

LA MUJER EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

FUE JORGE BEER, al comienzo de su estudio sobre la posición de la mujer en lo religioso y en lo social en el A. T., quien dijo que *«si es verdad que la estima de la mujer constituye el termómetro para medir los grados de cultura de un pueblo, entonces, a primera vista, Israel queda mal parado»*. Y añadía: *«Por fortuna, la vida real corrigió el sombrío panorama y se fue realizando ya en la antigüedad bíblica un múltiple cambio en favor de la mujer, no obstante seguir como antes el aspecto jurídico. Por lo demás, ya desde un principio ejerció la mujer israelita en el campo de lo doméstico, como esposa, como señora de la casa y como madre, un dominio natural y callado, dominio que fue tenido como el mejor de todos por los miembros de la familia, incluidos los siervos y siervas»*.

También el P. ROLANDO DE VAUX ha emitido recientemente para lo social y jurídico un juicio duro, que, probablemente, reclama alguna mitigación: *«Bajo el punto de vista social y jurídico, la situación de la mujer en Israel es inferior a la que tenía en los grandes pueblos vecinos»*.

Para comprender bien la significación de la mujer en el A. T. deberíamos estudiar tres puntos principales: los estatutos jurídicos que regulaban su posición, la práctica de la vida real, la luz en que la revelación emanada de sus sabios y profetas colocó a la mujer en aquel pueblo.

Como, sin embargo, estos tres puntos o aspectos, de hecho, tal como nos los ofrece el A. T., se entrecruzan y enlazan, po-

demos llevar nuestra exposición por otro camino y estudiar a la mujer en su relación con la religión, en su situación familiar jurídica, terminando con el estudio de las grandes doctrinas viejo-testamentarias sobre la mujer.

I. La mujer y la religión en el Antiguo Testamento.

Los nombres teofóricos.—De entre los múltiples campos en los que se nos muestra la mujer en su relación con la religión del A. T., ofrece la onomástica datos curiosos para fijar cuál era su posición.

Los nombres teóforos femeninos son, ciertamente, menos que los de los varones. Tenemos consignados de 14 a 17 nombres teóforos femeninos. Si este número pudiera parecer escaso y un argumento contra la relación entre mujer y religión, debemos acordarnos con MAX LÖHR, que consagró a este punto una penetrante monografía, que en los escritos del A. T. los nombres de mujeres aparecen en general notabilísimamente menos que los de los varones.

LÖHR recuerda los muchos capítulos en los que se trata de guerras y los libros enteros, como Esdras y Nehemías, en los que solamente tres veces, en total, se menciona a una mujer, dos veces en anónimo y una con su nombre, y, por cierto, teóforo. También hace observar LÖHR que un gran contingente de nombres masculinos, especialmente teóforos, nos han sido conservados en la literatura más reciente, en los libros de Esdras, Nehemías y Paralipómenos, y que, por otra parte, muchísimas mujeres del A. T. aparecen anónimas y pertenecen a las capas más amplias de la población, cuyos nombres femeninos nos serían singularmente instructivos. Por ello concluye LÖHR: dada la información que tenemos, hay que guardarse muy bien de argumentar, como en otro tiempo lo hicieron Wellhausen, Smend y otros, valiéndose de la diferencia numérica entre nombres teóforos masculinos y femeninos para establecer diferencia en la respectiva posición religiosa.

Si de un caso en que estamos mejor informados podemos deducir algo, es la perfecta igualdad en este campo entre el hombre y la mujer. Así, por ejemplo, Acab da a sus hijos e hijas

nombres teóforos: Atalía y Ahazyahu. Igualmente habla en favor de la igualdad la yuxtaposición de formas como Šelomî-Šelomît, Šim^cā-Šim^cat, Šômer-Šimrît, etc. (o. c. pp. 24-35).

Si en Sal 86, 16, bien que se trate de poesía no muy antigua, se proclama el autor *siervo del Señor e hijo de su sierva*, queda, con ello, reivindicada para la madre la misma condición respecto de Dios que para el padre. Por ambas líneas, paterna y materna, se sabe el poeta fiel adorador de su Dios.

La participación cúlrica.—Pero es en el campo de la participación cúlrica donde se muestra la condición plenamente religiosa de la mujer, aunque, por la preponderancia del varón en todos los campos de la vida, no se pueda comparar uno con otra.

La mujer tomaba legalmente parte en el culto. Así Dt 12, 3. 12. 18; 14, 26; 15, 20; 16, 11. 14; 26, 12-13. 11; 29, 9-13. 17. En estos pasajes se trata del banquete sacrificial, del banquete con ocasión del ofrecimiento de los diezmos, de los primogénitos, de la pascua, de la alianza renovada en los campos de Moab.

Pero, de hecho, toman parte las muchachas en las fiestas de Yahvé, celebradas junto al arca en Silo (Jue 21, 19-21); la madre de Samuel en el mismo santuario (1 Sam 1, 3-19); las doncellas delante del arca en su traslación (2 Sam 6, 5. 18-19 Sal 68, 26); las mujeres en la expiación nacional de los días de Esdras y en los sacrificios con la misma ocasión (Esdr 10, 1 Neh 12, 43). Aunque no estaban obligadas a subir a la Pascua, podían, no obstante, hacerlo, y, desde luego, debían comerla (Ex 12, 3). Podían, igualmente, comer de lo que tocaba a los sacerdotes las hijas de éstos (excluída solamente la hija de un sacerdote casado con un extranjero) (Lev 10, 14; 22, 12).

Podía también presentarse la mujer ante Yahvé para consultarlo (Gen 25, 22s), para hacer ante El sus peticiones (1 Sam 1, 9-11), para escuchar los discursos de los profetas o para consultarlos (3 Rey 14, 2s; 4 Rey 4, 23). Podía jurar en nombre de Yahvé (Rut 1, 17), hacer el voto del nazareato y otros (Num 6, 2 Jue 13, 7). Podía ofrecer sacrificios, privados, pero verdaderos actos de culto (Jue 13, 23), y podía ofrecerlos públicos después de ser madre, en los que para nada afectaba al sacrificio el sexo del niño (Lev 12; 15, 25-30). Ni es de omitir que en las leyes reguladoras de las purificaciones por flujos relacionados con el

campo sexual no se tiene en cuenta la diferencia de sexo (Lev 15, 31-33). Si Salomón edifica un palacio especial para que el de David, donde reposó el arca, no quede profanado, ha de tenerse en cuenta que se trata de una mujer extranjera, no de la israelita (2 Par 8, 11).

La lectura de la Ley se hacía lo mismo ante varones que ante mujeres (Dt 31, 12 Jos 8, 35). Los padres la ejercitaban con sus hijas (Neh 8, 2. 3. 5. 6; 10, 29. 30). Y la solemnísimas lectura de la Ley antes de la renovación de la alianza, se verifica ante toda la asamblea de Israel, no antes la de solos los varones (Dt 29, 9ss).

