de entre todas aquellas que les placieron.¹ El Señor dijo: no permanezca² mi espíritu en el hombre por siempre, porque es carne: sean sus días ciento veinte años. Los *n^efilim* estaban sobre la tierra en aquellos días, y además más adelante, cuando los hijos de Dios solían andar³ con las hijas de los hombres y los generaban a los hombres; son los famosos guerreros de la antigüedad. (Gn 6,1-4).

¿Quiénes son los “hijos de Dios” aquí mencionados? En Job 1,6 y 2,1 esta expresión designa los seres divinos que se reúnen en torno al Señor,⁴ y es en este sentido que se necesita probablemente comprenderlo también aquí. El hecho que los seres divinos⁵ tomaran mujer y tuvieran hijos tiene naturalmente turbados a muchos exegetas, que no pueden concebir como unos espíritus puros pudieran tener relaciones sexuales. Se entiende como hay una especie de explicaciones como aquella de san Agustín,⁶ que en los hijos de Dios veía los descendientes de Set y en las hijas de los hombres los descendientes de Caín.

Los *n^efilim* son solamente mencionados aquí, donde vienen identificados con famosos guerreros del pasado, y en Núm. 13,33, donde designan gigantes, delante a los cuales los hombres se sentían pequeños como langostas. Parece incluso, en hebreo,

¹ Algunos autores traducen: “cuantas quisieron”. Más que de la idea de la cantidad, el hebreo sugiere la idea de la cualidad: eligieron únicamente en base al criterio de su placer.

² Así interpreta Los Setenta. El sentido del verbo hebreo es oscuro.

³ Se entiende la relación sexual.

⁴ Ver además Sal 29,1; 82,1; 89,7.

⁵ En época posterior fueron comprendidos como ángeles. Ver el estudio de J. L. CUNCHILLOS, *Cuando los ángeles eran dioses*, Salamanca 1976 (Biblioteca Salamanticensis 14).

⁶ *De civitate Dei*, XV, 23,1-4. Agustín retoma una idea de Julio Africano.

pueda interpretarse diversamente, que se trate precisamente de los nacidos de la unión entre los seres divinos y las mujeres. La tradición posterior (cfr. Sir 16,7; Sab 14,6; Ba 3,26-28) los describe como orgullosos y rebeldes.¹

¿Cómo interpretar en este contexto el v. 3? En él el Señor declara que el hombre, porque es carne, no deberá vivir más de ciento veinte años. ¿Qué tiene que ver la duración de la vida humana con los matrimonios divino-humanos de los versículos precedentes y siguientes? Para que la declaración del v. 3 tenga un sentido en el contexto en cual se encuentra, hay que suponer que de tales matrimonios nacieron criaturas inmortales, o al menos extremadamente longevas.

Notamos a este propósito que una sección del libro de Henoc,² llamada “libro de los vigilantes” (Hen 6-19), está dedicada a los ángeles que se unieron a mujeres y generaron gigantes.³ El término “vigilantes” no alude a una función de vigilancia ejercitada sobre la creación o sobre la humanidad, sino al hecho de permanecer siempre despiertos, sin nunca dormirse, es decir morir. Más que vigilantes, convendría traducir “insonnes”, entendido como inmortales.

Ya en Gn 3,22, el Señor había dicho que el hombre, habiendo pretendido volverse como Dios, no debía vivir para siempre. Pero no había sido definida la duración máxima de la vida humana, que ahora viene establecida en ciento veinte años,⁴ sobre la base de que el hombre es un ser de carne (y no un Dios).

Según Gn 5 los primeros hombres vivieron largamente: Adán 930 años, Set 912, Enos 905, Qenan 910, Mahaleel 895, Yared 962, Henoc⁵ 365, Matusalén 969, Lamec

¹ Como los titanes de la mitología clásica.

² Reconocido como canónico sólo por la Iglesia etiope. Una versión española se puede encontrar en los *Apócrifos del Antiguo Testamento*, dirigido por A. Díez MACHO, vol. IV, Ediciones Cristiandad, Madrid 1984, 13-143. Una citación de Henoc (1,19) se encuentra en la carta del apóstol Judas (14-15).

³ Las relaciones entre Henoc 6-19 y Gn 6,1-4 son discutidas. J. T. MILIK sostiene que Gn 6,1-4 dependa del libro de los vigilantes y no al contrario (cfr. *The Books of Enoch. Aramaic fragments of Qumran Cave 4*, Oxford 1976, 31).

⁴ Un salmo habla a este propósito de “setenta años, ochenta para los más robustos” (Sal 90,10). El Sirácide declara: “el número de los días del hombre, muchos son cien años” (Sir 18,9).

⁵ Del cual no es dicho que murió, sino que “no fue más porque Dios lo tomó” (Gn 5,24).

777. Las generaciones postdiluvianas vivieron menos que las antediluvianas,¹ pero más de las fijadas por Gn 6,3: Noé vivió 950 años (cfr. Gn 9,28), Sem 600 (cfr. Gn 11,10-11) y todos sus descendientes hasta Abram vivieron más de 120 años.²

Esta breve narración, cuyo carácter mitológico es evidente,³ es colocada entre las menciones del nacimiento de los hijos de Noé (Gn 5,32) y la decisión del Señor de exterminar la humanidad pecadora, a excepción de Noé y de su familia (Gn 6,5-8). Tal colocación sugiere que los matrimonios divino-humanos y los consiguientes nacimientos de semidioses hayan provocado una profunda corrupción de la naturaleza humana, de tal forma que induce al Señor a decretar su cancelación de la faz de la tierra.⁴

Va subrayado que se trata de una simple sugerencia. El motivo declarado del diluvio es la maldad del hombre:

El Señor vio que la maldad del hombre, sobre la tierra, era grande y que los pensamientos de su corazón no eran otros que mal todos los días. El Señor se arrepintió de haber hecho al hombre sobre la tierra y su corazón estaba afligido. (Gn 6,5-6).

No se dice aquí que la tendencia a cumplir el mal se había difundido entre los hombres desde que los hijos de Dios se habían unido a las hijas de los hombres. *Post hoc* no es además *propter hoc*. Es la literatura apócrifa, como los libros de Henoc o de los *Jubileos*, que han desarrollado este tipo de reflexiones, que vienen en fondo a concebir una especie de pecado original angélico antes que humano. Los dos se configurarían de forma casi inversa: el primer hombre ha querido ser como Dios, los

¹ Los sumerios atribuían a los reyes antediluvianos edades en el orden de decenas de miles de años.

² Para eliminar las contradicciones, los exegetas antiguos entendían los ciento veinte años de Gn 6,3 no como limitación de la duración de la vida, sino como tiempo concedido a la humanidad de entonces para arrepentirse.

³ Ver M. Y R. ZIMMERMANN, "Heilige Hochzeit der Göttersöhne und Menschentöchter? Spuren des Mythos in Gen 6,1-4", in *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft* 111 (1999), 327-352.

⁴ R. S. HENDEL sostiene, sobre la provisión de paralelos con la mitología clásica, que el motivo del diluvio sea la voluntad de impedir la generación de semidioses: cfr. "Of Demigods and the Deluge: Toward and Interpretation of Genesis 6:1-4", in *Journal of Biblical Literature* 106 (1987), 13-26.

“hijos de Dios” quisieron mezclarse con los hombres. Ambos han pecado contra su propia naturaleza, queriendo ser aquello que no son.

Conviene ser prudentes. Me cuesta aceptar esta interpretación de Gn 6,1-4 como un duplicado de Gn 3, como si fuesen dos explicaciones concurrentes del origen del mal sobre la tierra. Sin embargo yo diría que esta interpretación no debe ser despreciada. El Génesis no dice que las uniones matrimoniales entre los hijos de Dios y las hijas de los hombres fueron el motivo de la decisión divina de destruir la humanidad, pero permanece el hecho de que ellas son presentadas de manera negativa. Las mujeres son hechas para desposarse con los hombres y hacer hijos humanos, así de propagar la especie humana sobre la tierra .

1.5 La narración del diluvio

Tomemos ahora en consideración la unidad narrativa que se extiende de Gn 6,5 hasta Gn 9,17. La crítica literaria les reconoce una combinación de elementos tomados ya sea del escrito yavista o del sacerdotal.¹

Volvamos de nuevo brevemente a la trama. El Señor constata la corrupción de la tierra y decide destruirla,² pero salvando a Noé y a su familia con los cuales quiere mantener³ su *b^erit*, alianza, es decir su empeño de proteger y salvar. Como medio de destrucción Dios piensa en una enorme inundación que sumerja enteramente la tierra, llevando de tal forma al mundo en un estado muy cercano a su condición inicial, antes de la separación entre agua y tierra firme (¿Dios hace un segundo experimento con la creación del hombre?). Como medio de salvación Dios piensa en una casa flotante en tres niveles, capaz de contener no sólo cuatro parejas humanas (Noé y sus tres hijos, con las respectivas mujeres), sino también parejas⁴ de animales terrestres y volátiles,⁵ y el alimento suficiente para alimentar a todos. Noé sigue diligentemente las instrucciones divinas, y cuando se le ordena entra en el arca. Llegado este punto las aguas caen sobre la tierra, provocando la muerte de todos los vivientes. Después de ciento cincuenta días las aguas comienzan a disminuir y al término de un año la tierra es nuevamente habitable. Cuando se le ordena Noé sale del arca junto con todos los supervivientes, erige un altar e inmola animales puros en sacrificio al Señor. El sacrificio es agradable al Señor y decide que no exterminará nunca más todos los vivientes por los pecados del

¹ No parece posible, sin embargo, identificar dos narraciones del diluvio, una yavista y una sacerdotal, en sí completas. El compositor ha recavado seguramente de las fuentes pero sin preocuparse de reproducirlas en su integridad.

² En hebreo es usado el mismo verbo *šht* para designar tanto la corrupción cuanto la destrucción.

³ Algunos autores traducen: “establezco mi alianza”. Sin embargo el hebreo *hqym* indica más bien la acción de “confirmar” o “mantener” que aquella de establecer, como observa con razón G. J. WENHAM, *Genesis 1-15*, The Word Biblical Commentary, Waco 1987. La alianza, este término hace aquí su primera aparición en la Biblia, era por tanto algo ya existente.

⁴ Una pareja de cada especie, según Gn 6,19-20); siete parejas de animales puros y una sola de animales impuros según Gn 7,2.

⁵ Los animales acuáticos no son mencionados por razones obvias.

hombre. Dios bendice a Noé y a sus hijos, y se compromete a no mandar nunca más el diluvio, instituyendo el arcoiris como signo¹ visible de tal irrevocable promesa.

El diluvio es narrado también en dos poemas mesopotámicos, Atrahasis y Gilgamesh. Son interesantes tanto los puntos de contacto con la narración bíblica, como sobretodo las diferencias. Una diferencia importante es el motivo por el cual viene decidido el exterminio de la humanidad: su maldad según el Génesis, los problemas que ocasiona a los dioses en la mitología mesopotámica.² Otra, todavía más significativa, concierne al sacrificio que tiene lugar a la salida del arca, que en los poemas mesopotámicos suscita el entusiasmo de los dioses que pueden volver a comer, mientras en el Génesis es la ocasión en la cual Dios anuncia su voluntad de misericordia hacia la humanidad pecadora.³

La misericordia divina es el mensaje de fondo que sostiene la entera narración del diluvio. Por dos veces Dios constata que el corazón del hombre está inclinado al mal, cuando toma la decisión del exterminio (cfr. Gn 6,5) y cuando declara al contrario, que no exterminará nunca más a los vivientes sobre la tierra (cfr. Gn 8,21). Antes se arrepiente de haber hecho al hombre, después se arrepiente de haberse arrepentido. ¿Resignación divina para soportar la maldad humana? Diría más bien disponibilidad para recomenzar una historia. El recuerdo del diluvio debe advertir al hombre a no hacer el mal, pero al mismo tiempo declara la voluntad divina de perdón y de reanudación. La misericordia divina no es una misericordia pasiva, es al contrario creadora.

¹ El arco es un arma. El arco iris aparece entre las nubes al final de un temporal, es como ver un arco depuesto, no como un arco empuñado; representa por tanto el fin de la hostilidad.

² En Atrahasis I, 355-359 el Dios Enlil se lamenta que los hombres hacen demasiado ruido y no lo dejan dormir. Algunos comentadores interpretan el ruido como manifestación de protesta: el diluvio castigaría por tanto a los hombres por su insubordinación. Otros en cambio lo interpretan como resultado de un número excesivo: el diluvio sería entonces una medida para eliminar la superpoblación. En la última parte del poema (cfr. VII,1-8) se lee en efecto que los dioses tomaron medidas (infecundidad física para algunas mujeres, consagración virginal para otras, fuerte mortalidad infantil) para impedir que los hombres se volvieran de nuevo muy numerosos.

³ Sobre el sentido del sacrificio de Noé, ver las agudas observaciones de A. SCHENKER, "Die Stiftungserzählung des Brandopfers", *Studien zu Propheten und Religionsgeschichte*, Stoccarda 2003 (Stuttgarter biblische Aufsatzbände 26), 143-154.

La narración del diluvio es la narración de la segunda creación del mundo. Nosotros vivimos en un mundo creado, destruido y recreado. La narración de los siete días nos ha presentado un mundo bueno, aquel del diluvio nos presenta un mundo perdonado. El segundo mundo no es peor o más corrompido que el primero. Es simplemente el mundo de la segunda *chance*. Dios ha dado a los hombres una segunda oportunidad, aprovechemosla. Esto es, a mi modo de ver, lo que la narración bíblica del diluvio quiere enseñar.

Examinemos en particular la siguiente perícopa:

Dios bendijo a Noé y a sus hijos y les dijo: tened hijos y multiplícaos, y llenad la tierra. Temor y miedo os tendrán todos los animales de la tierra y todos los pájaros del cielo, todo aquello que se mueva sobre la tierra y todos los peces del mar: en vuestras manos están puestos. Todo eso que se mueve y está vivo será vuestro alimento: como la verdura, a vosotros he dado todo esto; pero la carne con vida,¹ su sangre no debereis comer. Ciertamente de vuestra sangre, en cuanto es vuestra sangre, pediré cuentas; a cada animal le pediré cuentas y al hombre; pediré cuentas de la vida del hombre, a cada uno de su hermano. Quien derrama la sangre del hombre, a cambio del hombre² su sangre será derramada, porque³ como imagen de Dios ha hecho al hombre. Vosotros haced hijos y multiplícaos, poblad la tierra y multiplícaos en ella. (Gn 9,1-7)

La bendición que Dios había pronunciado sobre la primera pareja humana (cfr. Gn 1,28) es reiterada sobre las cuatro parejas supervivientes del diluvio, y es repetida todavía una vez más al final de la perícopa. También la tarea de dominar sobre los otros vivientes es confirmada, aunque Gn 9,2 no habla de dominación de parte del hombre, sino de sujeción por parte de los animales. No sostengo que con esta terminología diversa el autor intente representar una situación de conflicto entre el hombre y el

¹ El Targum-Yonatan parafrasea: carne arrancada de un animal del cual hay todavía vida o de un animal abatido antes que la respiración haya completamente cesado”. Así entendida, se trataría de una disposición piadosa hacia los animales, de los cuales se debe esperar que primero esté muerto antes de tomarlo como alimento.

² La preposición *b-* puede introducir el complemento agente (“por el hombre”), pero también de precio “a cambio del hombre”, que me parece aquí preferible.

³ Ha sido propuesta la traducción: “incluso si”, filológicamente posible, sin embargo menos probable.

animal que sucede a la originaria convivencia pacífica. Se trata siempre y sólo de la autoridad conferida al hombre sobre las otras especies vivientes.¹

Gn 1,29 asignaba como alimento tanto para los hombres como para los animales los productos de la tierra. A esto Gn 9,3-4 agrega la carne, con tal que sea privada de sangre. La prohibición de consumir la sangre, de la cual no se conocen paralelos en las legislaciones antiguo-orientales, es mencionada varias veces tanto en el Levítico (cfr. 7,26-27 y 17,10-14) como en el Deuteronomio (cfr. 12,15-16.23-25; 15,22-23).

Si la sangre del animal no debe ser consumida, la sangre del hombre no debe ser derramada, a menos que sea a cambio de la sangre de un hombre que ha sido asesinado.² Al fundamento de la inviolabilidad de la vida humana viene añadido el hecho de que el hombre ha sido creado como imagen de Dios³ (cfr. Gn 1,27). Es esto, en efecto, lo que lo diferencia radicalmente de los animales. Los animales pueden ser matados, el hombre no. Dios ha puesto al hombre por encima de todas las otras criaturas, y quien hiere a un hombre, cualquier hombre, hiere a aquel del cual es imagen.

La humanidad postdiluviana es por tanto confirmada en su dignidad de imagen divina y en su tarea de dominar sobre el mundo creado. Para que puedan llevarlo a cabo, Dios bendice nuevamente a los hombres y a las mujeres unidos en matrimonio de modo que tengan muchos hijos y pueblen la tierra. Son las mismas ideas de fondo que habíamos encontrado en la narración de los siete días de la creación del mundo.

¹ La naturaleza de tal autoridad está bien ejemplificada por la narración misma del diluvio, en la cual Noé hace entrar en el arca a los animales para que se salven junto con los hombres.

² La ley mosaica castiga el homicidio con la muerte: cfr. Es 21,12; Lv 24,17; Nm 35,33. La pena era llevada a cabo por un pariente del asesinado, que se asumía la incumbencia de “rescatador de la sangre”. Para el homicidio no premeditado era instituida la ciudad de refugio (cfr. Num 35,9-34 y Dt 19-1-13).

³ H. DIEBNER Y H. SCHULT, “Das Problem der Todestrafе an Tier und Mensch in Gn 9,5-6”, in *Dielheimer Blätter zum Alten Testament* 6, 1974, 2-5 han propuesto otra interpretación de la frase: “en cuanto ha sido hecho como imagen de Dios, por tanto su representante sobre la tierra, el hombre tiene el derecho y el deber de pedir cuenta de la sangre derramada y de exigir la pena de muerte”. Tal exégesis no me parece probable.

1.6 Los hijos de Noé

La figura de Noé está en estrecho paralelo con la figura de Adán: ambos son progenitores de la humanidad. Así como al relato de la salida del jardín del Edén sigue la historia de los hijos de Adán, al relato de la salida del Arca le sigue la historia de los hijos de Noé.

Los hijos no son copia exacta de su padre, ni son iguales entre sí. Los hijos de Adán se comportan en modo muy diverso, y sus acciones determinaron el destino de su descendencia. Lo mismo ocurre a los hijos de Noé:

Los hijos de Noé que salieron del arca son Sem, Cam y Jafet. Cam es el padre de Canaán. Estos tres son los hijos de Noé, y a partir de ellos es repoblada toda la tierra.¹ Noé se dedicó a la labranza y plantó una viña. Bebió del vino, se embriagó, y quedó desnudo en medio de su tienda. Vio Cam, padre de Canaán, la desnudez de su padre, y avisó a sus dos hermanos afuera. Entonces Sem y Jafet tomaron el manto, se lo echaron al hombro los dos, y andando hacia atrás, vueltas las caras, cubrieron la desnudez de su padre sin verla. Cuando despertó Noé de su embriaguez y supo lo que había hecho con él su hijo menor, dijo: ‘¡Maldito sea Canaán! ¡Esclavo de esclavos² serás para tus hermanos!’ Y dijo: ‘¡Bendito el Dios de Sem! ¡Sea Canaán esclavo de ellos!’ ¡Dios conceda un lugar³ a Jafet y habite en las tiendas de Sem! Canaán esclavo de ellos!’. (Gn 9, 18-27).

La conclusión de la narración nos hace comprender cuál es su intención principal: presentar a los cananeos como una población maldita y destinada a ser reducida a la esclavitud. ¿Qué hizo su ancestro para merecer la maldición sobre todos sus descendientes? Él personalmente nada, pero su padre Cam hizo algo muy grave contra Noé. Canaán expía por lo tanto la culpa de su padre: pero ¿por qué precisamente él de entre los cuatro hijos (cfr. Gn 10,6) de Cam? ¿Tal vez porque era el menor? Wenham piensa en un *mirroring punishment*: pecó el menor de los hijos de Noé, es castigado el menor de los hijos de Cam. A parte de cualquier otra consideración, está el hecho de

¹ O sea, toda la población de la tierra.

² Esclavo ínfimo o esclavo perpetuo.

