

estériles. Ambos tenemos necesidad de ser lo que debemos ser, aquello que hemos sido llamados a ser... En esta ocasión, la Iglesia mediante mi ministerio, hace una llamada a sí misma y a la comunidad científica para que intensifiquen sus relaciones constructivas de intercambio mediante la unidad. Ambas saldrán ganando en esta relación de recíproco aprendizaje, que la comunidad humana, a la que cada una servimos, tiene el derecho de exigirnos²⁹. Este lenguaje es ciertamente nuevo y responde a esta cuarta etapa dialógica de la relación de la Iglesia con la Ciencia, en la que se han dejado atrás la polémica estéril, el enfrentamiento, el mutuo enjuiciamiento como formas de conductas predominantes de esa relación. Solo el futuro dirá si estas premisas del diálogo ahora abierto entre la Iglesia y la Ciencia habrán realmente fructificado. Lo que podemos decir ahora es que la atmósfera ha cambiado y es muy distinta a la que existía hasta hace muy poco y mucho más todavía a la que se dio en los siglos pasados, tal como lo hemos visto. Ahora bien ¿esto significa que se acabaron los problemas? De ninguna manera. Ni la comunidad eclesial ni la comunidad científica son compactas. Sus imaginarios son complejos y no siempre actúan de un modo concertado. Nuevos problemas, como últimamente el de la clonación humana, presentan directamente a la opinión pública preguntas, afirmaciones, dudas, todo un espectro de alternativas cognoscitivas y valorativas que ponen en movimiento a los más variados estamentos del imaginario social³⁰. No es extraño que en un debate así se presenten graves enfrentamientos y posiciones antagónicas. ¿Cómo resolver un problema así? Es muy difícil resolverlo por autoridad. Ni siquiera la simple posibilidad científica de concretarla es criterio para implementarla. Creemos que la única salida positiva es iniciar en cada caso el largo camino del diálogo, que lleva a la investigación, a la información y a la puesta en común de las más diversas perspectivas científicas, morales, religiosas, o simplemente humanas, sobre el problema planteado en orden a ganar en lo posible un acercamiento consensuado a la verdad. Solo así alcanzaremos una comunidad humana madura que sabe reconocer los propios límites de su saber y quiere aprender del otro para ser mejor y alcanzar la verdad. Tal es el desafío. Ojalá que con nuestro esfuerzo y con espíritu podamos hacerlo nuestro.

²⁹ *Ibid.*, p.20 y 21.

³⁰ Véase, como ejemplo, el Dossier sobre la "clonación" que publican O. Postel-Vinay y A. Millet en *Mundo Científico (La Recherche)*, N° 180, junio 1997, 534-547.

Go'el: El Dios Pariente en la cultura bíblica

por Horacio Bojorge S.I. (Montevideo)

Presentación

Nuestro tema interesa principalmente a la soteriología, a la teología de la gracia y de las virtudes y a la teología de la familia. También importa para la exégesis de pasajes como Mateo 25,31-46 o Hechos 9,3-5, donde se pone en juego la "personalidad colectiva" o la solidaridad de Dios con su pueblo. Su interés se extiende a todos los aspectos de la teología, puesto que toca a la comprensión de Dios mismo, al explicar el principal de sus atributos. Pero entre ellos, interesa a la eclesiología en su *reflexión* sobre la Iglesia y en la renovación de la *conciencia* eclesial en aquella dirección que le ha señalado la *Lumen Gentium*: la *Iglesia pueblo de Dios*, no como simple metáfora o analogía, sino en un sentido muy místico y muy eficaz y práctico a la vez. Nosotros nos hemos valido de este tema para reflexionar sobre la teología de la liberación y la teología del laicado¹.

Prenotandos

El modo de exponer nuestro tema está marcado por su origen: en una serie de conferencias dictadas, ante un público religiosamente heterogéneo, en la Facultad de Humanidades de la Universidad de la República Oriental del Uruguay. De ahí que nuestro enfoque no se ajusta al método expositivo tradicional en estudios exegéticos y de teología bíblica. Intenta ser interdisciplinar y se aproxima al hecho religioso y teológico como a un hecho cultural. De esa manera, sin renunciar a

¹ Véase: H. Bojorge, *Goel: Dios libera a los suyos*, en: *RBib* 33(1971/1) N° 139, pp.8-12 y: *El fiel laico en el horizonte de su pertenencia. Aspectos bíblicos de la Teología del Laicado*, en: *Str* 44(1988)423-474; 45(1989)191-233; republicado en la obra conjunta: *Laicado: Comunión y Misión*, H. Bojorge, J.A. Rovai, N.T. Auza, (Col. Teología) Ed. Paulinas, Bs. As. 1989, pp. 7-111. [Trabajo presentado en la VIII Semana Nacional de Teología de la Sociedad Argentina de Teología, La Falda, Córdoba, 1-4 Ag. 1988]; el tema del Dios-Go'el especialmente en las pp. 50-54.

exponer la naturaleza del hecho religioso, se busca, por el contrario, permitir a los no creyentes asomarse a la idiosincrasia de la fe bíblica y ayudar a los creyentes a comprender quizás más profundamente las implicaciones culturales de su fe.

Nuestra exposición se articula en las siguientes partes:

1) Un exordio ubica metodológicamente nuestro tema y nuestro enfoque, en el contexto de la Cultura bíblica², apoyándose en puntos de vista antropológicos y de ciencia de las religiones³.

2) Luego explicamos qué es el *goelato* en el marco de las instituciones familiares israelitas, donde al pariente se le atribuían obligaciones dimanantes de los vínculos de parentesco y de la piedad familiar.

3) A la luz de la historia de la religión de los patriarcas mostramos cómo Dios era considerado por ellos como un *Go'el* = *pariente* del patriarca y de su clan. Esta visión perdura en los profetas, sobre todo en el Segundo Isaías.

4) Después iluminamos el tema del parentesco por alianza desde la antropología, para mostrar que, lejos de ser una forma secundaria del parentesco respecto de los vínculos de sangre, es, por el contrario, la fuente de todo parentesco de consanguinidad. Por lo que los vínculos de sangre son secundarios y derivados dentro de las estructuras de parentesco.

5) Mediante una comparación con el tema de la *syngeneia* o "parentesco con los dioses" en la cultura griega, mostramos mejor lo propio de la concepción bíblica.

El término

Go'el = *pariente auxiliador o redentor*, es un término del hebreo bíblico muy apto para comprender el universo cultural bíblico de símbolos y de significaciones. Es un concepto alrededor del cual se

² Cuando decimos "fe, religión o cultura bíblica" entendemos abarcar ambas ramas de la religión y cultura judeo-cristiana.

³ Para mantener el estudio dentro de límites de extensión razonables, hemos renunciado a exponer los datos propiamente exegéticos y filológicos. Ellos están ya suficientemente estudiados y satisfactoriamente expuestos por numerosos autores y pueden verse en los diccionarios bíblicos y demás estudios que citamos en la bibliografía, la cual, por este motivo y además porque no conocemos ninguna monografía accesible sobre el tema, nos ha parecido imprescindible agregar al final de este estudio.

constelan los demás términos de la cultura bíblica, y por eso configurador de la *Gestalt* identificatoria de la cultura bíblica. Se trata, sin embargo, de un título, nombre o atributo divino por lo general poco atendido en las teologías bíblicas y al que ninguna de las que conocemos le atribuye la importancia y el lugar central que reclama.

1. Exordio metódico

Antes de acometer la exposición del tema propiamente dicha, me parece conveniente detenerme a reflexionar sobre el enfoque y el objeto de este estudio, y a plantear algunas preguntas acerca del método. Nuestro enfoque quiere ser cultural. En la cultura bíblica, como es sabido, lo religioso no es un factor accesorio, o un factor entre otros, sino el elemento constituyente, que le da su forma propia. La *Gestalt* de la Cultura bíblica es ineludiblemente religiosa, teológica. En esta cultura lo religioso es rasgo configurante. El tema del *goelato* nos permite acceder al corazón de la cultura bíblica, desde varios ángulos: lingüístico, literario, histórico, antropológico, teológico.

1.1. Aproximación a una cultura

Podemos aproximarnos a una cultura de varias maneras. Una manera posible es el método descriptivo. Describir las características de esa cultura, su manera de encarar los aspectos de la vida humana, desde la cuna a la sepultura. Las instituciones religiosas, sociales y políticas y su forma propia de vivirlas. Es, por ejemplo, lo que hace el Padre De Vaux con sus *Instituciones del Antiguo Testamento* y lo que hacen las *Teologías bíblicas*. La limitación de un enfoque puramente descriptivo consiste en que deja en la sombra la propia pertenencia cultural del que hace la descripción. Eso crea una cierta ilusión de objetividad, porque no se tienen en cuenta los condicionamientos que crea la pertenencia cultural para la descripción objetiva de otra cultura (¡y aún de la propia!). Otra manera posible de aproximarse a una cultura sería una aproximación comparativa con otras culturas. El método comparativo es también un método descriptivo. Pero es una descripción no ya en el plano unidimensional de la cultura tomada en sí misma, sino una descripción a la que la comparación con otras le agrega volumen, perspectiva, escorzo.

La comparación de culturas es un primer paso en la toma de conciencia de un hecho implícito en toda descripción de una cultura como objeto: la cultura del sujeto que describe otra cultura. Es necesario lograr por lo menos cierta conciencia refleja de lo que está implícito en toda descripción de una cultura desde otra cultura: *la confrontación*

cultural. La humanidad es pluricultural y las culturas están siempre en una relación de confrontación y sincretismo, de crítica y de asimilación.

En la última parte de nuestro estudio, compararemos el parentesco divino en la cultura bíblica y en la griega.

1.2. *El inconsciente o subconsciente cultural*

Una de las principales dificultades en la descripción y comparación de las culturas radica, precisamente, en el hecho de que las raíces mismas de toda cultura son de difícil acceso a la conciencia y a la reflexión. Los fundamentos de las culturas son por lo general axiomáticos e implícitos. Más aún, habitualmente la misma pertenencia cultural es un hecho que permanece inconsciente o subconsciente. La cultura no sólo está constituida por elementos conscientes, sino que está fundada sobre supuestos implícitos y en cierta medida inefables. Nada tan difícilmente expresable como lo que, a fuerza de ser obvio dentro de una cultura, ya no necesita ser dicho. Y sin embargo es precisamente en ese nivel, de tan difícil acceso, donde están los rasgos definitorios de la identidad de una cultura.

1.3. *Los inefables*

En toda cultura hay términos *estructurantes* y términos *estructurados*. Términos que explican la estructura cultural y términos que se explican desde la estructura cultural. Términos rectores, que gobiernan la inteligencia del conjunto, y términos tributarios que se comprenden por derivación, a la luz de aquéllos. A veces los conceptos más fundamentales de una cultura no son ni los más nombrados ni los más aparentes. Como sucede con los cimientos sobre los que reposa un edificio, los supuestos sobre los que reposa una cultura son sobreentendidos y por eso habitualmente tácitos. Las culturas reposan sobre el cimiento de lo indiscutido, de lo indiscutible.

Los llamados "tabúes" -que tienen tan mala prensa en la vertiente racional y cientificista de nuestro reciente pasado cultural-, pertenecen sin embargo necesaria e inevitablemente al cimiento de *toda* cultura. También la vertiente racionalista o positivista tiene sus principios indiscutibles, intocables y por lo tanto de alguna manera sacros. Son precisamente aquellas realidades, aquellas convicciones, aquellos supuestos que no se pueden tocar sin que todo el edificio de una cultura se tambalee. Por eso una cultura sólo puede permitirse criticar los tabúes de las demás culturas, pero lo hace desde la firmeza que le da el estar firmemente asentada sobre los suyos propios, desde los cuales censura los tabúes ajenos. El tabú es *nefando* y es *inefable*; sin

que sea fácil discernir qué es lo primero: si su carácter de nefando o su carácter de inefable. Los presupuestos definitorios de una cultura *no deben* ser expresados porque *no pueden* ser tocados. No se los debe expresar, no se considera conveniente hablar sobre ellos, porque no se los puede "hacer objeto" de conversación sin ponerlos de alguna manera en situación de ser discutidos o vistos desde fuera, lo cual equivale a tomar una posición de alguna manera extrínseca y objetal respecto de ellos.

1.4. *Los inefables bíblicos comunes a nuestras culturas*

De ahí la dificultad de exponer y describir una cultura, que, como la bíblica, funda, en gran medida, a la cultura occidental. Aún después de que ésta ha tomado distancia de los aspectos explícitamente religiosos de sus raíces bíblicas, no le ha sido siempre posible tomar distancia de sus raíces más ocultas.

La crítica a las religiones -por ejemplo-, tan característica de la cultura occidental, implica quizás en el fondo una actitud religiosa no tan distante de lo que dentro del mundo bíblico fueron las críticas de los profetas no sólo al sincretismo cultural, sino también incluso al culto ortodoxo del templo de Jerusalén. Diríamos que la crítica a la religión proviene, en nuestra cultura, de la cultura bíblica. Occidente se la debe a esta raíz de su cultura; la hereda del mundo bíblico, aunque luego la desarrolle por sus propios caminos, incluso en contra de elementos de la tradición cultural bíblica. Nuestro estudio explora el parentesco divino, uno de los supuestos fundantes del mundo judeo-cristiano, que, junto con el mundo latino y el mundo griego, son las tres grandes corrientes culturales en las que abrevó la cultura occidental.

1.5. *De los descendos*

Lo que vengo diciendo, sobre las huellas de pensadores, filósofos e historiadores de la religión y de las religiones comparadas, se expresaba ya en la antigüedad con el patrón mítico de los *descendos*. Para ocuparnos de los elementos fundantes de una cultura, de aquellos que la hacen comprensible y de alguna manera revivable por el observador, hay que descender, hay que internarse en napas profundas que, por eso mismo, no son las que se explicitan ni con más frecuencia ni con más profusión. Suelen estar rodeadas de discreto y aún de

sagrado silencio⁴. No hay que extrañarse, por lo tanto, de que, *dentro* de la cultura bíblica, el tema del Dios Pariente se haya explicitado tardíamente y más bien a consecuencia de la crisis cultural preexilica y exilica. Ni tampoco ha de extrañar que, debido al mismo hecho, este tema sea por lo general sobrevalorado o apenas reconocido por las teologías bíblicas actuales. Para tratar este tema, que sin embargo nos parece el corazón de la cultura bíblica, tendremos que iniciar algo así como un descenso. Con el arquetipo de los descensos las culturas antiguas expresaron la inefabilidad y la condición *nefanda* de sus presupuestos culturales más constitutivos e identificatorios y, por otro lado, el deseo de ir a su encuentro y comprenderlos, sobre todo en los momentos de crisis.

La literatura del descenso se vuelca en el molde de la epopeya, y desde el viaje de la diosa Inana a los Infiernos, pasando por la *Odisea*, la *Eneida* y la *Divina Comedia*, y entre nosotros por el *Tabaré*, está vinculada a los orígenes de la ciudad, a la figura arquetípica de sus fundadores. Para encontrarse con las raíces pasadas de lo presente es necesario ir al encuentro de los que fueron. Como lo dice Zorrilla de San Martín al comienzo del *Tabaré*: "levantaré la losa de una tumba y adentrándome en ella, alumbraré la soledad inmensa". No hay pleno encuentro con el presente si no es por el largo camino de su historia. No hay comprensión del destino de los que viven sin un encuentro iniciático con los que fueron. Lo que hemos intentado decir en términos actuales, lo decía ya, a su manera, el pensamiento mítico y poético.