En sentido inverso, la misma pena se asigna para el mago o hechicero que para la hechichera (Lev 20, 27).

Hay un campo, que llamaríamos peculiar, de la mujer en orden al culto. Ellas ofrecen regalos para los objetos del culto. Así, p. ej., sus espejos metálicos (Ex 35, 22. 25s. 29; 36, 6; 38, 8). Ellas servían en los lugares sagrados, no solamente en los tiempos más remotos, sino aun después (Ex 38, 8; 1 Sam 2, 22). Ellas hilaban, lavaban, cosían los vestuarios sagrados. Así como no hubo jamás sacerdotisas en el pueblo de Israel, las mujeres formaban turnos de servicio semejantes, en cierto sentido, a los de los levitas. Aun la imposición de manos sobre la víctima es probable de parte de la mujer en ciertos sacrificios (Lev 12, 6; 15, 29 comparados con Lev 3, 2).

Los carismas.—La existencia de mujeres carismáticas está enteramente fuera de duda. María, la hermana de Moisés, tiene trato revelacional con Dios (Num 12, 1). Débora rige carismáticamente al pueblo, le conduce a la batalla y compone su magnífico cántico triunfal por inspiración divina (Jue 4, 5ss). Holda, en tiempo de Josías, reconocida como profetisa, da respuesta divina al rey sobre el hallazgo del Deuteronomio (4 Rey 22, 11-20). Ni quedan excluidas de un carisma, divino, al parecer, las cantoras que actúan frecuentemente en las procesiones sagradas del templo (Sal 68, 26..., 1 Par 25, 1. 5-6).

Dios, bondad para ambos sexos.— Finalmente, el Señor se muestra Dios igualmente de los varones que de las mujeres: las oye en sus peticiones maternales (Raquel, Ana...) y en sus consultas ante el alumbramiento (Rebeca), les confiere premio por su humanidad (las parteras de Egipto), las consuela en sus afflic-

ciones (Agar, la madre de Samsón...), se hace el protector especial de las viudas (Ex 22, 21-25).

II. La mujer y el matrimonio en lo jurídico.

Si, en ciertos aspectos, la situación de la mujer en el A. T. nos parece deprimente por lo que hace al matrimonio, no sería justo ensombrecer los datos bíblicos sobre ello.

En el A. T. no existe ni promiscuidad, ni poliandria (Am 2, 7 no es sino un exceso libidinoso reprobado enérgicamente por el profeta, aparte de que algunos ven el caso como aparición de la prostitución cúlrica y el nombre propio «Acab» = Ahab no puede interpretarse como si se quisiera expresar con él un hermano socio en el matrimonio del padre, sino que se refiera o bien al levirato, «el hermano es padre», o bien significa «hermano del padre», es decir, el sustituto de un hermano que falta o que poco hace de su muerte).

Poligamia.—En cambio, la poligamia se presenta en el A. T. en diversas formas y frecuencia. La primera vez que aparece, Gen 4, 19, no queda sin un juicio de valor (reprobación) implícito (= si se tiene en cuenta 2, 24 como medida).

Respecto a la evolución pretendida por ciertos etnólogos, hoy superada, promiscuidad - poliandria - poligamia, dice WESTERMARCK: «*podemos afirmar que la monogamia, preponderante forma del matrimonio desde siempre, fue más general en las infimas civilizaciones que en las algo superiores, mientras que la poligamia, en un escalón de civilizaciones superior a las anteriores, hubo de dar lugar en gran escala a la monogamia*». De modo que cuando la Biblia presenta el origen monogámico del matrimonio, no tiene en contra a los estudios etnológicos.

Entre los hebreos era costumbre legal. Considerada la mujer como posesión del varón, la consecuencia fue tener tantas cuantas las facultades del varón permitían. Sobre todo se verificaba esto cuando era estéril ella o daba sólo niñas. Comparada la práctica y la legislación bíblica viejotestamentaria con la extranjera de la misma época en los pueblos vecinos, en parte la supera, en parte le es inferior. Los códigos orientales extrabíblicos, si bien legalizan la poligamia, no la entienden ilimitada, generalmente

(Cf. Código de Hammurabí § 144, Código de Lipit-Ištar § 24-28). Lo más frecuente es hablar de dos mujeres, sin contar las concubinas, que tampoco aparecen en plural y que, de ordinario, obviaban al caso de esterilidad. Esta misma mentalidad es la que aparece en el A. T., si bien en determinados casos se ponen diques a los excesos, recomendando la moderación aun en el excepcional de los reyes (Dt 17, 17).

En los Patriarcas.—Una posición singular ocupan los patriarcas. Ya en Gen 6, 2 se estigmatiza la asunción de esposas en número y por causa de sólo el placer. Pero más tarde, cuando empieza la historia de la salvación, Abrahán es fundamentalmente monógamo. Su elevada conducta en esta materia queda puesta de relieve al describirle como poderoso jefe de clan, que, no obstante verse privado de hijos hasta su edad avanzada, guarda fidelidad a la única esposa que comparte con él su vida. Ni la preponderancia del derecho consuetudinario oriental (cf. vg. CH § 146. 170), ni su caso particular, le había movido a procurarse una concubina de la que pudiera tener heredero perpetuador de su nombre y beneficiario de sus riquezas. Es su propia mujer la que, conforme a derecho vigente y pensando que la promesa divina de sucesión pudiera verificarse entregando una esclava (probable regalo del Faraón) al marido, introduce en la tienda de Abrahán la poligamia. Más tarde aparece también Cetura. De modo algo misterioso. No se dice cuándo la tomó el patriarca por concubina. Casi como apéndice (Gen 21, 1-5) se consigna el nombre de ella y de su descendencia. Por eso los autores piensan que, recibida de Dios la fecundidad de modo extraordinario, el patriarca pudo creer que Dios mismo le inducía con ello a multiplicar su descendencia.

Isaac es monógamo. Jacob también lo fue en su intención, pues busca solamente a Raquel. Si acepta a Lía, y, tanto con ella como con Raquel, acepta igualmente la acostumbrada esclava del derecho consuetudinario, esto no parece ser su intención profunda. Lía y Raquel quedan como mujeres de plena posición matrimonial. No así las esclavas, a quienes no aparece Jacob consultando en ninguna de las decisiones familiares (Gen 31, 4-16). Los inconvenientes de la poligamia se dejan sentir en la vida, no sólo del pacífico Abrahán, sino, sobre todo, en la dura y agitada vida de Jacob.

Más adelante nos encontramos con otro matrimonio polígamo, propiamente hablando bígamo, el de Elcana marido de Penena y Ana. También en este caso el historiador sagrado pone de relieve las amarguras de la esposa estéril ante las vejaciones de la fecunda y no obstante el tierno amor del común marido.