³ En hebreo *yaffē*: evidente juego de palabras con el nombre Yafet.

que Cam era el segundo de los hijos de Noé, después de Sem y antes de Yafet: entonces no era el menor. Tal explicación no parece del todo convincente.

Otra hipótesis podría ser que “su hijo menor” del versículo 24 se refiera a Canaán, no a Cam. En este caso, se debería pensar en una acción cometida por Canaán, de la cual Noé tendría conocimiento una vez pasada la borrachera. Pero el relato no dice absolutamente nada de un crimen realizado por Canaán durante el sueño de Noé. Es una mera hipótesis, sin otro fundamento que el de hacer más lógico el hecho que Noé lo maldice a él, en vez de a Cam.¹ Es muy atrevido interpretar un pasaje sobre la base de aquello que no dice.

F. W. Bassett ha propuesto² otra explicación: Canaán es maldito en cuanto que nace del incesto de Cam con su madre. Bassett hace notar que “ver la desnudez de” es una expresión idiomática, cuyo sentido es “tener relaciones sexuales con”, como aparece en Lv 20,17. Por “desnudez de su padre” se debería entender no los genitales del padre, sino de la esposa de él (cfr. Lv 18,8): Cam se habría aprovechado del estado de inconsciencia de su padre para tener una relación sexual con su madre.³ Pero el hecho de que Sem y Yafet hayan caminado hacia atrás para no ver la desnudez del padre implica que la expresión tiene un sentido literal y no idiomático. A lo que Bassett responde que el versículo 23 ha sido agregado por un redactor sucesivo que no ha entendido el verdadero sentido del episodio.

Leemos más adelante (cfr. Gn 19,30-38) que después de la destrucción de Sodoma las dos hijas de Lot embriagaron al padre para tener relaciones sexuales con él y engendrar así descendencia. De tales relaciones incestuosas nacieron Moab y Ammón, antepasados de los Moabitas y de los Ammonitas, con los cuales los Israelitas no tenían

¹ El midrash *Bereshit Rabba* (36,7) ofrece a este propósito una ingeniosa explicación: Noé ha maldecido a Canaán porque no podía maldecir a Cam, en cuanto que éste último había sido bendecido por Dios junto con su padre y sus hermanos (cfr. Gn 9,1). Otros exegetas han pensado en cambio que Cam haya sido introducido posteriormente en un relato primitivo en el que se hablaba sólo de Canaán. ¿Pero por qué habría sido realizada tal operación?

² Cfr. “Noah’s Nakedness and the Curse of Canaan a Case of Incest?”, in *Vetus Testamentum* 21 (1971), 232-237.

³ Según el Talmud (Sanedrín 70^a) Cam habría más bien castrado a Noé (opinión de Rab) o abusado sexualmente de él (opinión de Shemuel).

buenas relaciones.¹ Gn 9,18-27 podría haber existido anteriormente una historia similar que relataba cómo los odiados Cananeos habían nacido de la relación incestuosa entre un hombre y su madre.

Aunque tentadora, huyo de abrazar una hipótesis similar. Como habíamos tenido ocasión de decir en la introducción al curso, lo que debemos explicar es la forma final del texto bíblico, no sus eventuales formas anteriores. Así como se presenta actualmente, el relato habla de una falta de respeto cometida por un hijo en los cuidados hacia su padre.² En la antigua sociedad israelita, de carácter netamente patriarcal, una falta de este tipo revestía una gravedad mucho mayor que la que es atribuida en la sociedad contemporánea. Recordemos a propósito de esto que el insulto dirigido al padre o a la madre estaba castigado con la muerte (cfr. Ex 21,17) y Lv 20,9), así como el rehusarse a obedecer a los padres (cfr. Dt 21,18-21).

Considerando todavía lo que se dice en Lv 18,3-4 sobre no imitar las costumbres egipcias³ y cananeas en materia de relaciones sexuales, es lícito ver en el pecado de Cam una alusión a las violaciones de las prohibiciones de relación sexual entre los miembros de la misma familia. Podremos también adentrarnos más allá y captar en el relato de Gn 9,18-27 algo más que una simple alusión, es decir, la idea que tales violaciones nacen del desprecio de la figura paterna. Cada relación sexual prohibida sería en última instancia atribuible al pecado de Cam, que se rehusó a honrar a su padre.

¹ Dt 23,4 excluye perpetuamente de la comunidad de Israel a cualquier descendiente de Moab o Ammón.

² Consistente sobre todo en una omisión. En el poema hugarítico de Aqhat (1,32-33) se dice que un hijo debe tomar de la mano al padre cuando está ebrio y llevarlo si no es capaz de caminar. No es necesario pensar que Cam se haya burlado del padre y haya invitado a sus hermanos a hacer lo mismo. La desnudez era una condición deshonrosa, como habíamos dicho arriba a propósito de Gn 2,25, y un hijo no debía dejar a su padre en el deshonor.

³ Conviene recordar que Cam era padre también de Mizraim (=Egipto), no sólo de Canaán.

Recapitulación

Intentemos ahora recoger los elementos más significativos que nuestra investigación sobre los primeros capítulos del Génesis ha hecho emerger.

Conviene volver sobre todo a la característica esencial de las narraciones en ellas contenida. Las habíamos llamado narraciones de los orígenes, donde es importante comprender que los orígenes de un fenómeno son vistos como expresivos de su naturaleza. El origen muestra la naturaleza. Lo que aconteció al inicio es por consiguiente normativo, representa aquello que es constitutivo de una realidad dada. Podremos por eso también llamarlos narraciones arquetípicas, en el sentido de que lo que en ellos viene narrado tiene valor de arquetipo.

Desde este punto de vista no carece de importancia el hecho que el relato de la creación nos presente en los orígenes una pareja humana, y no divina. No son dioses que se unen a diosas, como era común en el antiguo mundo religioso oriental, sino un hombre y una mujer. Con razón subraya este dato P. Grelot: “se il matrimonio non ha più un archetipo divino, vi è dunque un prototipo umano, creato da Dio all'origine, che resta per sempre il modello da riprodurre”.¹

Históricamente se puede considerar probable que a lo largo de todo el periodo monárquico, los israelitas habían venerado también una divinidad femenina,² que hacía pareja con aquel que invocaban con el nombre de *yhwh*. La Biblia presenta, en cambio, una sola divinidad, *yhwh* precisamente³, como autor de la creación y salvador de su pueblo. Conviene recordar que nosotros estamos aquí a la escucha del testimonio bíblico, no a la búsqueda de las huellas de la antigua religión israelita.

¹ *La coppia umana nella Sacra Scrittura*, Milano 1968, 30.

² Cuyo nombre era Ashera. Sobre esta divinidad ver el estudio del P. MERLO, *La dea Ashera*, Roma, Corona Lateranensis, 1998. en los papiros de Elefantina, la isla del Nilo sede de una guarnición hebrea, que se remontan al siglo V a.C., se menciona a la diosa Anat como consorte (técnicamente llamada paredra) de *yhwh*.

³ Que no tiene rasgos unívocamente masculinos.

Hemos visto el pasaje (Gn 6,1-4) en el que se relata que en una época muy antigua, anterior al diluvio, los hijos de Dios se unían a las hijas de los hombres. Tales matrimonios divino-humanos, de los que nacían unos gigantes, son recordados exclusivamente en relación a la limitada duración de la vida humana, y de ningún modo son presentados como arquetipos de los que se deriva el matrimonio humano.

El relato de la creación contiene la importante afirmación que el hombre ha sido hecho a imagen de Dios. Sobre la tierra el hombre representa de algún modo a Dios y a tal título domina sobre los demás seres vivientes. Para cumplir dicha tarea, la especie humana debe ser numerosa y poblar la tierra. Por eso Dios hace al hombre varón y mujer y lo bendice para que sea fecundo. “El cielo, es el cielo del Señor, mas la tierra se la ha dado a los hijos del hombre” (Sal 115,16).

El hombre es imagen de Dios en el mundo: este punto merece ser puesto en evidencia. No es Dios que viendo al hombre ve una imagen de sí mismo, sino los demás seres vivientes, que viendo al hombre, ven una imagen de Dios.¹ El hombre, en efecto, es puesto por encima de ellos como gobernador, por esto querido y por esto creado. La tierra es creada para ser poblada, y cada población debe ser gobernada.

Estoy convencido que la imagen de la que se habla en Gn 1,26-27 debe ser entendida en sentido epifánico. La imagen manifiesta la gloria² más que reproducir un modelo.³ De este hecho no sé si la reflexión teológica se haya dado debidamente cuenta, o si no haya en cambio cedido a la sugestión de palabras como “imagen” y “ semejanza ”⁴, asumidas con un significado que no es aquel que tienen en la Biblia.

¹ No comparto, pues, la interpretación de los que, siguiendo a K. BARTH, en la imagen ven un *partner* (*compañero*), como si Dios hubiese querido a alguien que se le asemejara para dirigirle la palabra y tener con él una relación amistosa.

² Muy pertinentemente el apóstol Pablo define al hombre como “imagen y gloria de Dios” (1Cor 11,7). La gloria se manifiesta en la autoridad.

³ El Deuteronomio es explícito al declarar que Dios no tiene figura ni de varón ni de mujer, ni de animal terrestre, alado o acuático (cfr. Dt 4,16-18: se nota el orden inverso respecto a Gn 1,20-27), y es por esta precisa razón que no se deben hacer imágenes.

⁴ En su visión de la gloria del Señor, el profeta Ezequiel vislumbra algo semejante a un trono sobre el cual se sienta una figura de apariencia humana (cfr. Ez. 1,26): se habla siempre de apariencia, de cosas que se presentan a la vista con un cierto aspecto.

Gran cautela debe ser particularmente usada cuando se afirma que el hombre es imagen de Dios en cuanto varón y mujer. Ciertamente es legítimo reconocer una cierta correspondencia entre el hombre “uno por naturaleza y bino en personas”¹ y Dios uno y trino, con tal que se evite atribuir conceptos de este tipo a los autores bíblicos. El testimonio bíblico y la profundización teológica deben ser tenidos sobre planos rigurosamente distintos.

No la pareja, sino la persona, cada persona singular, es imagen de Dios. Es por eso que la sangre del hombre no puede ser derramada impunemente, nos recuerda Gn 9,6. El hombre, en efecto, es mucho más que un animal.²

El varón y la mujer son conjuntamente bendecidos para que su unión sea fecunda. Tal fecundidad no viene entendida en sentido meramente biológico: sirve a la finalidad de asegurar la permanencia de la imagen de Dios en el mundo. Set es imagen de Adán, que era imagen de Dios.

Los rabinos han visto en Gn 1,28 el primer (cronológicamente hablando) mandamiento divino. Casarse y tener hijos no es por tanto una elección libre, sino una voluntad concreta de Dios a la cual no es lícito sustraerse. Según el Talmud, quien no tiene esposa no es hombre³, quien no procrea hijos es como un homicida⁴ y deberá responder de eso en el mundo futuro⁵.

Gn 1,28, sin embargo, como bien lo ha mostrado M. Gilbert⁶, no es propiamente un mandamiento, sino una fórmula de bendición. El relato de la creación contiene tres bendiciones: de los animales, de la pareja humana, del sábado. El sábado, día en que el creador ha descansado, es la fuente de bendición más potente.⁷

¹ E. FARFÁN NAVARRO, “Tradición, Sagrada Escritura y Magisterio. Acerca del diseño de Dios sobre el matrimonio y la familia”, in *Anthropotes* 15 (1999), 360.

² Cosa que parece escaparse hoy a muchos de los así llamados animalistas.

³ Cfr. *Yevamot* 63 a.

⁴ Cfr. *Yevamot* 63 b.

⁵ Cfr. *Shabbat* 31 a.

⁶ Cfr. “Soyes féconds et multipliez-vous (Gn 1, 28)”, in *Nouvelle Revue Théologique* 96 (1974), 729-742.

⁷ El profeta Isaías declara (cfr. 56,4-5) que al eunuco que observa el sábado, el Señor le dará en Su casa *yād wāšēm*, “monumento y nombre”, un nombre más grande que aquel que le aseguraría muchos hijos e

Es significativo que la bendición sea repetida después del diluvio, cuyo cese representa como una segunda creación del mundo. La bendición de Adán viene confirmada a Noé y a sus hijos. A pesar de que el hombre esté constitucionalmente inclinado al mal, Dios lo mantiene en la posición de dominio sobre los demás seres vivientes y lo bendice para que tenga una numerosa descendencia y pueble la tierra. Como el relato de la creación, así el del diluvio presenta claramente el matrimonio como ordenado a la procreación.

En lo que habíamos llamado relato del Edén, el tema de la procreación pasa en cambio a un segundo plano, al menos aparentemente. La mujer no es en efecto querida y hecha para tener hijos, sino para ser ayuda para el hombre frente a la adversidad. Sólo después de la desobediencia se habla de generación y maternidad. Antes, el hombre y la mujer podían comer los frutos del árbol de la vida, y no tenían necesidad de procrear hijos. La descendencia es en efecto, un sucedáneo, podríamos decir un sucedáneo de la inmortalidad perdida.¹ El hombre no permanece para siempre sobre la tierra, pero sí sus hijos, su “semen”, por lo tanto algo de él. Enseña el Sirácide: “Murió su padre, y como si no hubiera muerto, pues dejó tras de sí un hombre igual a él” (30,4).

Esta concepción es ampliamente atestiguada en el Antiguo Testamento. En el libro de los Jueces se lee que “así devolvió Dios a Abimélek el mal que había hecho a su padre al matar a sus (de Abimélek) setenta hermanos” (9,56): quien mata a los hijos mata al padre, porque extingue lo que de él permanece en el mundo luego de su muerte. El Decálogo promete larga vida a quien honra a los padres (cf. Ex 20,12 y Dt 5,16) y los salmistas piden constantemente al Señor que prolongue sus días sobre la tierra, dado que en los infiernos² no se puede cantar la gloria de Dios.

hijas. Por lo tanto, no es fecundo sólo el que procrea hijos: esta importante profecía nos ayuda a comprender más plena y profundamente el mensaje de Gn 1,28.

¹ Leemos en el libro de Henoc: “les he dado mujeres, para que las inseminen y generen hijos, así que no todo desaparezca de lo que han hecho sobre la tierra” (15,5).

² El *šē'ól*, parecido al Hades de los griegos, una inmensa caverna subterránea donde los muertos viven como sombras. Solamente en el segundo libro de los Macabeos (7,9 y 12,43) y en el de la Sabiduría (4,7-15) encontramos afirmaciones claras sobre la resurrección de los muertos (o más exactamente de los justos).

En el relato del Edén, por lo tanto, la primera finalidad de la institución matrimonial no es la fecundidad, sino más bien la solidaridad. El hombre, así como Dios lo ha creado, no es autosuficiente, necesita ayuda (cfr. Gn 2,18). ¿Qué clase de ayuda? Escuchemos al Qohélet: “Mejor dos que uno... si caen, uno levantará al otro: ¡ay del que cae y no hay quien lo levante. Si dos se acuestan juntos, pueden calentarse; pero uno solo ¿cómo se calentará? Si atacan a uno, dos podrán hacerle frente. La cuerda de tres hilos no es fácil de romper” (Eclo 4,9-12). Se mencionan aquí por un lado necesidades materiales, y por otro lado agresiones: yo creo que se pueda extender la ayuda de la que habla Gn 2,18 más allá de este ámbito, e incluir todo tipo de auxilio, incluido el moral. El hombre en efecto tiene necesidad de una ayuda que sea más o menos como él; esto es tan cierto que ningún animal es juzgado como una solución adecuada a su problema, que no es pues de naturaleza meramente práctica.

La solidaridad entre el hombre y la mujer se expresa al interno de un afecto. Viene dicho en efecto que el hombre deja padre y madre y se une a su mujer, al grado que junto con ella forma “una sola carne” (Gn 2,24). Ni el padre ni la madre pueden dar al hombre lo que le da la esposa: la integración de sí mismo, el hecho de formar junto con ella una sola cosa, en la cual cada uno experimenta una plenitud humana.

En esta unidad, ninguno de los dos se avergüenza más de su desnudez (cfr. Gn 2,25). No es, a mi modo de ver, una inmunidad general de la concupiscencia que es aquí evocada, sino más bien la particular intimidad que une al marido y la mujer. Cada uno de los cónyuges considera el cuerpo del otro como si fuera su mismo cuerpo y no es por consiguiente incómodo mirarse.

Las cosas cambian después de la trasgresión del mandamiento divino. ¿Por cuál razón? Porque fue cometida por los dos. La comunión se ha pervertido en complicidad. La consecuencia es que uno no ve en el otro más el complemento de sí, sino uno que de algún modo lo ha traicionado. El cómplice es inevitablemente un enemigo. La mirada sobre el cuerpo no es dissociable de la mirada sobre la persona, por esto la desnudez se convierte en algo que cubrir. Aquello de lo que se tiene vergüenza es en realidad la culpa, y la mirada que no se soporta es la mirada que acusa. Unos cinturones de hojas de higuera pueden bastarles al hombre y a la mujer para estar juntos, pero no para afrontar la mirada divina: los dos escapan a esconderse entre los árboles (cfr. Gn 3,7-8).

El relato del Edén pone por lo tanto en evidencia tanto los efectos de la comunión cuanto los de la complicidad. La desobediencia a la voluntad de Dios tiene como efecto un tipo de muerte de la mirada. Después del pecado los dos ya no son más una sola carne, sino inevitablemente dos, separadamente dos, y ninguno de los dos es ya capaz de sostener la mirada del otro sobre sí, sobre su cuerpo y sobre su persona. La desobediencia a la voluntad de Dios inhibe el amor humano.

¿Dónde ha ido a terminar la solidaridad? Aquella que fue hecha para ser de ayuda hace lo opuesto de ayudar. El hombre se lo echa en cara a Dios: "la mujer que me diste por compañera me dio del árbol y comí" (Gn 3,12). Es como si dijera: qué gran idea has tenido. El hombre no sólo acusa a la mujer, sino a aquél que sin consultarlo (ya que dormía) primero la ha hecho y después se la dio como compañera. Eso no lo exonera, sin embargo, en ningún modo: ¿él por qué le ha hecho caso?

Debemos a este punto afrontar una cuestión: ¿por qué el narrador ha asignado a la mujer el rol de inducir al hombre a desobedecer la voluntad divina? Una posible respuesta a esta pregunta nos es sugerida por el rol que las reinas históricamente han desarrollado en el período monárquico, tal como lo refiere el libro de los Reyes. Pensemos en las mujeres extranjeras de Salomón que "le doblegaron" el corazón (1 Re 11,3), induciéndolo a introducir en Israel el culto a divinidades extranjeras¹, o a la fenicia Isabel que empujó a Ajab a construir un templo a Baal en Samaria, (cf. 1 Re 16, 31-32). Pero la mujer que induce a su marido a comer del fruto prohibido no es una extranjera: es hueso de sus huesos y carne de su carne, (cf. Gn 2,23). La respuesta histórico-religiosa arriba expuesta aparece por tanto bien poco convincente. Es absolutamente necesario rendirse a la evidencia y reconocer honestamente el carácter claramente misógino del relato del Edén².

Este hecho, que indudablemente perturba no poco al lector contemporáneo, sin embargo no debe hacer olvidar el mensaje de fondo: el amor humano está sometido a la voluntad de Dios. Si Gn 2,24 muestra la gran riqueza del amor humano, en fuerza del

¹ En esta hipótesis la serpiente podría ser vista como una alusión a las religiones extranjeras: *nāḥāš* en hebreo significa "serpiente", pero la misma raíz (más exactamente una raíz homógrafa) indica la magia y la adivinación, prácticas difundidas en Canaán que la ley de Moisés prohíbe (cf. Dt 18,11).

² La misoginia es por lo demás bien documentada en la tradición sapiencial, con la que el relato del Edén claramente se reconecta.

cual el hombre y la mujer forman una sola carne, la continuación del relato enseña que el amor humano no es un valor absoluto. Lo único absoluto es la voluntad de Dios, en cuya docilidad el hombre y la mujer son salvados, y también es salvado su amor.

Leamos en esta perspectiva un fragmento de un libro reconocido como canónico por la Iglesia griega, pero no por la latina. Se trata del libro que en las Biblias griegas es llamado "primer Esdras" (*Esdras alfa*), mientras que en el mundo latino es llamado "tercer Esdras".¹ Ahí se narra una competencia de oratoria en la que tres pajes del rey persa Darío exponen públicamente tres tesis sobre el tema: quién es el más fuerte. El primero sostiene que más fuerte que cualquier cosa es el vino; el segundo, que el más fuerte es el rey; el tercero (Zorobabel), que las mujeres, pero añade luego que lo más fuerte de todo es la verdad.