En otro lugar hemos puesto como ejemplo de *descenso*, el poema *Tabaré*, de Juan Zorrilla de San Martín. Y hemos hecho notar allí que esa epopeya latinoamericana conduce, "por vías oníricas, hasta el conflicto de razas fundante de las actuales naciones iberoamericanas. Conduce hasta los a veces aún no digeridos pecados, agravios y rencores que pueden sorprendernos con inesperadas y tan violentas como inexplicables erupciones. De esos pecados, que frustraron hermosas posibilidades humanas, nacerían las violencias y sufrimientos de inocentes que, para muchos observadores, son el baldón de estos pueblos. El *Tabaré*, en su epicidad apenas disimulable bajo el atuendo de sus galas románticas, tiene algo de afluencia onírica del inconsciente del blanco hispanoamericano, o más específicamente del alma bíblica de la cultura criollo-católica. En el *Tabaré*, Zorrilla dice lo mismo que dirá

⁴ Véase también nuestro *Estudio Preliminar* a la obra del P. Alfredo Sáenz S.J., *Las Parábolas Evangélicas según los Santos Padres, T.2: Las Parábolas de la Misericordia con el Prójimo*, Ed. Gladius, Bs. As. 1995, pp. 13-38.

años después en *El Sermón de la Paz*. Ambas son meditaciones culturales, cada una en su género: la una épica, la otra en el género del ensayo. En lo más profundo del *Tabaré*, el conflicto épico se entabla entre la fuerza del bautismo y la del pecado. Las consecuencias son históricas. La imposibilidad de comunicarse en paz que experimentan los hombres, frustra las reales posibilidades humanas. Esta dimensión profunda del poema, se hace perceptible sólo a partir del conocimiento de la cultura bíblica, a la que Zorrilla está vinculado. Diríamos que *El Sermón de la Paz* ha de ser una de las claves de lectura del *Tabaré*⁵.

1.6. *Del epos al ethos*

He hecho esta digresión a fin de exponer mejor mi convicción, formada en la lectura de las obras de Mircea Eliade, de que toda *épica* es, en el fondo, fundamento de una *ética*. En todos los pueblos y culturas el *epos* funda el *ethos*. La narración del pasado, ya sea mítico ya sea histórico pero miticizado -como evocación de los *orígenes*, como rememoración de las gestas divinas o heroicas que es-, tiene una función de hermenéutica existencial, es decir *cultural* y pretende arrojar luz y decir algo significativo para el presente. El conocimiento de lo que fue funda la normativa de lo que ha de ser, y de lo que se debe hacer. La narración épica apunta y termina en la práctica, en la moral, en las costumbres, es decir en la *ética*. Toda cultura conoce o genera un *relato*, o varios relatos, y una serie de imperativos y modos de actuar que son su *co-relato*. La impregnación religiosa de toda la cultura -como ha venido a afirmar la ciencia comparativa de las religiones- no es, pues, algo exclusivo de la cultura bíblica, ni siquiera de las grandes culturas del mundo antiguo o de los pueblos primitivos, sino un patrimonio común de toda cultura humana. Como ha dicho Mircea Eliade: "'Lo sagrado', es un elemento de la estructura de la conciencia, y no un estadio de la historia de la conciencia"⁵. "En los niveles más arcaicos de la cultura, todo *el vivir del ser humano* es ya de por sí un *acto religioso*, pues tomar el alimento, ejercer la sexualidad y trabajar son actos que poseen un valor sacramental. Dicho de otro modo: ser -o más bien hacerse hombre- significa ser religioso"⁶. Al reactualizar la historia sagrada

⁵ Como pretendía Comte y las tendencias evolucionistas de las ciencias de las religiones.

⁶ Mircea Eliade, *Historia de las Creencias y de las Ideas Religiosas*, Ed. Cristiandad, Madrid 1978, T.I, p. 15. (Ed. orig.: *Histoire des Croyances et des Idées Religieuses*, Ed. Payot, Paris 1976).

mediante la recitación de los relatos míticos o mediante la celebración festiva de ritos, al imitar el comportamiento divino, el hombre se instala y se mantiene junto a los dioses, es decir, en lo real y significativo⁷.

1.7. Culto, cultivo y cultura

Es significativo que la misma palabra *cultura* esté vinculada en su origen a la palabra *culto*, y ambas a la palabra *cultivo*. Podríamos decir que la cultura es la manera como un determinado grupo humano vive la relación entre el culto religioso y el cultivo de la tierra, o sea el trabajo. Dicho en otras palabras, la cultura es la forma en que se espejan recíprocamente la acción de los hombres y la acción de Dios o de los dioses. La misma relación entre la terna de raíz latina: *culto-cultivo-cultura*, existe en hebreo entre los derivados de una misma raíz 'abád: 'abodáh, designa tanto el culto del templo, como el trabajo y las tareas agrícolas.

Las religiones bíblicas, el judaísmo y el cristianismo, no son excepción. Antes por el contrario, son ejemplo de la impregnación religiosa de toda la cultura, y de lo que venimos diciendo acerca de la relación existente entre *teogonía* o *teología* y *ethos* o *ética*. Toda la Sagrada Escritura, Antiguo y Nuevo Testamento, puede considerarse como el gran relato épico, que funda y da su identidad a Israel y a la Iglesia, y del que deriva la conducta, mejor dicho, la cultura, el modo de vivir del creyente, ya sea judío, ya cristiano. Lo que une a las diversas ramas o variantes culturales a que da origen la cultura bíblica es más que lo que las separa⁸.

⁷ Mircea Eliade, *Lo Sagrado y lo Profano*, Ed. Guadarrama, Madrid 1967 p. 196 (Ed. orig. *Das Heilige und das Profane*, Rohwolt Taschenbuchverlag, Hamburg 1957).

⁸ Cuando decimos *religión* queremos referirnos a las religiones bíblicas, que son como es sabido varias: Judaísmo, con sus numerosas variantes, samaritana, esenia, farisea, saducea, etc.; Cristianismo, con su no menor cantidad de iglesias y variantes. Las englobamos, porque no necesitamos ni queremos pronunciarnos sobre cada una de ellas en particular. El Dios Pariente es parte del patrimonio de la religión judía que Cristo y el cristianismo preservaron. Y en este sentido podemos hablar del *Dios Pariente en la religión bíblica*.

1.8. El epos y el ethos de las Alianzas

En las religiones de origen bíblico -como en todas las religiones- la conducta de Dios es el modelo ejemplar, el arquetipo divino, el fundamento de la conducta de la colectividad creyente. Y esa conducta, modo de vivir o cultura, se pone de manifiesto, se revela y juntamente se propone y se prescribe a la imitación: en las así llamadas *Alianzas*, testamentos o dispensaciones. Puede decirse que las Alianzas son el argumento central del *epos* bíblico. Los grandes *héroes* bíblicos son los hombres de las Alianzas: Adán, Noé, Abraham, sus descendientes los Patriarcas Isaac, Jacob, José; Moisés, David, Jesús, los Apóstoles. De esas Alianzas nacen los pueblos bíblicos: Israel y la Iglesia. La epopeya bíblica narra los dramas y peripecias de las infidelidades humanas y las fidelidades divinas a dichas Alianzas. Esas Alianzas son el acto en que se anudan el obrar divino con el obrar humano. Es en ese contexto donde la cultura bíblica se coloca a sí misma para entenderse y darse a entender a las demás culturas. Es en el contexto de las Alianzas donde el actuar divino se exhibe como modelo motivador y posibilitante de un determinado modo de obrar humano.

1.9. No engañarse con las semejanzas

La Ciencia de historia de las religiones, nos pone, sin embargo, en guardia contra las comparaciones precipitadas y las conclusiones falsas que se sacan a veces observando las semejanzas parciales y no advirtiendo la idiosincrasia que da una diferencia global. Se comparan los miembros perdiendo de vista el todo. "Los paralelismos fenomenológicos pueden resultar engañosos. Si se encuentra una expresión, una imagen o una idea en dos lugares diferentes, en dos culturas o religiones, no se sigue de ahí que signifiquen lo mismo en ambas, incluso cuando se pueda demostrar que ha habido una influencia o un préstamo en un sentido o en otro. Cada detalle obtiene su significación a partir de la entera estructura a la que ha sido incorporado, y de la que forma parte. No se trata de probar que esta o aquella idea israelita se encuentra también en Babilonia [comparando por ejemplo los relatos de Gilgamesh con los del Génesis] o en Egipto, o que se ha tomado en préstamo de allí. La verdadera pregunta es qué significación se le ha dado a ese elemento en su nuevo contexto: ¿qué es lo que la religión de Israel hizo con él?"⁹.

⁹ Sigmund Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, Ed. B. Blackwell, Oxford 1962, T.I, p. 57.

Así por ejemplo, se ha observado las semejanzas entre el himno egipcio al Dios-Sol Atón, con el salmo 104 y se ha afirmado una relación directa entre ellos¹⁰. La primera parte del Salmo 18V-19H, la que abarca los vv.1-7, proviene probablemente de un antiguo himno cananeo al sol y fue adaptado a sus fines yahvísticos uniéndolo a un poema didáctico (vv. 8-15) que hace la alabanza de la Ley, con términos que aluden al sol, iluminador, vivificante y benéfico¹¹.

No es difícil encontrar influencias egipcias en la literatura sapiencial de la tradición bíblica, porque Egipto tuvo gran influencia en la corte "culturista" de Salomón y de los reyes que lo sucedieron. En estos círculos surgió la llamada literatura "sapiencial" bíblica; sobre todo la primitiva *gnómica* o *proverbial*, que tiene sus raíces en tradiciones similares egipcias más arcaicas. Más tarde se desarrollará el diálogo y la diatriba, planteando los grandes problemas de la "angustia vital" del hombre, como el sentido de la vida en el libro del Eclesiastés, y la razón del sufrimiento del inocente, en el libro de Job. Tanto en la literatura egipcia como en la mesopotámica encontramos textos similares, si bien con un enfoque religioso totalmente diverso respecto de la perspectiva bíblica¹².

1.10. *Go'el. La epifanía típicamente bíblica*

Es esta perspectiva *específicamente* bíblica la que aspiramos que sea el objeto de nuestro estudio de Cultura bíblica. Y a eso apunta el tema que hemos elegido: El Dios Pariente.

Como ha observado Mircea Eliade, el Dios bíblico, llámese 'El-Shaddái o Yahvé, es *también* un dios uránico, como lo es el Ba'al cananeo, su principal rival histórico en la diatriba profética. Sus rasgos uránicos: montañeros, solares, de señorío sobre el poder de los elementos, son frecuentemente acentuados en los textos bíblicos, y sin embargo, no son exclusivos, ni los más importantes y decisivos ni los más característicos suyos.

¹⁰ Véase James B. Pritchard, *La Sabiduría del Antiguo Oriente*, Ed. Garriga, Barcelona 1966, pp. 268-273 (Ed. orig. *The Ancient Near East*, Princeton Univ. Press).

¹¹ Mitchell Dahood, *Psalms*, The Anchor Bible, Doubleday, Garden City-New York 1966, T.I, p. 121.

¹² M. García Cordero, *Biblia y Legado del Antiguo Oriente. El entorno cultural de la historia de la Salvación*. Ed. BAC, Madrid 1977, nuestra cita en p. 577.

Yahvé manifiesta su poder en la tormenta; el trueno es su voz, y al rayo se lo llama "el fuego" o "las flechas" de Yahvé (Sal 18,15). También se refiere al rayo la espada de fuego de los ángeles guardianes de las puertas del paraíso, luego de la caída Gn 3,24. El Señor de Israel, cuando transmite las leyes a Moisés, se anuncia por "el trueno, el rayo y una humareda densa" (Ex 19,16). "La montaña del Sinaí estaba envuelta en humo porque Yahvé había bajado en medio del fuego..." (Ex 19,18). Débora recuerda, llena de temor religioso, cómo "tembló la tierra, se agitaron los cielos y se fundieron en agua las nubes" al paso del Señor (Jue 5,4). Yahvé advierte su llegada a Elías por una "gran tempestad que rompía los montes y hendía las rocas: el Señor no estaba en la tempestad. Después de la tempestad hubo un terremoto: el Señor no estaba en aquel terremoto. Y después del terremoto, un fuego: el Señor tampoco estaba en aquel fuego, y tras el fuego, un murmullo dulce y leve" (1Re 19,11s). Cuando Elías suplica al Señor que se muestre y que confunda a los sacerdotes de Ba'al, el fuego del Señor cae sobre los holocaustos del profeta (1Re 18,38). La zarza ardiendo del episodio de Moisés (Ex 3), la columna de fuego y las nubes que conducían a los israelitas en el desierto son epifanías yahvistas. Y la alianza de Yahvé con la descendencia de Noé, que se salvó del diluvio, se manifiesta por un arco iris: "He puesto mi arco iris en la nube y él servirá de señal de alianza entre yo y la tierra" (Gn 9,13).

Igualmente pertenecen a la simbología uránica las nubes que manifiestan y ocultan la presencia divina en el desierto y en el Templo. La Shekhinah del Santuario y las nubes sobre las que viene caminando el misterioso Hijo del Hombre de la visión de Daniel 7.

Esas hierofanías celestes y atmosféricas manifiestan ante todo el "poder" de Yahvé, cosa que no ocurre en las demás divinidades de la tormenta: "Dios es grande por su poder. ¿Quién podrá enseñar como él?" (Job 36,22). "Empuña el relámpago con la mano...se anuncia por el estrépito de un trueno...(ante este espectáculo) mi corazón tiembla, salta fuera de su sitio. ¡Oíd! ¡Oíd el retumbar de su voz, el trueno que sale de su boca! Lo hace rodar por toda la extensión de su cielo, y su rayo brilla hasta los confines de la tierra. No retiene al relámpago en cuanto suena su voz. Dios truena con su voz de manera maravillosa..." (Job 36,32-33); 37,1-4). El Señor es el único y verdadero dueño del cosmos. Puede hacerlo todo, aniquilarlo todo. Su "poder" es absoluto; por eso tampoco su libertad conoce límites. Soberano indiscutido, mide su misericordia o su cólera a su antojo, y esa libertad absoluta del Señor es la revelación más contundente de su trascendencia y de su absoluta autonomía; porque "nada ata" al Señor, nada le obliga, ni siquiera las buenas obras y el respeto de sus leyes.

De esta intuición del "poder" de Dios como única realidad absoluta -observa Mircea Eliade- parten todas las místicas y todas las especulaciones ulteriores en torno a la libertad del hombre y a las posibilidades de su salvación por el respeto de las leyes y por una moral rigurosa. Nadie es "inocente" ante Dios. Yahvé ha concertado una "alianza" con su pueblo, pero su soberanía le permite anularla en cualquier momento. Si no lo hace, no es en virtud de la fuerza vinculante de la "alianza" (nada puede "ligar" a Dios, ni siquiera sus propias promesas), sino por su bondad infinita (es decir por su fidelidad a sí mismo, que en otras palabras es su justicia y brilla en su misericordia: *jésed*).

Yahvé aparece en toda la historia religiosa de Israel como Dios del cielo y de la tormenta, creador y todopoderoso, soberano absoluto y "Señor de los Ejércitos", apoyo de los reyes del linaje de David, autor de todas las normas y de todas las leyes que permiten que la vida continúe sobre la tierra. La "ley", cualquiera sea su forma, encuentra su fundamento y su justificación en la revelación de Yahvé. Pero a diferencia de los demás dioses supremos, que no pueden actuar en contra de las leyes (Zeus que no puede librar a Sarpedón de la muerte *Iliada*, XVI,477ss), Yahvé conserva su libertad absoluta¹³. Hasta acá reprodujimos el pensamiento de Mircea Eliade.

Y sin embargo, -nos toca ahora agregar a nosotros- ni su poder, ni su libertad, pueden decirse sus atributos característicos o fontales. Lo característico del Dios bíblico es ser un Dios de Alianza, o sea un Dios que se vincula por amistades y compromisos con hombres y se comporta como *El Dios Pariente*, o el *Dios de los Patriarcas*. El ámbito privilegiado de su epifanía es el de lo interpersonal.

1.11. *Goel: el Dios Pariente por Alianza*

La teología de la Alianza es lo que la cultura bíblica tiene de *afable*, en el sentido opuesto a lo inefable. La Alianza define y explica muy bien el núcleo característico y caracterizante, individual e individualmente de esa cultura frente a otras. Pero creemos que no es todavía lo más profundo, no es aquéllo con cuya señalación y tratamiento debíamos iniciar nuestro estudio del rasgo fontal de la cultura bíblica, o del "centro del Antiguo Testamento".