En la Ley.—El derecho mosaico no parece haber prohibido la poligamia, sino que la supone permitida (Dt 21, 15ss y Lev 18, 18) y sólo trata de frenar excesos en los derechos de sucesión y templar lo duro de las costumbres vigentes con preceptos humanitarios. Así, por ejemplo, no porque el primogénito sea hijo de la no favorita, se le puede quitar el derecho de primogenitura (Dt 21, 15ss). Ni se permitía tomar como mujer a la hermana de la que ya se tiene: «teniendo ya mujer, no tomarás también a su hermana, haciendo con ello una rival, y descubriendo su desnudez, mientras que la primera vive aún» (Lev 18, 18). Quien tenía una esclava hebrea, podía venderla, pero no al extranjero, y si había tenido relaciones carnales con ella, entonces no podía venderla nunca (Ex 21, 8. 11). Tampoco se podía vender a una esclava de guerra, tomada por mujer (Dt 21, 14). La posición inferior de las concubinas se desprende del hecho de que se las adquiría sin más formalidades y de que dependía de la voluntad del padre hacer, o no, herederos a los hijos de ellas. De hecho los hijos de Jacob no parece que recibieran herencias desiguales y Gen 21, 10 parecería suponer que Ismael e Isaac hubieran de ser iguales.

Esta tendencia refrenante, del derecho mosaico, se muestra también en la ley de la monarquía (aunque su origen no pueda demostrarse mosaico, sino posterior, tal vez del tiempo de Samuel) y en la ley del libelo de repudio. EHRLICH llega a ver un tanto sutilmente, una reprobación de la poligamia en la narración de Gen 4, 19-22, ya que Ada, primera mujer de Lamec, le da dos hijos y ellos son inventores de artes recomendables, mientras que Silla, segunda mujer, solamente le da uno y éste inventor de armas para herir, precursoras de la guerra.

En la realidad histórica.—De hecho la poligamia no penetró hondamente en el pueblo, entre otras causas, porque no eran ricos. Solamente cuando era la mujer estéril, se buscaba otra. En cambio, los gobernantes se permitían un harén numeroso. Con frecuencia influían en ello principalmente causas políticas: osten-

tación de riquezas y deseo de enlaces con muchas casas reinantes.

Las consecuencias de la poligamia fueron manifiestas a lo largo de la historia de Israel, principalmente en la historia de los patriarcas y, sobre todo, de los reyes: la paz perdida por celos (Gen 30, 1. 15; 1 Sam 1, 5 [1 Sam 1, 6 y Sir 37, 11, una de las dos mujeres era llamada «la enemiga» = la rival; Dt 21, 15 una «la amada», otra «la odiada»]), el odio entre los hermanos hijos de diversas madres (ejemplo, el odio de ciertos hermanos contra José).

En los Profetas.—Mientras tanto, los profetas eran monógamos: Isaías, Ezequiel, Oseas. La misma imagen de Yahvé, como esposo monógamo de su pueblo, solamente era eficaz, si en la mente del pueblo, adoctrinado por los profetas, la monogamia era lo recomendable. El caso de Ezequiel c. 23 no contradice a esta concepción, sino que viene obligado por el intento del profeta de estigmatizar la apostasía de los dos reinos, el septentrional y el meridional. La doctrina común estaba ya dada en el c. 16.

En los Sabios.—El ideal monogámico continúa en vigor en la doctrina de los sabios, que más abajo examinaremos, y, no menos, en la concepción de los cantores religiosos cúlticos vg. Salmo 128, 3:

«Tu mujer será como vid frondosa
en la intimidad de tu casa,
y tus hijos como vástagos de olivo
en torno a tu mesa.»

Y, finalmente, podemos decir que el libro cumbre de la poesía sapiencial hebrea, el Cantar, no manifiesta solamente su concepción monogámica del matrimonio, sino que es monogamista 6, 8:

«Sesenta son las reinas y ochenta las otras esposas,
y las jovencitas no tienen número;
mas única es mi paloma, mi perfecta,
única de su madre,
sin par de su engendradora.»

¿*Matrimonio-rapto?*—Volviendo al campo de lo jurídico, si la poligamia ensombrece el horizonte viejotestamentario, en cambio, no encontramos el matrimonio-rapto. Dt 21, 12s no tiene esa explicación, sino que solamente trata de mostrar la repug-

nancia al trato con paganos, que eran tenidos por impuros, y, como, según el pueblo, la impureza se muestra especialmente en uñas y cabello, por eso se manda rasurarse y cortarse las uñas; pero, además, se quiere poner de relieve que la mujer entra en una nueva vida y cancela todo su pasado. Jue 21, 21 es un caso que, por lo aislado y forzado de la situación en que se encontraban los benjaminites, no prueba la existencia en Israel de un matrimonio-rapto. 1 Mc 9, 39 no trata de rapto, ni de matrimonio por rapto, sino que la procesión era concebida como fiesta de hermanamiento entre dos familias, como señal de protección al esposo y a la esposa contra ataques diabólicos (v. 40), restos, tal vez, inconscientes, de creencias antiguas y por eso el uso de medios apotropeicos, las luces, las armas, el estrépito.

Matrimonio-compra.—Un problema interesante es el del matrimonio-compra en el A. T. Ciertamente que la forma más antigua de dicho matrimonio, la de comprarse la mujer a cambio de una hermana, forma encontrada en Australia y en Sumatra, también entre los *fellahîm* de la Palestina actual, no se encuentra en el A. T. De la que consiste en servir o guerrear a favor de la familia de la novia, hoy aún en vigor en Bengala, hay algunos casos en el A. T.: Gen 29, 20-28 (Jacob), Ex 2, 21; 3, 1 (Moisés), Jos 15, 16 (= Juec 1, 12s, Aksā), 1 Sam 17, 25 (= 18, 25-27 = 2 Sam 3, 14, Micol). Sin embargo, Gen 29 permite otra explicación que la de una compra. Y aun sobre los restantes casos, veremos luego otra explicación más matizada.

La forma de matrimonio-compra, que consiste propiamente en el pago de un precio o en la entrega de un objeto, es usual en todo el mundo (Homero, Islam, anglosajones; los babilonios podían contraer así, pero no necesariamente: cf. CH. bien que el *tirhatu* no está demostrado que fuera precio estrictamente hablando). Entre los hebreos son muchos los que afirman se trata de precio estrictamente hablando, y, por tanto, de compra (NOWACK, BENZINGER, KORTLEITNER). Los argumentos en favor de esta sentencia no son decisivos. Gen 31, 15: «nos ha vendido» como palabras de Lía y Raquel en un momento de ira contra su padre, no pueden tomarse en seria consideración al efecto. Ni tampoco la paga de 50 siclos de plata cuando se toma por esposa a una joven virgen violada (Dt 22, 29), ya que allí esa sumra tiene el carácter de multa-castigo, no de compra de la esposa. Igualmente

te hay que juzgar de Ex 21, 32, en que los 30 siclos son indemnización por la muerte de una sierva, y, por tanto, pena legal.