He aquí dos pasajes del discurso de Zorobabel:

El hombre abandona a su padre, que lo ha criado, y su patria, y se une a su mujer, y con la mujer está hasta el término de la vida, y no recuerda más ni al padre ni a la madre ni a la patria. De esto tienen que entender que las mujeres nos dominan:² ¿no trabajan quizás y se fatigan, y todo lo llevan y entregan a las mujeres? Un hombre toma la espada y se va de viaje; atraca, roba, atraviesa mares y ríos, afronta el león y camina en la oscuridad; y lo que ha robado, atracado y saqueado lo lleva a la amada. Además el hombre quiere más a su mujer que al padre y a la madre. Muchos han perdido la cordura a causa de las mujeres y se han convertido en esclavos por su causa, muchos han ido a la ruina, han caído y han pecado a causa de las mujeres. (III Esdras 4, 20-27)

La verdad es grande y más fuerte que todo. Toda la tierra grita la verdad, el cielo la alaba: todas sus obras sobresaltan y tiemblan, y en él no hay injusticia. Injusto es el vino, injusto el rey, injustas las mujeres, injustos todos los hijos de los hombres e injustas sus obras: no hay en ellos verdad, y en su injusticia perecerán. La verdad dura y domina por los siglos, vive y es potente por los siglos de los siglos. Cerca de ella no hay preferencia o distinción de persona, en cambio cumple lo que es justo y se abstiene de todo lo que injusto y malvado. Todos

¹ Con este título es editado en apéndice en muchas ediciones de la Vulgata latina.

² Se observa el contraste con Gn 3,16, donde se dice que al hombre le corresponde dominar a la mujer.

aprueban sus obras, y en su juicio no hay nada injusto. A ella la fuerza, el reino, el poder y la magnificencia de todos los siglos. Bendito el Dios de la verdad.

(III Esdras 4,35-40).

Me parece que la reflexión expresada en este texto no es muy distante del entendimiento del autor del relato del Edén. El afecto necesita ser gobernado, de otra manera puede llevar a cometer crímenes, como Zorobabel eficazmente pone en evidencia. Sobre el afecto debe estar entonces la verdad, es decir la ley divina, que en el relato del Edén es representada por el árbol del conocimiento del bien y del mal.¹ Mientras en la mitología el hombre primitivo era visto como “lleno de sabiduría y acabado en belleza” (Ez 28,12), en el Génesis es en cambio presentado como necesitado de instrucción.² El hombre no es como Dios³ y debe por lo tanto escuchar de Él lo que es bueno y lo que es malo.

Mientras el relato de la creación y el del diluvio presentan el matrimonio como orientado a la procreación, el relato del Edén lo presenta en cambio como querido para el bien de los cónyuges y para la satisfacción de sus exigencias humanas de apoyo y de afecto. Esquematizando podremos decir que uno da relieve al fin procreativo, y el otro en cambio al fin unitivo. ¿Cuál de los dos es el más importante? No pretendamos que la Biblia responda a esta pregunta, por otro lado mal planteada. Se trata de dos haces de luz que iluminan aspectos diversos de la misma realidad. El matrimonio sirve tanto a la causa de la vida como a la causa del amor.

Ni la fecundidad ni el amor son fines absolutos y valores absolutos. La Biblia los presenta en cambio como dones y tareas que Dios da al hombre en su trayecto sobre la tierra. Lo verdaderamente absoluto es la obediencia a la voluntad de Dios. El relato de la creación se cierra con la institución de la observancia sabática, que representa toda la ley divina. Dios ha confiado al hombre la tarea de gobernar el mundo, y le ha dado la ley como norma y sabiduría que acompaña y regula su vida sobre la tierra. El relato del

¹ No comparto la opinión de quienes entienden “bien y mal” como un merismo, es decir, como una figura estilística que a través de la suma de las partes designa la totalidad (bien y mal = todo). No se trata de omnisciencia, sino de conocimiento moral.

² Este es quizás el fragmento más original del relato bíblico respecto a la antigua mitología oriental.

³ Gn 3,22 no es para entenderse como reconocimiento de una adquisición, sino como denuncia de una usurpación.

diluvio termina con la institución del holocausto, mediante el cual el hombre salvado rinde homenaje a su salvador. El relato del Edén pone al hombre y a la mujer frente al árbol del conocimiento del bien y del mal, al cual deben abstenerse de extender la mano, para dejarse en cambio nutrir por la palabra y la enseñanza divinas. La ley divina es el tema principal de estas narraciones, no la relación entre el hombre y la mujer. Antes de decir algo acerca del hombre y acerca de la mujer, la Biblia nos dice algo sobre la compañía que Dios quiere ser para aquel que quiso hacer como imagen suya.

Capítulo 2

Las disposiciones legislativas relativas al matrimonio

La segunda etapa de nuestra investigación tiene como objeto las disposiciones legislativas relativas al matrimonio contenidas en el Antiguo Testamento.

Un entero libro de la Biblia lleva el nombre de “ley”, *tôrâ* en hebreo. Por razones de orden práctico ha sido dividido en cinco partes, comúnmente indicadas con nombres tomados del griego: Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio. Tal subdivisión convencional no debe hacernos olvidar que literariamente se trata de un solo libro¹ (apropiadamente llamado “Pentateuco”), no de cinco.

Tal obra contiene ya tanto material narrativo como legislativo, en proporciones más o menos iguales. El legislativo se presenta ya sea disperso (normas aisladas dentro de secciones narrativas) o agrupado en conjuntos más o menos vastos, a menudo llamados “códices”, aunque no presentan las características de organización y sistematización que distinguen nuestros códigos modernos. Algunos de estos agrupamientos han recibido nombres apropiados:

Ex 20, 22-23,33: libro de la alianza;²

Lv 17-26: ley de santidad;³

Dt 12-26: código deuteronomico.⁴

¹ La misma cosa vale para los dos libros de Samuel, de los Reyes y de las Crónicas.

² Comúnmente designado con la sigla B, del alemán *Bundesbuch*.

³ Comúnmente designado con la sigla H, del alemán *Heiligkeitgesetz*.

⁴ Comúnmente designado con la sigla D.

La tradición rabínica, seguida sobre este punto por la tradición cristiana, atribuye a Moisés la composición del Pentateuco entero.¹ La comparación interna sea del material narrativo que del legislativo muestra con claridad que el libro recoge en unidad tradiciones diversas de diversas épocas, en modo no muy distinto del *Digesto* Justiniano. ¿Por qué atribuirlo todo a Moisés? Evidentemente para darle a todo el mismo valor revelativo y normativo. La ley es una sola y eterna, como uno solo y eterno es el legislador, el Señor, y uno solo el destinatario, Israel, que permanece él mismo a través de los siglos; por tanto es lógico que uno solo sea también el mediador, Moisés.

Debemos tener presente que en las antiguas culturas orientales, en cuyo contexto se coloca el Antiguo Testamento, la ley es de origen divino. También el rey babilónico Hammurabi, autor de un importante código,² recibe la ley de manos del dios solar Shamash.³ Si la ley es divina, es evidente que no puede cambiar, ni tampoco ser abrogada. ¿Qué se hace cuando ya no es adecuada a una nueva situación? Se reescribe, pero sin abolir la precedente: las dos se sitúan lado a lado, como expresiones de la misma voluntad divina.

Podemos por tanto entender cómo en el Pentateuco se conservan leyes diversas sobre los mismos argumentos, sin que esto sea visto como contradictorio. La nueva ley es vista de hecho como actualización de la antigua, en continuidad suya, un poco como una persona permanece ella misma aunque su aspecto físico cambia (y sus ideas evolucionan) con el tiempo. La Biblia conserva el recuerdo de dos puntos firmes en este largo proceso evolutivo: el *sēfer tôrâ* leído públicamente en Jerusalén en tiempos del rey Josías, (cf. 2 Re 23,1-3; 2 Cr 34,29-31) y el *sēfer tôrâ* leído, también en Jerusalén, por el sacerdote Esdras en tiempos del gobernador Nehemías (cf. Ne 8,1-12). Pero Josías murió después algunos años en Meguidó y su libro de la ley⁴ no tuvo por tanto larga vida; el otro en cambio, promulgado con la autoridad del rey de Persia, se volvió ley estable de Israel⁵, y como tal permanece incluso bajo el dominio helenístico y luego

¹ Excepto la última perícopa (Dt 34, 5-12), que relata la muerte de Moisés.

² Versión y comentario en español de LARA PEINADO, F.: *Código de Hammurabi*, Madrid: Tecnos, 2008.

³ Así es representado en la estela conservada en el museo de Louvre.

⁴ Algunos creen que coincidiese con el código deuteronomico.

⁵ No era probablemente muy diverso del actual Pentateuco.

romano. Naturalmente el proceso de adaptación no se detuvo, pero no se pudo más expresar en la forma de añadidos a la ley; dio en cambio vida a una legislación oral, que toma forma escrita muchos siglos después en la Mishná¹ y en el Talmud.²

El Pentateuco contiene pues, un cierto número³ de normas, que se remontan a épocas diversas de la historia de Israel. Para su comprensión es de capital importancia tener en cuenta su naturaleza, que podemos definir como paradigmática. La vida social era en efecto regulada por un conjunto de normas no escritas, conocidas y transmitidas de memoria, que servía de referencia y era, con mucho, suficiente para la vida de la sociedad. Las leyes escritas suponen este derecho consuetudinario, respecto al cual se colocan como ejemplificaciones paradigmáticas; es decir, ellas tratan casos ejemplares, a fin de proveer a los jueces elementos sobre los cuales regulasen. A falta de hecho de una colección ordenada de leyes en las que cada situación fuera prevista y regulada, allí se orientaba según la analogía. Las leyes son, por tanto, modelos aplicables a otras situaciones más allá que aquella descrita. Son, por tanto, algo más que normas, dado que una norma se define en relación a una situación dada y sólo aquella; son en cierto modo una sabiduría que toma la analogía entre diversas situaciones de vida vivida.

El principal problema interpretativo respecto a las leyes del Pentateuco es justo el conocimiento del derecho consuetudinario al que hacen referencia. Si no está escrito, ¿cómo se puede conocer? Los libros históricos del Antiguo Testamento nos socorren en parte, proveyéndonos indicios y elementos a veces muy útiles; otra fuente y más importante son las colecciones de leyes de otros pueblos del antiguo Oriente.

Por cuanto concierne al derecho matrimonial, disponemos del excelente estudio de A. Tosato,⁴ que hace amplio uso de las fuentes mesopotámicas, que analiza y compara con una agudeza y una sensibilidad jurídica que despiertan admiración. Su

¹ Colección de las enseñanzas de los rabinos de los primeros dos siglos de la era cristiana, compilada alrededor del 200 d.C. por R. Yehuda. Se divide en seis órdenes y comprende sesenta y tres tratados.

² Comentario e integración de la Mishná. Existen dos, el Talmud Yerushalmi, compuesto alrededor del 400 d.C., y el Talmud Babilí, compuesto alrededor del 600 d.C. El Babilí, más completo, tiene tradicionalmente mucha más autoridad que el Yerushalmi. Cuando se cita el Talmud sin especificar, se entiende siempre el Babilí; se le cita según el tratado y la página de la *editio princeps*, Venecia 1520-1523.

³ Seiscientos trece, según el cómputo rabínico tradicional.

⁴ *Il matrimonio israelitico. Una teoria generale*, Roma 1982 (Analecta Biblica 100).

libro, recientemente reimpresso, provee hasta el día de hoy el mejor análisis jurídico global de la institución matrimonial del antiguo Israel.

Tosato sigue un orden sistemático, es decir, según temas y argumentos. Nosotros en cambio procederemos empíricamente, examinando primero el decálogo y en seguida los diversos cuerpos legislativos contenidos en el Pentateuco. Al final agregaremos un párrafo relativo a la cuestión de los matrimonios mixtos.

2.1 El decálogo

Iniciamos el estudio del así llamado decálogo, las “diez palabras” (Ex 34,28; Dt 4,13 y 10,4), transformadas luego en los diez mandamientos de nuestro catecismo. La Biblia las presenta como pronunciadas directamente por el Señor en lo alto del monte Sinaí a los oídos de todos aquellos que habían salido de Egipto y que habían decidido escuchar su voz y custodiar su alianza. Después de haberle escuchado, el pueblo tuvo miedo de escuchar de nuevo la voz divina y pide a Moisés ser el intermediario, escuchando sólo él los mandamientos y comunicándolos después a toda la comunidad (cf. Ex 20, 18-19; Dt 5,23-27). En cuanto dicho directamente por el Señor y no por boca de Moisés, el decálogo goza de un estatus especial entre todas las leyes del Pentateuco, como de *magna charta* de la alianza sinaítica.¹ También el hecho de ser esculpido en dos tablas de piedra², material que dura en el tiempo, alude a su importancia decisiva en la relación entre el Señor y su pueblo.

El decálogo aparece dos veces en el Pentateuco, en Ex 20,2-17 y en Dt 5,6-21. La variación principal concierne al mandamiento de santificar el sábado, en la observancia del cual vienen provistas dos motivaciones completamente diferentes. Notamos que justo este mandamiento, junto con el que prohíbe esculpir imágenes, induce a la mayor parte de los estudiosos a asignar una fecha postexílica a la redacción del decálogo.³

Una lectura incluso rápida permite reconocer en el decálogo la presencia de partes bastante heterogéneas. Algunos mandamientos son expuestos en forma lapidaria, otros en forma más desarrollada. Dos en particular se distinguen por el hecho de presentarse en forma positiva en vez de negativa: aquel ya mencionado que impone el santificar el

¹ Es posible reconocer en las disposiciones de los materiales, tanto del libro de la alianza como del código deuteronómico, una cierta correspondencia con los mandamientos del decálogo.

² Como el código de Hammurabi, esculpido en una estela de diorita negra. Ante la pregunta ¿por qué fueron usadas dos tablas cuando bastaba tan solo una? una posible respuesta es que se trataba de dos copias del decálogo, como dos eran *los partners* de la alianza sinaítica.

³ Sobre la formación del decálogo, ver A. LEMAIRE, “Le décalogue. Essai d’histoire de la rédaction”, in *Mélanges bibliques et orientaux en l’honneur de H. Cazelles*, Neukirchen 1981 (Altes Orient und Altes Testament 212), 259.295.

sábado, y aquel que prescribe honrar al padre y a la madre. Otro aspecto en común es que ambos se refieren al jefe de familia.

Podemos decir más bien que ellos forman la parte central del decálogo¹, acuñados entre las prohibiciones que podemos decir religiosas (tener otros dioses, fabricar y rendir culto a imágenes esculpidas de cualquier género, pronunciar “en vano” el nombre del Señor) y aquellas sociales (cometer homicidio, cometer adulterio, robar, mentir en tribunal, desear aquello que pertenece a otro). En esta sistemática la familia vendría a ocupar el lugar intermedio, entre la religión y las relaciones sociales.

Veamos entonces el primero de los dos mandamientos familiares, aquel que impone de abstenerse de todo trabajo en día de sábado:

El séptimo día es sábado para el Señor tu Dios: no harás ningún trabajo, ni tú, ni tu hijo, ni tu hija, ni tu siervo, ni tu sierva, ni tu ganado, ni el forastero que habita en tu ciudad. (Ex 20,10)

El séptimo día es sábado para el Señor tu Dios: no harás ningún trabajo, ni tú, ni tu hijo, ni tu hija, ni tu siervo, ni tu sierva, ni tu buey, ni tu asno, ni ninguna de tus bestias, ni el forastero que vive en tus ciudades. (Dt 5,14)

Prescindimos en esta cátedra de la diversa motivación que viene sucesivamente dada para la observancia del reposo sabático: el hecho que el creador trabajó seis días y descansó el séptimo (para el Éxodo), el hecho que Israel haya sido esclavo en Egipto (para el Deuteronomio). En todo caso el hecho que en ambas redacciones se haga mención del ganado entre aquellos que no deben ser obligados a trabajar en sábado muestra que la intención de fondo de la ley es de orden humanitario: conceder a todos una pausa de la fatiga.

La ley tiene cuidado de precisar que en día sábado el hombre no debe trabajar personalmente, pero tampoco hacer trabajar a sus subordinados, ni hijos, ni siervos, ni asalariados. No se dice nada de la esposa: o porque la esposa es la única que en sábado

¹ Para un análisis detallado de la composición de ambas redacciones del decálogo, ver R. MEYNET, “I due decaloghi, legge di libertà (Es 20, 2-17 e Dt 5, 6-21)”, in *Gregorianum* 81 (2000), 659-692.

no está obligada a abstenerse del trabajo, o porque no es contada como subordinada¹ a la que el hombre puede mandar de hacer tal o cual trabajo. La segunda hipótesis parece más razonable. En la familia israelita la esposa tenía en su mano el gobierno de la casa y tenía autoridad sobre los sirvientes.

Veamos ahora el segundo mandamiento familiar:

Honra a tu padre y a tu madre, para que se prolonguen tus días sobre la tierra que el Señor tu Dios está por darte. (Ex 20,12)

Honra a tu padre y a tu madre como te lo ha mandado el Señor tu Dios, para que se prolonguen tus días y te vaya bien² sobre la tierra que el Señor tu Dios está por darte. (Dt 5,16)

El sentido de este mandamiento aparece a todas luces claramente en la cita que hace Jesús en el Evangelio (cf. Mt 15,4-5 y Mc 7,10-12): se trata de la obligación de mantener a los padres cuando son ancianos.³ “Honrar” tiene aquí el sentido de “recompensar”.⁴ En la sociedad antigua que no conocía las formas modernas de previsión social, los ancianos estaban completamente a merced de los hijos para su manutención. Tal deber filial era sentido como un modo de retribuir todo lo que los padres habían hecho anteriormente a favor de los hijos. Según el Sirácide, en realidad nunca será posible recompensar adecuadamente a los padres: “recuerda que por medio de ellos has venido al mundo: ¿qué darás a cambio de todo lo que ellos te han dado?” (Sir 7,28).

¹ Al menos no jurídicamente. Leemos sin embargo que Abraham ordena a Sara darse prisa en cocer unos panes para los huéspedes que acababan de llegar (cf. Gn 18,6).

² Algunos traducen: “seas feliz”. Los paralelos muestran que el sentido del hebreo es: “no te suceda nada de malo”. No se trata ni de felicidad ni de prosperidad, sino de salvación de los peligros.

³ Por consiguiente, ya sin posibilidad de trabajar. El día semanal de reposo protege a quien es apto para el trabajo; el honor al padre y a la madre protege a quien no lo es más.

⁴ Como en Jn 12,26: “si alguno me sirve, el Padre lo honrará”, es decir, lo recompensará. Tal significado del honor permanece aún en nuestro idioma: se habla de “honorario” del médico o del abogado.

El autor de la carta a los Efesios cita en cambio este mandamiento como apoyo de una exhortación a obedecer a los padres¹ (cf. Ef 6,2-3), poniendo en relieve que es el primero de los mandamientos en ser acompañado de una promesa. Según Filón de Alejandría, la razón es que se trata de un mandamiento de menor importancia respecto al precedente, al cual Dios ha considerado oportuno agregar un especial estímulo.² No comparto tal explicación. La presencia de una promesa no es indicativo de menor importancia del mandamiento. La promesa de una recompensa es más bien apropiada en un mandamiento que tiene como objeto la recompensa: quien recompense a aquellos que le han dado la vida, será él mismo recompensado con una larga vida.

Como habíamos dicho, a los mandamientos familiares siguen aquellos que habíamos dicho sociales, aquellos que tienen como objeto las relaciones con personas fuera del círculo familiar. Esta parte inicia con las siguientes tres prohibiciones:

No matar, no cometer adulterio, no robar. (Ex 20,13-15; Dt 5,17-19).

Destacamos que en la versión griega de los Setenta, el orden es diverso:

No cometer adulterio, no robar, no matar. (Ex 20,13-15)

No cometer adulterio, no matar, no robar. (Dt 5,17-19)

En el judaísmo de lengua griega la prohibición de cometer adulterio era pues sentida como más importante que aquellas de no matar y no robar.³ Nosotros seguiremos de todos modos el texto masorético, que coloca la prohibición del adulterio después de la del homicidio y antes de la del robo. Tal sucesión deja entender que en orden de importancia⁴ la vida viene en primer lugar, la propiedad en tercero. ¿Cuál es

¹ También la obediencia es, entonces, un modo de rendir honor al padre y a la madre.

² Cf. *De specialibus legibus*, 2,261.