¹³ Mircea Eliade, *Tratado de Historia de las Religiones* (Traité d'histoire des Religions - Payot, Paris 1964), T.I. pp. 123-124; citamos por la Trad. cast.: Cristiandad, Madrid 1974.

Decíamos que la conducta del Dios de la Alianza es el fundamento, el modelo ejemplar y el precedente posibilitante a la vez, de la moral y de la cultura de la Alianza. Pues bien, esa conducta divina se define por dos términos que son casi atributos divinos. *Jen* gracia y *Jésed* misericordia. Por gracia y misericordia Dios elige. Ellas son también las dos virtudes del antes y después de la Alianza, las virtudes del Dios de la Alianza. *Jen* y *Jésed*, la gracia y la misericordia divina expresan la Alianza. La Alianza debe perdurar y perpetuarse, expandirse y universalizarse por ejercicio de gracia y misericordia, primero dentro del pueblo mismo de la Alianza y después a nivel de toda la Humanidad.

Pero he aquí que la gracia y la misericordia, *jen* y *Jésed*, son, en el ámbito de la cultura bíblica que los acuña, términos que pertenecen a la vez al ámbito de las relaciones religiosas (es decir divino-humanas) y al ámbito de las relaciones familiares y sociales (es decir interhumanas). Ya veremos lo que esto significa. Perteneció al corazón oculto e inefable (difícilmente expresable y por eso raramente mencionado) de la cultura bíblica, el hecho de que las relaciones entre los hombres y las relaciones entre Dios y los hombres se conciben como análogas y se expresan mediante categorías comunes como los términos *jen* y *Jésed*. Este hecho cultural nos sugiere que la cultura bíblica ha visto en ciertas relaciones interhumanas, y particularmente en las relaciones familiares de parentesco, una epifanía divina. Pero sobre todo que ha experimentado la epifanía divina como una comunicación interpersonal, como una vinculación de parentesco.

Epifanía en el ámbito de lo interpersonal

Nos ha enseñado Mircea Eliade que no hay dimensión de la naturaleza o del cosmos que no haya sido o no pueda ser considerada como una epifanía, como una manifestación de la divinidad, de su *dynamis* o de su gloria. La piedra, la fuente, el bosque, la montaña, el mar, los cielos, el sol, la luna, los astros, la naturaleza entera o sus partes, sus cielos y sus cataclismos. Pero no sólo el orden cósmico, también el orden político se ha prestado a lo largo de la historia de las religiones a funcionar como epifanía de lo divino. El Rey, el Emperador y los dioses monarcas ya sea del Olimpo ya sea de los Infernos. También el orden moral, de las fuerzas del alma, ha dado lugar a la divinización de las virtudes, o a la consideración de que en ciertas virtudes o actitudes humanas hay un destello sobrehumano y divino. Pues bien, tanto la Alianza (en hebreo *Berit*) como sus virtudes características: la gracia y la misericordia apuntan nuestra atención en

la dirección de las relaciones de parentesco como analogado de un parentesco divino con el hombre: el Dios Pariente.

La idea central del Antiguo Testamento

Un tema que se ha agitado en los estudios bíblicos es el de la idea central o unificante del Antiguo Testamento, o el del centro estructurante de las instituciones del Antiguo Testamento. Se ha propuesto, por ejemplo, que la idea y la institución de la Alianza sería esa idea y ese hecho central, que explicaría todos los demás. Y puede decirse que esta propuesta goza de amplia, si no general, aceptación.

El término go'el que he elegido para presentar en este estudio es un término perteneciente al vocabulario familiar, aparentemente secundario, pero que, como se verá, ocupa un lugar clave en la *Gestalt* o *Weltanschauung* cultural bíblica, y que por lo tanto es -diríamos- de valor estratégico para su comprensión. Puede disputarle, con ventaja, a la Alianza tanto la centralidad como la prioridad, a pesar de lo cual, por otra parte, no se le ha dado el relieve que merece.

2. El goelato: institución familiar

Hemos dicho que si en otros pueblos predominan las epifanías de orden cósmico, uránicas, astrales, de los ciclos de la naturaleza y del orden político, en la cultura bíblica Dios es considerado ante todo como un pariente, de manera que la visión de Dios en Israel hunde su raíz en la realidad familiar de los patriarcas bíblicos. De ahí que convenga comenzar por recordar los rasgos y características de la familia, como institución del Antiguo Testamento, ya que es el lugar de epifanía o manifestación de los rasgos y atributos divinos del Dios bíblico.

2.1. La familia israelita¹⁴

En el pueblo bíblico del Antiguo Testamento -como en otras culturas tribales del Oriente Próximo- correspondía al pariente el deber de proteger a sus parientes en la medida de sus posibilidades. La fuerza de esta obligación era proporcional y correlativa al grado de proximidad del parentesco. Algunos aspectos de esta obligación inviolable que en tiempos patriarcales derivaba su fuerza del derecho oral y tradicional propio de la sociedad clánica, fueron más tarde reconocidos, asumidos, sancionados, regulados y estipulados, por la Ley mosaica.

¹⁴ Seguimos a R. De Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento* pp. 50ss.

Como esta obligación de piedad familiar deriva de la estructura de la familia israelita, conviene detenemos a recordar algunos rasgos de esa realidad familiar.

Según el testimonio de los documentos más antiguos, la familia israelita es claramente *patriarcal*. El término propio para designarla es "casa paterna", *bêt 'ab*. Las genealogías se nos dan siempre siguiendo la línea paterna, aunque a veces, por razones particulares se menciona también a las madres. El pariente más cercano por línea colateral es el tío paterno¹⁵. El padre tiene autoridad sobre los hijos, incluso los casados, si viven con él, y sobre sus mujeres. La familia-hogar se compone de los miembros unidos por la comunidad de sangre y a la vez por la comunidad de habitación. La familia es una casa, y "fundar una familia" se dice "construir una casa" (cf Neh 7,4)¹⁶. Debido al origen nómade o pastoril del pueblo, se mantiene una equivalencia entre la

¹⁵ Es la relación existente entre Abraham y Lot: "Estas son las generaciones de Teraj: Teraj engendró a Abram, Najor y Aram. Aram engendró a Lot, y murió antes de Teraj, su padre en la tierra de su nacimiento en Ur Casdim... Tomó, pues, Teraj a Abram, su hijo, a Lot, el hijo de Aram, el hijo de su hijo, y a Sarai, su nuera, la mujer de su hijo Abram, y los sacó de Ur de los Casdim, para dirigirse a la tierra de Canán y llegados a Jarán se quedaron allí" (Gn 11,27-31). Nótese que Lot, huérfano, queda primero a cargo de su abuelo. Luego será protegido por su tío Abraham: "Subió, pues, de Egipto Abram con su mujer, toda su hacienda, y con Lot hacia el Negueb" (Gn 13,1). Los capítulos Gn 13-14 muestran la piedad de Abram con su sobrino. Primero le permite elegir los mejores pastos. Luego hace una expedición guerrera para librarlo de los reyes que lo llevaron prisionero. La ley enumera la precedencia en el deber de goelato según el orden de parentesco, y el primero es el tío paterno: "Si el extranjero o peregrino que vive entre vosotros se enriqueciese y un hermano tuyo cercano de él se empobreciese y se vendiere al extranjero que vive contigo o a uno de su linaje, después que se vendió tendrá derecho a ser rescatado (*g'ulláh tihyéh-ló*): uno de sus hermanos lo rescatará (*'ejád me'ejáo yig'alénnu*). O su tío (*dodó*), o el hijo de su tío (*ben-dodó*) lo rescatará (*yig'alénnu*), o algún pariente próximo (*mishsh'er b'saró*) de su familia (*mimmishpajtó*) lo rescatará (*yig'alénnu*) o de sus propios recursos se rescatará (*nig'ál*)" (Lv 25,47-49).

¹⁶ La familia de Noé comprende su esposa, los hijos y las esposas de los hijos: "Después dijo el Señor a Noé: entra en el Arca tú y toda tu casa [...] Y ante el diluvio entró en el arca Noé con sus hijos, su mujer y las mujeres de sus hijos" (Gn 7,1.7). La familia de Jacob agrupa tres generaciones (Gn 46,8-26).

tienda y la casa¹⁷. A la familia pertenecen también los siervos, los residentes extranjeros o *guerim*, los apátridas, las viudas y los huérfanos que viven bajo la protección del jefe de familia. Nosotros diríamos: los *allegados*.

El término *bêt*, "casa", al igual que el término "familia" en nuestras lenguas modernas, es lo suficientemente elástico para comprender tanto el hogar o micro-familia como la macro-familia o clan, e incluso al pueblo entero: la "casa de Jacob" o la "casa de Israel"; o bien una fracción importante del pueblo: la "casa de José", la "casa de Judá". Esa expresión puede designar el parentesco en sentido lato¹⁸.

En este sentido lato, la "casa" es la macro-familia y se confunde con el clan: la *mishpajáh*. Los miembros de la *mishpajáh* habitan en un mismo lugar, o bien ocupan una o varias aldeas según su diversa magnitud¹⁹. El clan tiene intereses y deberes comunes y sus miembros se sienten conscientes de los lazos de sangre que los unen. Se llaman entre sí "hermanos", *'ajím*²⁰, aunque puedan contarse decenas, centenares

¹⁷ En la arenga bélica de los benjaminitas, invitando a vengar el crimen de Gueba, leemos: "no vuelva nadie a sus tiendas ni se vaya nadie a su casa" (Jue 20,8).

¹⁸ Jasanías, el descendiente de Rekab, sus hermanos y todos sus hijos forman la *bêt rekab* "Tomé a Jasanías, hijo de Jeremías, hijo de Jabasinías; a sus hermanos y a todos sus hijos y a toda la casa de los recabitas" (Jer 35,3). Los jefes de listas del libro de Crónicas frecuentemente están a la cabeza de grupos muy numerosos: "Ají, hijo de Abdiel, hijo de Guní, era el jefe de la casa de sus padres" [...] "Y estos son los cabeza de la casa de sus padres..." (1Cro 5,15.24); "Los hijos de Bela fueron: Esbon, Ozi, Uziel, Jeimot e Iri, cinco jefes de las casas de sus padres, hombres valerosos, registrados en las genealogías, en número de veintidós mil treinta y cuatro" [...] "Todos estos hijos de Aser, jefes de las casas de sus padres" (1 Cro 7,7.40; ver también 8,6.10.13; 9,9; 23,24; 24,6) Los jefes de "familias" que vuelven de Babilonia con Esdras, traen consigo entre veintiocho y trescientos hombres, Esd 8,1-14.

¹⁹ Así la *mishpajáh* de los danitas ocupa Sereá y Eshtaol, Jue 18,11. O bien varios *mishpajót* se hallan en el interior de una misma ciudad como los grupos judíos y benjaminitas registrados en Jerusalén por Neh 11,4-8 y por 1 Cro 9,4-9.

²⁰ David ruega a Saúl: "Te ruego que me des permiso para ir, pues tenemos mañana en la ciudad un sacrificio de familia, y *mis hermanos* me han llamado. Si pues, he hallado gracia a tus ojos, permíteme que vaya de una escapada a ver a *mis hermanos*" (1 Sam 21,29).

y aún miles de "hermanos" de un clan²¹. La unidad social que constituye la familia es una unidad religiosa. La pascua es una fiesta familiar que se celebra en cada casa²². Cada año el padre conduce a toda la familia en peregrinación al santuario²³.

Esta fuerte constitución de la familia es una herencia de la organización tribal. El paso a la vida sedentaria y, sobre todo, el desarrollo de la vida urbana introducirán transformaciones sociales que habrán de afectar mucho a las costumbres familiares; sin embargo, la impronta primitiva perdurará y ejercerá la atracción de los ideales de una edad de oro.

2.2. La solidaridad familiar: el Go'el

Los miembros de la familia en sentido amplio se debían ayuda y protección. El pariente sobre quien, por grado de parentesco y por capacidad de auxiliar, recaía la obligación moral y en algunos casos legal, de brindar ayuda, se llamaba *Go'el*²⁴. Si el pariente más próximo

²¹ Por ejemplo: "Sus hermanos (*'ajím*) de todas las familias de Isacar, eran 87.000 esforzados guerreros" (1 Cro 7,5); "De los hijos de Zéraj, Yeuel y sus hermanos: 690" (1 Cro 9,6); "Masay, hijo de Adiel. y sus hermanos, jefes de sus casas paternas: 1.760 hombres" (vv.13-14).

²² "El día diez de ese mes tome cada uno según las casas paternas una res menor por cada casa. Si la casa fuere menor de lo necesario para comer la res, tome a su vecino, al de la casa cercana, según el número de personas, computándolo para la res según lo que cada cual puede comer...Se comerá todo en casa, y no sacaréis fuera de ella nada de sus carnes, ni quebrantaréis ninguno de sus huesos" (Ex 12,3-4.46). Sobre el cordero pascual como símbolo de la unidad o del "cuerpo" familiar, véase: I. Zolli, *Il concetto de corpo-famiglia nel pensiero religioso e sociale*, en: *Israele. Studi Storico-Religiosi*, Udine 1935, p. 158.

²³ "Subía de su ciudad este hombre [Elcana, hijo de Jeroam, hijo de Eliu, hijo de Touí, hijo de Suf, efraimita] de año en año para adorar al Señor de los Ejércitos y ofrecerle sacrificios en Silo" (1 Sam 1,3).

²⁴ Véanse los artículos de diccionario: *Redención*, y *Rescatar*, en *Diccionario de la Biblia* (Eds. Haag-Ausejo), Herder, Barcelona 1964. Kennedy A.R.S., *Go'el (Avenger of Blood)*, en *A Dictionary of the Bible*, T&T Clark, Edinburgh 1905, T.II, 222-24. Kraus H.J., Art.: *Erlösung*, en *RGG (Reallexikon f. Geschichte u. Gegenwart)* T.2, Cols. 584-589. Procksch O., *Lúo*, en *THWNT (Theol. Wörterbuch z. NT)* IV, 331-37. Ringgren Helmer, *Ga'al [redimir]*, en *Dicc. Teológico del A.T.* (Ed. G.J. Botterweck - H. Ringgren), Ed.

no podía auxiliar por alguna justa causa, como podía ser la simple falta de medios o de vigor físico, la obligación de socorrer o *Ge'ulláh* recaía en el pariente que le seguía en grado de proximidad. El orden de parentesco era el siguiente: primero el tío paterno, luego el hijo de éste, finalmente los otros parientes por su orden de cercanía²⁵. El goel era, pues, un redentor, defensor, protector de los derechos del individuo y del grupo. Intervenia en toda necesidad, pero la Ley enumeraba y regulaba un cierto número de casos.

La acción de auxiliarse entre parientes, la expresa en hebreo la raíz verbal *Ga'al*, de la cual, la forma *Go'el* es el participio activo de la voz simple (= *Qal*). La acción de *ga'al* comprende todas las formas del auxilio entre parientes que piden la humanidad, la compasión o la misericordia. Bien podría expresarse con las listas de obras de misericordia corporales y espirituales, que en hebreo son llamadas *Guemilut Jasadim* (circulación de favores): dar de comer, vestir, visitar al enfermo, dar sepultura al muerto, defender, liberar al prisionero o al esclavo, ayudar económicamente, enseñar...

2.3. Los cuatro deberes principales sancionados por la Ley

Pero, de hecho, en la legislación bíblica son sólo cuatro los aspectos principales de la acción del Go'el explícitamente mencionados y regulados por la Ley: 1º) Venganza de sangre, 2º) Rescate de tierras, 3º) Rescate de esclavos y 4º) Levirato.