Más apariencia tiene el argumento deducido de la palabra *mohar*: suma de dinero que el novio tenía que pagar o entregar al padre de la novia. La palabra se encuentra en la Biblia sólo tres veces: Gen 34, 12 Ex 22, 16 y 1 Sam 18, 25. Un equivalente de él, tendríamos en la prestación de trabajo ya señalada o en el servicio de guerra igualmente consignado al comienzo de este apartado. Pero el *mohar* aparece más bien como compensación a la familia, no como precio propiamente dicho. Si así es, la diferencia tiene un efecto moral manifiesto: la mujer no es una mercancía. La diferencia se ve aún mayor, cuando en Ex 21, 7-11 se encuentra una compra-venta verdadera: un padre puede vender a su hija para concubina de otro, como esclava revendible (bien que no a extranjeros). Además de que el *mohar* parece probable que no lo llegaba a poseer el padre plenamente, sino solo en usufructo y que cuando llegaba la hora de suceder a su padre, la hija recuperaba el *mohar*, como también cuando por muerte del marido quedaba en la indigencia.

Aun entre los árabes palestineses, donde existe actualmente el *mohar*, los interesados no consideran ese *mohar* como una verdadera paga estrictamente dicha, y una parte de ella sirve para el ajuar de la novia.

En Babilonia el *tirhatu*, que, por lo demás, no era necesario, no pasaba a la plena propiedad del padre de la novia, sino a su administración, y volvía a la mujer, si ésta enviudaba, o a los hijos de ella, si moría. Su significado en dicha nación es muy discutido: regalo de esponsales hecho al que tenía poder sobre la esposa, para obtener su acuerdo (CUQ), *pretium virginitatis* (DE MEER), compensación por la pérdida, que padecía la familia, de una capacidad de trabajo (FOLLET), capital destinado al sostenimiento de la esposa (DAVID), precio de venta fingida (SCHUPFER), precio de venta real (KOSCHAKER), vestigio solamente de una venta primitiva de la mujer en los tiempos prehistóricos (KORNFELD art. cit. col. 906). Desde luego, es cierto, como afirma KOSCHAKER, que la mujer nunca pudo ser comprada como una cosa, y que los formularios de venta y de matrimonio eran diferentes, lo cual no impide que fueran los mismos principios que regían la

venta los que valían para el contrato matrimonial. Esto por lo que hace a los Babilonios.

En Elefantina el *mohar* pertenecía a la mujer, aunque se entregaba al padre de ella. Aun en los códigos de Ešnuná y de Lipit-İštar no aparece el carácter de compra estrictamente dicha. En cambio, el carácter comercial está claro en Nuzi y en las leyes asirias.

Cosa distinta del *mohar* eran los regalos de boda, consignados en Gen 34, 12 y 24, 53. Eran compensación de haber aceptado la petición de matrimonio. El mismo sentido tienen en el CH, y, si se rompían los esponsales por parte de la novia, los padres tenían que dar el doble de lo recibido por ellos. En las leyes asirias (en las cuales, según algunos, el *tirhatu* era un regalo en dinero dado a la novia), había, además del *tirhatu*, los regalos consistentes en adornos para la novia y un obsequio para su padre.

La dote.—Pudiera preguntarse si entre los hebreos había dote. Si tenemos en cuenta que el novio ya pagaba el *mohar*, y que Sir 25, 22 parece ver muy mal la dote («esclavitud, ignominia y vergüenza es que una mujer sustente a su marido»), y que los únicos casos que se citan o son de extranjeras (Salomón recibe la ciudad de Gezer como dote por su hija, 3 Rey 9, 16; Tobías recibe la mitad de la fortuna de su suegro 8, 21), o son regalos posteriores al matrimonio (Jos 15, 18-19 Caleb da a su hija un predio después de su boda con Otoniel, regalo al que ella misma manifiesta no tener derecho), o se muestran como puros regalos (Gen 24, 59; 29, 24.29), parece claro que no existía la costumbre de dotar a las hijas en sus matrimonios. En CH y en las leyes asirias sí parece que existía, y la dote volvía a la esposa cuando enviudaba o cuando era repudiada sin falta propia.

Matrimonio beena.—Los etnólogos se preguntan si en el A. T. hubo la forma de matrimonio llamada *beena*, conocida en Ceylán, donde lleva ese nombre, que representa la forma de matrimonio en la que el marido, dejando su clan, se va a vivir en casa de la esposa. La pregunta ha tomado ocasión del matrimonio de Jacob con Lía y Raquel, del caso de Gedeón y de uno de los dos matrimonios de Sansón. Pero los 14 años que sirvió Jacob a Labán representan el *mohar* por sus dos mujeres, y los otros seis restantes son un nuevo contrato, no definitivo, con su suegro.

Prueba de ello es que Labán no objeta luego ninguna consideración matrimonial (Gen 30, 25s) y, al encontrarse, después de la huída, solamente le echa en cara haber huído en secreto (31, 26ss). Otra hubiera sido su conducta y palabras si Jacob hubiera entrado a formar, por sus matrimonios, parte del clan labánico. El caso de Gedeón, que tiene en Siqem una concubina, la cual vive con sus padres (Jue 8, 31), es distinto, por tratarse no de su mujer, sino de una concubina y más bien se parece al matrimonio *sadîqa* de los árabes, entre los que la palabra significa la amante, unida al otro, y la unión con ella es aceptada por las costumbres. Sansón, casado con la filisteo de Timna, no vive con ella, sino que la visita, ni se incorpora al clan de ella (Jue 14, 8ss; 15, 1.2).

Consentimiento. Edad.—El consentimiento en el matrimonio era en el A. T. cosa de la familia. Para comprender esta costumbre, tan distante de nuestra mentalidad, es menester tener presente que el primado de la familia y de la estirpe sobre el individuo se hacía sentir avasalladoramente en el terreno de lo social (no así en el de lo moral). Consecuencia de ello era que, en principio, se considerase a los padres como a los únicos llamados a dar el consentimiento, más aún, a elegir la mujer para el hijo. Los testimonios son múltiples tanto en los códigos de la legislación (Ex 22, 15s Dt 7, 3), como en los recuerdos históricos (Gen 24, 2-61; 34, 1-24. 38, 6 Jue 14, 20s [matrimonio de Sansón] etc.). A veces, sin embargo, era el novio quien, en cierto modo, tomaba la iniciativa (Gen 26, 34s; 28, 8s; 29, 14-30; 38, 1-5). De la novia sólo conocemos un caso, el de Rebeca, y ese está atenuado por la consideración de que el consentimiento que le piden es después de haberla, en principio, concedido por esposa para Isaac, y que se puede sospechar si la pregunta tenía por objeto el matrimonio mismo o la circunstancia, de fácil arreglo, de tener que partir a la tierra lejana del esposo.