³ La sucesión adulterio-homicidio-robo se encuentra también en dos citas neotestamentarias: Lc 18,20 y Rm 13,9. En cambio Mt 19,18 y Mc 10,19 tienen homicidio-adulterio-robo. En el sermón de la montaña se habla primero del homicidio y después del adulterio (cf. Mt 5,21-32).

⁴ En Os 4,2 encontramos la sucesión homicidio-robo-adulterio; en Jer 7,9 robo-homicidio-adulterio. Es de notar que esta enumeración sirve a una retórica del *crescendo*, del menos grave al más grave. La disposición del decálogo no tiene en cambio tal connotación.

precisamente el valor que cuenta menos que la vida pero más que la propiedad? ¿Qué bien es destruido por el crimen del adulterio?

Para responder a tal pregunta es necesario, antes que nada, definir lo que en el derecho del antiguo Israel (así como de los demás pueblos de la misma área cultural) se entendía por adulterio: la violación del derecho de un marido al uso exclusivo de su esposa. Un hombre casado que va con una mujer no casada no comete adulterio: no “traiciona” a su esposa. Con el matrimonio de hecho el hombre no contrae ningún compromiso de tener relaciones sexuales exclusivamente con su esposa (o con sus esposas); sólo la mujer era pues reservada exclusivamente al marido, y eso en razón de los hijos. La gravedad esencial del adulterio consiste en el hecho que lesiona el derecho de un hombre a la certeza de que los hijos que la esposa engendra son verdaderamente suyos. El Sirácide reprocha a “la mujer que traiciona al marido y presenta como heredero al hijo de otro” (Sir 23,22). El bien comprometido en el adulterio no es la fidelidad conyugal, sino la certeza de la propia descendencia.

Esto aparece con particular evidencia en la historia del más celebre adúltero de la Biblia, el rey David. Cuando Betsabé le hace saber que estaba encinta, David convoca inmediatamente a su marido Urías¹ a Jerusalén para que vaya a dormir con la esposa y el aún no nacido pueda aparecer como suyo. Pero el engaño no se logra y el rey se ve forzado a hacer matar a Urías. David después se arrepiente, pero es igualmente castigado con la muerte del niño (cf. 2 Sam 12,14): ¿a qué viene al caso el niño? Viene al caso, dado que David había buscado hacerlo pasar como hijo de Urías. Si se considera el hecho que los hijos eran sentidos como la continuidad del hombre después de la muerte, el adulterio viene a ser un delito contra la vida, no muy distinto del homicidio.

El autor del libro de Samuel presenta toda la historia sucesiva de David como marcada por su adulterio-homicidio. El Señor hace justicia a Urías, cuyo derecho el rey había consciente y deliberadamente violado. David es castigado en los hijos: Amnón es asesinado por Absalón; Absalón se rebela contra el padre y al final es asesinado en

¹ Que no era un israelita, sino un hitita, ligado a David por una fidelidad personal.

batalla.¹ David es también perdonado en los hijos: de hecho pudo ver a uno de ellos (Salomón, hijo de Betsabé, la mujer que había quitado a Urías) subir al trono.

El decálogo termina con la prohibición de desear todo lo que pertenece a otro, incluso la esposa.² Dicha prohibición está formulada en modo ligeramente diverso en el Éxodo y en el Deuteronomio:

No desearás la casa de tu prójimo: no desearás la esposa de tu prójimo, su esclavo, su esclava, su buey, su asno, nada de lo que pertenece a tu prójimo. (Ex 20,17)

No desearás la esposa de tu prójimo, no codiciar la casa de tu prójimo, su campo, su esclavo, su esclava, su buey, su asno, nada de lo que pertenece a tu prójimo. (Dt 5,21)

El Deuteronomio menciona a la esposa antes que la casa, para lo cual tiene cuidado de usar verbos distintos, *hmd* y *wh*, que he traducido respectivamente como “desear” y “codiciar”. El examen de los paralelos bíblicos de uno y de otro no muestra sin embargo alguna diferencia esencial de significado entre los dos. Sería por tanto cauto en el afirmar que la formulación deuteronomica manifiesta más respeto y consideración por la mujer respecto a la exodiana. Va también subrayado que en ésta última el término *bayit*, casa, parece ser tomado en el sentido de familia más que en el de edificio.

¿El decálogo prohíbe entonces no sólo las acciones, sino también los deseos? ¿No es demasiado? No se trata sin embargo manifiestamente de deseos en estado puro: lo que es entendido aquí es el hecho de envidiar lo que otro posee y de maquinar un modo de llevárselo. El profeta Miqueas describe eficazmente esta doble actividad: “Ay de aquellos que proyectan iniquidad y cumplen el mal sobre su cama: a la luz de la mañana lo hacen, porque está en poder de sus manos. Desean campos y se los apoderan, casas y las toman; agobian al hombre y a su casa, al hombre y a su heredad” (Mi 2,1-2).

¹ El llanto desesperado de David al saber de la muerte de Absalón (cf. 2 Sam 18,22-19,4) es su expiación por la muerte de Urías el Hitita.

² En el *Catecismo* encontramos dos mandamientos distintos: “no desearás la mujer de otros” y “no desearás las pertenencias de otros”. La separación (que data ya desde Agustín) ha sido hecho necesario para restablecer el total de diez mandamientos luego de la unificación de los primeros dos: “no tendrás otros dioses frente a mí” y “no harás imágenes esculpidas”.

Estoy tentado de ir más allá, y afirmar que el último mandamiento prohíbe la envidia que se ejercita en tramas solapadas para llevarse legalmente lo que a otro pertenece por derecho, ya sea la esposa o la propiedad. Así entendido, se situaría en la misma línea de la prohibición de testimoniar en falso en perjuicio de otro.¹ Homicidio, adulterio y robo son ilegales; falso testimonio y codicia trabajan a la sombra de la legalidad.

Destacamos por último que el hecho que la mujer sea mencionada junto a las propiedades no implica para nada que sea considerada ella misma una propiedad. Es esta una de las adquisiciones más importantes del mencionado estudio de Tosato. La esposa pertenece al marido, pero no como una esclava o un animal doméstico. No hace falta hacer de cada hierba un manojo: hay muchos modos de pertenecer, como persona y como cosa. Según el decálogo la esposa no es una propiedad del marido.

¹ El cual no puede ser comprendido sólo en relación a la prohibición de matar. Es cierto que el rey Ajab (en realidad la reina Isabel) organizó un falso testimonio contra Nabot para hacerlo condenar a muerte y poder así apoderarse impunemente de su viñedo codiciado (cf. 1 Re 21,1-16). Mas no podemos pensar que todos los falsos testimonios provocarían una condena a muerte.

2.2 El libro de la alianza

Consideramos ahora la colección a la que se le ha dado el nombre de “libro de la alianza” (cf. Ex 24,7). Las leyes de tipo casuístico (Ex 21,1-22,16) son consideradas la parte más antigua de la colección, que se remonta según algunos a la época premonárquica.

Interesan a nuestra investigación las normas relativas a los siervos hebreos. El término hebreo ‘*ebed*’ designa a cualquiera que esté bajo la autoridad de otro y sea sujeto a seguir sus órdenes; se aplica por tanto al esclavo como al siervo. Recordemos que la esclavitud, en la que se cae luego de una derrota militar¹, está en línea de principio permanente, mientras la servidumbre, a la que se está obligado por deudas, está limitada en el tiempo. La normativa que vamos a examinar se refiere a esta segunda situación:

Cuando compres un siervo hebreo, te servirá por seis años: el séptimo año quedará libre gratuitamente. Si vino solo, se irá solo; si casado, su esposa se irá con él. Si su amo le dio una esposa y engendró hijos o hijas, la esposa y los hijos permanecerán con el amo, y él se irá solo. Si el siervo dice: amo a mi dueño, a mi esposa y a mis hijos, no quiero irme libre, su amo lo hará acercarse a Dios², lo arrimará a la puerta o a la jamba, su amo le horadará la oreja con un punzón y él le servirá por siempre. (Ex 21,2-6).

La norma general es el cese de la servidumbre después de seis años³, considerado suficiente para liquidar la deuda. Si el hombre estaba casado antes de iniciar la servidumbre, al cese de la misma la esposa permanece suya; si en cambio el amo le ha dado una esposa, ella y los hijos nacidos de ella permanecen con el amo. Esto supone dos cosas: en primer lugar que el hombre en cuestión sea todavía muy joven, ya que no tiene todavía esposa; segundo, que la esposa que le es dada sea una sierva como él. Con su trabajo él sólo puede rescatarse a sí mismo, pero no a la esposa ni a los hijos, que

¹ Los prisioneros de guerra eran esclavos de los vencedores. Por tanto, los esclavos eran normalmente extranjeros.

² Se entienden tal vez divinidades domésticas como aquellas que Labán reprocha a Jacob de habérselas llevado (cf. Gn 31,30).

³ El código de Hammurabi (§ 117) prevé la libertad después de sólo tres años.

permanecen en condición de siervos. Si no está a gusto con dejar la familia, la alternativa es renunciar definitivamente a la libertad.

La situación del adulto difería por consiguiente grandemente de la del muchacho. Es evidente el interés de un acreedor a tomar en servidumbre un hijo del deudor, ya que encontrándole una esposa¹ lo ponía en la situación de tener que dejarla a ella y a los eventuales hijos para recobrar la libertad.

Veamos ahora la normativa relativa a las siervas:

Cuando uno vende a su hija como sierva, no se irá fuera como se van fuera los siervos². Si no agrada a su dueño que la había destinado³ para sí⁴, la hará rescatar: no la revenderá a otro⁵ actuando deslealmente con ella. Si la había destinado a su hijo, la tratará según el derecho de las hijas. Si toma para sí otra mujer, no le disminuirá ni el alimento ni el vestido ni las relaciones sexuales⁶: si no hace estas tres cosas, ella se irá fuera gratuitamente, sin dinero. (Ex 21,7-11)

A las muchachas dadas en servidumbre como pago de una deuda no les es reconocido el derecho de regresar libres después de seis años.⁷ De hecho es normal que una muchacha en edad de engendrar hijos sea dada a un marido, y el matrimonio no es un vínculo por el que se pueda fijar una caducidad cronológica. Tratándose de una

¹ Tarea normalmente del padre. Ceder un hijo en servidumbre comportaba por lo tanto la cesión de tan importante facultad.

² Es decir al séptimo año.

³ Se entiende un destino matrimonial. El acreedor toma a la muchacha con la intención de hacerla una de sus esposas.

⁴ Según la lección marginal, el denominado *qere*, mientras la lección interna, el denominado *ketib*, es: “no la había destinado”. Sobre las razones para preferir el *qere*, ver mi tesis doctoral *Tradizioni orali di lettura e testo ebraico della Bibbia*, Friburgo 1989 (Studia Friburgensia n.s. 72), 77-83. A favor del *ketib* se ha pronunciado A. SCHENKER, “Affranchissement d’une esclave selon Ex 21,7-11”, in *Biblica* 69 (1988), 547-556.

⁵ Otros autores traducen: “a gente extranjera”. Más que a un extranjero étnico, se debe pensar de una familia diversa a aquella de origen.

⁶ En hebreo *’ōnātāh*, término que aparece sólo aquí: designa seguramente la relación sexual.

⁷ El código deuteronomico (cf. Dt 15,12) equipara en cambio sobre este punto las siervas a los siervos.

sierva, se convertirá en esposa de segundo rango. Se le puede también llamar concubina, no dando al término la acepción moderna de mujer con la que se va a la cama sin haberla desposado, sino la de esposa de condición servil y por tanto de rango inferior a aquel de la mujer casada libre.¹

En el pasaje precedentemente examinado se contemplaba el caso en el que el comprador la diera como concubina a otro siervo, teniéndola de todos modos a su servicio aun después de cumplidos los siete años de servidumbre del marido. Aquí en cambio se contempla el caso en el que el comprador haya convenido en tomarla como concubina propia, pero ya no la quiere como tal. La ley le impone en este caso permitir su rescate de parte de un miembro de su grupo familiar², recuperando así su dinero; en cambio se le prohíbe revenderla. En el caso de que haya convenido en darla a uno de sus hijos, la debe tratar según el derecho de las hijas de familia, es decir, de las muchachas libres.³ Cuál era precisamente tal derecho, no lo sabemos: la ley lo da por conocido. Seguramente no contemplaba la posibilidad de ser vendida.⁴ Por último la ley decreta que si el marido-amo decide tomar una segunda concubina, no debe disminuir a la primera lo que le corresponde, es decir, ni el alimento ni el vestido ni la atención sexual. En el caso que estas tres condiciones no sean respetadas, la concubina puede irse sin el pago de ningún rescate.

Esta normativa deja entender que la poligamia era pacíficamente admitida, como también el divorcio. Mientras la poligamia era un derecho únicamente masculino, el divorcio en cambio era un derecho también femenino. Si en efecto el marido tenía unos deberes (dar de comer, de vestir y dormir juntos) respecto a la concubina, *a fortiori* los tenía respecto a su esposa; y si la concubina tenía el derecho de dejarlo en caso de incumplimiento de su parte, *a fortiori* lo tenía la esposa. Tosato tiene perfectamente

¹ Sobre el concubinato ver A. TOSATO, *Matrimonio israelítico*, cit., 185-191.

² Dificilmente el padre, que la había concedido justamente como pago de una deuda.

³ En Am 2,7 se denuncia como profanación del nombre divino el hecho que “un hombre y su padre acuden a la misma muchacha”. No pienso que el profeta aluda el frecuentar a una prostituta, como consideran algunos comentaristas, sino más bien al uso sexual de una sierva.

⁴ Ver A. TOSATO, *Matrimonio israelítico*, cit., 133-140.

razón al decir que es del todo infundada la afirmación, a menudo repetida, que el divorcio en Israel era un derecho sólo masculino.¹

Otra norma del libro de la alianza interesa a nuestra investigación:

Si uno seduce a una virgen que no ha sido dada en matrimonio y se acuesta con ella, deberá depositar el *mōhar* y tomarla por esposa. Si su padre rehúsa a dársela, deberá dar el *mōhar* de las vírgenes. (Ex 22,15-16).

El verbo hebreo traducido como “seducir” indica una acción persuasiva respecto a alguien que no quiere hacer una cosa²: no es una violación, pero sí es una acción que se le asemeja.³ Por “virgen” no se entiende una *virgo intacta*, sino simplemente una muchacha en edad de marido. Algunos traducen: “no comprometida”; pero el verbo hebreo *’rs* dice más que el compromiso, al menos de lo que hoy comúnmente se entiende como tal. No se trata de hecho de una relación de tipo explorativa en vista de un futuro matrimonio, sino de un verdadero y propio contrato matrimonial; podemos llamarlo un matrimonio rato y no consumado.

¿Qué es el *mōhar*? Algunos traducen: “la dote”. Incluso este término no es feliz, en cuanto que por “dote” se entiende comúnmente el complejo de bienes que la esposa da al marido al momento del matrimonio. El *mōhar* era en cambio una suma que el esposo depositaba a la esposa como caución: si al tiempo convenido no viniera a tomarla y llevarla a su casa, el *mōhar* permanecería con ella. El contrato matrimonial era en gran parte de naturaleza económica, consistiendo en la definición de la entidad del *mōhar* y de la dote, que el padre le habría dado. *mōhar* y dote unidos constituían el patrimonio de la esposa, que tocaba obviamente al marido administrar, pero permanecía como propiedad de ella, aun en caso de quedar viuda o ser repudiada.⁴

¹ Ver A. TOSATO, *Matrimonio israelítico*, cit., 196.

² Como la esposa de Sansón que logró que le dijera la solución al acertijo (cf. Jue 14,15).

³ Se considera que las muchachas eran generalmente dadas en matrimonio apenas estaban en grado de engendrar niños. Se trata entonces de una persuasión a una de doce años o poco mayor.

⁴ Sobre este problema ver A. TOSATO, “Il trasferimento dei beni nel matrimonio israelitico”, in *Bibbia e oriente* 27 (1985), 129-148. Señalo también, siempre de A. TOSATO, “Sul consenso dei figli e delle figlie di famiglia nel matrimonio israelitico”, in *Studia et documenta historiae et juris* 51 (1985), 283-318.

Excepcionalmente el *mōhar* podía ser sustituido por una prestación¹. El rey Saúl para dar por esposa su hija a David le pide cien prepucios de Filisteos (cf. 1Sam 18,25), o sea que mate a cien Filisteos. David mata a doscientos y con ello adquiere el derecho de tener por esposa a la hija de Saúl. La aceptación del *mōhar* pone de hecho en existencia el vínculo matrimonial. El *mōhar* no es un precio, porque la esposa (a diferencia de la concubina) no es comprada. Es más apropiado definirlo un contravalor: demuestra cuánto vale una mujer para aquel que la pide por esposa. Tosato perfectamente tiene razón de sostener que el matrimonio israelítico no es una compraventa. La esclava es comprada, no la esposa; la concubina misma es titular de derechos, y no es por tanto una propiedad.

Ex 22,15-16 prevé el caso que un hombre lleve a la cama una muchacha todavía libre, sin haberla primero pedido y obtenida en matrimonio. La ley le impone en este caso tomarla por mujer depositando el debido *mōhar*. Si el padre de ella se rehúsa a concedérsela, él debe de cualquier modo pagar el equivalente al *mōhar* de las vírgenes,² a título evidentemente de resarcimiento.³

Cuánto era considerado importante pedir en matrimonio a una muchacha antes de usarla, lo comprendemos por algunas historias que la Biblia misma nos relata. La primera es aquella de Siquem que se lleva a Dina, hija de Jacob y luego, estando enamorado, la pide en matrimonio⁴: demasiado tarde, porque los hermanos de ella ya habían decidido la venganza: “¿se puede acaso tratar a nuestra hermana como a una prostituta⁵?” (Gn 34,31). La segunda es aquella de Amnón, hijo de David, que se prendó de su hermanastra⁶ Tamar, la atrae a su casa con un pretexto y luego la toma, aunque la muchacha le suplicara que la pidiera primero en matrimonio; pero lo peor fue que

¹ Prestación es el pago que se realiza con un trabajo.

² En los contratos matrimoniales encontrados en Elefantina el *mōhar* por una virgen era fijado en diez siclos, en cinco por una divorciada. Cf. A. TOSATO, *Matrimonio israelítico*, cit., 102 nota 84.

³ De hecho esta ley está inserta en un conjunto de leyes relativas al resarcimiento de daños de varios géneros procurados a otra persona

⁴ Ofreciendo un *mōhar* más alto (Gn 34,12).

⁵ Es decir una mujer de todos y de ninguno, con la que uno puede ir sin antes tratar con su familia. Eventuales hijos no tenían ningún derecho hereditario (ver Jue 11,1-12).

⁶ Hija del mismo padre y de otra madre.

después no la quiere tener como esposa y la echa de la casa (cf. 2 Sam 13,1-19). David no interviene¹, con el resultado que dos años después, Absalón, hermano² de Tamar, mata a Amnón, vengando la afrenta hecha a la hermana y al mismo tiempo eliminando un pretendiente al trono.

Una mujer en esta cultura es un bien extremadamente precioso, de proteger y conservar con el máximo cuidado. Quien la quiere en matrimonio debe sentarse a tratar con su familia, y hasta que no haya obtenido el consenso no puede poner la mano sobre ella. Quien viola esta regla se expone a la venganza. El fin que se propone la ley que hemos visto es claramente el de detener la venganza, imponiendo al ofensor el matrimonio reparador o como alternativa un resarcimiento.

¹ Debía haber obligado a Amnón a tenerla con ella.

² Hijo del mismo padre y de la misma madre.

2.3 El código deuteronomico

Pasamos ahora a la reseña de las disposiciones contenidas en el así llamado código deuteronomico, una colección bastante más amplia que data del periodo monárquico.

Las leyes referentes en varios modos al matrimonio no están agrupadas juntas.¹ Las examinaremos por tanto siguiendo el orden en el que aparecen.

En la sección dedicada al rey encontramos la siguiente recomendación:

No multiplique sus esposas para que no desvíe su corazón, y no multiplique su plata y oro. (Dt 17,17)

El libro de los Reyes nos informa sobre el gran harén de Salomón (“setecientas esposas y trescientas concubinas”, 1 Re 11,1-3), el libro de las Crónicas sobre el más modesto de su hijo Roboam (“dieciocho esposas y sesenta concubinas”, 2 Cro 11,18-21). La desviación del corazón del que se hace mención se refiere a los cultos de otras divinidades, introducidos para complacer a las esposas extranjeras.