Conviene explicar aquí brevemente su contenido:

1) *Vengar la sangre* del pariente es una ley del derecho consuetudinario familiar en pueblos de cultura familiar-clánica, en particular los semíticos. Aún se estila entre los árabes, los cuales dejaron su huella en pasados siglos de la cultura ibérica. La costumbre ha sobrevivido en medios no semíticos, a donde llegó a través de los caminos semíticos del mar Mediterráneo, como es el caso de Grecia, Calabria, Sicilia y Malta, y se la encuentra en las costumbres de la

Cristiandad, Madrid 1973, T. I, Cols 902-907. Roy L., *Liberación-Libertad*, en: Vocabulario de Teología Bíblica (Ed. X. Léon-Dufour) Herder, Barcelona 1966. Stamm J.J., *G'l Redimir*, en Dicc. Teológico Manual del A.T. (Eds. E. Jenni - C. Westermann) Ed. Cristiandad, Madrid 1978, T.I Cols. 549-564. Vigouroux F., *Go'el*, en DB (Dict. de la Bible, (Ed. Vigouroux), Paris 1912, T.III, Cols. 260-265. A esta institución familiar la designamos nosotros con el neologismo castellano: *goelato*.

²⁵ Ver Lv 25,49, ver nota 2.

Maffia y la Camorra italiana, habiendo resistido tenazmente a la cultura cristiana del perdón. Perdura también en un pueblo de fuerte organización tribal y clánica como son los gitanos. Esta institución es antiquísima. En lugares, como el desierto, donde no había instituciones públicas de policía y justicia, esas funciones recaían lógicamente en el clan, que debía velar por la integridad de sus miembros.

Recordemos algunos ejemplos bíblicos: 1) Moisés mata al egipcio que había atacado a un israelita²⁶. 2) Gedeón mata a los asesinos de sus familiares, luego que su hijo Yeter, demasiado joven, no se atreve a matarlos²⁷. 3) Joab, mata a Abner para vengar la sangre de su hermano Asahel²⁸. 4) La historia fingida de la mujer de Tecoa, que Joab envía a David para reconciliarlo con su hijo Absalom²⁹.

2) *Rescate de tierras*. En caso de que un miembro de la parentela tuviera que vender sus tierras, era obligación del Goel, pariente más próximo, adquirir las tierras, para que no salieran del dominio familiar y hasta que en el año jubilar pudieran volver a su dueño. Esta ley está codificada en Lv 25,25 y el libro de Rut ofrece el ejemplo clásico. Una opción semejante a la compra de la tierra, ofrecida preferencialmente a parientes, puede observarse -como herencia de costumbres ibéricas llegadas a través de la población originaria de las Islas Canarias- en algunos medios rurales nuestros.

3) *Rescate de esclavos*. En caso de que un miembro del clan fuera raptado, hecho prisionero, o se vendiera como esclavo por necesidad, el Goel, pariente más próximo, debía rescatarlo de la esclavitud, bien por las armas, bien pagando el precio del rescate. Es lo que hace Abraham tomando las armas para rescatar a su sobrino Lot³⁰.

4) *La institución del Levirato*³¹ tendía a asegurar la supervivencia del nombre de un difunto muerto sin descendencia. En ese caso, el Goel,

²⁶ Ver Ex 2,11-15.

²⁷ Jue 8,19-21.

²⁸ La batalla de Gabaón fue una batalla durísima. En ella Abner, hijo de Ner, jefe de los ejércitos de Saúl, que tras la muerte de éste había proclamado a Ishbaal hijo de Saúl como rey de Israel, oponiéndose así a la pretensión de David, fue derrotado por los hombres de David. Leemos que se hallaban presentes en esta batalla tres hermanos de los bravos de David: "los tres hijos de Sarvia: Joab, Abishay y Asahel". Véase 2 Sam 2,18-28; 3,22-30; 1 Re 2,5-6.

²⁹ Véase esta historia en 2 Re 14,1-28.

³⁰ Ver Gen 14,1-24. Véase Lv 25,47-49.

³¹ Del latín *levir* "cuñado" traduce el hebreo *yábám*, cuñado en sentido amplio.

que a los efectos recibe el nombre de *Levir*, debía engendrar en la viuda descendencia que llevase el nombre del difunto. Parecería que la obligación del levirato la asumía primeramente el clan, al igual que el rescate del patrimonio, y que sólo más tarde se restringió al cuñado³². La historia de Judá y Tamar, en Génesis 38 tiene como resorte dramático una historia de levirato. El libro de Rut es también un ejemplo clásico al respecto³³.

2.4. Garantizar los bienes de la Promesa

¿Por qué destaca la Ley bíblica estas cuatro obligaciones del goelato y deja las demás libradas a la fuerza social de la costumbre que, no obstante, es siempre riesgosa, porque puede quedar impunemente incumplida? En nuestra opinión, la ley reglamenta estas cuatro acciones, y no las demás, porque son éstas las que salvaguardan más directamente los bienes relativos a las Promesas bíblicas hechas a Abraham y a sus Patriarcas. De modo que, si bien la institución familiar del goelato es, con certeza, anterior a la ley mosaica -y si bien, además, no es exclusiva de Israel- la reflexión teológica que lleva a regular y legislar algunas de estas obligaciones del goelato y no otras, sí parece provenir del legislador mosaico y ser característica de Israel.

Como es sabido, *dos* son los contenidos de la Promesa hecha a los Patriarcas: *Hijos y Tierra*. Descendencia y los medios para sustentarse. Un pueblo y un territorio. Las dos necesidades y los dos anhelos más profundos del pueblo de los patriarcas bíblicos, un pueblo de pastores del que puede darnos una idea el actual pueblo beduino. Estos serán, sin embargo, también, los dos elementos que harán de Israel una nación capaz de subsistir, libre, en el concierto de las naciones.

Las cuatro obligaciones del goelato sancionadas por la Ley mosaica tutelan los bienes de las Promesas: la vida y la libertad de los miembros del pueblo de Israel, la propiedad familiar y nacional de las tierras, la descendencia y el nombre, que aseguran el lugar en la

³² R. De Vaux, *Instituciones*, p. 53.

³³ Una cierta idea de lo que significaba para el israelita la perduración del nombre, puede dárnosla la importancia que se asigna aún hoy entre nosotros, en algunos medios culturales, a la perduración del apellido. Naturalmente, esta comparación sólo apunta a entender que se pueda dar importancia a algo. Los motivos culturales por los que se le da importancia no son exactamente los mismos.

genealogía del pueblo elegido³⁴. La Ley deja librado al imperativo humanitario lo que atañe al auxilio que exige la costumbre tradicional del goelato. Pero quiere salvaguardar aquellos aspectos que tocan al destino del Pueblo en cuanto pueblo de las Promesas. Diríamos que esta regulación tiene una intención subyacente de orden *teo-geo-político*. No tanto porque se ilusione en lograr una eficacia histórico-política, sino en cuanto que la legislación contribuye a mantener viva una conciencia nacional en el pueblo de Israel: la de su elección y la de las Promesas divinas ligadas a su destino entre las naciones. Por eso, diríamos que a lo que aspiran estas leyes es a suscitar o a salvaguardar identidad.

El legislador habría buscado apoyo en una institución familiar que parece haber tenido una tenaz vigencia y haber perdurado a pesar del exilio babilónico -como sugiere el relato de Tobías- asegurando hasta durante ese prolongado destierro la identidad nacional del pueblo disperso y cautivo. Puede pues conjeturarse que el legislador habría injertado en este vigoroso pie de la conciencia colectiva familiar el esqueje, más amenazado, de la conciencia religiosa que constituía a Israel en nación, incluso en medio de su cautividad babilónica. La institución familiar del goelato se convierte así en objeto de una reflexión religiosa, teológica. Y de este modo tiene lugar una explicitación relativamente tardía, exílica y post-exílica, de las implicaciones religiosas de la institución familiar patriarcal, premosaica. Este es un aspecto que crea perplejidad en algunos estudiosos e investigadores modernos, despistados a menudo por su alteridad cultural.

Aunque incursionemos tangencialmente en hipótesis diacrónicas, no queremos entrar aquí en el terreno diacrónico. Es decir, no podemos saber con absoluta certeza si la institución familiar del goelato es primera y luego se carga, con el tiempo, de significados religiosos. O si por el contrario, es el "epos" religioso el que da origen y fundamento a la institución familiar del goelato. En otras palabras: no sabemos si el goelato-institución familiar inspira la imagen del Dios-Goel, o si la fe en el Dios-Goel plasma ejemplarmente un tipo de familia y vinculación familiar. Para dar respuesta a este enigma se podría esperar más ayuda de la antropología y de las ciencias de las religiones que de la historia. Por otra parte, que la situación del Exilio Babilónico haya avivado la conciencia de las implicancias religiosas de la institución familiar del goelato, no quiere decir que esas implicancias no existieran también en épocas anteriores, incluida la patriarcal. Muchos indicios históricos,

³⁴ Sobre la importancia real de las genealogías da idea el libro Primero de las Crónicas, más que los primeros capítulos del Génesis.

relevados por la historia y la arqueología, convencen de ello como pasaremos a mostrar inmediatamente.

3. El dios del padre, un Dios Pariente

"Una característica esencial de la religión patriarcal es el culto al 'dios del padre', el cual es invocado y mencionado o se manifiesta como 'el dios de mi/tu/su padre'"³⁵. "El 'dios del padre' es, primitivamente, el dios del antepasado inmediato, al que reconoce el hijo por dios suyo. Pero como ese culto se trasmite de padres a hijos, ese dios se convierte en el dios de la familia, y el 'padre' puede ser un antepasado más alejado: aquél del que desciende todo el clan. Jacob invoca 'al dios de mi padre Abraham y al dios de mi padre Isaac' (Gn 32,10; cf. 28,13). Labán propone a Jacob poner el tratado que van a firmar bajo la protección del dios de Abraham, el abuelo de Jacob y del dios de Najor, el padre de Labán; pero Jacob jura por el pariente de Isaac, su padre (Gn 31,53)"³⁶.

"Esta religión del padre es la forma más antigua que podemos alcanzar, la que los antepasados de Israel trajeron a Canaán. Podemos intentar definir algunos rasgos:

1º) El dios del padre no está vinculado a un santuario, va ligado a un grupo de hombres. 2º) Se reveló al antepasado y fue reconocido por él. 3º) Y el más importante a nuestros fines: *Este vínculo, que se extiende al grupo que procede de ese antepasado, se concibe como un parentesco*"³⁷.

³⁵ Gn 31,5,29 [corr. según el griego] 43,23; 46,3; 50,17; Ex 3,6; 15,2; 18,4. T.I, p. 268. R. de Vaux, *Historia antigua de Israel*, T.I., p. 268.

³⁶ R. de Vaux, o.c., T.I., p. 269. El pariente de Isaac o el terror de Isaac, aquí De Vaux sigue a Albright, optando por la traducción de pariente para el término *pájad Yitsjaq*. Dice Albright: "La traducción frecuente del nombre arcaico *pájad* por 'terror' ha levantado muchas objeciones, la traducción más probable sería 'pariente, emparentado', como en palmireno posterior...en palmireno, *pajdá* significa 'familia, clan, tribu' formada por la parentela próxima de un hombre" (Albright W.F., *De La Edad de Piedra al Cristianismo. El marco histórico y cultural de la Biblia*, Ed. Sal Terrae, Santander 1959, 320 pp. (Título Original: *From the Stone Age to Christianity*, Baltimore 1946). Citamos de la Trad. esp.: p. 197 y nota 71).

³⁷ R. de Vaux, o.c. T.I, p. 271-272. De Vaux, siguiendo a Albright y Noth, ve un indicio de esto en la onomástica hebrea: "Ya hemos dicho que éste era probablemente el sentido del *pájad* (pariente, más bien que terror) de Isaac (Gn

"En efecto, el dios del padre es una divinidad nómada: guía, acompaña y defiende en el camino al grupo que le es fiel. Decide sus migraciones y sabe a dónde lo conduce. 'Deja tu país...por el país que yo te indicaré' le dice el dios de Abraham al comienzo mismo de la historia patriarcal (Gn 12,1). El dios de su padre es quien manda a Jacob regresar a Canaán (Gn 32,10; cf. 31,3). El dios de Abraham le acompaña de Harán a Canaán (Gn 12,7), y de Canaán a Egipto (Gn 12,17). El criado de Abraham puede invocar, en la alta Mesopotamia, al dios de su señor (Gn 24,12). El dios de Jacob le defiende adondequiera que vaya (Gn 28,15,20; 35,3), le protege contra los abusos de Labán (Gn 31,42), le salva del peligro con que le amenaza Esaú (Gn 32,12). El dios del padre está metido en la pequeña historia del grupo y la dirige"³⁸.

El nombre de Dios en la revelación mosaica, cuya traducción clásica es "Yo soy el que soy", parece querer decir más precisamente "Yo soy el que estaré" es decir el que "estaré contigo". El estará con su pueblo con una presencia auxiliadora, como volverá a expresarse en el nombre "Emmanuel", en hebreo "immanu-El: Dios está con nosotros. Es decir: luchando en favor nuestro. El nombre revelado a Moisés, que la posterior tradición judía convierte en el Shem hammevorash es decir el nombre que no ha de ser pronunciado, es pues un nombre signo y un nombre promesa de asistencia. Es por lo tanto, un nombre de guerra. El patriarcal dios del padre, "que se reveló al antepasado y permanece 'con él', se compromete con sus fieles mediante promesas. El tema de la promesa se repite con frecuencia en los relatos del Génesis. Se presenta bajo formas diversas: promesa de una posteridad o de una tierra, o de ambas cosas a la vez....Estas dos promesas responden a las aspiraciones primordiales de grupos de pastores seminómadas: la descendencia que asegure la continuidad del clan y la tierra en la que esperan asentarse"³⁹ y que les asegurará el sustento.

Hemos venido citando largamente a De Vaux, porque este autor nos hace el servicio de sintetizar críticamente un largo proceso por el que las investigaciones arqueológicas e históricas han ido aquilatando y acrisolando lo que se puede afirmar con cierto grado de certeza sobre la religión de los patriarcas. Ese proceso no está cerrado. Pero lo que nos

31,42,53). Se puede añadir a esto el testimonio de una clase arcaica de nombres propios que se hacen muy raros después del siglo X a.C. y que están formados por 'am (tío o, en general, pariente por parte del padre), 'ab (padre), 'aj (hermano) y que designa la divinidad" p. 272.

³⁸ O.c. T.I, p. 272.

³⁹ O.c. T.I, p. 272.

importa aquí es que no se impugna actualmente que el dios del padre sea a la vez el Dios-pariente del clan.

En esto De Vaux sigue las huellas, entre otros, del arqueólogo norteamericano W.F. Albright, quien afirmaba que: "los hebreos, lo mismo que sus antepasados nómadas, poseían un sentido agudo para las relaciones de parentela entre un grupo patriarcal (clan o familia) y su dios, que era de hecho un miembro del clan y podía ser invocado por un pariente mortal como 'padre', 'hermano', o 'pariente'. En consecuencia, todos los miembros del clan eran hijos, hermanos o parientes del dios, que era el cabeza de familia"⁴⁰.

⁴⁰ Albright W.F., *De La Edad de Piedra al Cristianismo. El marco histórico y cultural de la Biblia*, Ed. Sal Terrae, Santander 1959, 320 pp. (Título Original: *From the Stone Age to Christianity*, Baltimore 1946). Citamos de la Trad. esp.: p. 195. Albright nota en relación con esto: "La onomástica hebrea primitiva consta en gran parte de nombres abreviados o motes (hypocorística) como *Yitsjaq* (Isaac), *Ya'qob* (Jacob), *Yöseph* (José), *Yehüda* (Judá), *Gad*, *Dan*, etc. que no tienen aplicación a nuestro propósito. Pero por fortuna, también incluye una serie de nombres que incluyen un apelativo de la divinidad: 'El 'dios'; *Tsur* 'montaña' (arameo *tur*); *Shaddai* '(dios) de la montaña(s)'. Hay además nombres que contienen los elementos 'amm 'parentela, familia pueblo', 'ab 'padre', 'aj 'hermano'. Mucho se ha discutido sobre el significado de la primera palabra, que en árabe significa 'tío paterno'; este significado se puede perseguir en árabe meridional hasta el siglo séptimo a.C. Sin embargo, como palabra hebrea, 'amm significa siempre 'parentela, pueblo, nación', y como los eruditos babilonios del segundo milenio traducían correctamente dicho elemento (en nombres amorritas como Hammurabi, Ammitsaduqa) por 'familia', tenemos derecho a aceptar dicho sentido; que es por otra parte el único que encaja en los nombres personales que lo contienen, por ejemplo *Rejab'am* (Rehoboam), = 'ensanchad mi pueblo'. Los términos de parentesco que ocurren en este grupo de nombres casi es intercambiable con el nombre 'El 'dios'. Por eso los especialistas modernos suponen que se refiere también a la divinidad" (O.c. pp. 193-194). "Entre los amorreos y arameos de fines del segundo milenio y comienzos del primero, las expresiones 'perteneciente a la casa' e 'hijo de' son equivalentes, como nos enseñan los ejemplos bíblicos y las inscripciones asirias y arameas. El dios considerado como patrón de una familia o dinastía era llamado 'Señor de la Casa' entre los arameos de los siglos IX y VIII, como ha señalado Euler (ZAW 56(1938)272-313). A comienzos del primer milenio los arameos llamaron a sus hijos: '*Ben Hadad*' (=Hijo de [el dios] Hadad). etc. tal costumbre se hizo muy popular entre los paganos de Siria y Mesopotamia a comienzos de la era cristiana" (O.c. p. 195).