La edad de los enlaces, que tenían lugar en muy temprana juventud, favorecía esta costumbre tan ajena a nuestro modo de ver. Añádase que la esposa entraba, por su enlace, a formar parte de la casa de los suegros. Estos consideraban muy justo ser los que decidiesen asunto que tan íntimamente tocaba a lo sustancial en el concepto de sucesión: la familia patriarcal.

Cuando hablamos de la intervención de los padres, general-

mente hemos de entender que se trata del padre, no de la madre. Sin embargo, la natural concordia entre los cónyuges, que aparece muy elevada en la historia de los patriarcas (las mujeres de ellos están muy lejos de ser tenidas en el lugar que pudiera parecer natural según el derecho consuetudinario y aun según el escrito; son verdaderas señoras del hogar), presenta algunas intervenciones de la madre (Gen 27, 46 Jue 14, 2-9; los casos de Agar, que da esposa a su hijo Ismael, Gen 16, y de Betsabé interviniendo en el matrimonio de Adonías, no son pertinentes, pues Agar estaba ausente de Abrahán, y Betsabé no era madre de Adonías).

Si a veces intervienen los hermanos varones, esto se explica ya que, por la poligamia, ellos son los protectores de las hermanas (Gen 34, 25. En Gen 24, 50 pudiera ser esa la razón, pero no es claro, ya que Labán muestra desde el comienzo del relato un carácter manifiesto de entrometido y que luego no pide el consentimiento de los hermanos presentes de Rebeca; por lo demás, no pocos intérpretes dudan de la presencia de Betuel, cuya mención es tenida aquí por glosa).

Un caso excepcional de la iniciativa femenina en la elección matrimonial pudiera parecer Is 4, 1, donde siete mujeres, es decir, muchas, intentan entablar matrimonio con un solo varón y lo liberan de antemano de la carga de sustentarlas. Pero el caso es enteramente impertinente, ya que se trata de una situación límite, en la que, por la mortandad extrema de varones, aquellas desgraciadas se lanzan a un procedimiento inusitado, a la iniciativa, mostrando con ello cuál es su desesperación de poder encontrar marido.

El levirato.—Una forma de matrimonio para nosotros repelente, era el levirato (de la palabra *levir*=cuñado). Se trata de hermanos que viven en el mismo predio familiar, o en la misma población. Cuando la esposa de un hermano quedaba viuda de éste sin haber tenido sucesión, el hermano superviviente (o los supervivientes por orden de edad) debía tomarla por esposa, añadiéndola a la propia, si la tenía, para dar sucesión al hermano difunto. Entre los hebreos solo era lícito este matrimonio tratándose de la cuñada, no, como en las leyes asirias y entre los hebreos, donde, como también hoy entre los árabes, era lícito al yerno el matrimonio con la viuda de su suegro. Aparte de esto,

el fin que se perseguía era distinto entre los hebreos y los otros pueblos orientales, cuya legislación conocemos: se trataba entre los hebreos de que no se extinguiese la familia, máxima calamidad, y no, en cambio, de retener dentro de ella el *mohar*.

Según la ley mosaica, Dt 25, 5-10, no era obligatorio estrictamente, pero sí era una exigencia del decoro fraterno. La ceremonia, curiosamente arqueológica, de descalzar la viuda al cuñado denegante y arrojar lejos el calzado de éste, ante los ancianos de la puerta, tiene el simbolismo de que, para dar señal de entrar en posesión, el dueño que entraba en posesión se quitaba su calzado y lo arrojaba sobre lo comprado, uso que bellamente encontramos en Sal 60, 10 (= 108, 10) y en Rut 4, 7. Aquí (Dt 25, 5-10) se lo quita al cuñado la viuda para dar a entender que éste renunciaba juntamente al derecho a la viuda del hermano y a su herencia. Además, y por la falta de piedad, la viuda escupía al cuñado en el rostro diciendo: «así se hace con el hombre que no reedifica la casa de su hermano», y la ley añade: «el nombre con que se le llamará en Israel será 'casa del descalzado'». El levirato no procede de la poliandria, ni de la promiscuidad, ya que sólo podía realizarse con la viuda sin hijos. Ni del culto a los antepasados, que no hubiera de ser ofrecido sino por un hijo, ya que Yahvé es el protector del levirato, Yahvé que no consiente ningún culto junto al suyo.

La historia del A. T. no nos presenta ningún caso claro de levirato celebrado en realidad. En el caso de Judá, que se une con la que sin él saberlo, era su nuera Tamar, no hay propiamente levirato, permitido por la Ley únicamente en el caso de los hermanos, pero pudiera haber un recuerdo de tiempos pre-mosaicos en los que la costumbre se extendiese también al caso del suegro con la nuera viuda sin hijos. De todos modos, Tamar actúa aquí en un momento de desesperación por no tener hijos de la misma sangre que su marido. El caso de Rut no es, estrictamente hablando, un caso de levirato, ya que Booz no es su cuñado, sino su *go'el*, es decir, el protector de los intereses del individuo y del grupo. El hecho de que Rut tenga que desposarse con un pariente próximo y según un determinado orden de parentesco (2, 20; 3, 12), muestra, con toda probabilidad, una época o un medio social en el que la ley del levirato era asunto de clan más que de familia en el sentido estricto. Pero, desde luego,

la finalidad de este matrimonio es la misma que la del levirato: perpetuar el nombre del difunto (4, 5.10 y cf. 2, 20: el niño que nazca será considerado como el hijo del difunto cf. 4, 6 y 4, 17).

El divorcio.—Al tener que comentar ahora el divorcio entre los hebreos, comencemos por decir que representa ciertamente un déficit del A. T. El código Esnuna (\pm 1925 a. C.) establece en su párrafo 59: «si un hombre repudia a una mujer después de tener hijos, y toma otra, sea echado de casa, pierda sus bienes y vaya con la preferida». Se supone que hay divorcio y se le pone un freno. CH en su párrafo 148 determina que por un mal crónico de la mujer no se puede repudiarla, pero sí se puede tomar otra; la que padece del mal crónico puede, si quiere, irse llevando consigo su dote (párr. 149); ni por ausencia de guerra (si vg. el marido ha sido hecho cautivo se rompe el vínculo, sino que, al volver, tornará la mujer a su antiguo marido, y los hijos del matrimonio contraído después del primero, se irán con su padre (párr. 135).