No es pues censurada la poligamia en cuanto tal, sino el número excesivo de esposas. Respecto a la de los reyes, la poligamia de los hombres comunes era ciertamente más modesta. Un ejemplo se nos ofrece en Elcaná, el padre de Samuel, el cual tenía dos esposas, Ana y Peninná, la primera de las cuales era estéril. El deseo de la prole era sin duda el motivo principal que llevaba a tomar más de una esposa. La práctica normal era de repudiar a la esposa estéril; si Elcaná no se divorció de Ana, era por el gran afecto que sentía por ella: “¿no valgo yo para ti más que diez hijos?” (1Sam 1,8). Las relaciones entre las esposas no eran siempre pacíficas, como demuestra justo el caso de Ana y Peninná: la esposa tomada sólo para engendrar hijos se vengaba con aquella que no los engendraba, pero tenía el afecto del marido.

En la sección dedicada a la guerra se establece que antes de una batalla sean exhortados a volver a casa los soldados que aún no han inaugurado una casa, cogido los primeros frutos de una viña o comenzado a vivir con la esposa:

¹ Sobre la organización de estas leyes ver el análisis de J.M. CARRIÈRE, “L’organisation des lois en Dt 19-26. Les lois sur le mariage”, in *Nouvelle revue théologique* 114 (1992), 519-532.

¿Quién se ha desposado con una mujer pero aún no la ha tomado en casa? Váyase y torne a casa, para evitar que muera en combate y otro la tome. (Dt 20,27)

La exhortación es dirigida a un joven que ha desposado ('ēras) una mujer, pero aún no la tomado (l'qāhāh) en casa. Si llegara a morir en batalla, ella sería esposa de otro. En tal situación es mejor que regrese a casa: el pensamiento de aquello que pudiera perder le impediría combatir con valor.

Otra disposición protege a la prisionera de guerra tomada como concubina:

Cuando vayas a la guerra contra tus enemigos, y el Señor tu Dios los entregue en tus manos y te lleves sus cautivos, si ves entre ellos una mujer hermosa, te prendas de ella y quieres tomarla por mujer, la llevarás a tu casa. Ella se rapará la cabeza y se cortará las uñas, se quitará su vestido de cautiva y quedará en tu casa llorando a su padre y a su madre un mes entero. Después de esto podrás llegarte a ella y poseerla, y será para ti una esposa. Si no te agrada, la dejarás marcharse: no podrás venderla por dinero. No deberás tener ganancia¹ después de haberla tratado mal.² (Dt 21,10-14)

Aquí no se trata de una muchacha vendida por deudas, sino de una mujer capturada tras la victoria en una batalla,³ es decir, de una esclava, no de una sierva. La ley consiente de tomarla como concubina prescribiendo concederle un mes de tiempo para llorar a sus padres.⁴ En el caso que al amo-marido no le agrade más, la ley le prohíbe revenderla: debe dejarla marcharse libre. Ya es una prepotencia el repudiarla arbitrariamente, encima querer también obtener ganancia es demasiado. El concubinato por consiguiente hace salir a una mujer del estatuto jurídico de esclava.

La disposición sucesiva protege el derecho del primogénito:

¹ Traducción conjetural de un verbo que sólo se encuentra aquí en Dt 24,7.

² El verbo hebreo indica una violencia ejercida sobre una persona más débil. J. M. CARRIÈRE (art. cit., 526) propone la traducción: “sous peine d'en avoir usé”; si el marido la revendiese, “ce serait comme s'il l'avait prise par violence”, como una esclava en vez de como una esposa.

³ Las mujeres eran normalmente botín de los vencedores (cf. Dt 20,14; Jue 5,30).

⁴ El padre posiblemente habría sido asesinado, la madre se habría convertido en esclava.

Si un hombre tiene dos mujeres, una amada y una odiada, que le han dado hijos, sea la amada que la odiada, y el primogénito es hijo de la odiada, cuando divida sus bienes entre los hijos, no podrá tratar como primogénito al hijo de la amada en detrimento del hijo de la odiada, el primogénito. (Dt 21,15-16)

La ley supone el caso de un hombre con dos esposas, la segunda de las cuales es más amada que la otra,¹ como es lógico que sea: de otro modo, ¿por qué el marido habría querido una segunda mujer, si la primera ya le había dado hijos? Todavía más lógico sería si se hubiera divorciado de la primera para casarse con la segunda: el que podría ser justo el caso aquí contemplado, dado que “odiada” puede significar “divorciada”, como en Jue 15,2 y Pr 30,23. Esposas contemporáneas o sucesivas que sean, en todo caso la ley pretende impedir que el primogénito sea defraudado en sus derechos a causa del afecto del padre por la segunda esposa.

Veamos ahora una ley que también prevé el odio al marido:

Si un hombre se casa con una mujer, y, después de llegarse a ella, le cobra aversión, le atribuye acciones torpes y la difama públicamente diciendo: me he casado con esta mujer y, al llegarme a ella, no la he encontrado virgen, el padre de la joven y su madre tomarán las pruebas de su virginidad y las descubrirán ante los ancianos de la ciudad, a la puerta. El padre de la joven dirá a los ancianos: yo di mi hija por esposa a este hombre; él le ha cobrado aversión, y ahora le achaca acciones torpes diciendo: no he encontrado virgen a tu hija. Sin embargo, aquí tienen las señales de la virginidad de mi hija, y levantarán el paño² ante los ancianos de la ciudad. Los ancianos de aquella ciudad tomarán a ese hombre, le castigarán, y le pondrán una multa de cien monedas de plata, que entregarán al padre de la joven, por haber difamado públicamente a una virgen de Israel. Él la recibirá por mujer, y no podrá repudiarla en toda su vida.

¹ Como Raquel era amada por Jacob más que Lía (cf. Gn 29,30-31).

² Probablemente aquel sobre el que los esposos se acostaban en la primera noche de bodas. D. MACE, *Hebrew Marriage*, 1953, 230 ss., piensa en cambio en un cinturón de castidad. Según G. WENHAM, “A Girl of Marriageable Age”, in *Vetus Testamentum* 22, 1972, 326-348), se trataba de una prenda manchada de sangre menstrual, prueba del hecho que la joven no estaba encinta cuando había dejado la casa paterna.

Pero si resulta que es verdad, si no aparecen en la joven las pruebas de la virginidad, sacarán a la joven a la puerta de la casa de su padre, y los hombres de su ciudad la apedrearán hasta que muera, por haber cometido una infamia en Israel prostituyéndose¹ en casa de su padre. Deberás eliminar² el mal en medio de ti. (Dt 22,13-21)

Es claro aquí que el odio del marido significa la voluntad de repudiar a la esposa. De la misma forma es claro que el repudio no era arbitrario, y se debía aducir un motivo válido. El más válido de todos era la infidelidad: no debe olvidarse que la muchacha ya está casada, y por tanto sujeta a la fidelidad, desde que las familias acordaron y ha sido depositado el *mōhar*. Si no era encontrada virgen, quiere decir que ha cometido adulterio cuando estaba todavía en la casa paterna. Si los padres pueden exhibir la prueba de la virginidad de la hija al tiempo de su entrega al marido, éste último debe pagar una fuerte multa y tenérsela por esposa para toda la vida. Ya que ha buscado divorciarse sin motivo válido, pierde para siempre el derecho al divorcio. Más que el honor de la esposa, diría que la ley quiere proteger su derecho a no ser repudiada injustificadamente.³

La norma sucesiva castiga el flagrante adulterio:

Si se sorprende a un hombre acostado con una mujer casada, morirán los dos: el hombre que se acostó con la mujer y la mujer misma. Deberás eliminar el mal de Israel. (Dt 22,22).

Esta norma se aplica al adulterio con una mujer *b^e‘ulat ba‘al*, literalmente “maridada a un marido”. Se trata de una mujer que ya no está en casa del padre, sino que ya está en la del marido. La norma siguiente se aplica en cambio a una esposa prometida (*m^e□ōrāsā*) todavía no entrada en casa del marido:

¹ Cualquier relación sexual fuera del matrimonio es equiparado a la prostitución.

² Literalmente: “quemar”, es decir, destruir completamente.

³ La segunda parte (vv. 20-21), donde se decreta la lapidación para la esposa de la que no ha sido probada la virginidad, parece un agregado a la ley primitiva. La pérdida del derecho de divorcio es de hecho un castigo decididamente insuficiente para un marido que no habría simplemente difamado a la esposa, sino que habría pedido para ella la condena a muerte.

Si una joven virgen está prometida a un hombre y otro hombre la encuentra en la ciudad y se acuesta con ella, los sacarán a los dos a la puerta de esa ciudad y los apedrearán hasta que mueran: a la joven por no haber pedido socorro en la ciudad, y al hombre por haber violado a la mujer de su prójimo. Deberás eliminar el mal en medio de ti. Pero si es en el campo donde el hombre encuentra a la joven prometida, la fuerza y se acuesta con ella, sólo morirá el hombre que se acostó con ella; no harás nada a la joven ... porque fue en el campo encontrada, y la joven prometida acaso gritó sin que hubiera nadie que la socorriera. (Dt 22,23-27)

La ley castiga con la muerte sólo el adulterio consentido. En las pequeñas ciudades israelitas los gritos se oyen, por tanto si ninguno ha escuchado a la muchacha es presunta conforme y por lo tanto juzgada y lapidada junto con el amante; en el campo se presume en cambio la violación y por tanto se lapida sólo a él.

La norma sucesiva considera el caso de una joven aún no vinculada por una promesa matrimonial:

Si un hombre encuentra a una joven virgen no prometida, la agarra y se acuesta con ella, y son sorprendidos, el hombre que se acostó con ella dará al padre de la joven cincuenta monedas de plata; ella será su mujer, porque ha abusado de ella¹, y no podrá repudiarla en toda su vida. (Dt 22,28-29)

Si la joven no estaba prometida a un hombre, no se da ningún adulterio. Pero no se puede tomarla antes de haberla regularmente pedida en matrimonio. Respecto a la norma paralela del libro de la alianza (cf. Ex 22,15-16), viene aquí especificada la cifra que deberá ser depositada² y se agrega la pérdida del derecho de divorcio.

La siguiente norma prohíbe casarse con la viuda o la divorciada del padre:

¹ Es el mismo verbo usado en Dt 21,14. Aquí indica la violencia sexual.

² Es evidente que se trata del *mōhar*, aunque el término no venga usado. No se dice que el padre pueda negar la hija al que ha abusado de ella, pero se sobreentiende.

Nadie tomará a la mujer de su padre, no levantará el manto¹ de su padre. (Dt 23,1)

Levantar el manto es lo contrario que extender el manto, gesto con el que un hombre declaraba su voluntad de tomar por esposa una mujer². Tomar por esposa una mujer que pertenece al propio padre es como querer sustituirlo, por tanto una usurpación.³

Veamos ahora la disposición que prohíbe casarse dos veces con la misma mujer si en el intervalo ha habido otro marido:

Si un hombre ha tomado una mujer y la ha tenido en casa, y ella no ha encontrado gracia a sus ojos, porque descubre en ella alguna cosa indigna, le ha escrito el acta de divorcio, se la ha entregado y la ha echado de su casa, y ella ha salido de su casa, se ha marchado y se ha convertido en esposa de otro, pero el segundo marido le ha agarrado odio, le ha escrito el acta de divorcio, se la ha entregado y la ha echado de su casa, o bien si el segundo marido que la ha tomado por esposa está muerto, el primer marido que la había echado fuera no podrá tomarla de nuevo luego que se ha hecho impura. Esto es una abominación ante el Señor: no hagas pecadora la tierra que el Señor tu Dios te dará en posesión. (Dt 24,1-4)

La situación aquí prevista es aquella de una esposa⁴ que el marido ha decidido repudiar por alguna falta⁵, que se vuelve a casar, pero es repudiada también por el

¹ Literalmente “descubrir el manto”. No considero que tenga el mismo sentido que “descubrir la desnudez” (=tener relaciones sexuales con), como sostiene A. PHILLIPS, “Uncovering the Father’s Skirt”, *Vetus Testamentum* 30, 1980, 38-43.

² Cf. Rt 3,9; Ez 16,8.

³ Rubén pierde los privilegios de la primogenitura por haber tomado una concubina de su padre (cf. Gn 35,22 y 49,4). Cuando Absalón se rebeló contra David, una de las primeras cosas que hizo fue tomar posesión del harén de su padre (cf. 2Sam 16,22).

⁴ Ya había ido a habitar con el marido. Se deduce que no se puede divorciar antes del inicio de la cohabitación.

⁵ En hebreo *’erwat dābār*, literalmente “desnudez de cosa”. Desnudez significa indecencia, como aparece en Dt 23,15, donde *’erwat dābār* es referido al excremento. La Setenta y el Targum Neofiti interpretan genéricamente: “algo vergonzoso”; el Targum pseudo-Yonatán y el Noquéelos específicamente: “la trasgresión de una orden”. A esta segunda interpretación se puede quizás relacionar Sir 25,26: “si no camina a la señal de tu mano, córtala de tu carne”.

segundo marido o queda viuda: en este caso la ley prohíbe al primer marido volver a casarse con la esposa precedentemente repudiada. No viene para nada limitado el derecho de divorcio, del cual sabemos que se hacía mediante un documento escrito¹, sino sólo el de volver a tomar esposa: uno puede casarse con quien quiera, excepto con una que haya sido ya su esposa (se prohíbe por tanto la “palingamia”).

La razón que es aducida para justificar tal prohibición es que la divorciada volviéndose a casar *huttammā'āh*, “permanece impura”. Observamos que en la legislación sacerdotal (ver Num 5,13-14.20-28) el verbo *tm'* es usado en relación al adulterio². ¿Pero por qué un segundo matrimonio debería ser juzgado como equivalente a un adulterio?

Examinemos por último la ley del matrimonio levirático:³

Si unos hermanos viven juntos⁴ y uno de ellos muere sin haber tenido hijos, la mujer del difunto no podrá casarse con un extraño fuera de la casa: su cuñado se llegará a ella, la tomará por esposa, y cumplirá el levirato con ella. El primogénito que ella dé a luz sucederá⁵ al hermano muerto, así su nombre no será borrado de Israel. Si aquel hombre no quisiera tomar por esposa a su cuñada, su cuñada subirá a la puerta de los ancianos y dirá: mi cuñado se ha negado a perpetuar el nombre de su hermano en Israel, no ha querido cumplir el levirato conmigo. Los ancianos de su ciudad lo llamarán y le hablarán. Si permanece firme y dice: no quiero tomarla por esposa, su cuñada se acercará a él en presencia de los ancianos, le quitará la sandalia del pie, le escupirá delante⁶ y dirá: así le sea hecho al

¹ Mencionado también en Is 50,1 y Jer 3,8. En tiempos de Sansón parece en cambio (ver Jue 14,19-15,2) que el divorcio ocurriera sin acto formal.

² Ver también Jer 2,23; Ez 18,6.11.15; 22,11; 33,26.

³ El término viene del latín *levir*, “cuñado” (hermano del marido, no de la esposa).

⁴ R. WESTBROOK piensa que esto significa que viven en la misma tierra en comunión de bienes: cf. “The Law of the Biblical Levirate”, in *Revue internationale des droits de l'antiquité* 24 (1977), 65-87.

⁵ Literalmente: “se levantará sobre el nombre”.

⁶ Algunas traducciones: “en la cara”.

hombre que no construye la casa¹ de su hermano. Su casa será llamada en Israel: casa de aquel al que le ha sido quitada la sandalia. (Dt 25,5-10).

Esta norma limita la libertad de una viuda para volver a casarse, ya que prohíbe casarse con cualquiera que no pertenezca a la familia del marido difunto, en caso que no le haya dado al menos un hijo varón. El hecho grave es precisamente la falta de herederos, que llevaría a la extinción de una familia israelita. El hermano del difunto tiene la obligación de casarse con la viuda: un eventual hijo varón jurídicamente será considerado hijo del difunto y heredará sus bienes. La permanencia del nombre está ligada a la permanencia de los bienes en manos de los hijos, como lo demuestra el paralelo de Num 27,4. El objetivo del matrimonio levirático² parece ser el de asegurar la conservación del patrimonio de una familia. La misma preocupación inspira la ley que permite a una hija heredar en caso de ausencia de hijos varones (cf. Num 27,8).

La ley prevé que el cuñado pueda negarse a casarse con la viuda de su hermano, aun después de haber estado solicitado a ello por los ancianos de la ciudad³: en este caso la viuda le quita una sandalia y escupe en la tierra frente a él. C.M. Carmichael⁴ ha propuesto una explicación interesante de este gesto: la mujer escenificaría el *coitus interruptus*, el pie representando el genital masculino, la sandalia el genital femenino y el escupitajo el esperma que cae por tierra. El Génesis (38,9-10) relata que Onán, no queriendo engendrar un hijo para el hermano muerto, dispersaba el esperma por tierra, lo que desagrada al Señor que lo hace morir. La ceremonia descrita en Dt 25,9 sería una evocación del destino de Onán y un augurio de muerte y esterilidad para la familia de quien ha elegido comportarse como él.⁵

¹ Construir la casa equivale a procurar una descendencia. Cuando Sara da a Abraham la propia sierva, dice: “quizás seré construida por medio de ella” (Gn 16,2); así también Raquel con Jacob (cf. Gn 30,3).

² Que no es una institución únicamente israelita, también es conocido por otros pueblos del antiguo Oriente.

³ El régimen primitivo de Israel era de tipo gerontocrático. Los ancianos se sentaban a la puerta de la ciudad y administraban la justicia.

⁴ “A Cerimonial Crux: Removing a Man’s Sandal as a Female Gesture of Contempt”, in *Journal of Biblical Literature* 97 (1977), 321-336.

⁵ Incluso sin usar la misma técnica contraceptiva.

El Génesis relata también cómo la viuda Tamar, defraudada por Onán, logró obtener una descendencia del padre de él, que se rehusaba a darla como esposa a su tercer hijo.¹ El libro de Ruth cuenta de una viuda que se casó con un pariente² del marido muerto, dándole así una descendencia y preservando su patrimonio.

En el tema de las restricciones de la libertad de tomar marido, consideremos la siguiente disposición, que no forma parte del código deuteronomico:

Toda hija que hereda una propiedad de las tribus de los hijos de Israel se casará con uno de una familia³ de la tribu de su padre, para que cada uno de los hijos de Israel puedan heredar la propiedad de sus padres. (Num 36,8)

Una hija hereda, como habíamos visto, sólo en caso de ausencia de hijos varones. Porque la propiedad no vaya a terminar en manos de extraños, tiene la obligación de casarse sólo con un hombre de la misma familia del padre.

El código deuteronomico concluye con Dt 26. El capítulo siguiente narra algunas ceremonias que cumplirse cuando Israel hubiera entrado en la tierra prometida, entre ellas, doce maldiciones pronunciadas por los Levitas en presencia de todas las tribus.⁴ Cuatro de ellas se refieren a las relaciones sexuales:

Maldito aquel que yace con la esposa de su padre, ya que ha descubierto la capa de su padre. Todo el pueblo dirá: Amén.

Maldito aquel que yace con cualquier animal. Todo el pueblo dirá: Amén.

Maldito aquel que yace con su hermana, hija de su padre o hija de su madre.

Todo el pueblo dirá: Amén.

Maldito aquel que yace con su suegra. Todo el pueblo dirá: Amén. (Dt 27,20-23)

¹ Cf. Gn 38,12-30.

² No hermano. Eso significa que la ley de Dt 25,5-6 es restrictiva respecto a una costumbre más amplia, o bien que a falta de un hermano el deber del levirato pasaba a otro pariente. Tanto Gn 38 como Ruth presentan por otro lado no pocas discordancias respecto a la ley deuteronomica. Remito para esto al análisis de A. Tosato, *Matrimonio israelítico*, cit., 152-158.

³ El hebreo *mišpāhâ* designa un grupo más amplio de la familia como es entendida hoy.

⁴ Su rasgo común parece ser el carácter oculto de los delitos en ellas denunciados: donde no llega la ley humana, llega la maldición divina.

El hecho que el segundo elemento de la serie sea la unión carnal con un animal¹ induce a pensar que también las otras tres se refieran a la simple relación sexual, y no al matrimonio en cuanto tal.² No es evidente por qué son anatimizadas justamente estas tres uniones (con la madrastra,³ la hermanastra y la suegra), y no por ejemplo aquella con la propia madre o la propia hija.

¹ Castigada con la muerte en el libro de la alianza (cf. Ex 22,18).