Podemos afirmar por lo tanto, apoyándonos en los resultados de serios trabajos arqueológicos e históricos, que son rasgos propios, distintivos de la religión bíblica:

1º) Considerar al Dios del Padre como un Dios-pariente, el primero y máximo Goel de todo el pueblo.

2º) Ver una Epifanía de Dios en las relaciones de parentesco y en los términos de Alianza de parentesco. Podríamos decir: sacralizar la esfera familiar. Más aún, la esfera interpersonal.

3º) Considerar que el Dios-Goel asegura con sus Promesas y con su Auxilio, tanto la descendencia como el alimento, primero del clan y más tarde del pueblo entero, convertido en nación.

Esta fe patriarcal perdurará tanto en la Ley como en los Profetas y Salmos.

El Dios-Go'el en el resto de la Escritura

El goelato de Dios se manifiesta históricamente. Por eso el epos bíblico consiste principalmente en la narración, memoria y encomio de esas obras de goelato. Recordemos rápidamente algunos de esos núcleos narrativos.

En virtud de la promesa de asegurarle una descendencia, Dios aparece como el Levir de Abraham, a quien le asegura que no morirá sin hijos y no se extinguirá su nombre. En virtud de la Promesa de la Tierra, Dios es también el Goel del pueblo descendiente de los Patriarcas. Como Go'el les asegura la propiedad de la Tierra. Dicha Promesa de la Tierra se realiza a través de la gesta de la liberación de Egipto, la travesía del Desierto y la conquista de Canáan. Dios se muestra también Goel en el hecho de liberar a su pueblo de la esclavitud y la opresión de Egipto. Recuérdesse además que esa esclavitud era de tal naturaleza que amenazaba la propia existencia del pueblo de los Patriarcas. Tanto los trabajos agotadores como la reducción de la natalidad, apuntaban a una disolución demográfica. De manera que la liberación de Egipto equivale a la salvación de una extinción inexorable del pueblo elegido. Dios se mostrará también como el dueño y custodio celoso de toda sangre, y como tal, vengador de toda sangre. Si se quiere ver un retrato del Dios-pariente misericordioso véase la lista de obras de misericordia que le atribuye el salmo 106. Allí Dios se manifiesta como el redentor (v.2); el que auxilia a los peregrinos y los guía (vv.4-5); libera a los cautivos (v.10s); visita a los enfermos (v.17s); asiste a los navegantes (v.23s); sana, fecunda y riega las tierras para dar de beber al sediento y dar de

comer a los hambrientos (v.33ss)⁴¹. Este Salmo parece ser el origen de las listas de obras de misericordia que la tradición cristiana hereda de la judía.

No podemos aquí detenernos a señalar sino algunos pasajes bíblicos más importantes para ilustrar ciertos aspectos de la fe en el Dios-Go'el. Debemos conformarnos con enumerar algunos: Ex 6,6; Salmos (Num. Vulgata). 18,15; 68,14.19; 73,2; 76,10.16; 77,35; 102,4.17; 105,1.10; 106,2; 118,154; Job 19,25.

Según Ex 6,6 lo que motiva al Dios bíblico a salvar a los israelitas, es la memoria de la Alianza con sus Padres y la fidelidad de Dios a dicha Alianza. De parte de Dios ese vínculo existe y es consciente. No así de parte del pueblo. Para ese pueblo, la alianza con los Padres parece ser un asunto histórico y pasado. Por eso, lo que se pondrá en primer plano en los demás textos del Exodo para motivar al pueblo a renovar la Alianza, será la obra redentora de Dios (Ex 15,18: "tu pueblo que tú has redimido"; Sal 76,6: "tú libraste a tu pueblo"; Sal 105,10). El pueblo, al ser redimido de la esclavitud extranjera, ha sido comprado y se ha convertido ahora en propiedad de Dios. Pero no en propiedad servil, sino en pertenencia por vinculación de Alianza libre. Los demás pasajes de los Salmos son tributarios de esta convicción.

Con este trasfondo se puede comprender el empleo de *ga'al* en el Deutero Isaías. Este autor interpreta la liberación del cautiverio babilónico como un nuevo éxodo y la designa, en consecuencia como *ga'al*. Está además presente en *ga'al*, la idea del restablecimiento de unas relaciones de alianza que habían sido rotas: Isaías 41,14; 43,1.14; 44,6.22-23; 47,4; 48,17.20; 49,26; 51,10; 52,9; 54,5; 60,16⁴².

⁴¹ Obsérvese que en la reflexión teológica posterior, hasta el clima de la Tierra Prometida, cuya fertilidad depende del régimen de rocíos y lluvias, es decir directamente del cielo, se contraponen a la fertilidad de Egipto, dependiente del riego, y por lo tanto, no de la gracia, o gratuito don de lo alto, sino del trabajo y del esfuerzo humano.

⁴² Véase: Ringgren Helmer: *Ga'al [redimir]*, en Dicc. Teológico del A.T. (Ed. G.J. Botterweck - H. Ringgren), Ed. Cristiandad, Madrid 1973, T. I, Cols 902-907; y Stamm J.J.: *G'! Redimir*, en Dicc. Teológico Manual del A.T. (Eds. E. Jenni - C. Westermann) Ed. Cristiandad, Madrid 1978, T.I Cols. 549-564.

Atributo principal

Los demás atributos divinos parecerían, como dijimos antes, estar subordinados y ser tributarios de este título de Goel, que expresa la condición de pariente, de Dios, respecto de los Patriarcas y de su descendencia. Si la fe bíblica comparte con otras religiones circunvecinas las epifanías cósmicas, telúricas y políticas de Dios, las comparte a su manera peculiarísima. Al igual que los dioses cananeos El o Baal, también el Dios bíblico es un Dios que se manifiesta en la montaña, el rayo, la tormenta, el oleaje y los astros. Israel comparte también, con otros cultos religiosos de los pueblos vecinos, la fe en que Dios se manifiesta en la naturaleza: en el cosmos, en la fertilidad de la tierra, el sol y las lluvias que la fecundan; o, por el contrario en las plagas de langosta, las sequías y las pestes. Comparte, por fin, la visión del Dios-Rey, que gobierna a su pueblo y a todas las naciones, o sea las epifanías en la esfera política.

Pero, como se ve en el pensamiento religioso de los profetas, la fe de Israel toma distancia de la divinización de las esferas cósmica-telúrica, agrícola-económica y política que implicaban los mitos del Antiguo Oriente. Como nos empeñamos aquí en subrayar, el epicentro de sus epifanías está en el orden familiar, interpersonal.

El rasgo que nos parece más propio y distintivo del Dios bíblico, es ser el Dios-Pariente, el Dios cercano. Y por eso mismo tutelador, a la vez, de los vínculos familiares. Un ejemplo. El capítulo 18 del Levítico -que forma parte del así llamado "Código de Santidad" (Lv 17-26)- estipula una pormenorizada normativa tendiente a salvaguardar la identidad de la familia israelita, distinguiéndola de la de egipcios y cananeos. La pertenencia de este pueblo a la Alianza de parentesco con el Dios-Santo exige de él comportamientos específicos, diferenciadores e identificatorios, en la esfera de la sexualidad. A su vez, la santidad de la familia israelita se pone como condición de posibilidad de permanencia en la Tierra Prometida.

Existe a veces la impresión de que la cultura bíblica ha sido origen de tabúes sexuales. Los autores que incurren precipitadamente en este error por falta de nociones claras, piensan equivocadamente acerca del tabú. Reducen la idea de tabú a la idea de prohibición. Pero ambas nociones no son equivalentes. No toda prohibición tiene la categoría de tabú. El tabú -como hemos advertido al comienzo de este estudio- pertenece al orden de lo que en nuestra cultura llamamos "principios". Es decir, aquella esfera de presupuestos indiscutidos e indiscutibles, "intangibles" se les llama a veces, que no se pueden tocar sin destruir las bases del acuerdo y la convivencia, y cuya intangibilidad, por lo

tanto, todos están interesados en salvaguardar. La prohibición de tocar los principios es sin embargo de un orden totalmente distinto a los preceptos y prohibiciones positivas. Esa prohibición es en sí misma un principio: de ella deriva todo precepto y toda prohibición positiva, destinada a proteger su intangibilidad.

Volviendo al caso bíblico, la Biblia no contiene tabúes sexuales, aunque contenga prohibiciones de ciertas conductas sexuales. Esas prohibiciones no son tabúes, sino barreras protectoras de uno de los verdaderos tabúes bíblicos: la familia. Al revés de lo que algunos afirman, los tabúes bíblicos recaen sobre los vínculos familiares. Son éstos los límites infranqueables que debe respetar la sexualidad. En la visión bíblica los vínculos familiares son realidades sacras e intocables, porque espejan un modelo ejemplar: el Dios-pariente. Pero más todavía, porque son vínculos pertenecientes a una red de relaciones de las que forma parte el Dios-pariente. No se puede hacer impuro un *Nosotros del que forma parte Dios mismo*. Como no se puede tampoco manchar la tierra en que Él habita en medio de su pueblo. Si el Dios bíblico no es solamente una divinidad cósmica y de la fertilidad, sino también un Dios de la historia, es precisamente porque encuentra su inserción histórica como miembro del clan patriarcal; o, más tarde, como Dios que acompaña a su pueblo y habita en medio de él, ya sea en la tienda-tabernáculo del desierto, ya sea en los santuarios locales, ya sea -después de la unificación del culto- en el templo de Jerusalén: "¿Hay alguna nación tan grande que tenga los dioses tan cerca como lo está el Señor nuestro Dios siempre que lo invocamos?" interroga Moisés (Deut 4,7). El Nuevo Testamento y la Iglesia Católica continuarán en esta misma dirección de la inhabitación y el parentesco. Dios es para Israel un Dios próximo (=Yo soy el que estoy contigo: Yahwéh, Immanu-el) porque es su Dios-prójimo. Y le es prójimo con la proximidad de un parentesco. Dios es su Goel, su Dios-Pariente por Alianza. La Alianza bíblica, cuyos efectos no se ciñen exclusivamente al individuo que la pacta sino que alcanza a su familia y a su pueblo, funda pues, siempre, un nosotros divino-humano, que abarca en un solo nosotros a Dios, al pactante y a su colectividad humana, familiar, tribal, clánica, nacional. La palabra hebrea *am* significa todas esas cosas y permite comprenderlas a la luz de la estructura familiar de parentesco. Como quien comprende el todo por la célula.

¿Raíz teológica de lo antropológico? ¿o viceversa?

El problema de qué es primero, la institución familiar del goelato que inspira una fe en un Dios Pariente, o la fe en un Dios

Pariente que motiva un tipo de conducta e institución familiar, se muestra -a esta luz- como un falso problema. Es un planteo ajeno a la cultura bíblica y que impide reconocer su idiosincrasia. Las ciencias de las religiones zanján la discusión señalando la función normadora del *epos* en relación al *ethos*. En la visión bíblica no es posible separar la esfera familiar-profana y la esfera religiosa. Desde que Dios es miembro del nosotros familiar-tribal-clánico-nacional y más tarde eclesial, esa pertenencia establece una única estructura de relacionamientos según la cual lo que se hace con un miembro del nosotros toca a todos los miembros del nosotros y por lo tanto a su miembro constituyente: el Dios Goel de todos. En el contexto de esta estructura cultural se ha de comprender un texto tan llevado y traído como el juicio de Mateo 25, donde brilla la ley de identificación solidaria del Rey con sus hermanos más pequeños. Como miembros de un solo nosotros, lo hecho a uno se le hace a todos, principalmente a la cabeza del nosotros.

La Alianza religiosa es a la vez el *Contrato-social* de los pueblos bíblicos. Dios forma parte del nosotros y así funda, regula y posibilita las relaciones y la convivencia.

Jen, Jésed y Berit = Gracia, misericordia, Alianza

El *epos* bíblico narra cómo Dios, por *jen*, por gracia, y por *jésed*, amor misericordioso, se hace pariente de Abraham primero y luego de sus descendientes, mediante las Alianzas; y cómo en virtud de ese parentesco contraído por Alianza, en su calidad de Goel, Dios se obliga a perseverar en las actitudes y conductas de misericordia (*jésed*) que su goelato exige. Ya se ve cómo este *epos* bíblico funda y motiva, de manera muy propia y específica del universo cultural bíblico, las conductas o el *ethos* bíblico.

Detengámonos ahora un momento para observar la concatenación de estas categorías de la cultura bíblica y de sus correlativos signos lingüísticos. Acabamos de hablar de *Alianza* y de *misericordia*. Son dos conceptos bíblicos fundamentales. La Alianza, en hebreo, se dice *berit*. La gracia que lleva a elegir: *jen*. La misericordia, el amor, la dilección que une a los miembros de la alianza: *jésed*. Notemos pues cómo estas tres realidades se conectan y de alguna manera se entienden en el marco de la institución del goelato. El parentesco tiene su origen en la Alianza (*berit*) y en una actitud del corazón llamada *jen*, y se prolonga en la actitud de amor fiel benevolente y bienhechor, compasivo y misericordioso: *jésed*. De modo que en los pasajes bíblicos donde aparecen subyace también, aunque no se la nombre explícitamente, la realidad del goelato. Volveremos sobre estos importantes conceptos y sobre su lugar

y correlaciones en el cosmos cultural bíblico. El *epos* bíblico narra cómo Dios se hace pariente por gracia (*jen*) mediante la Alianza (*berit*) y cómo en virtud de esa Alianza, se obliga a perseverar en las actitudes y conductas propias de la misericordia-amor-de-dilección (*jésed*).

Eclesiogénesis

Prolongando esta misma fe, en el universo religioso del Nuevo Testamento, se establece un solo *Nosotros*, del que son miembros tanto las Tres personas de la Trinidad, como luego los Apóstoles y todas las generaciones de creyentes. Este nosotros familiar del cual Dios es el miembro principal y cuyas vinculaciones y relaciones se expresan con el término "koinonía", es un nosotros abierto y convocante, que invita a todos a la incorporación, incluso a los enemigos. De esta manera, la misericordia-jésed, brilla de manera peculiar, como fuerza vinculadora, creadora de un conglomerado de vínculos de parentesco divino-humano, que constituyen una nueva Alianza. Esta nueva Alianza es una comunión fundante de comunidad. A su vez, dentro del nosotros de parentesco divino-humano que la Alianza anuda, funda y establece, circula la misma misericordia que la estableció y se derrama hacia afuera, invitando a la vinculación. Y de esta manera, el *epos* bíblico funda el *ethos* del nosotros bíblico.

En el Nuevo Testamento la *koinonía* por la cual el Dios-padre se hace un pueblo o familia de hijos en el Hijo, nos permite presentar la *elesiogénesis* como la *expansión de un nosotros* del cual Dios es el protopariente. El *nosotros* inicial, divino, se revela en los textos del Nuevo Testamento que contienen comunicaciones entre el Padre y el Hijo como yo-tú o este-y-yo. El *protonosotros* se revela como trinitario: Padre e Hijo que dan el Espíritu.