En Dt 22, 13-29 (sección que podríamos llamar de derecho penal matrimonial) nos encontramos con tres pasajes sobre el divorcio: a) v. 13-19, el que acusa falsamente a su mujer de no haberla encontrado virgen, será flagelado y pagará 100 siclos de multa, pero, además, no podrá nunca repudiarla (se supone, parece, que, de no ser así, puede haber causa justa de repudio), b) v. 28-29, el que hace violencia a una virgen aún no desposada, pagará 50 siclos y no podrá nunca repudiarla, sino que deberá tomarla a perpetuidad (en cambio en 21, 10-14 el marido no puede vender a una cautiva tomada por mujer, pero sí repudiarla, si no le gusta; el divorcio en este caso es permitido y casi sugerido, pero la libertad, adquirida o recuperada, de aquella mujer por entrar en matrimonio con un libre, era irrevocable según la Ley: reconocimiento tácito de la libertad de la persona humana), c) Dt 24, 1-4, que merece consideración propia.

Se trata de una proposición hipotética larga que en v. 1-3 pone la condición y en el v. 4 la proposición absoluta independiente. La prótasis contiene dos casos de matrimonio de la mujer, seguidos de disolución del vínculo (por repudio nuevo o por muerte del que la recibió). La resolución en ambos casos (contenida en la apódosis) es que esa mujer no podrá volver al primer

marido. «Si un hombre toma mujer, y trata con ella maritalmente, y sucede después que ella no encuentra el favor de él por haber descubierto en ella *erwat dābār*, y escribe para ella un libelo de repudio y se lo pone en la mano y la echa de su casa, /v. 2-3 y ella sale de la casa de él y se va de allí y se hace [mujer] de otro hombre y este último hombre la aborrece después y escribe para ella un libelo de repudio y se lo pone en la mano y la echa de su casa, o muere el segundo hombre que la tomó por mujer, /v. 4 no podrá el primer marido que la repudió volver a tomarla de modo que vuelva a ser su mujer después de haberse contaminado». Es verdad que la Vulgata y la Pešitta con no pocos autores hacen dos períodos completos: vv. 1 y vv. 2-4. Pero esto solamente es posible si se toma al v. 1 aisladamente como un todo. Estilísticamente esto no es lícito, ya que el v. 2 no comienza por una partícula condicional (por eso los mantenedores de esa sentencia la añaden sin ningún apoyo en el texto). El Targum más antiguo, y cada día más intérpretes del pasaje, leen como lo hemos hecho arriba: vv. 1-3 y v. 4 (1-3 prótasis, 4 apódosis; prótasis hipotética, apódosis absoluta). De esto se deduce que tanto la admisibilidad del divorcio, como su forma escrita, vienen del derecho consuetudinario y vienen supuestas en uso, pero no se decreta directamente el divorcio ni su forma escrita.

Como curiosidad se puede preguntar qué significa en esta legislación la rara expresión *erwat dābār*. Las interpretaciones son varias: «cosa chocante» (DHORME, Bible de la Pléiade) «tara imputable» (Bible de Jerusalem, CAZELLES), «alguna cosa torpe» (muchos otros). El único pasaje de toda la Biblia en que, además del presente, aparece la expresión es Dt 23, 15 donde evidentemente se trata de una indecencia física. Pero en Dt 24, 1 parece que tiene un sentido intencionadamente general, que comprendiera todos los casos. Y en ellos lo regulado es que no podía tomar al primer marido después de haber sido ella de otro. La diversidad de esos casos la aprendía la gente en la práctica de la vida social de la nación. Pero lo que sí aparece claro de este modo de exponer el pasaje es que se trata de poner un freno, de formar al hombre para el caso en que, según la costumbre admitida, crea que debe dar el paso. Esto se deduce de la prohibición de que vuelva a tomar a la que, suya una vez, fue luego de otro.

El legislador conoce a fondo la psicología humana y sabe la fuerza que tiene el primero y decidido amor. Además, apela a otro fuerte motivo: la honestidad y dignidad humanas. Para esta mentalidad es inmundicia ese maridaje de la divorciada ya que ese ir y venir podía parecer justamente un tráfico de carne humana. El tocar estas dos fibras, era desaconsejar fuertemente, aunque implícitamente, el divorcio.

El Decálogo y la mujer.—Una cuestión aparentemente solo de crítica textual, en realidad profundamente exegética, confluye a marcar, juntamente con los déficits ya señalados, los valores positivos del A. T. en el orden sexual. Se trata del orden de los preceptos del Decálogo sobre las concupiscencias. Un estudio del Profesor A. VACCARI (De praeceptorum Decalogi distinctione et ordine. Verbum Domini 17 [1937] 317-320.329-334) ha probado que el orden del Dt 5, 21, que tiene en su favor a los LXX/, y al papiro Naš (s. 2.º a. C. según W. F. ALBRIGHT, alrededor del nacimiento del cristianismo, según otros) y fuertes razones intrínsecas, es el original no sólo en Dt sino también en Ex 20, 17. Así la mujer no va puesta entre las cosas objeto de concupiscencias, sino aparte y antes que ellas. Además, así hay en Dt un verbo distinto para la concupiscencia de la mujer (*ḥāmād*) y otro para la concupiscencia de las cosas (*'āwa*). El catecismo católico coincide con Dt. El protestante, con Ex. Pero la epopeya mosaica nos da algo muy superior a cuanto ofrece en el campo del derecho, que siempre es restringido y no expresa toda la elevación de las ideas y de la práctica de un pueblo. Nos entrega el haz de rayos luminosos de Gen 2, 20. 24 completado por 1, 26-31.

III. Luces doctrinales: los profetas y los sabios.

Todo lo legal y jurídico positivo lo superó el A. T. y, por un dinamismo interno, fue preparando la elevación definitiva de la mujer y su plena dignificación en el N. T.

La elevación de la mujer en Génesis I-II.—Hay un pasaje bíblico, que domina la ideología del Viejo Testamento sobre la mujer, pasaje que se mantiene en el N. T. como la base inmovible sobre la que Cristo va a fundar toda la elevación de ella. Es Gen 2, 18-24.

Acabada la formación del varón, declara Dios expresamente que su obra no está aún completa. Contrariamente que en la obra de los siete días, según nos la describe el c. 1, en la que terminada una obra, rubricaba Dios su acabamiento con la solemne fórmula «y vio Dios que era bueno», para coronar el día sexto con la plena afirmación «vio Dios cuanto había hecho y era muy bueno», acabada la formación del varón, declara Dios precisamente lo contrario, declara expresamente que su obra no está completa: «no es bueno que el hombre esté solo»: la gran obra de la creación del hombre no queda completa, no queda acabada, si no le doy yo mismo un ser de igual naturaleza que él, de la misma nobleza y dignidad, de la misma proximidad a Dios, su vicegerente aquí en la creación sensible, «cual imagen y semejanza suya».

Y precisamente para grabar en lo más íntimo de ese mismo hombre la convicción de que el ser que va a completar con él el designio divino tiene que ser de idéntica naturaleza —otro como él en su rica y suprema síntesis del espíritu y de la materia, de lo intelectual y lo sensible, de lo que, en último término, viene del polvo caduco y deleznable y de lo que procede de la intimidad divina, de su propio aliento—, para eso emplea un medio plástico, la revista de los animales, que no tiene otra finalidad sino que Adán mismo, en uso de su gran inteligencia, significada por la penetrante imposición de nombres, adquiera la convicción de que falta en el reino de los seres vivos un ser que le corresponda. El hombre podrá utilizar los animales para su servicio, pero su excelencia está por encima de todo animal, no puede haber ninguno que le forme pareja en comunidad específica y del mismo valor.