² Según J. H. TIGAY, *Deuteronomy*, Philadelphia 1996, The Jewish Publication Society Torah Commentary, “marriage is inherently a public act, and hence irrelevant here”. Esto podría explicar por qué no es anatemizado el adulterio, delito oculto por excelencia.

³ Ya prohibida, como habíamos visto, por Dt 23,1.

2.4 La ley de santidad

Examinemos ahora la colección a la cual los exegetas han dado el nombre de “ley de santidad”, en base al concepto fundamental que gobierna la composición. Su redacción final es posterior al exilio babilónico.¹

Un capítulo entero (Lv 18) trata acerca de las relaciones sexuales prohibidas, por consanguinidad o afinidad entre familiares o por razones de otro género. Se inicia con una exhortación (vv. 1-5) a no conformarse al modo de hacer tanto de los Egipcios (de cuya tierra Israel había apenas salido) como de los Cananeos (en cuya tierra Israel estaba por entrar),² y se concluye con una amonestación (vv. 24-30) a observar las normas establecidas por el Señor, para así no arriesgar el ser expulsados³ de la tierra de la cual los Cananeos iban a ser expulsados justamente por sus prácticas abominables.

Leamos el primer grupo de estas normas:

Ninguno se acerque a quien es carne de su carne para descubrir su desnudez:⁴ Yo soy el Señor. La desnudez de tu padre⁵ y la desnudez de tu madre no descubrirás: es tu madre, no descubrirás su desnudez. La desnudez de la mujer⁶ de tu padre no descubrirás: es la desnudez de tu padre. La desnudez de tu hermana, hija de tu padre o de tu madre,⁷ del parentesco de la familia o de otro parentesco,⁸ no

¹ Necesitamos distinguir entre la redacción final post-exilica y el material legislativo al cual ella ha dado forma. J. MILGROM, *Leviticus 17-27*, New York 2000, The Anchor Bible 3 A, retiene que el 95% del material de estos capítulos se remonta al siglo VIII a.C. (época de Ezequías).

² Recordemos que el Levítico está ambientado a los pies del monte Sinaí.

³ Literalmente “vomitados” (Lv 18,28).

⁴ Eufemismo para decir: “tener relaciones sexuales”.

⁵ Este “y” no tiene seguramente sentido conjuntivo, sino explicativo (= es decir). No se trata de dos desnudeces distintas, sino solo de la desnudez de la madre, que es del padre en cuanto reservada exclusivamente a él (la desnudez de la esposa es en este sentido la del marido).

⁶ Se entiende obviamente otra mujer que la propia madre: una matrona.

⁷ Una hermanastra, hija del mismo padre y de otra (precedente, contemporánea o sucesiva) mujer, o hija de la misma madre tenida de un precedente (o siguiente) matrimonio.

⁸ En hebraico *môledet bayit 'ô môledet hûš*. El Talmud (*Yebamot* 23 a) entiende: “legítima o ilegítima”. El Targum hace de *môledet bayit* el equivalente de “hija de tu padre” y de *môledet hûš*, el equivalente de

descubrirás su desnudez. La desnudez de la hija de tu hijo o de tu hija no descubrirás su desnudez: son tu desnudez.¹ La desnudez de la hija de la esposa de tu padre, del parentesco de tu padre,² y de tu hermana: no descubrirás su desnudez. La desnudez de la hermana de tu padre no descubrirás es carne de tu padre. La desnudez del hermano de tu padre no descubrirás, a su mujer no debes acercarte: es tu tía. La desnudez de tu nuera no descubrirás; es mujer de tu hijo, no descubrir su desnudez. La desnudez de la mujer de tu hermano no descubrirás: es la desnudez de tu hermano. (Lv 18,6-16)

Tenemos aquí una lista de doce mujeres con las cuales un hombre no debe tener relaciones, que por lo tanto no puede tomar por esposa. Ellas son: la madre (1); la madrastra (2); la hermanastra, tanto de parte del padre (3) como de la madre (4); la hija del hijo (5) o de la hija (6); la hija de la madrastra (7), si es nacida de la misma parentela; la tía tanto paterna (8) como materna (9); la mujer del tío paterno (10); la nuera (11); la cuñada (12). Es digno de notar el hecho que tal lista pone juntas tanto relaciones de consanguinidad (madre, hermanastra, hija del hijo o de la hija, tía) como las de afinidad (madrastra, hija de la madrastra, mujer del tío paterno, nuera y cuñada). A los ojos de quien ha establecido estas normas el matrimonio es un hecho que establece entre las personas una relación de la misma fuerza que aquel que une los padres y los hijos y los hijos entre ellos.

Dos ausencias saltan a los ojos en esta lista: la hija y la hermana (hija del mismo padre y de la misma madre). J. Milgrom³ sostiene que tales ausencias son en realidad aparentes: la expresión “carne de su carne” con la cual inicia la lista (v. 6) en efecto comprendería a ambas. En Lv 21,2 la expresión “su carne próxima a él” es especificada. “su madre, su padre, su hijo, su hija, sus hermanos”. En la fuerza de tal paralelo, Milgrom sostiene que Lv 18,6 no es para verlo como título de la lista, sino como el

“hija de tu madre”. *Môledet* designa una red de parentesco más amplia que la familia: tal vez la alternativa se refiere solo a la hermanastra por parte de la madre, cuyo padre podía pertenecer o no al mismo o a otra parentela.

¹ No es evidente en que sentido la desnudez de la nieta es la desnudez de un abuelo.

² Algunas traducciones: “generada en tu casa”. Probablemente se debe entender en sentido limitativo: la hija de la madrastra esta prohibida solo si nace de un padre de la misma parentela.

³ *Op. cit.*

inicio de la lista misma. Madre, hija y hermana serían por lo tanto contenidos en v. 6: pero entonces ¿por qué la madre es mencionada de nuevo en el v. 7, mientras no se habla de la hija y de la hermana?.

A tal objeción Milgrom da una respuesta que no me parece convincente. Más bien, prefiero la solución de aquellos que piensan que la lista pueda haber perdido accidentalmente algún elemento en el curso de su transmisión. Mas allá de la hija y la hermana, se podría pensar también en la sobrina: ¿en base a cual criterio en efecto la lista incluye la hermana del padre y de la madre y excluye, por el contrario la hija del hermano de la hermana¹?

Acerca de la prohibición de desposar la mujer del hermano, relevamos que no se hace ninguna mención a la ley del levirato, que hemos visto en el código deuteronomico.²

La historia bíblica nos ofrece algunos ejemplos de violación de las leyes sobre la santidad matrimonial.³ Abraham toma por esposa a Sara, su hermanastra (cfr. Gn 20,12), Abraham, padre de Moisés y de Aarón, había tomado por mujer su tía Yokébed (cfr. Ex 6,20). Tamar dice que su padre (David) si lo solicitara la habría dado en mujer a Ammón (cfr. 2 S 13,13), su hermanastro. Tal vez estas tradiciones narrativas eran ya solidamente estables cuando la ley de santidad entró en vigor.

A las mujeres que un hombre no podía desposar por la relación de consanguinidad o afinidad que tenían con él, la ley de santidad añade otras que no puede desposar por la consanguinidad que lo liga a otras de sus mujeres:

La desnudez de una mujer y de su hija no descubrirás, la hija de su hijo o de su hija no tomarás por mujer para descubrir su desnudez: son parientes de carne,⁴ es

¹ El Talmud (*Yebamot* 62 b) consiente desposar la propia sobrina, mientras lo prohíben, por el contrario los sectarios de Qumrán (ver CD V,8; 11Q Templo LXVI,16-17; 4Q274, VII, 2-3.4-5).

² Según el Talmud (*Qiddushin* 75b-67a) Lv 18 es la regla y Dt 25 la excepción.

³ Entre los pecados que el profeta Ezequiel reprocha (cfr. 22,10-11) a Jerusalén menciona también las uniones incestuosas.

⁴ Literalmente: “carnalidad”. Modificando las vocales, se podría entender: “carne de ella”.

una infamia. Incluso una mujer además de su hermana no tomarás por esposa para hacerla una rival¹, descubriendo su desnudez además a ella durante su vida. (Lv 18,17-18).

Respecto a la prohibición de desposar la hermana de una mujer todavía viviente, debemos mencionar la tesis de A. Tosato,² el cual retiene que aquí por “hermana” se entiende no específicamente la hija del mismo padre y/o de la misma madre, sino genéricamente cualquier otra hija de Israel. Dando al término este sentido más amplio,³ se consigue que la ley de santidad entendiera prohibir lo que el código deuteronomico por el contrario consiente, es decir el divorcio y el segundo matrimonio. Lv 18,18 representaría por lo tanto una innovación jurídica,⁴ es decir la introducción de la monogamia: el Israel post-exilico habría dado una nueva orientación al matrimonio respecto al Israel pre-exilico, prohibiendo lo que antes era tranquilamente permitido. Según Tosato, los sectarios de Qumrán interpretaban Lv 18,18 como norma monogámica.⁵ Los Caraítas,⁶ cuya doctrina presenta no pocos puntos comunes con aquella de Qumrán, interpretaban “una mujer además de su hermana” en el sentido “una mujer por adicional a otra mujer”.⁷

La exégesis de Tosato ha sido acogida por algunos estudiosos, como por ejemplo G.P. Hugenberg.⁸ Ella es ciertamente posible, pero no veo argumentos decisivos

¹ En hebreo *lišrôr*, que puede también interpretarse: “para angustiar”.

² “The Law of Leviticus 18:18: A Reexamination”, *Catholic Biblical Quarterly* 46 (1984), 199-214.

³ Lingüísticamente posible: ver Ex 26,3.5.6.17 y Ez 1,9.23.

⁴ A la cual A.Tosato relaciona, como hemos visto a lo largo, la glosa etiológica de Gn 2,24.

⁵ El así dicho *Documento de Damasco* menciona aquellos que “se han dejado llevar dos veces por la prostitución, desposando dos mujeres durante su vida” (CD IV, 20-21). El *Rollo del Templo* decreta a propósito del rey: “no desposará además de ella otra mujer, porque ella sola permanecerá con el todos los días de su vida; si ella muere, podrá desposar otra” (11Q Templo LVII, 17-19). Recordemos que Jesús definía “adulterio” el segundo matrimonio (cfr. Mt 5,32 y 19,9; Mc 10,11-12; Lc 16,18).

⁶ Hebreos que reconocían solo la ley escrita, y no la ley oral enseñada por los rabinos. Muy difundida en el Medioevo, hoy se han casi extinguido.

⁷ Pero interpretando mientras tanto “por angustiar” como cláusula limitativa: era prohibido al marido tomar una mujer adicional únicamente en el caso que tratase mal a la primera mujer.

⁸ Cfr. *Marriage as a Covenant*, Leida 1994 (Vetus Testamentum Supplement 52), 115-118.

contra la exégesis común que ve en Lv 18,18 la prohibición de desposar la hermana de una mujer todavía en vida.¹ Deber compartir el marido con otra mujer no ha sido nunca agradable para una mujer, como tampoco el hecho de ser repudiada y sustituida por otra; si las dos mujeres son hermanas entre ellas,² los celos y el odio recíproco aparecen todavía mas detestables. Esta norma, de la cual no se conocen paralelos en la legislación del Antiguo Oriente, podría ser expresión de una particular sensibilidad delante de las mujeres provenientes de la misma familia.

Veamos en fin las últimas prohibiciones enumeradas de la lista:

A una mujer en su impureza menstrual no te acercarás para descubrir su desnudez. Con la mujer de tu prójimo no yacerás con emisión de esperma, haciéndote impuro por su causa.³ De tu descendencia⁴ no entregarás ninguno a Molek⁵ y no profanarás el nombre de tu Dios: Yo soy el Señor. Con un hombre no yacerás como se yace con una mujer: es una abominación. Con cualquier animal no yacerás con emisión de esperma, haciéndote impuro por su causa. Ninguna mujer se ponga delante de un animal para aparejarse: es una infamia. (Lv 18,19-23)

Por cuanto concierne a la primera prohibición,⁶ recordemos que el periodo en el que una mujer es prohibida al marido se extiende del primer día de la menstruación hasta siete días después de la última pérdida de sangre (cfr. Lv 15,19-30).

Acerca de la segunda prohibición, mencionamos la tesis de R. Westbrook,⁷ quien piensa que Lv 18, 20 considera el caso de un hombre que se une con la mujer de otro con el consentimiento del marido de ella, que no logrando tener hijos recurre a una

¹ La Mishna (cfr. *qiddushin* II,7) alaba el matrimonio con la hermana de la mujer muerta, reteniendo que amará los hijos de la difunta como si fueran los propios.

² Como Lía y Raquel, las dos hijas de Labán que el padre dio como esposas a Jacob (quién, no obstante, solo había pedido a Raquel).

³ Algunos traducen: “con ella”. Yo prefiero por el contrario referir el posesivo no a la mujer, sino a la conjunción carnal con ella.

⁴ Literalmente: “de tu semen”.

⁵ Nombre de una divinidad a la cual se ofrecían sacrificios humanos.

⁶ Mencionada también en Ez 22,10.

⁷ “Adultery in Ancien Near Eastern Law”, in *Revue biblique* 97 (1990), 568.

colaboración externa. Tal hipótesis me parece muy difícil de aceptar en el contexto cultural de la época: un hombre quiere tener sus hijos, nacidos de su semen.¹ Si nacen de la semilla de otro, son hijos del otro y no suyos. Si uno no tiene hijos, no presta la esposa a un amigo: toma otra y prueba con ella.

Esto que Lv 18,20 prohíbe es por lo tanto el adulterio, del cual se dice que hace impuros. ¿Qué significa esto exactamente? La impureza en la Biblia es una cualidad que se aplica a diversas realidades: por ejemplo las enfermedades de la piel, el esperma, la sangre menstrual, el cadáver. En sí no es, por lo tanto, una cualidad moral sino más bien física, en el sentido de inherente a la naturaleza de un fenómeno. Ella produce contaminación en quien entra en contacto físico con estas realidades, obligándolo a purificarse, en general mediante abluciones. Una normal relación sexual entre los cónyuges en la cual haya emisión de esperma produce, por ejemplo, un estado de impureza que se dilata hasta la tarde² y obliga al marido de la esposa a un baño de purificación (cfr. Lv 15,18). Lv 18,20 no especifica por el contrario la duración de la impureza ni impone ningún rito purificadorio. Debemos por lo tanto concluir que el término es aquí usado en sentido analógico.³

Lv 18,21 prohíbe la ofrenda sacrificial de los propios hijos.⁴ Es la única norma de esta lista que no tiene carácter sexual: probablemente ha sido insertada por la mención de la descendencia. Lv 18,22 prohíbe toda relación sexual entre varones,⁵ que es por naturaleza infecunda y no da lugar a descendencia alguna. Lo mismo vale para la

¹ La mujer acoge el semen en su seno, lo hace crecer y lo da a luz, como la tierra en la cual ha sido depositada una semilla hace nacer la planta. Pero el hijo es semilla del padre y continuidad vital del padre. El heredero es siempre el hombre: las mujeres heredan solo en ausencia de los varones (cfr. Nu 27,1-11).

² Por tres días según los sectarios de Qumrán (cfr. 11Q Templo XLV, 10-12). El documento de Damasco (XII,1-2) prohíbe las relaciones sexuales en Jerusalén para no hacer impura la ciudad santa.

³ Los rabinos distinguen entre la *tum'at hann^efāšōt*, impureza de las almas, que no se elimina con ritos purificadores, y la *tum'at hagg^ewiyyōt*, impureza de los cuerpos, que desaparece con la purificación.

⁴ 2 Re 23,10 nos informa que existía en Jerusalén un lugar delegado para estos sacrificios humanos, en el valle de Hinnom a los pies del monte sobre el cual estaba construido el Templo.

⁵ No solamente entre varones atados por consanguinidad o afinidad, como sin razón válida interpreta MILGROM (*op. cit.*). Esta prohibición absoluta del coito entre varones (de las lesbianas no se dice nada) parece un *unicum* dentro de la cultura antigua, tanto oriental como clásica.

relación sexual entre hombre (varón-hembra) y cualquier animal, con esta prohibición se cierra la lista de Lv 18.

Como conclusión sobresale que en la mente del legislador este conjunto de normas viene a separar netamente Israel de Egipto y de las naciones cananeas, y por extensión de todas las otras naciones. La santidad de la unión matrimonial es un rasgo esencial de la santidad de Israel. La prohibición de los matrimonios mixtos que entrará en vigor después del retorno del exilio encontrará en Lv 18 un fundamento decisivo.

El capítulo siguiente (Lv 19) contiene varias normas, de carácter tanto religioso como social. Una de ellas concierne a la mujer no libre:

Cuando un hombre yace con emisión de semen con una mujer, que es una sierva prometida¹ a un hombre, pero no ha sido rescatada ni liberada,² sea *biqqôret*.³ no será condenado a muerte porque no estaba liberada. Él llevará su reparación al Señor al interior de la tienda del encuentro,⁴ un carnero como reparación; el sacerdote expiará por él con el carnero de reparación delante del Señor por el pecado que ha cometido, así le sea perdonado el pecado que ha cometido.

(Lv 19,20-22).

El caso parece ser el de una muchacha vendida por el padre a uno que no la quiere para sí (como en Ex 21,8) y la promete a otro, el cual para tenerla debe pagar el rescate; antes que esto suceda un tercer individuo tiene relaciones sexuales con ella. No se aplica la pena de muerte porque esto no es un adulterio, dado que la muchacha no ha sido ni

¹ En hebreo *nehêrefet*. Algunas traducciones: “casada”, pero que no parece correcto, dado que después se dice que este crimen (no siendo adulterio) no debe ser castigado con la muerte.

² El rescate implicaba un pago, la liberación era concedida después de seis años de servidumbre o como indemnización por las lesiones corporales sufridas.

³ El sentido de este término, que aparece solo aquí en la Biblia, es discutido. Algunos autores: “serán castigados”; según la tradición rabínica, el castigo apropiado es la flagelación, de los dos culpables. Han sido también propuestas el sentido “investigación” (para acertar si la mujer es verdaderamente en estado servil); “indemnización” (debido al dueño de la sierva, que no puede más naturalmente darla como mujer al hombre al cual había sido prometida); “distinción” (sugerido por B. SCHWARTZ, “A Literary Study of the Slave-Girl Pericope – Lev 19:20-22”, in *Studies in Bible*, cit., 249-251).

⁴ El Levítico está ambientado a los pies del monte Sinaí. La tienda del encuentro (con el Señor) era un santuario móvil que prefiguraba el futuro del templo de Jerusalén.

rescatada ni liberada: “no es todavía una persona, sino un bien”, comenta Tosato.¹ Se comete adulterio solo con una mujer libre, no con una sierva: la diferencia entre las dos es muy grande. El hecho que el culpable todavía sea obligado a un sacrificio de reparación muestra que su pecado es considerado similar al adulterio, acto que ofende no solo un hombre, sino también Dios.²

Otra norma condena la prostitución:

No profanar tu hija haciéndola prostituir,³ para que no se prostituya la tierra y se llene de depravación. (Lv 19-29)

El hebreo *znh* significa propiamente “prostituirse”, pero designa incluso en sentido general cada relación sexual fuera del matrimonio. Si lo entendemos en sentido estrecho, la norma prohíbe a los padres encaminar las hijas a la prostitución; en sentido amplio los invita a no consentir a las hijas todavía no desposadas de darse a los hombres.⁴ Esta segunda exégesis a mi me parece mas congruente que aquella que supone los padres proxenetas.

G. Wenham⁵ piensa que Lv 19,29 intenta prohibir la prostitución cultural,⁶ es decir, aquélla que era ejercida en los santuarios en relación a ritos para obtener la fertilidad de la tierra y del ganado. Pero estudios recientes⁷ han puesto en discusión la

¹ *Matrimonio israelítico*, cit., 35.

² Se ve como Dios castiga al Faraón que había tomado a Sara (cfr. Gn 12,17-19), sin saber que estaba desposada, y amenaza de muerte a Abimélek, que iba a tomar a Sara (cfr. Gn 20,3-6), incluso ignorando él que estaba desposada. José rechaza cometer adulterio con la esposa de Putifar: “¿Cómo podría cometer un mal tan grande y pecar contra Dios?” (Gn 39,9).

³ El causativo hebreo se puede comprender también como permisivo: “dejando que se prostituya”.

⁴ El Talmud (*Sanhedrín* 76 a) remite la opinión de R. ELIÉZER, para el cual Lv 19,29 prohíbe a los padres dar la hija en esposa a un viejo (poniéndola por tanto en tentación de adulterio), y de R. AQIBA, para quién Lv 19,29 obliga a los padres a casar a la hija apenas ha alcanzado la pubertad.