Por la incorporación de discípulos que el Padre da al Hijo, el *protonosotros* se amplía a las dimensiones del nosotros eclesial, de "hermanos de Jesús", de familia-pueblo de Dios. Es el *nosotros* divino-apostólico prepascual o *deuteronosotros*. Por la agregación de nuevos discípulos mediante la predicación apostólica se acrecienta después de Pentecostés hasta nuestros días el nosotros eclesial divino-humano postpascual o *tritonosotros*. Este es el "pueblo de Dios" del que habla la *Lumen Gentium*. Un pueblo del que Dios es miembro. Siempre es Dios el que *agrega* nuevos hombres a este nosotros (Hch 2,41). Dios los introduce a la *koinonía* con él. Pero es entrando en comunicación, a la vez, con Dios y con el nosotros total -y sólo así- como es históricamente posible entrar en comunión con el Dios real, no imaginado. Al igual que en el orden antropológico es imposible establecer un vínculo de alianza

de matrimonio entre dos individuos dejando afuera los vínculos familiares de ambos, nadie puede entrar en comunión con el *protonosotros* salteándose alguna instancia del *nosotros* total, o menospreciando a alguno de sus integrantes, por pequeño que pueda parecer. Pues quien agravia o menosprecia al pariente, al miembro o a una parte del *nosotros* solidario, agravia al nosotros en su conjunto y al *protopariente* divino. Quien no ama a un miembro no ama al todo, y no ama al fundamento del todo. Esa es la lógica inserta en los escritos juaninos.

Es sobre el transfondo de la *koinonía* como estructura de parentesco de un *nosotros* con Dios, donde cobran pleno relieve las enseñanzas de Jesús sobre la incompatibilidad con otras pertenencias (nadie puede servir a dos señores) y sobre la apostasía como abandono del nosotros pertenencial⁴³.

4. La naturaleza del parentesco

Cuando se oye atribuir al Dios bíblico el título de *Dios-Pariente*, puede producirse una reacción de sorpresa. Resulta extraño atribuirle al Dios bíblico el atributo del parentesco, porque se evocan inmediatamente realidades de carne y sangre que no parecen predicables del Dios bíblico. Sabemos que la suma espiritualidad y la trascendencia es una de las características, más notables del Dios de la religión bíblica. El que se extraña de este título atribuido al Dios bíblico, podrá tratar de entender la expresión como uno de los tantos rasgos o predicados antropomórficos con los que el lenguaje bíblico habla de Dios, atribuyéndole pasiones semejantes a las del hombre: amor, ira, celos, tristeza, simpatías y predilecciones; e incluso rasgos físicos, corpóreos, a todas luces metafóricos: el rostro, nariz, boca, oídos, espaldas, brazo, mano, dedo de Dios. El parentesco divino ¿será solamente una más de esas expresiones metafóricas, simbólicas o míticas? Trataremos de mostrar que esto no es así, sino que el parentesco divino no es una simple metáfora de la mentalidad bíblica, sino un predicado entendido en sentido muy real y propio. Y esto constituye una fe, una convicción muy real y concreta del hombre bíblico. Y aún lo sigue siendo entre los fieles de las religiones bíblicas.

Naturalmente, el parentesco que une a los patriarcas con su Dios no es un vínculo de carne y sangre, no es un vínculo de consanguinidad

⁴³ Véanse nuestros trabajos ya citados *Koinonía: Comunicación en el Nuevo Testamento y El fiel laico en el horizonte de su pertenencia. Aspectos bíblicos de la Teología del Laicado*. pp. 78-79; 105-111.

sino de alianza. Se podría quizás, desprevénidamente, considerar el vínculo de alianza como un parentesco de segunda categoría. Lo que normalmente evoca la palabra parentesco en nuestra cultura son las relaciones de consanguinidad: las paterno-filiales o las fraternales. Y en esa percepción cultural común, suele considerarse los vínculos de alianza, como por ejemplo la adopción de un hijo, como parentescos de segunda categoría respecto de los vínculos de carne y sangre.

Sin embargo, los estudios antropológicos, muestran que esto no es así. Por el contrario: la relación de alianza no sólo no es una clase inferior de parentesco, sino que:

En primer lugar: es una de las tres relaciones constitutivas de la estructura de parentesco, y por lo tanto de igual jerarquía que las relaciones de consanguinidad.

En segundo lugar: se la puede considerar la relación fontal, de la que todo otro parentesco dimana. Y por lo tanto goza de una cierta preeminencia sobre las demás. La alianza es la fuente de todo parentesco.

Pero en tercer lugar: es la forma de parentesco más típicamente humana, pues en ella interviene la libertad. En efecto, las relaciones de alianza se entablan como fruto de una libre elección entre los contrayentes de la alianza matrimonial, o fraterna; mientras que las relaciones de consanguinidad: paterno-filiales o fraternas, se imponen como un dato de la naturaleza y se aceptan⁴⁴.

Parece conveniente detenernos en explicar este asunto algo más detenidamente a la luz de los estudios antropológicos que nos han inspirado estas reflexiones. Veamos lo que dice acerca de este asunto Claude Lévi-Strauss en sus estudios sobre las estructuras elementales del parentesco⁴⁵.

4.1. La estructura más elemental de parentesco

El punto de partida de los estudios de Lévi-Strauss es la prohibición universal del incesto en todas las culturas. "Es conocida la función que la prohibición del incesto cumple en las sociedades

⁴⁴ La aceptación de los vínculos de consanguinidad es también, es verdad, un acto de libertad, pero a posteriori del vínculo. Se acepta un vínculo existente. Pero ese vínculo de consanguinidad tiene su fuente en un pacto libre de alianza que generó antes el vínculo fontal de parentesco.

⁴⁵ Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, Ed. Eudeba, Bs. As. 1968, (Tit. Orig.: *Anthropologie structurale*, Plon, Paris 1958).

primitivas. Al proyectar -si cabe decirlo así- las hermanas y las hijas fuera del grupo consanguíneo y asignarles esposos provenientes de otros grupos, anuda entre estos grupos naturales, *vínculos de alianza* que son los primeros que pueden calificarse de *sociales*⁴⁶. La prohibición del incesto funda de esta manera la sociedad humana y es, en un sentido, *la sociedad*⁴⁷.

La prohibición del incesto, obliga a que se tome pareja fuera de las relaciones de consanguinidad. Y en consecuencia, impone la relación *de alianza* entre *no consanguíneos*. Esto tiene consecuencias a la hora de determinar cuál sea la estructura elemental y más simple de parentesco. Podría imaginarse que se considerara como tal la terna padre, madre, hijo. Pero a esta terna elemental le falta todavía una relación constitutiva, la del hermano de la madre, el cuñado o tío materno.

La lingüística, que ha aportado -al decir de Lévi-Strauss- observaciones interesantes y muy útiles a la antropología, ha hecho también sus aportes respecto de este asunto que nos ocupa.

Se trata, en primer lugar, de la etimología del nombre del tío en ciertas lenguas romances: el griego *theios* (divino) da en italiano, español y portugués, *zio* y *tío*. En ciertas regiones de Italia, al tío se lo llama *barba*. La "barba", el "divino" tío... ¡cuántas sugerencias aportan estos términos al sociólogo! Vienen a la memoria de inmediato las investigaciones sobre el *carácter religioso de la relación avuncular*⁴⁸. El cuñado es el que cede a su hermana para darla como pareja al varón de otra familia.

A esta misma luz, también es posible considerar -en segundo lugar- la relación etimológica entre los términos *suegro-suegra* y *socio-socia*: *socer*, *socerus*, *socrus* y *socius*⁴⁹. Al ceder una hija en matrimonio, los padres entran en una relación de *sociedad* con el yerno. De hecho, en los ritos nupciales católicos es el padre de la novia, o en su defecto algún hermano o algún otro varón de la familia, el que la conduce hasta

⁴⁶ Nótese cómo para Lévi-Strauss, la sociedad compleja brota de estas relaciones de alianza fuera de la familia consanguínea.

⁴⁷ O.c. p. XXXVI.

⁴⁸ A.M. Hocart, *Chieftainship and the sister's son in the Pacific*, Amer. Anthropol., n.s., vol 17, 1915; *The Uterine Nephew*, Man, 23, 1923, nr. 4; *The Cousin in Vedic Ritual*, Indian Antiquary, vol. 54, 1925.

⁴⁹ Sobre este tema podrán pronunciarse los latinistas. El Diccionario Latino de De Miguel, sugiere para *socer* la etimología griega: *hekurós* por metáfora (según Faccioli.) En el Diccionario griego de Bailly: *suegro* (conjetura una forma *sFekurós* = latín: *socer* y sánscrito: *svaçuras*).

el altar y la confía o entrega públicamente al esposo, el cual será públicamente responsable y pasible de reclamos por el trato a la esposa.

Es por lo tanto la ley del incesto la que funda la necesidad de *asociarse* mediante un parentesco de alianza fuera del círculo de los consanguíneos. Y, como afirma Lévi-Strauss es así como se pasa del estado de naturaleza al estado de sociedad entre los hombres. El suegro o el cuñado forman parte de la estructura mínima de parentesco. Por eso, el avunculado, para ser comprendido, debe ser tratado como una relación interior a un sistema, y es el sistema mismo el que se debe considerar en su conjunto para percibir su estructura. Esta estructura reposa a su vez en cuatro términos (hermano, hermana, padre, hijo) unidos entre sí por dos pares de oposiciones correlativas y tales que, en cada una de las dos generaciones implicadas, existe siempre una relación positiva y otra negativa. Ahora bien ¿qué es esta estructura y cuál puede ser su razón? La respuesta es la siguiente: *esta estructura es la más simple estructura de parentesco que pueda concebirse y que pueda existir. Es hablando con propiedad, "el elemento de parentesco"*. En apoyo de esta afirmación Lévi-Strauss aduce un argumento de orden lógico: *para que exista una estructura de parentesco es necesario que se hallen presentes los tres tipos de relaciones familiares dadas siempre en la sociedad humana, es decir, una relación de consanguinidad, una de alianza y una de filiación*: dicho de otra manera, una relación de hermano a hermana, una relación de esposo a esposa y una relación de progenitor a hijo.

Es fácil darse cuenta de que la estructura aquí considerada es aquella que permite satisfacer esta doble exigencia según el principio de mayor economía. Esta, resultante de relaciones definidas entre cuatro términos, es, afirma Lévi-Strauss, el verdadero átomo de parentesco. Sin embargo, puesto que las consideraciones que preceden tienen un carácter abstracto, procede a una prueba más directa para su demostración.

"El carácter primitivo e irreductible del elemento de parentesco tal como lo hemos definido, resulta, en efecto, de manera inmediata, de la existencia universal de la prohibición del incesto. Esto equivale a decir que, en la sociedad humana, un hombre únicamente puede obtener una mujer de manos de otro hombre, el cual la cede bajo forma de hija o hermana. No es necesario, pues, explicar cómo el tío materno hace su aparición en la estructura de parentesco: no aparece sino que está inmediatamente dado: es la condición de esa estructura. El error de la sociología tradicional, como el de la lingüística tradicional consiste en haber considerado los términos y no las relaciones entre los términos".

Todo sistema de parentesco es elaborado a partir de esta estructura elemental, que se repite o se desarrolla por integración de nuevos elementos. Es necesario, pues, tomar en cuenta dos hipótesis:

cuando el sistema de parentesco considerado procede por yuxtaposición simple de estructuras elementales y, en consecuencia, la relación avuncular permanece siempre manifiesta, y cuando la unidad de construcción del sistema es ya de orden más complejo. En este último caso, si bien la relación avuncular sigue estando presente, es susceptible de diluirse en un contexto diferenciado.

4.2. La Alianza como fuente de todo parentesco

Lévi-Strauss se aparta, con esta visión, en cuyos detalles no podemos entrar aquí, de la concepción de Radcliffe-Brown acerca de cuál sea la estructura elemental de parentesco. Para Radcliffe-Brown (autor que por otra parte representa la opinión de muchos estudiosos que no han logrado tomar distancia de la opinión común y precientífica) esta estructura consistiría en la: "familia elemental, consistente en un hombre y su esposa y su hijo o hijos...".

"La idea según la cual la familia biológica constituye el punto a partir del cual toda sociedad elabora su sistema de parentesco, no es por cierto original del maestro inglés, declara Lévi-Strauss-; sería difícil hallar otra que recogiera en la actualidad una unanimidad mayor. A nuestro juicio no hay tampoco otra idea más peligrosa. Sin duda, la familia biológica está presente y se prolonga en la sociedad humana. Pero lo que confiere al parentesco su carácter de hecho social no es lo que debe conservar de la naturaleza: es el movimiento esencial por el que el parentesco se separa de ésta. Un sistema de parentesco no consiste en los lazos objetivos de filiación o de consanguinidad dados entre los individuos; existe solamente en la conciencia de los hombres; es un sistema arbitrario de representaciones y no el desarrollo espontáneo de una situación de hecho. Esto no significa, por cierto, que dicha situación de hecho resulte automáticamente contradicha, ni siquiera simplemente ignorada.

Lévi-Strauss se separa -a nuestro parecer con razón- de esta visión representada por Radcliffe-Brown, afirmando que las relaciones de parentesco que éste considera secundarias, es decir, las relaciones con otros grupos familiares, son precisamente las fundantes. De modo que *la fuente del parentesco no es la consanguinidad sino la relación de alianza*. En otros términos, las relaciones tratadas por Radcliffe-Brown como "relaciones de primer orden" son función de aquellas que él considera secundarias y derivadas, y dependen de éstas.

"El rasgo primordial del parentesco humano consiste en requerir, como condición de existencia, la relación entre lo que Radcliffe-Brown llama 'familias elementales' [papá mamá y el nene, como en el film

Kramer vs. Kramer]. No son entonces las 'familias términos aislados', lo verdaderamente elemental, sino la relación entre esos términos⁵⁰. Ninguna otra interpretación puede dar cuenta de la universalidad de la prohibición del incesto, de la cual la relación avuncular, bajo su forma más general, no es otra cosa que un corolario, unas veces manifiesto, otras implícito".

En otras palabras: la relación que funda el parentesco es la alianza, no la consanguinidad, pues la alianza precisamente excluye la consanguinidad, prohibida como incesto. La Alianza es la relación originaria y fundante, los vínculos de consanguinidad son formas derivadas y secundarias. Esto tiene inmediatas consecuencias para la comprensión del género de parentesco atribuido a Dios por la teología del Dios-Pariente. Al afirmar que se trata de un parentesco por alianza se excluye toda consanguinidad y vínculo de naturaleza. Se trata de una relación social, de libertades. Ya veremos qué consecuencias tiene esto para entender las diferencias entre la visión del parentesco divino en el mundo bíblico con la similar del mundo griego.

Nos parecía necesario detenernos en este análisis antropológico de la realidad del parentesco para iluminar la naturaleza de la relación de parentesco entre el Dios de los padres y los patriarcas. Notemos, de paso, la luz que estos análisis de Lévi-Strauss arrojan sobre el mito bíblico de los orígenes. Si, como regla antropológica general, todo hombre recibe su mujer de otro hombre, el autor bíblico cuando habla del primer hombre, se plantea justamente la pregunta acerca de dónde o de quién recibe Adán a su mujer, no habiendo otro hombre que pueda ser su suegro o su cuñado. El autor del mito soluciona a su manera este problema, arreglando las cosas, por un lado, para que no haya entre Adán y Eva una relación de consanguinidad previa, proveniente de una generación común. Eva procede de Adán por división, por separación de y no por unión de carnes. Por otro lado, ya desde el principio, Dios aparece como el *socer* del primer hombre. De alguna manera como su cuñado o suegro. No porque tenga una común naturaleza, sino porque entra en una relación de alianza análoga a la que el hombre contrae con los padres y hermanos de su mujer.