Entonces le forma Dios su comparte y, al presentársela, reconoce el hombre a la mujer como «carne de su carne y hueso de sus huesos», es decir, de su misma naturaleza y de igual valor sustancial. Pero aún reconoce más. Reconoce que la mujer es hecha para él, para dar satisfacción a una necesidad de su ser, individualmente completo, pero incompleto en orden a la especie. Si la mujer lleva patente, en el modo con que se describe su formación a partir del mismo hombre, su necesidad del hombre y aun su digna subordinación a él, el hombre necesita de la mujer para realizar los fines específicos de la propagación y por eso la bus-

cará y se unirá con ella, dejando a su propio padre y madre, para realizar con ella en la vida una unidad tal cual sería la que formarían dos seres humanos que poseen una misma entidad corporal, que constituyen un solo individuo, una sola persona.

En los albores de la humanidad y en los primeros capítulos del Libro Sacro, queda así ontológicamente constituida y revelacionalmente proclamada la carta de derecho femenino.

Si, por las imperfecciones de la humanidad decaída, descendiendo en la historia universal la mujer, y aun en la historia del pueblo de Dios, del trono de gloria en que el pueblo escogido supo que al principio había sido colocada, ahí queda, en medio del corazón de ese mismo pueblo, en la fe y la tradición de sus legítimos y mejores representantes, la conciencia de su igual dignidad con el hombre, reina, como él, de la creación, destinada por Dios a dominar esa misma creación, y a desarrollar todas sus latentes virtualidades en un progreso inabarcable y, sobre todo, a transmitir con el varón la vida a nuevos seres que reproduzcan en sí la imagen de Dios objeto de la admiración y del júbilo poético del inspirado autor sagrado.

Mirada divina retrospectiva.—Cuando Jesucristo, colocado en situación difícil y solemne (Mt 19, 1-9), va a declarar su pensamiento sobre la mujer, es a la primera página del Génesis a donde vuelve sus ojos para restablecer definitivamente su dignidad. Tres etapas de la humanidad distinguió Jesús, caracterizadas no por la longitud del tiempo, enteramente desigual, sino por la situación de la mujer en el mundo: una etapa paradisíaca, de igualdad en dignidad con el hombre («¿no habéis leído que el que hizo al hombre al comienzo, lo hizo varón y hembra?»); otra mosaica, en la que la legislación divina tiene que acomodarse a un pueblo rudo y carnal, sumergido en un mundo más carnal aún, («Moisés, por la dureza de vuestros corazones os permitió repudiar a vuestra mujer, pero al comienzo no fue así»); la tercera, evangélica y duradera para siempre, que devuelve a la mujer su primera y esplendorosa dignidad («Pero yo os digo...»).

En la realidad cotidiana.—Sería por demás interesante conocer a fondo la realidad de la situación de la mujer durante la etapa intermedia. Tiene aspectos que disminuyen la elevación de la mujer: es en cierto modo posesión del marido, éste la puede repudiar, pero ella no puede pedir el divorcio, diríase que perma-

nece menor perpetua. Y, sin embargo, su situación es muy diferente que la de una esclava. Un hombre puede vender su esclava, puede vender aun a su propia hija para concubina, pero no puede vender a su mujer aunque la hubiera adquirido como cautiva de guerra. El marido ciertamente podía repudiar a su mujer, no, desde luego, a capricho, pero ella quedaba protegida por el acto de repudio que la devolvía su libertad.

La mujer tenía como incumbencia trabajos domésticos duros, guardaba los rebaños, cultivaba el campo, molía el trigo, cocía el pan, hilaba. Pero esa actividad exterior no era humillante, sino que le atraía consideración. El marido le tributaba afecto, los hijos obediencia y respeto. La Ley condenaba por igual las faltas de los hijos contra el padre y contra la madre y el Decálogo manda por igual honrar al padre y a la madre.

Las escasas narraciones que nos hacen penetrar en la intimidad de una familia israelita, muestran a la mujer amada y escuchada por su marido y tratada por él como una igual. Así la madre de Samuel. O venerada por la nación como heroica madre de héroes, tal la madre de los Macabeos.

En la dirección profética.—Pero mucho más importante para conocer la situación de la mujer en el Antiguo Testamento es la línea de constante progreso y superación, que trazan los videntes de Israel y los sabios inspirados, maestros de educación familiar y social.

Ya es de admirar el hecho de que, siendo permitido el divorcio y reconocida, aunque no alabada, la poligamia, nunca los profetas hablan de ese supuesto, sino en el de la monogamia. «La mujer de tu juventud» es término corriente para inculcar la perfecta fidelidad a la única compañera de la vida. En el último de los profetas, esta idea adquiere una fuerza de relieve y una profundidad de sentimiento conmovedoras: «Hacéis también otra cosa: cubrís de lágrimas el altar del Señor, de llanto y gemidos, porque El no mira la oferta ni la acoge con satisfacción de vuestras manos. ¿Preguntáis que por qué? Porque el Señor es testigo entre ti y la mujer de tu juventud a la que tú has roto la fidelidad. Y, sin embargo, ella es tu compañera y la mujer ligada contigo por un pacto! ¿Y no la hizo un mismo Dios, cual cuerpo animado por el espíritu? ¿Qué busca, además, aquél que es Uno? Hijos de Dios. Tened, por esto, cuidado de vuestro espíritu y que

ninguno traicione a la mujer de su juventud. Pues yo detesto el repudio, dice el Señor Dios de Israel. Tened cuidado con vuestro espíritu y no seáis infieles!

En los Sabios de Israel.—De este espíritu brota toda una antología de alabanzas: para la mujer. Ella es «la vid fructífera en el interior de tu casa» (Sal. 127,3). «Es la corona de su marido» (Prov. 12, 4). «Quien encuentra una buena mujer, ha encontrado una cosa preciosa, ha recibido una gracia de Dios» (Prov. 18,22). «Un casa y unos haberes son herencia de los padres, pero una buena mujer es don de Dios» (Prov. 19,14). «Feliz el marido de una buena mujer: el número de sus años se doblará. Una mujer dispuesta es la delicia de su marido, y así pasa él en paz los años de su vida. Una buena mujer es una buena suerte concedida al hombre religioso» (Eccli. 26,1-3). «El sol brilla en lo alto de los cielos, la hermosura de una buena mujer adorna la casa» (Eccli. 26,16).