⁵ *Leviticus*, Londres 1979 (New International Commentary on the Old Testament).

⁶ El versículo siguiente ordena: “observen mis sábados y teman mi santuario” (Lv 19,30).

⁷ Ver K. VAN DER TOORN, “Cultic Prostitution”, in *The Anchor Bible Dictionary* 5, New York 1992, 510-513.

existencia de tal fenómeno: la prostitución era ciertamente ejercida también junto a los santuarios, que traían beneficio económico,¹ pero no estaba directamente ligada al culto.

Pasamos ahora al capítulo siguiente, que recoge una serie de normas relativas a las penas que deben ser aplicadas a diversos crímenes. Exponemos aquí solo aquellas que se refieren de algún modo al matrimonio (Lv 20,9-21), que el legislador hace preceder (Lv 20,7-8) y seguir (Lv 20,22-26) de una exhortación a la santidad.

El primer grupo de normas prescribe la pena de muerte:

Quien deshonra a su padre y a su madre sea enviado a la muerte: ha deshonrado a su padre y a su madre, su sangre² sea sobre él. Quien comete adulterio con la mujer de otro, comete adulterio con la mujer³ de su prójimo sea enviado a la muerte, el adúltero y la adúltera. Quien yace con la mujer de su padre ha descubierto la desnudez de su padre: sean enviados a muerte ambos, su sangre sea sobre ellos. Quien yace con su nuera, sean enviados a muerte los dos: han cometido una infamia, su sangre sea sobre ellos. Quien yace con un varón como se yace con una mujer, los dos han cometido una abominación: sean enviados a muerte, su sangre sea sobre ellos. Quien toma por esposa una mujer y su madre, es una infamia: con el fuego sean quemados, él y ellas, no haya infamia en medio de vosotros. Aquel que yace con un animal sea enviado a la muerte: maten también el animal. Aquella que se acerque a cualquier animal para aparejarse con él, mataras la mujer y el animal: sean enviados a muerte, su sangre sea sobre ellos. (Lv 20,9-16)

La primera de estas normas decreta la pena de muerte para quien deshonra el padre o la madre.⁴ ¿Qué se entiende aquí específicamente por “deshonor”? No me parece probable que sea la insubordinación, para la que el código deuteronomico prescribe la pena de muerte (cfr. Dt 21,18-21). Más probable es la maldición: en Lv 19,14 encontramos en efecto el mismo verbo *qll* con el sentido, precisamente de

¹ Cfr. 2 Re 23,7 y Mi 1,7.

² Se entiende su sangre derramada por el que ejecuta la condena a muerte.

³ La frase “comete adulterio con la mujer de” ha sido probablemente escrita dos veces por error (ditografía). Algunas traducciones omiten la repetición.

⁴ Lv 19,3, prescribe de “temer” (= respetar) la madre y el padre.

“ofender”, “maldecir”. Pero el hecho que todas las normas sucesivas contemplan crímenes de naturaleza sexual me induce a creer que la deshonra aquí entendida sea aquella inflingida tanto al padre como a la madre teniendo con ella una relación sexual.

La norma inmediatamente siguiente (Lv 20,10) castiga con la muerte tanto al hombre como a la mujer¹ que cometen adulterio. Se debe naturalmente entender el adulterio flagrante. Por el adulterio solo sospechado la ley sacerdotal de Nm 5,12-31 prescribe un rito particular: la esposa sospechosa de haber traicionado al marido se somete a un juramento imprecatorio, en el cual invoca sobre si la maldición divina si verdaderamente ha cometido adulterio, y bebe el agua de la maldición preparada para tal fin por el sacerdote, que si es culpable la hará estéril.² La pena de muerte se puede aplicar solo si el crimen es flagrante; a falta de pruebas y de testimonios solo se puede invocar el juicio divino.

Las normas sucesivas prescriben la condena a muerte para quien tiene relaciones sexuales con la madrastra, la nuera, o un varón: la pena viene siempre aplicada a los dos *partners*, por lo tanto se supone que es consentida. En el caso del hombre que toma por esposa una mujer y su madre, los cómplices son los tres, que son enviados a muerte todos los tres, mediante la hoguera.³ Por último se aplica también la pena de muerte a quien, hombre o mujer,⁴ se une sexualmente a un animal.⁵

Veamos ahora los crímenes no castigados con la muerte:

Quién toma por mujer su hermana, hija de su padre o de su madre, y ha visto su desnudez y ella ha visto la desnudez de él, es una vergüenza: serán arrancados delante a los ojos de los hijos de su estirpe: ha descubierto la desnudez de su

¹ Sin precisar si vive todavía con el padre o ya con el marido.

² Todo un tratado (*Sota*) de la Mishna y del Talmud está dedicado a la mujer sospechosa de adulterio, aunque el rito prescrito en la Biblia no se podía practicar nunca más después de la destrucción del Templo por los Romanos en el 70 d.C.

³ No está claro por qué el modo de ejecución es especificado sólo para este caso particular. Recordemos que en Dt 27,23 se maldice al hombre que tiene relaciones sexuales con la propia suegra.

⁴ La misma sentencia en Ex 22,18 y Dt 27,21, pero donde no se hace mención de la mujer.

⁵ Que también es matado él: evidentemente es considerado, en cualquier modo, cómplice.

hermana, llevará su culpa.¹ Quien yace con una mujer indispueta² y descubre su desnudez, ha desnudado su fuente y ella ha descubierto la fuente de su sangre: serán arrancados los dos de su estirpe.³ La desnudez de la hermana de tu padre y de la hermana de tu madre no descubrirás: porque ha desnudado su misma carne, llevarán su culpa. Quien yace con su tía⁴ ha desnudado la desnudez de su tío: llevarán su pecado, morirán sin hijos. Quien toma la mujer de su hermano, es una cosa repugnante⁵: ha descubierto la desnudez de su hermano, permanecerán sin hijos. (Lv 20,17-21).

En lugar de la pena de muerte son aquí mencionadas dos penas: el cercenamiento de la propia estirpe y la esterilidad (o la pérdida de los hijos). Por cercenamiento de la estirpe la tradición rabínica entiende la muerte prematura.⁶ En ambos casos se trata de una pena divina, no humana. Poniendo a muerte los culpables la comunidad humana restaura la propia santidad, eliminando de sí los miembros que la hacen impura a los ojos divinos. Pero hay culpas para las cuales Dios mismo dispone como eliminar a los miembros indignos de su pueblo.

Confrontamos las listas de Lv 18,6-23 y de Lv 20,9-21. En la primera son comprendidos dos crímenes⁷ que faltan por el contrario en la segunda: la unión sexual con la hija del hijo o de la hija y el matrimonio con dos hermanas. ¿Debemos por esto deducir que las dos listas representan dos tradiciones independientes entre ellas? Desde mi punto de vista asumen mayor relevancia las faltas comunes a las dos listas, es decir

¹ Llevará las consecuencias de su culpa, es decir será castigado por su culpa.

² Se entiende seguramente la indisposición menstrual.

³ Algunos autores traducen: “de su pueblo”. Pero el hebreo *‘ām* tiene en este contexto el sentido más estricto de “estirpe”, designando no la entera nación, sino el linaje al que cada uno pertenece. Cuando un hombre muere, “se reúne con su estirpe” (Gn 25,8; 35,29; 49,33), es decir con sus antepasados.

⁴ Claramente se entiende la esposa del tío (paterno).

⁵ Literalmente: “impureza menstrual”. El término es aquí usado metafóricamente.

⁶ Un ejemplo bíblico puede ser la enfermedad que golpeó Moisés que regresaba a Egipto, de la que lo salvó la esposa circuncidando al hijo (cfr. Ex 4,24-26). En Gn 17,14 es dicho que “cada varón que no habrá cercenado la carne de su prepucio será cercenado de su estirpe”.

⁷ Tres crímenes, si contamos la unión con la madre, pero que podría ser indicada en Lv 20,9.

aquella de la hija y de la hermana. Me parece difícil que se trate de una coincidencia, por lo cual soy propenso a atribuirla a la misma tradición legislativa.

También nos podemos interrogar sobre la razón por la cual Lv 18 y Lv 20, aunque tratando una materia afín, no están contiguos, sino separados por Lv 19, que trata una materia muy diversa. Una posible respuesta es que el redactor de la ley de santidad haya elegido intencionalmente esta disposición, para que así Lv 19 resultase encuadrado por dos capítulos sobre santidad matrimonial. Esta última viene por lo tanto a representar una suerte de baluarte de la santidad a la que el pueblo de Israel, a diferencia de las otras naciones, está llamado.

Pasamos al siguiente capítulo (Lv 21), que contiene una serie de normas para los sacerdotes. Conviene ante todo recordar que el sacerdocio del Antiguo Testamento es hereditario: sacerdote se nace, no se hace. Mientras en Mesopotamia era el rey quien distribuía las cargas sacerdotales, en Israel estas podían ser ejercitadas solo por los descendientes de Aarón.¹ Teniendo en cuenta tal carácter dinástico, se comprende la necesidad de normas matrimoniales particularmente rigurosas.

Veamos antes las reglas que respectan al matrimonio del sacerdote común:

Una mujer prostituta y profanada no tome por mujer, y una mujer repudiada de su marido no tome por mujer, porque él es santo para su Dios. (Lv 217)

A la luz de Lv 19,29 soy propenso a considerar “prostituta y profanada” como una sola categoría: la muchacha que ha tenido relaciones sexuales fuera del matrimonio.² La divorciada también está prohibida para un sacerdote, tal vez porque se consideraba probable que el marido la hubiese repudiado por su insuficiente fidelidad.

La particular santidad de los sacerdotes imponía un comportamiento irreprochable también a sus hijos:

¹ Según el Deuteronomio (cfr. 10,8 y 18,1-7) todos los Levitas están autorizados a cumplir el culto sacerdotal. Según Nm 18,2-6, por el contrario, los Levitas desarrollan solo funciones auxiliares.

² MILGROM (*op.cit.*) mantiene por el contrario que “prostituta” significa una “promiscuous woman”, y “profanada” una “raped woman”: la primera habría consentido, la segunda por el contrario, no.

La hija de un sacerdote que se ha profanado prostituyéndose ha profanado a su padre: en el fuego sea quemada. (Lv 21,9)

Aunque no se dice explícitamente, es probable que se entienda aquí una mujer casada:¹ la “prostitución” de la cual se habla sería entonces un adulterio. La pena de la hoguera en lugar de la lapidación (prescrita por Dt 22,24), se justifica en razón de la “profanación”² que por su causa recaerá sobre el padre.

Veamos en fin las reglas para el matrimonio del sumo sacerdote:

Una mujer³ en su virginidad tome como esposa: viuda, repudiada, profanada, prostituta, a estas no tome como esposa. Solo una virgen de su estirpe tome como esposa: no profane su descendencia en su estirpe, porque Yo soy el Señor que lo ha santificado. (Lv 21,13-15).

El sumo sacerdote esta sujeto a una restricción más que el sacerdote común, no pudiendo desposar tampoco una viuda.⁴ La ley de santidad le impone además la obligación de desposar una de su misma estirpe, es decir de familia sacerdotal,⁵ para así no “profanar” sus hijos, haciéndolos inhábiles para ejercitar el sacerdocio.

¹ MILGROM (*op. cit.*) mantiene por el contrario que fuese una “single unattached woman”.

² Si el término es de tomar en sentido jurídico-real; el padre no habría podido nunca más officiar en el Templo. Pero tal vez el término es aquí usado en sentido metafórico (= descrédito).

³ De este singular el Talmud (*Yebamot* 59 a) deduce que al sumo sacerdote le estaba permitida solo una esposa.

⁴ Que la ley de Ezequiel consiente a los sacerdotes comunes desposar una muchacha “de la descendencia de Israel” (Ez 44,22).

⁵ A los sacerdotes comunes la ley de Ezequiel consiente desposar una “de la descendencia de Israel” (Ez 44,22). La costumbre era todavía que incluso los sacerdotes comunes desposasen una mujer de familia sacerdotal (así por ejemplo Zacarías y Elizabeth, cfr. Lc 1,5).

2.5 Los matrimonios mixtos

Concluycamos examinando la cuestión de los matrimonios mixtos, aquellos es decir en los cuales uno de los cónyuges no pertenece al pueblo de Israel.

Como hemos visto en los párrafos precedentes, tal cuestión no es tratada en ninguna de las colecciones legislativas tomadas en examen. Los matrimonios mixtos no parecen prohibidos: la normativa relativa a la prisionera de guerra (cfr. Dt 21,10-14) muestra por ejemplo que era posible tomar como concubina una mujer no israelita.¹ Examinamos en particular la norma siguiente, sacada del código deuteronomico:

El Ammonita o el Moabita no podrán entrar en la asamblea del Señor²; no podrán nunca entrar en la asamblea del Señor, ni siquiera hasta la décima generación, porque no han venido a su encuentro en el camino con pan y agua cuando salían de Egipto, y porque reclutaron a Balaam hijo de Beor de Petor del Aram de los dos ríos para maldecirte... No aborrecerás al Edomita, porque es tu hermano, no aborrecerás al Egipcio porque has sido extranjero residente en su tierra; los hijos que les nacerán en la tercera generación podrán entrar en la comunidad del Señor. (Dt 23,4-5.8-9).

¿Qué cosa significa “entrar en la asamblea del Señor”? El Targum pseudo-Jonathan interpreta: “tomar una mujer legítima de la comunidad del pueblo del Señor”. Pero es lícito dudar que esta sea la intención originara de la norma, incluso si la exclusión de la asamblea comportaba seguramente también la prohibición de contraer matrimonios. En todo caso, el hecho que un Edomita o un Egipcio, aunque sean de la tercera generación (de residencia³), fuesen admitidos a participar en la asamblea de Israel atestigua que no existía prohibición absoluta de matrimonio entre Israelitas y personas de otras naciones.

¹ La guerra tiene lugar generalmente entre pueblos diferentes.

² Que no creo se deba entender exclusivamente como asamblea cultural. El pueblo (concretamente los cabezas de familia) podía también ser convocado por otras razones, no ligadas al culto.

³ La ley se refiere claramente a los inmigrantes.

Dt 23,4-9 concierne a naciones con las cuales Israel se consideraba emparentado (Edom y otro nombre de Esaú, hermano de Jacob, al cual Dios dio el nombre de Israel; Ammón y Moab son los dos hijos de Lot, sobrino de Abraham) o al menos ligado (Egipto había dado asilo a los hijos de Jacob durante la carestía).

Con varias naciones cananeas, por el contrario, Israel no se sentía de ningún modo ligado. En el Éxodo encontramos la siguiente advertencia¹:

Guárdate de hacer alianza con quien habita en la tierra en la que vas a entrar, que no se convierta en una trampa en medio de ti...de hacer alianza con quien habita en esta tierra, para evitar que, cuando se prostituyan tras sus dioses y sacrifiquen a sus dioses, te inviten a comer de sus víctimas; si tu tomas sus hijas como mujeres para tus hijos, sus hijas se prostituirían tras sus dioses y harían prostituir tus hijos tras sus dioses. (Ex 34,12.15-16).

El culto dado por las poblaciones cananeas a sus divinidades es aquí cualificado como prostitución. No es cierto que con esto se aluda a la prostitución cultural, a la efectiva existencia histórica de la cual, como hemos ya dicho, hay razón para dudar. Probablemente el culto cananeo es llamado prostitución porque tal es para los Israelitas que toman parte, comiendo las carnes de las bestias ofrecidas a otras divinidades que a su Dios. La invitación a no tomar por esposas mujeres pertenecientes a las naciones cananeas esta fundada propiamente sobre esta preocupación.

Igualmente se expresa el Deuteronomio:

Cuando el Señor tu Dios te haya hecho entrar en la tierra en la cual estás por entrar para tomar posesión, y hayas barrido delante de ti muchas naciones, el hitita, el gergeseo, el amorreo, el cananeo, el perizita, el hivita y el jebuseo, siete naciones más numerosas y potentes que tú, y el Señor las haya puesto en tu mano y tu las hayas derrotado, las deberás entregar al exterminio: no deberás hacer alianza con ellas ni tener compasión. No deberás contraer matrimonio con ellas: no deberás dar tu hija a su hijo y tomar su hija para tu hijo, porque alejarías tu hijo de mí para servir otros dioses. Entonces la cólera del Señor se encenderá contra vosotros y en breve tiempo os destruirá. (Dt 7,1-4)

¹ El estilo es claramente deuteronomista.

Aquí no se alude específicamente a la participación en los banquetes sacrificiales, sino mas genéricamente al servicio, es decir al culto de otras divinidades. El libro de los Jueces refiere que “los hijos de Israel habitaron en medio del cananeo, del hitita, del amorreo, del perizita, del hivita y del jebuseo: tomaron como mujer sus hijas y dieron sus hijas por mujer a sus hijos, y sirvieron a sus dioses” (Jc 3,5-6).

En el Pentateuco se lee que Abraham toma como concubina la egipcia Agar (cfr. Gn 16,3). El heredero lo tuvo todavía Sara, de su parentela, y siempre en su parentela encontró una mujer para el hijo Isaac (cfr. Gn 24). Incluso Jacob tomo sus dos mujeres de su parentela (cfr. Gn 29), mientras su hermano Esaú causó dolor a su padres desposando dos mujeres hititas (cfr. Gn 26,34-35). Jacob estaba dispuesto a conceder la hija Dina en esposa a un hivita (cfr. Gn 43). Judas desposó la hija de un cananeo¹(Gn 38,1); José la hija de un sacerdote de On (cfr. Gn 41,50), egipcia,² de la cual tuvo dos hijos, fundadores de dos tribus israelitas.³ Moisés desposó la hija de un sacerdote de Madián (cfr. Ex 2,21), y una kusita⁴ (cfr. Nm 12,1).

Leamos el siguiente pasaje del libro de los Números:

Israel se estableció en Sittim, y el pueblo comenzó a prostituirse con las hijas de Moab. Ellas invitaron al pueblo a los sacrificios de su dios, y el pueblo comió y se postró ante sus dioses. (Nm 25,1-2)

¿Qué cosa significa aquí “prostituirse”? No creo sea solamente la participación en los banquetes sacrificiales; mas probablemente indica el hecho de tomar por esposa a las moabitas. La continuación del relato favorece esta exégesis, desde el momento que se dice que la cólera del Señor se enciende contra su pueblo, hasta que Pinjás, sobrino de Aarón, asesina con un golpe de lanza un Israelita y la madianita⁵ que se había llevado a la tienda (Cfr. Nm 25,6-8).

¹ El Targum pseudo-Jonathan traduce: “hija de un mercader”.

² El pseudo-Jonathan glosa diciendo que era aliya de Dina adoptada de una familia egipcia.

³ Pero después de haber sido adoptadas por Jacob: cfr. Gn48,5.

⁴ Al menos que no se trate de la misma mujer Kush y Madián pudiendo representar la misma nación (cfr. Ha 3,7). Es digno de notar que Moisés fue reprochado por la hermana por este matrimonio, la cuál fue por esto castigada por el Señor.

⁵ Sorprende la mención de una madianita después que se había hablado de las moabitas.

Aquí no se habla de cananeas, sino de moabitas: el pecado sigue siendo el mismo, aquel de inducir a Israel a participar en los sacrificios a otros dioses. La reprobación tiene una motivación religiosa: desposando una mujer de otra nación el Israelita corre el riesgo de rendir culto también a los dioses de la esposa. Es importante todavía relevar que ni las leyes ni las narraciones contenidas en el Pentateuco nos ponen frente a una reprobación general y absoluta del matrimonio mixto.

Sensiblemente diverso es el cuadro que nos presentan los libros de Esdras y Nehemías.¹ En Ne 13,1-3 se narra que después de haber escuchado proclamar la ley contenida en Dt 23,4-6 se procede a la separación de cada elemento extranjero.² En Ne 13,23-30 se refiere el proceso iniciado por el gobernador Nehemías contra los judíos que habían tomado por esposa mujeres asdoditas³, ammonitas y moabitas, además de la expulsión de Jerusalén de uno de los hijos del sumo sacerdote que era yerno de Samballat el joronita,⁴ gobernador de Samaría.⁵

El último capítulo del libro de Esdras narra una asamblea general de todos los judíos, durante la cual es decretada la separación “de los pueblos de la tierra y de las esposas extranjeras” (Esd 10,11), sin distinción. Para actuar tal resolución fue instituida una comisión, que terminó su trabajo en tres meses⁶ (cfr. Esd 10,16-17). Entre los hombres que debieron repudiar a las esposas extranjeras había también diversos sacerdotes.⁷

Merece atención el siguiente pasaje:

¹ Desde el punto de vista literario se trata en realidad de un único libro. Pero su autor no es el mismo del libro de las Crónicas, como era por el contrario opinión común no hace muchos años.