El autor bíblico, expresándose en el género literario de los mitos, toma distancia de los contenidos de otros mitos de los orígenes y da su versión propia. Al mismo tiempo que afirma la distancia y la separación ontológica del Dios trascendente respecto de las creaturas que amasa del

⁵⁰ Necesariamente, en una estructura elemental de parentesco, se supone y debe entrar una relación entre dos familias, es decir una relación de alianza.

barro, apunta una cercanía en la acción. En el relato sacerdotal, todas las creaturas eran creadas por igual mediante el poder de la palabra: Y dijo Dios...y se hizo. En el relato yahvista, el hombre es la única creatura que aparece plasmada y amasada con las propias manos divina y vivificada con el sople de Dios. El Dios trascendente es a la vez cercano, con la cercanía del suegro o el cuñado y con la cercanía que da la convivencia en el Paraíso, donde Dios viene a pasearse con la brisa de la tarde. Lejanía ontológica, pero cercanía por la acción.

5. Visión bíblica y visión griega del parentesco de Dios y el hombre

También en la cultura griega antigua había conciencia del alma y de la personalidad íntima. Esto llevó a algunos de sus representantes a presentar al alma humana como unida a Dios por una filiación de naturaleza. Nos importa mostrar las diferencias que hay debajo de estas aparentes convergencias. De alguna manera, al señalar las diferencias, podremos acercarnos más a una mejor comprensión de la visión bíblica. Como en la cultura bíblica, también los griegos hablaron del *parentesco* del hombre con Dios. El término central de estas elucubraciones es la *syngéneia*⁵¹. El hombre es *syngénés* de los dioses, es de su mismo *génos*.

Pablo de Tarso, en el discurso del Areópago, buscando un punto de contacto y de inserción del mensaje evangélico en la cultura y en la religión griega, cita, en su famoso discurso, un verso del poeta Arato: "Somos de la raza de los dioses"⁵². ¿Vieja creencia en una creación? ¿en una preexistencia del alma en otra vida? En todo caso el instinto y el atractivo esencial era el retorno a Dios. Y de ahí el atractivo que sobre el alma griega tuvieron las religiones de misterios. Hijo de Dios, destinado a reencontrarlo, el hombre debe parecerse. Platón declaró por eso, que era la tarea propia de la vida humana, parecerse a Dios. Esta noción de parentesco, plantea problemas que, también en este caso, han sido encarados desde el área de distintas disciplinas: filológica, histórica,

⁵¹ El tema ha sido estudiado por Edouard Des Places cuyo estudio nos sirve de guía en este tramo: *SYNGENEIA, La Parenté de l'Homme avec Dieu d'Homère à la Patristique*. C. Klincksieck, Paris 1964. De él tomamos también las notas eruditas ya que su obra es de difícil acceso.

⁵² *Toû gâr kai génos esmén*. Pablo cita al poeta Arato (Phaenomena 5). El término *génos* lo introduce Píndaro, pero la realidad se encuentra ya en Homero.

literaria⁵³. En el orden de las ideas, el concepto griego de parentesco del hombre con Dios, se sitúa en la intersección de dos corrientes principales que dividen el pensamiento griego. La corriente legalista insiste en la distancia entre las dos razas. Es la que siguen por lo general los poetas, aunque algunos versos de Homero o de Píndaro tienden a dar a los dioses y a los hombres un origen común. La corriente mística y filosófica, se apodera de este vínculo que une al hombre y a la divinidad. Urge a los hombres a imitar lo eterno; al fin, el hombre se convertirá en Dios⁵⁴.

Se ha comparado el texto del Prólogo del Evangelio según San Juan 1,12-13 con un texto de Epicteto⁵⁵ donde se refleja una concepción de un doble parentesco "según la carne y según el espíritu". En el texto de Juan se habla de la adopción del hombre por Dios.

Naturalmente, jamás ningún griego pudo considerarse hijo de Dios a la manera bíblica, ni en particular a la manera cristiana. Pero Pablo de Tarso, citando el verso de Arato, demuestra que veía la posibilidad de encontrar en él un punto de inserción, para la visión cristiana, dentro de la visión de un griego. ¿En qué medida podían recubrirse las conciencias griega y cristiana de que el hombre era hijo de Dios? Antes que nada hay que disipar un equívoco. Si bien es cierto que Homero habla de Zeus como "padre de los dioses y de los hombres", eso no quiere decir que Zeus sea lo uno y lo otro de la misma

⁵³ Des Places afirma: "Los términos relativos al parentesco ofrecen una materia muy propicia para la lingüística comparada. El estudio fundamental de conjunto del indo-europeo sigue siendo la de B. Delbrück, 'Die indogermanischen Verwandtschaftsnamen. Ein Beitrag zur vergleichenden Altertumskunde' en *Abhandlungen der k. sächs. Gesellschaft der Wiss., ph.h. Kl., XI, 1890*, p. 379-606. De este estudio afirmaba E. Beneviste en 1950, que seguía siendo válido (*Bull. de la Soc. Lingu. de Paris XLVI, 1950*, p. XX-XXII -resumen de una comunicación sobre los términos de parentesco). Para el griego y el latín el estudio de J. Wackernagel, en *Kleine Schriften*, Göttingen, 1956, p. 468-493. Antes en: *Festgabe A. Kaegi*, Frauenfeld, 1919, p. 40-65. Para el griego, este vocabulario del parentesco, 'altamente arcaico' en el que 'se traduce un estado social patriarcal' ha sido descrito por P. Chantraine 'Les noms du mari et de la femme, du père et de la mère en grec' (R.E.G. LIX-LX, 1946-47, p. 219-250; Cfr. *Etudes sur le vocabulaire grec*, Paris, 1956, p. 14: 'les noms de parenté présentent un aspect archaïque et conservateur'").

⁵⁴ *Les Religions de la Grèce antique*, en *Histoire des Religions*, III, 1955, p. 179-180 y 224-225.

⁵⁵ Dichos I,3.

manera. Cuando Juan, el evangelista, llama a los hombres "Hijos de Dios", puesto que vivía en un mundo donde el helenismo había sembrado el equívoco, se cuida de marcar las diferencias con la filiación del Verbo. Como se ha observado acertadamente: "La idea de ver en los hombres, sustancialmente, la raza de Dios, no es una idea cristiana ni judía, es decir, no es una idea proveniente del mundo de la cultura bíblica"⁵⁶. Tampoco era una idea griega sin más ni más. La fórmula griega sobre la paternidad universal de Zeus sobre dioses y hombres no implica necesariamente una identidad entre la raza divina y la raza humana. Muy posiblemente no expresa otra cosa que la autoridad patriarcal de un paterfamiliae.

Homero

En literatura, en moral, en religión, Homero, entre los griegos, es un punto de partida: se lo encuentra al comienzo de todo. Las dos corrientes brotadas del sentido de la raza griega también tienen su origen en Homero. La que vincula entre sí a los hombres miembros del mismo *genos*. Y la que introduce al hombre en la familia de los dioses. En los poemas homéricos hay lugar para el deseo del hombre de elevarse a la altura del antepasado común de dioses y hombres: Zeus.

Los vínculos de parentesco humano:

Si se pregunta de dónde proviene la naturalidad y el interés humano de los poemas homéricos, lo primero que salta a la vista es la frescura de sus comparaciones. Pero cuando se penetra en el mundo de los sentimientos, se descubrirá que residen sobre todo en la psicología de los vínculos familiares. Tanto en la *Iliada* como en la *Odisea* es constante la expresión de los amores de familia: paterno, materno, filial, conyugal. Recuérdese el canto XXII de la *Iliada*, centrado en la muerte de Héctor. Antes de su combate con Aquiles, las súplicas de Príamo y Hécuba que tratan de disuadir a su hijo. Después de su muerte, las lamentaciones de ambos. Aquiles no olvida a su anciano padre Peleo, cuya memoria le evoca Príamo. Telémaco recorre el mundo a la búsqueda de Ulises. Y el clímax de la *Odisea* está en el retorno al hogar y en el reencuentro. Las razones con que Néstor mueve a los guerreros

⁵⁶ D.A. Frövig, "Das Aratoszitat der Areopagrede des Paulus" (in *Symbolae Osloenses*, XV-XVI, 1936, p. 33-56) p. 48. Sobre el versículo de los Hechos (17,28) ver *Biblica XLIII*, 1962, p. 388-395; P. Courcelle, en R.E.G. LXXXVI, 1963, p. 401-413.

para luchar son: "que cada cual recuerde a sus hijos y a su esposa, a su casa y a sus padres, ya sea que los tenga aún vivos, ya sea que hayan muerto".

La relajación de la constitución del *genos* y el debilitamiento de la autoridad paterna⁵⁷, que a partir de la *Odisea* tienden a arruinar la solidaridad familiar, no impiden que ésta guarde todavía en Homero su cohesión. La sangre y la raza hablan todavía en voz más alta que la justicia y el derecho. Mejor dicho, ellas son y dictan justicia y derecho. Un héroe de Homero siempre está pronto para recordar su genealogía. Por ejemplo Glaucos termina su relato y la gesta de Belerofonte con la fórmula: "Esta es la raza, la sangre de la que yo me glorío de provenir"⁵⁸. Las bases de la sociedad homérica son el derecho familiar y la moral del honor. La *Iliada* y la *Odisea* ignoran todavía la palabra *syngéneia*, pero *génos* comienza allí su carrera. Y el concepto de areté, de la excelencia del hombre, tiene que ver mucho con su origen familiar.

Los vínculos entre dioses y hombres:

Ser de la raza de los héroes es un título de gloria. Cuánto más ser de raza de dioses. Pero ¿tienen ambas razas un origen común? Los poemas homéricos insisten sobre la miseria de la condición humana. El mismo Aquiles le dice a Príamo: "Tal es la suerte que los dioses asignaron a los pobres mortales, vivir en la tristeza, mientras ellos viven libres de todo cuidado"⁵⁹. Apolo se niega a batirse con Poseidón "a causa de los pobres seres humanos, semejantes a las hojas, que hoy están verdes y llenas de brillo y mañana se secan y caen..."⁶⁰. Los dioses deben guardar distancia respecto de los hombres: Hermes no puede quedarse mucho con Príamo porque "estaría mal que un dios inmortal demostrase a mortales favor tan manifiesto"⁶¹. Cuando Diomedes se arroja sobre Eneas, sin respetar al dios que lo protege, Apolo lo reconviene: "¡Detente! y no pretendas igualar tus designios a los de los dioses; serán siempre dos razas distintas, la de los dioses inmortales y la de los humanos que andan sobre la tierra"⁶². Néstor dirá: "Ningún

⁵⁷ G. Glotz, *La Solidarité de la famille dans le droit criminel de Grèce*, Paris 1904, p. 4, cf. p. 16-17.

⁵⁸ *Iliada* VI,211.

⁵⁹ *Iliada* 24,525-526.

⁶⁰ *Iliada* 21,463-466.

⁶¹ *Iliada* 24,463-464.

⁶² *Iliada* 5,440-442.

mortal podría penetrar los pensamientos de Zeus; por mejor que fuese, Zeus lo supera cien veces"⁶³. Las dos razas -la divina y la humana- no se identifican. Habrá que esperar siglos, hasta en los umbrales de la era cristiana, para que los estoicos, Aratos, Epicteto, osen proclamar al hombre como hijo de Dios. Por lo tanto la fórmula que hace a Zeus "padre de los dioses y los hombres"⁶⁴, no expresa, como adelantáramos, más que una autoridad patriarcal y no una verdadera paternidad respecto de los hombres. Homero piensa en una dependencia, no en una filiación. Reconocer que depende de los dioses es el primer deber del hombre homérico. A pesar de estas afirmaciones, Homero habla poco de relaciones espirituales entre Dios y el hombre. Está muy lejos de la visión bíblica, expresada por Lactancio en su vertiente cristiana, pero que suscribiría y podría reconocer como suya cualquier jasíd: "Pietas nihil aliud est quam Dei parentis agnitio"⁶⁵.

Nos encontramos pues, en el mundo griego, con un fenómeno perturbadoramente semejante al del mundo bíblico. La solidaridad familiar, fuertemente anudada por la concepción del *génos*, favorecía la idea de una intimidad divina que llegaba hasta la semejanza. Ya que, como dirá Hesíodo, "el ideal de los padres es tener hijos que se les parezcan", el parentesco con Dios deberá traducirse, también, en una semejanza. Los griegos tendieron siempre a acercarse a sus dioses, o a acercarse a sus dioses.

Homero representa sólo el comienzo de una larga historia religiosa del mundo griego. Hay mucha distancia entre el *génos* = la raza de la que se enorgullecen de provenir los héroes homéricos y el *genos* tal como lo entiende Aratos: raza de los dioses a la que pertenecen también los hombres. Si se trata de un parentesco real, *syngenés* se traduce por *pariente* o *próximo*. En los usos metafóricos puede traducirse como *connatural* y equivale a *symphytos*⁶⁶. Como ha relevado Des Places, numerosos textos de Platón en sus últimos diálogos, y también textos de Aristóteles o de Teofrasto convencen de la cuasi-sinonimia entre *syngenés* y *symphytos*.

La idea de *parentesco* en el mundo griego, que tiene su origen en la institución familiar, se va tiñendo, en la historia del pensamiento griego, de un valor filosófico y religioso. El concepto de *syngéneia* expresa el parentesco con el matiz de la connaturalidad (*symphysis*), de

⁶³ *Iliada* 8,143-144.

⁶⁴ Por ej.: *Iliada* 1,544.

⁶⁵ *Institutiones Divinae* III,9.

⁶⁶ De igual naturaleza o *physis*.

la participación en la misma naturaleza. Es un énfasis en lo ontológico, muy propio del genio filosófico del alma griega.

Platón

Platón insistirá menos en el parentesco del hombre con Dios que sobre el parentesco del alma, en especial del intelecto, con las Ideas y con el Ser. Es bajo este aspecto que concibe el "parentesco divino" de la humanidad. Ni en él ni en Aristóteles se tratará de un Dios personal. A Platón, todo personalismo le parecía teñido de antropomorfismo. Se contentaba con un monoteísmo difuso, el único posible entre los griegos. Pero el parentesco, la connaturalidad del alma con el mundo de las Ideas, es lo que le permite al hombre conocer.

Stoa: Cleanto y Arato

En la escuela estoica se encuentran expresiones semejantes y cercanas al pensamiento bíblico, pero en un contexto y por lo mismo con sentidos muy diversos. En Cleanto⁶⁷ y en Arato⁶⁸ se han señalado los dos textos más cercanos y semejantes a la visión bíblica. El texto de Arato es el que Pablo de Tarso alegó en el Areópago, en un frustrado intento por tender un puente entre los teólogos griegos y su evangelio. Cleanto es autor de un himno a Zeus⁶⁹ paralelo del himno a Zeus de Arato en su *Phaenomena*. La dependencia entre ambos himnos de estas dos figuras de la escuela del Pórtico y contemporáneas, es un asunto discutido y que no nos interesa dilucidar.

Citamos a continuación los exordios de ambas composiciones:

1º *Cleanto*: "¡El más glorioso de los Inmortales, tú al que se invoca con tantos nombres, eternamente todopoderoso, Zeus, autor de la Naturaleza, que en la Ley gobiernas todas las cosas, yo te saludo!:

⁶⁷ Cleanto de Assos, Troya, filósofo estoico hacia el 264 a.C. asumió la dirección de la escuela del Pórtico siendo sexagenario y la rigió durante treinta años, muriendo casi centenario. Según Wilamowitz, el himno a Zeus sería una oración para las comidas comunes que se celebraban habitualmente en la escuela estoica, con más frecuencia que en la Academia.

⁶⁸ Arato de Soli, Cilicia, poeta didáctico, hacia el 270 .C., su principal obra: *Phaenomena*.

⁶⁹ Stobaei *Anthologium* I,1.12, p. 25,3W; puede verse también en J.U. Powell, *Collectanea Alexandrina*, Oxford 1925, p. 227-229. Traducción francesa en A.-J. Festugière, *La Révélation d' Hermes Trismégiste*, II, Paris, 1949, p. 311-313 y en E. Des Places, *Histoire des religions*, III, p. 269.

Porque todo hombre, sin impiedad, puede dirigirte la palabra. Porque es de ti de quien provenimos, ya que somos los únicos, entre todos los seres mortales que tienen vida y se mueven sobre la tierra, que hemos recibido en comunicación el sonido que imita todas las cosas" (e.d. el Logos, la Palabra).