La ciencia de los sabios, que es experiencia de la vida, saca del corazón la más bella exhortación para el discípulo:

«Hijo mío! Da atención a mi sabiduría,
 a mi prudencia pon oído,
 para conservar sus reflexiones
 y mantener en tus labios la ciencia.
 Miel destilan los labios de la ajena
 y más suave que el aceite es su boca;
 pero sus consecuencias son amargas como el ajenjo,
 punzantes cual espada de dos filos;
 sus pies descienden hacia la muerte,
 sus pasos llevan al infierno [sheol];
 no toma el camino de la vida,
 va errante por el camino sin saber adónde.
 Pues bien, hijo mío, escúchame
 y no te apartes de mis sugerencias:
 ten lejos de ella tu camino
 y no te llegues a la puerta de su casa,
 para que no arrojes a otros tu decoro [tu dignidad, la flor de tu edad]
 y tus años a un despiadado;
 para que no gocen extraños con tus bienes
 y con las fatigas de tu casa un forastero;
 y al fin no vengas a gemir
 cuando se consuman tus carnes y tu cuerpo
 y exclames: ¡Ay de mí! que odié la disciplina
 y mi corazón despreció el castigo,

no me escuché la voz de mis educadores
 y a mis preceptores no puse oído.
 Por poco no he llegado al colmo de los males
 en medio del consejo y de la asamblea.
 Bebe el agua de tu cisterna
 y los arroyos de tu pozo.
 ¿Es que quieres derramar fuera tus veneros,
 por plazas y calles los arroyuelos de las aguas?
 Tenlos para ti solo
 y no los tengan contigo los extraños.
 Sea bendita tu fuente
 y vive alegre con la compañera de tu juventud.
 Cierva carísima y graciosa gacela,
 embriáguente en todo tiempo sus amores,
 fascínate siempre el afecto de ella.
 ¿Por qué loquear, hijo mío, tras una extraña,
 y abrazar el seno de una forastera?
 Dios tiene a la vista la conducta del hombre
 y cuenta cada paso.
 El impío queda preso en su propia iniquidad
 y cogido en el lazo de sus culpas :
 morirá por falta de disciplina
 y por su gran insipiencia se perderá.» (Prov. 5, 1-23.)

La aurora del nuevo eón.—Profetas y Sabios habían preparado el camino, purificándolo, cada vez más, según el ideal primero, al Nuevo Testamento.

El libro de la Sabiduría llega a preferir el matrimonio monogámico aunque estéril, a lo permitido por la Ley:

«¡Afortunada la estéril que no se ha manchado,
 no ha conocido un lecho pecaminoso!
 Ella tendrá su fruto en la revista de las almas.
 Lo mismo el eunuco que no obró ilegalidad,
 ni pensó mal del Señor :
 le será dado, de su fidelidad, especial premio
 y el más agradable puesto en el templo del Señor ;
 porque glorioso es el fruto de trabajos honorables
 e inquebrantable la raíz de la sabiduría...
 Mejor es no tener hijos, pero sí virtud ;
 pues inmortal es la memoria de ella,
 ya que es reconocida de Dios y de los hombres.
 Cuando está presente, la honran ; ausente, la desean,
 y en la eternidad, ceñida de coronas, triunfa,
 vencidos en el campo combates inmaculados.» (Sab. 3,13-15 ; 4,1-2.)

El puente estaba tendido. Sólo faltaba que Cristo, Hijo de Dios, lo franqueara, trayendo de la mano, no sólo a los esposos castos en indisoluble fidelidad de ágape sobrenatural, sino, y singularmente, conduciendo el cortejo de los vírgenes, a la cabeza de su Madre, para inaugurar en el eón cristiano el estadio supremo de la gloria femenina: la virginidad fecunda para el reino de Dios (Mt. 19,12).

Rafael Criado, S. I.

BIBLIOGRAFIA

N. B.—El asterisco indica autores no católicos.

- * G. BEER : Die soziale und religiöse Stellung der Frau im israelitischen Altertum. Tübingen, 1919.
- J. DÖLLER : Das Weib im Alten Testament. Biblische Zeitfragen, 1920 (núms 7-9) Münster i. W., 1921.
- * E. STAUFFER : γυνή. γένος. Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, I, Stuttgart, 1933, 646-655.
- * A. DEPKE : γυνή. Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, I, Stuttgart, 1933, 776-790.
- FR. NÖTSCHER : Biblische Altertumskunde. Bonn, 1940, 81-89.
- P. KETTER : Cristo y la mujer. Madrid, 1945.
- A. GELIN : Le passage de la polygamie à la monogamie. Mélanges E. Podechard. Lyon, 1945, 135-146.
- ID. : Le mariage d'après d'Ancient Testament. Lumière et Vie, número 4, 1952, 7-20.
- * TH. C. VRIEZEN : Theologie des Alten Testaments in Grundzügen. Wageningen (Holland), 1956, 176 y 182.
- A. VACCARI : Il divorzio nella Bibbia. *La Civiltà Cattolica*, 107 (1956, 2), 9-20.
- ID. : Il divorzio nei Vangeli, *ibid*, 350-359, 475-483.
- M. CARITÉ-G. JACQUEMET : Femme, I-II. *Catholicisme*, 4, París, 1956, 1.163-1.174.
- * H. BARDTKE-H. TIMME : Ehe (I-II). Evangelisches Kirchen Lexikon, I, Göttingen, 1956, 994-1.000.
- * A. PAULSEN : Frau I, Evangelisches Kirchen Lexikon, I, Göttingen, 1956, 1.344-1.346.
- W. KORNFELD : Mariage dans l'Ancient Testament. Dictionnaire de la Bible (Vigouroux). Supplément, V, París, 1957, 905-926.
- H. RONDET : Éléments pour une théologie de la femme. *Nouv. Rev. Théol.*, 79 (1957), 915-940.

- R. DE VAUX : Les institutions de l'Ancient Testament. Paris, 1958, I, 37-68.
- J. P. AUDET : Love and marriage in the Old Testament. *Scripture*, 10 (1958), 65-83.
- * C. H. RATSCHOW-F. HORST-H. GREEVEN : Ehe (I-III), Die Religion in Geschichte und Gegenwart. II (3.^a ed.). Tübingen, 1958, 314-320.
- * A. SCHIMMEL-F. HORST-H. GREEVEN : Frau, Die Religion in Geschichte und Gegenwart, II (3.^a ed.). Tübingen, 1958, 1.065-1.070.
- J. HACKSPECKER-J. MICHL : Ehe (II-III). Lexikon für Theologie und Kirche. III (2.^a ed.). Freiburg i. Br., 1959, 675-680.
- J. HAEKEL-H. GROSS : Familie (I-II). Lexikon für Theologie und Kirche. IV (2.^a ed.). Freiburg i. Br., 1960, 294-297.
- J. MICHL : Geschlechtsleben. Lexikon für Theologie und Kirche. IV (2.^a ed.). Freiburg i. Br., 1960, 868-870.