² El hebreo *'ēreb* en Ex 12,38 indica el conjunto, aparentemente compuesto, que se agregó a Israel para salir con él de Egipto bajo la guía de Moisés.

³ Asdod es una de las cinco ciudades filisteas.

⁴ Probablemente un moabita.

⁵ Nehemías hizo también expulsar los muebles del ammonita Tobías del local que se había hecho asignar en los patios del templo de Jerusalén (cfr. Ne 13,7-9).

⁶ Esdras subió a Jerusalén “en el séptimo año de Artajerjes” (Esd 7,7), en el 458 a.C. si se trataba de Artajerjes I (Longímano), o en el 398 a.C. si se trataba de Artajerjes II (Mnemón).

⁷ Éstos debieron, probablemente, repudiar también los hijos tenidos de las esposas extranjeras (cfr. Esd 10,44).

Ahora, Dios nuestro, ¿que cosa podemos decir después de esto?” Nosotros hemos dejado tus mandamientos, que tú has mandado por medio de tus siervos, los profetas, diciendo: la tierra en la cual están por entrar y tomar posesión es una tierra impura a causa de la impureza de los pueblos de la tierra por causa de sus abominaciones, que ellas han llenado de una extremidad a la otra con su impureza. Ahora no deis vuestras hijas como esposas a sus hijos y no toméis sus hijas como esposas para vuestros hijos, y no busqueis nunca su paz y su bien, para poder ser fuertes y comer los bienes de la tierra y dejarla en heredad a vuestros hijos para siempre. (Esd 9,10-12)

Aquí Esdras cita un mandamiento que no se encuentra en la ley de Moisés.¹ Es, en efecto, un dicho que ha sido transmitido “por medio de tus siervos los profetas”, y no “por medio de Moisés tu siervo” (cfr. Ne 8,14; 9,14; 10,30). Difícilmente tales profetas pueden ser comprendidos como profetas venidos después de Moisés, dado que el mandamiento citado menciona la tierra en la cual Israel está por entrar.²

La alusión a la tierra convertida en impura por causa de la impureza de sus habitantes nos remite a Lv 18,24-28, es decir a la perícopa que concluye la serie de leyes sobre matrimonios prohibidos. A la luz de este acercamiento no aparece improbable que las “abominaciones” de Esd 9,11 sean las mismas abominaciones mencionadas en Lv 18,24-28: es decir, no se trataría de prácticas idolátricas sino de las uniones matrimoniales que la ley de santidad proscribiera.

Si esta exégesis es correcta, la prohibición de los matrimonios mixtos no tendría como justificación únicamente la preocupación de evitar el riesgo de desviaciones religiosas, sino también la voluntad de preservar la santidad de Israel. Esto que empuja a Esdras a rasgarse las vestiduras y arrancarse los cabellos y la barba es el hecho que “el pueblo de Israel, los sacerdotes y los levitas no se han separado de los pueblos de la

¹ A diferencia de Ne 13,1-2, donde la citación corresponde a Dt 23,4-6.

² A. SCHENKER (cfr. *Studien zu Propheten und Religionsgeschichte*, Stuttgarter Biblische Aufsatzbände 36, Stuttgart 2003, 132-139) sostiene que Esdras piensa en los profetas premosaicos, que habrían revelado a Israel las leyes matrimoniales desde el inicio, antes de su ingreso en la tierra de Canaán.

tierra según sus abominaciones... han tomado a sus hijas como esposas para sí y para sus hijos, y la descendencia santa se ha unido a los pueblos de las tierras” (Esd 9,1-2).

Para entender esta medida, favorece recordar que después del 586 a.C. Israel ha siempre sido provincia de un imperio, babilónico primero, después persa, griego y, por último, romano. En esta condición era fuerte el peligro de asimilación a la religión y a la cultura de las otras poblaciones del imperio, y la prohibición de los matrimonios mixtos respondía a la necesidad de defender la propia identidad, étnica y religiosa juntas.

La prohibición de los matrimonios mixtos ha sido conservada por el Talmud.¹ El estado de Israel se conforma en esta materia a la ley religiosa, aunque también, quien contrae matrimonio mixto no es perseguido penalmente.

¹ Cfr. *Avoda zara* 36 b.

Recapitulación

Llegados al termino de esta reseña de las leyes matrimoniales del Antiguo Testamento, buscamos recoger los elementos que han aparecido como más significativos.

Hemos dirigido nuestra atención principalmente al Pentateuco, el libro sagrado por excelencia de Israel. También los libros de los Profetas son sagrados, pero no del mismo modo que la ley; y la misma cosa se puede decir de los Escritos, la tercera parte de la Biblia hebrea. La ley es la parte más sagrada, porque es aquella que, más que ninguna otra, marca la vida y el destino de este pueblo. Israel es liberado de Egipto para ser conducido a los pies del monte Sinaí y allí recibe, a través de Moisés, la ley. Israel no es liberado para hacer aquello que quiera, sino para hacer la voluntad de su Dios. A los pies del Sinaí el pueblo declara: “todo eso que el Señor ha dicho lo haremos” (Ex 19,8); “todo eso que el Señor ha dicho haremos y escucharemos” (Ex 24,7).

La ley de Israel es ensalzada como la más justa de todas: “¿qué gran nación tiene estatutos y normas justas como esta ley que yo pongo delante de vosotros hoy?” (Dt 4,8). Un salmo proclama: “la ley del Señor es perfecta, restaura las fuerzas; el testimonio del Señor es veraz, hace sabio al inexperto; los preceptos del Señor son rectos, alegran el corazón; los mandamientos del Señor son límpidos, iluminan los ojos” (Sal 19,8-9).

Una evaluación teológica de los preceptos matrimoniales, como de cualquier otro genero de preceptos, no puede evitar confrontarse con esta pretensión de suprema justicia. Pero el lector contemporáneo prueba un cierto malestar frente a preceptos manifiestamente obsoletos, como aquellos relacionados con la servidumbre por deudas o con la esclavitud, o aquellos de chocar con la sensibilidad moderna, como los relativos al adulterio, concebido como un crimen,¹ por el cual, si es flagrante, se aplica la pena de muerte.

¹ Es interesante que entre las condiciones que han sido puestas a Turquía para entrar en la Comunidad Europea está el que el adulterio no sea más considerado como un crimen.

¿Pueden semejantes disposiciones pretender ser expresión de la verdad divina? No hay algún motivo para negarlo. Pero esto no significa que sean exhaustivos. Vanamente se buscarían en el Pentateuco amenazas contra quien osa añadir o quitar algo a esto que está escrito, del género de aquella que se encuentra al final del Apocalipsis de Juan (Ap 22,18-19).

Debemos por lo tanto poner una distinción entre los preceptos singulares y la ley de la cual ellos son expresión. La ley es la voluntad de Dios, que no puede nunca naturalmente ser perfectamente conocida. Los seiscientos trece preceptos contenidos en el Pentateuco no agotan materialmente la ley, son más bien los principios, las raíces de las cuales germina incesantemente nueva vida. El judaísmo rabínico reconoce junto a la *tôrat šebbiktāb*, la ley escrita, la *tôrat šebb^e al peh*, la ley oral, que integra la escrita intentando ponerla en práctica. Israel ha podido vivir a lo largo de los siglos¹ gracias a sus maestros que no han cesado de desarrollar la *h^alākâ*, la normativa, adecuándola siempre a las nuevas situaciones históricas.²

La ley del Antiguo Testamento es un camino, como la definieron los salmistas (cfr. Sal 119,14), no un conjunto en si concluido de preceptos. Esta no es una perspectiva solo judaica, sino también cristiana. Recordemos que Jesús ha declarado no haber venido a anular, sino a completar, es decir a perfeccionar. Él no pretendía en algún modo desautorizar la ley de Moisés, sino llevarla al límite, revelar plenamente la voluntad de Dios de la cual era portador.³ “En verdad os digo: el cielo y la tierra pasarán antes que pase una i⁴ o una tilde de la ley sin que todo esté cumplido” (Mt 5,18). El cumplimiento ha tomado formas diversas en la Sinagoga y en la Iglesia, pero esto no pone en discusión el principio.

¹ En el Medioevo tuvo una fuerte difusión en Oriente el movimiento caraíta, que reconocía solo la ley escrita (Pentateuco) y rechazaba la ley oral (Mishna y Talmud). No es sorprendente que los caraítas, como los Samaritanos, estén hoy prácticamente extintos.

² Hagamos solo un ejemplo. Con respecto al divorcio la Mishna declara: “la mujer se va, tanto si quiere como si no quiere; el hombre la echa tan solo con quererlo” (*yevamot* 14). En el siglo XI R. Gershom de Maguncia introduce el principio que la mujer no podía ser divorciada contra su voluntad.

³ Señalo aquí mi contribución: “Il cuore della legge: il riconoscimento del Signore come Dio”, *Il bene e la persona nell'agire*, edd. L. MELINA - LIJ. PÉREZ-SOBA, Roma 2002, 133-145.

⁴ Jesús se refería probablemente a la letra *yod*, la más pequeña del alfabeto hebreo.

A la luz de estas premisas, consideramos los elementos de derecho matrimonial que nuestra investigación nos ha hecho conocer. Los expondremos en el siguiente orden: adulterio, poligamia, divorcio, matrimonios prohibidos. Trataremos por lo tanto la exclusividad, la pluralidad, la disolubilidad y la legitimidad de la unión matrimonial.

Por cuanto concierne al adulterio, habíamos visto que el decálogo lo prohíbe de forma absoluta, a modo de imperativo categórico. Tanto el código deuteronomico como la ley de santidad lo castigan, en caso flagrante, con la muerte. El adulterio es, en efecto, un atentado contra la vida: no a la vida física de un individuo, sino a la continuidad de su vida después de la muerte, que es representada por la descendencia. Un hombre debe poder estar seguro que sus hijos son suyos: le va en cierto modo su supervivencia. Sólo la esposa (todavía antes de haber ido a vivir con el marido) es tenida como reserva exclusiva de sí al propio cónyuge, el cual no tiene por el contrario tal obligación respecto a ella. El adulterio es violación del derecho de un marido.

La poligamia era admitida, naturalmente como poliginia (pluralidad de esposas), no como poliandria (pluralidad de maridos). La poligamia era motivada principalmente por el deseo de una numerosa descendencia, que para un rey revestía obviamente una importancia mayor que para un particular. Se debe tener en cuenta que no todas las esposas eran del mismo rango: el primer rango correspondía a la mujer que su familia libremente había (por petición) concedido en matrimonio, mientras a las concedidas no libremente (a causa de deudas) correspondía el segundo rango (aquel de concubinas).

El divorcio puede ser visto como un correctivo a la poligamia, en cuanto evita a una mujer la pena de deber compartir el marido con otra mujer. Contra la opinión común, resulta que ambos cónyuges, no solamente el marido, tienen derecho a pedir y obtener el divorcio. Un hombre lo pierde solo en casos particulares: cuando ha tenido relaciones sexuales con una chica antes de haberla desposado, o cuando acusa falsamente a la esposa de no haberle sido fiel antes de las bodas. El divorcio no es arbitrario: para divorciarse debe demostrar que el cónyuge ha venido a menos, tal vez involuntariamente (como en el caso de no haber podido generar hijos), en una de sus obligaciones. El matrimonio es en efecto, un sistema de derechos y deberes.¹

¹ Indudablemente desequilibrado a favor de la parte masculina, aunque no en la medida en que se cree comúnmente.

El divorcio puede ser considerado una medida de protección de la mujer, a la cual se le consiente encontrar otro marido. A diferencia del matrimonio, el divorcio es definitivo, puesto que la ley no le consiente a un hombre desposar más de una vez (“palingamia”) a la misma mujer: se quiere con esto, probablemente, impedir que el divorcio sea usado como máscara para ocultar el alquiler de la propia esposa.

La ley pone límites a la libertad de tomar esposa, prohibiendo la unión con mujeres con las cuales un hombre tenga relaciones de consanguinidad o afinidad. La razón esencial de tales prohibiciones parece ser aquello de preservar las identidades y las relaciones familiares.¹ Una excepción a tal normativa es el así dicho matrimonio levirático, cuya justificación es la necesidad de una descendencia. Morir sin hijos y herederos es morir completamente; la ley pide por lo tanto a un hombre desposar la viuda de un hermano muerto sin dejar herederos para generar hijos al hermano, salvándolo así de la muerte total.

Un tipo distinto de límite a la libertad de tomar esposa es la prohibición de desposar mujeres pertenecientes a otro pueblo que no sea Israel. Hemos visto que bajo el régimen monárquico tal prohibición no estaba en vigor, en todo caso no en forma absoluta e indiscriminada. Bajo el régimen sacerdotal por el contrario, cuando Israel era una provincia del imperio persa, se impuso una tendencia rigorista, que se oponía vigorosamente a cada matrimonio mixto, que era visto como una grave traición a la santidad de Israel. Los matrimonios mixtos son vistos como un peligro de asimilación a la religión y a la cultura de las otras naciones en medio a las cuales Israel se encontraba viviendo. Israel debe seguir siendo el mismo a toda costa, y para tal objetivo es indispensable que los Israelitas se casen solo entre ellos. La descendencia santa no debe mezclarse con las otras naciones de la tierra.

En los relatos de los orígenes, reconocíamos dos distintas visiones del matrimonio, ordenado a la procreación (“tengan hijos y multiplíquense”) por un lado y a la integración humana (“serán una sola carne”) por el otro. El análisis de las leyes matrimoniales confirma la importancia de la primera finalidad. Tosato añade la siguiente conclusión acerca del fin del matrimonio israelítico: “el matrimonio, al

¹ Sobre esto ver las observaciones de A. SCHENKER, “What Connects the Incest Prohibitions With the Other Prohibitions Listed in Leviticus 18 and 20?”, *The Book of Leviticus. Composition and Reception*, dirigido por R. RENDTORFF y R.A. KUGLER, Leida 2003, 162-185.

garantizar a un hombre la exclusiva y estable adquisición de una mujer (fin jurídico primero e inmediato), mira en definitiva a garantizarle prioritariamente una descendencia legítima (fin jurídico segundo e inmediato)”.¹ En Israel, como para el Antiguo Oriente en general, ser padre es más importante que ser marido: el fin segundo e inmediato es por lo tanto en realidad el prioritario. Se convierten en maridos para convertirse en padres.

Un hombre privado de descendencia está en efecto completamente muerto: “sin hijos, un hombre inútil en su vida” (Jr 22,30). Lo peor que se le puede desear a un hombre es que “su descendencia se extinga” (Sal 109,13). La ley deuteronomica castiga con cortar la mano a la mujer que golpea los órganos genitales de un hombre (cfr. Dt 25,11-12), atentando contra su capacidad generativa.

La mujer esta esencialmente al servicio de la vida: Eva es madre de los vivientes (cfr. Gn 3,20). El hijo nace del semen del padre, pero es la madre quien lo lleva en el seno, lo da a luz, lo amamanta y lo hace crecer. La maternidad es la razón de ser de una mujer. Comprendemos la petición desesperada de Raquel a Jacob: “dame hijos, de otro modo moriré” (Gn 30,1), y su felicidad cuando finalmente da a luz un hijo: “Dios ha quitado mi vergüenza” (Gn 30,22). Por haber despreciado a David que danzaba delante del arca Misal es castigada con la esterilidad (cfr. 2 S 6,23).

El simple hecho de no estar casada es una desgracia para una mujer. El libro de los Jueces narra que la hija de Jefté, cuando reconoce que debía morir a causa del voto hecho por el padre, le pide dos meses de tiempo para llorar junto con sus amigas su virginidad, es decir el hecho de no estar casada (cfr. Jc 11,34-40). Isaías profetiza sobre Jerusalén un día en el cual los hombres serán tan pocos que siete mujeres se ofrecerán a un solo hombre, suplicándole desposarlas: “quita nuestra vergüenza” (cfr. Is 4,1).

El hecho que el matrimonio sea concebido prioritariamente en función de la transmisión de la vida explica porque sea una institución con una clara dominación masculina. En efecto, para el hombre antiguo el hijo nace solo del semen del padre,² que

¹ *Matrimonio israelítico*, cit., 120.

² El ovulo femenino ha sido descubierto solo en la primera mitad del XIX siglo.

la mujer acoge en su seno y hace crecer,¹ como la tierra hace con la semilla en ella sembrada. Función indudablemente indispensable, pero igualmente instrumental.

El matrimonio está ordenado a la procreación, no prioritariamente al amor. Cuando Dios pone a prueba a Abraham, no le pide que sacrifique a la esposa, sino al hijo. El hijo es en efecto más querido que la mujer, sobre todo si es único. El amor es una necesidad de esta vida, llena el corazón en esta vida, pero no continúa después de la muerte. Los hijos, por el contrario, hacen pasar al hombre el umbral de la muerte: son el subrogado de la inmortalidad perdida en el huerto del Edén.

Esto no significa que el amor conyugal no tuviese ninguna importancia. En su análisis de los fines del matrimonio israelítico Tosato distingue entre fin institutivo y fin personal:² como institución el matrimonio está ordenado a la descendencia, pero esto no impide que ofrezca también a la persona la satisfacción de la necesidad de ser amada. En una época en la cual no había sido todavía revelada la resurrección de los muertos, no debe sorprender que esto sea sentido como una necesidad menor respecto a aquella de continuar viviendo.

El amor conyugal existía ciertamente, pero no era una disposición de ley. La ley de santidad proclama: “ama el prójimo como a ti mismo” (Lv 19,18), pero no específicamente: “ama tu marido” o “ama tu esposa”. El “prójimo” de Lv 19,18 es otro hijo de Israel.³ En efecto, la pertenencia al pueblo elegido está antes que cualquier otra pertenencia. El bien supremo no es el bien del singular, sino el bien del pueblo que Dios ha elegido entre todas las naciones de la tierra. El matrimonio está sometido a este principio. El objeto último y decisivo del amor no es una persona humana, sino el Dios que establece una alianza con su pueblo.

Una última observación antes de concluir. La ley del Antiguo Testamento no nos ofrece ninguna prescripción ceremonial relativa a las bodas. Sabemos que las bodas, es decir el inicio de la cohabitación entre el marido y la esposa, eran la ocasión de una gran fiesta, que implicaba no solo la familia, sino la comunidad entera. El matrimonio no era

¹ En caso de divorcio, los hijos permanecían por lo tanto lógicamente con el padre.

² Cfr. *Matrimonio israelítico*, cit., 120.

³ La misma ley todavía prescribe también: “como un nacido entre vosotros será el inmigrante que habita en medio de vosotros: lo amarás como a ti mismo” (Lv 19,34).

únicamente el hecho privado de una pareja, sino un momento de esperanza para toda la comunidad. El matrimonio significaba próximos nacimientos, por lo tanto continuidad de vida para la familia y para todo el grupo social del cual la familia era parte. Todos lo celebraban, por lo tanto, junto a los esposos: el banquete¹ nupcial podía durar una semana (cfr. Gn 29,27). Por siete días se comía, bebía, danzaba, cantaba: esta era la “liturgia” nupcial, enteramente profana, sin ninguna participación de los ministros de culto. De esto no se debe sacar la consecuencia que el matrimonio era vivido en modo no religioso. La religión del Antiguo Testamento no es en efecto únicamente ni principalmente ritual o cultural. El gozo era sentido como expresión religiosa, como un modo de dar gracias a Dios.

Podemos concluir. El examen de las leyes matrimoniales del Antiguo Testamento nos ha puesto en presencia de un derecho en muchos modos bastante lejano de nuestras concepciones jurídicas y todavía más de nuestra cultura. Se impone aquí una dobles postura crítica, que impide por un lado identificar la revelación divina con su vehículo lingüístico y cultural, y por otro lado de forzarla dentro de nuestros cuadros culturales. La institución matrimonial nos ha aparecido como destinada prioritariamente a la necesidad de descendencia, que responde a la pregunta fundamental de la vida inscrita en la naturaleza humana. Si esto puede ser juzgado como una limitación de la ley del Antiguo Testamento, también es necesario decir que no está, de ningún modo, cerrada a la revelación del amor.

¹ En hebreo *mišteh*, que evoca las bebidas.