2º *Arato*: "¡Que todo canto comience por Zeus! Mortales: ¡no dejemos de alabar jamás su nombre! Todo está lleno de Zeus, tanto las calles como las plazas donde los hombres se reúnen, y el vasto mar y los puertos: a cualquier lado que vayamos, todos tenemos necesidad de Zeus. Como que somos de su raza⁷⁰. Y él, como un bondadosísimo padre, da a los hombres signos propicios".

A pesar de la semejanza, no hay que engañarse. El origen común de hombres y dioses no implica de parte del hombre un sentimiento de dependencia, y menos aún un sentimiento filial respecto de los dioses. En el estoicismo los dioses se reducen a la unidad del Zeus-logos, el hecho de que los hombres deban a este dios único su existencia no crea entre ellos y éste los vínculos paterno-filiales. Sin embargo, el himno de Arato concluye por un: "¡Salve Padre, maravilla soberana, soberano beneficio para los seres humanos!" (v.15).

Influjo semítico

¿Cómo pudo llegar el pensamiento griego a ofrecer ese punto de enganche? Se ha demostrado que la Stoa es una corriente del pensamiento griego que brota de influjos semíticos⁷¹. El nombre del padre de Zenón, Mnaseas, sería la forma griega del hebreo Manasés. Muchos aspectos del genio del pensamiento y hasta del modo de expresarse estoico se deberían a estos orígenes semíticos de Zenón y Cleanto. La doctrina estoica del Logos podría vincularse al Dios creador bíblico, que lo crea todo con su palabra.

Para Zenón, Dios es la naturaleza. Y si todo depende de ésta, no es extraño que la ética estoica proponga como ideal moral el vivir de

⁷⁰ "Toû gàr kai génos esmén". La forma es antiquísima en contexto no directamente religioso y parece una reminiscencia de la *Iliada*, a la que se le ha trasladado el sentido para aplicarlo al plano religioso. En *Iliada* 6,210, Glauco cierra la historia de su abuelo con estas palabras: "Tal alcurnia y tal sangre me glorío de tener" (*tautês toi geneês te kai haímatos eúkhomai einai*).

⁷¹ Max Pohlenz, *Die Stoa*, Göttingen, 1948-49. Ver: *Biblica* 32(1951)428-431 (Desplaces); *Rech. de Sc. Rel.* 37(1950)318-319.

conformidad con la naturaleza, más precisamente conforme al Logos (*homologoumenos zên*, que Cleanto explica como *akólouthos tē fysei zên*). Y es gracias sobre todo a las percepciones connaturales, es decir conformes a la naturaleza, que el hombre puede decir: *Homo sum: humani mihi nihil alienum puto*⁷². Es sobre todo gracias a estas percepciones connaturales que el hombre se distingue del animal. Y una de ellas, la más alta, ha permitido a los primeros hombres, dice Dion Crisóstomo, la representación de los dioses "gracias a la connaturalidad con ellos"⁷³. Es sobre este terreno de la escuela del Pórtico que pudieron florecer -como adelantamos más arriba- los dos testimonios que han sido más agitados como paralelos entre el pensamiento religioso griego y el bíblico. Cleanto y Arato.

Diferencias bajo las semejanzas

Sin embargo, lo que parece una cumbre de la semejanza, es, si lo examinamos bien, una exasperación de las diferencias: 1) nada más antibíblico que postular una igualdad de naturaleza entre Dios y los hombres. 2) además, en el mundo bíblico no hay un *génos* divino, por la sencilla razón de que, siendo monoteísta, no conoce una raza de dioses, con la que el hombre pudiera emparentar, o que pudiera compartir. El Dios bíblico es uno y único, y además, celoso. No admite otros y aspira a la exclusividad del amor del hombre y a su fidelidad. El parentesco del Dios-Goel, no va por esta vía de la *syngéneia* concebida como *symphysis*. Esta vía de la connaturalidad correspondería, analógicamente, a las formas de parentesco por consanguinidad. Por el contrario, el hecho de que el Dios bíblico sea un pariente por Alianza, salvaguarda precisamente lo que podríamos llamar la *diáphysis*, por oposición a la *symphysis*, la diferencia y la distancia entre el ser del Creador y el de las creaturas, la diversidad de naturalezas. Es cierto que en la vertiente cristiana de la cultura bíblica aparece, por la doctrina de la Encarnación, una visión nueva acerca del vínculo entre la naturaleza divina y la humana. Aparece una nueva modalidad de la alianza y del parentesco que involucra de modo más estrecho la naturaleza humana y la divina⁷⁴.

⁷² Terencio (194-159 a.C.) *El Verdugo de sí mismo* 77.

⁷³ *Olimpica* 12,27. Texto inspirado en Posidonio.

⁷⁴ Ver Romanos 6,5: "Porque si nos hemos hecho una cosa con él por una muerte semejante a la suya" (ei gàr symphytoi gegónamen tō omoiōmati tou thanátou autoū) y también 2 Pedro 1,4, que damos en su contexto para su mejor comprensión: "Pues su divino poder nos ha concedido cuanto se refiere a la

Esta nueva relación es la que sanciona el nombre "Nueva Alianza" o "Nuevo Testamento". Pero no nos toca entrar aquí en los rasgos diferenciales de las distintas ramas de la religión bíblica, sino en lo que les es común. Y la especificidad de la visión cristiana no se opone a la condición genérica del Dios-pariente. Sólo introduce una visión nueva acerca de la naturaleza del vínculo de Alianza de parentesco. 3) por último, en la visión bíblica, el parentesco por Alianza de Dios con los patriarcas, es fruto de una libérrima iniciativa divina, llamada elección y vocación, en una palabra: gracia (*jen*). No así en la visión estoica, donde la divinización del hombre y su participación en la naturaleza divina se sitúan al final de un esfuerzo moral.

Como se ve: en la comparación de culturas o religiones, las semejanzas y aparentes paralelismos de rasgos o elementos suelen ser engañosos. Si una expresión, una imagen o alguna idea particular, como en nuestro caso el del parentesco entre Dios y el hombre, se encuentra en dos culturas o religiones, eso no indica que tenga igual significado en ambas. Inclusive en el hipotético caso de que una cultura hubiese tomado en préstamo ese elemento de otra cultura; como podría ser el caso del influjo semítico en el pensamiento estoico griego, y en particular en el caso del parentesco divino, más afín al semítico. Cada aspecto particular o elemento de una religión o cultura, adquiere su significado en el conjunto estructural del que forma parte o en el que se ha incorporado. No se trata por lo tanto de probar que tal o cual idea israelita o bíblica se encuentre también en Babilonia, Egipto o Grecia; o que haya sido tomada en *préstamo* por una, de alguna otra. La cuestión esencial está en saber qué significado tiene en su contexto propio, o en el nuevo contexto al que fue incorporado. ¿Qué hizo con él el contexto cultural que lo hizo propio? Pero esperamos que de esta comparación hayan resaltado precisamente las diferencias y se haya delineado un poco más lo propio de la visión bíblica del Dios Pariente.

Conclusión:

Epifanía interpersonal

Lo característico del Dios bíblico es ser un Dios de Alianza, o sea un Dios que se vincula por amistades y compromisos con hombres

vida y a la piedad, mediante el conocimiento perfecto del que nos ha llamado por su propia gloria y virtud, por medio de las cuales nos han sido concedidas las preciosas y sublimes promesas, *para que por ellas os hicierais partícipes de la naturaleza divina*" (*hína diá tou̐ton génesthe theías koinonoi physeos*).

y se comporta como *el Dios Pariente*, o el *Dios de los Patriarcas*. El ámbito privilegiado de su epifanía es el de lo interpersonal. Pertenece al corazón oculto e inefable (difícilmente expresable y por eso raramente mencionado) de la cultura bíblica, el hecho de que las relaciones entre los hombres y las relaciones entre Dios y los hombres se conciben como análogas y se expresan mediante categorías comunes como las expresadas por los términos *berit, jen y jésed* y no menos por el término *go'el*. Este hecho cultural nos sugiere que la cultura bíblica ha visto en ciertas relaciones interhumanas, y particularmente en las relaciones familiares de parentesco una epifanía divina. Pero sobre todo que ha experimentado, en el Nuevo Testamento, la epifanía divina como una comunicación interpersonal en forma de una vinculación de parentesco, en la *koinonía* eclesial divino-humana.

Del empiro al convivio

En conclusión: hay algo que le es propio a la cultura bíblica y que se pone de manifiesto precisamente en la condición parental del Dios bíblico. El *Go'el*, el Dios-pariente de la cultura bíblica, hace más que fundamentar el orden familiar y social desde el empiro. Al introducirse como un verdadero y real pariente en la red de relaciones familiares y sociales, históricas y concretas, las gobierna y regula desde dentro, no sólo con el ejemplo de la suya (Sed santos *como* yo soy santo, ⁷⁵ Lv 19,2) sino que es tocado directamente, en los suyos, por los que les hacen el bien o el mal (Sed santos *porque* yo soy santo). El *Dios-Go'el*, como miembro de un *Nosotros divino-humano* abierto y convocante a la pertenencia⁷⁶, configura, con su presencia y sus vínculos, todas las demás vinculaciones y conductas de los miembros del nosotros. No hay, en la cultura bíblica, dimensión vertical y horizontal en el ámbito de las vinculaciones interpersonales del gran nosotros divino humano que establece el parentesco por alianza. Así nuestro tema aporta una luz nueva para el esclarecimiento y la mejor comprensión de esa aporía que ha atormentado la reflexión teológica, pastoral y espiritual de muchos contemporáneos: la de verticalismo y/u horizontalismo.

⁷⁵ Lev 19,3; Mt 5,48; Lc 6,36; 1 Pe 1,14-17.

⁷⁶ Hemos desarrollado esta visión del "Nosotros" en otros trabajos; véase: *Koinonía: Comunicación en el Nuevo Testamento*², en: *RBib* 37(1975/1) N° 155, pp. 33-47 y también en: *El fiel laico en el horizonte de su pertenencia. Aspectos bíblicos de la Teología del Laicado* citado en nota 1.

Consecuencias para la visión cristiana

Como hemos dicho en otro lugar: "A los cristianos en el Nuevo Testamento no se les promete ni la toma del poder, ni que lograrán instaurar con su esfuerzo el reino de Dios sobre la tierra. Este sigue siendo una realidad por cuya venida se pide al Padre. Pero sí se les asegura que su victoria consiste en la fe, o sea en su permanencia en el amor, en su permanencia en el nosotros. La relación definitoria del cristiano es su relación de parentesco con Cristo y el Padre. El cristiano es enviado al mundo a ofrecer vinculación y pertenencia. Pero los nosotros clausos recelan la invitación del nosotros abierto. No sólo la recelan sino que pueden a menudo malentenderla y rechazarla, como muestra la experiencia. Y ciertamente son más proclives a eso los que, dentro de esos nosotros clausos, ejercen el dominio sobre ellos: los jefes de tribus, los reyes y señores de las naciones. La tentación para el cristiano deseoso de instalar la civilización del amor al Dios-pariente y de realizar el Reino de Dios sobre la tierra, es la misma que se le ofreció a Cristo: 'todos estos reinos te daré...'. Es decir, el ofrecimiento a renunciar a lo propio del Reino que Jesús anuncia y trae: un reino *familiar*, familia de Dios, en la que todos son hermanos e invocan al Padre común con la oración que su Primogénito les enseñó y en el Espíritu del Nosotros"⁷⁷.

El *'Immanuel* = "Dios con nosotros", el *'Elohénnu* = "Dios nuestro" muestra su verdadero rostro de Dios bíblico cuando se lo reconoce como el Dios Pariente: nuestro Goel = *Go'alénu*, Miembro de un mismo *nosotros*: 1 Juan 1,3. La autorrevelación de Dios como Dios-pariente, como *Go'el* auxiliador y redentor, ilumina la respuesta a las grandes preguntas de la soteriología: ¿Quién salva? ¿a quién salva? ¿de qué salva?, pero sobre todo: *cómo* salva y *por qué* salva.

Bibliografía

- Albright W.F., *De La Edad de Piedra al Cristianismo. El marco histórico y cultural de la Biblia*, Ed. Sal Terrae, Santander 1959, 320p. (Título Original: *From the Stone Age to Christianity*).
- Bojorge Horacio., *Aspectos bíblicos de la teología del laicado: El fiel laico en el horizonte de su pertenencia*, en: AA.VV. *Laicado: Comunión y Misión*, [Bojorge-Rovai-Auza] Ed. Paulinas, Bs. As. (Col. Teología) 1989, pp.1-111.

⁷⁷ *El fiel laico en el horizonte de su pertenencia* pp. 106-110.

- Daube David, *The Exodus Pattern in the Bible*, (Coll.: All Souls Studies II) Faber & Faber, London 1963, 94p.
- Des Places Edouard, *SYNGENEIA, La Parenté de l'Homme avec Dieu d'Homère a la Patristique*, C. Klincksieck, Paris, 1964.
- Diez-Macho Alejandro, *Indisolubilidad del Matrimonio y Divorcio en la Biblia - La sexualidad en la Biblia*, (Col. Santiago Apóstol) Ed. Fe Católica, Madrid 1978, 346p.
- Eichrodt Walther, *Teología del Antiguo Testamento*. T.I: Dios y Pueblo, T.II: Dios y Mundo - Dios y Hombre, Ed. Cristiandad, Madrid 1975, 478 y 536p.
- Eliade Mircea, *Tratado de Historia de las Religiones*, Cristiandad, Madrid 1974 (2 tomos). (Orig.: *Traité d'Histoire des Religions*, Payot, Paris 1959).
- Eliade Mircea, *Historia de las Creencias y de las Ideas Religiosas*, Cristiandad, Madrid 1979 (3 tomos). (Orig.: *Histoire des Croyances et des Idées Religieuses*, Payot, Paris 1978).
- Imschoot P. van, *Théologie de l'Ancien Testament*, Ed. Desclée, Paris-Tournai-N.Y.-Rome 1956; 2 tomos. Trad. castellana: *Teología del Antiguo Testamento*, Ed. Fax, Madrid 1969 (Actualidad Bíblica 12).
- Jacob Edmond, *Théologie de l'Ancien Testament*, Ed. Delachaux & Niestlé, Neuchatel-Paris 1968, 290p.
- Köckert M., *Vätergott und Väterverheissungen. Eine Auseinandersetzung mit Albrecht Alt und seinen Erben*. Ed. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1988, 388p.
- Lévi-Strauss Claude, *Anthropologie structurale*, Ed. Plon, Paris 1958: citamos según la trad. castellana: *Antropología estructural*, Ed. Eudeba, Bs.As. 1968.
- Lévi-Strauss Claude, *Les Structures élémentaires de la parenté*, Ed. Presses Univ. de France, Paris 1949; citamos según la trad. castellana: *Las estructuras elementales del parentesco*, Ed. Paidós, Bs. As. 1969 (vertido de la ed. de Mouton y Cia. Paris-La Haya).
- Loretz Oswald, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen*, mit einem Beitrag von Erik HORNUNG: *Der Mensch als "Bild Gottes" in Ägypten* Ed. Kösel- München 1967.
- Moreno Antonio, *Sangre y Libertad. Sistemas de parentesco, diversidad cultural y modos de reconocimiento personal* (Univ. de Navarra, Biblioteca del Inst. de Ciencias para la Familia 17), Ed. Rialp, Madrid 1994, 153 p.
- Otto Rudolf, *Lo Santo*, Revisa de Occidente, Madrid 1965.
- Pedersen J., *Israel*, Copenhagen 1946, 2Ts., 263ss. y 395ss.

- Rad G. von, *Teología del Antiguo Testamento, I. Teología de las Tradiciones Históricas de Israel, II. Teología de las Tradiciones Proféticas de Israel*, Ed. Sígueme, Salamanca 1971, Ver T.I, pp. 230-233 (Orig.: *Theologie des Alten Testaments, I. Die Theologie der geschichtlichen Überlieferung Israels, II. Die Theologie der prophetischen Überlieferung Israels*, Ed. Chr. Kaiser, München 1960).
- Richter Hans-Friedmann, *Geschlechtlichkeit Ehe und Familie im Alten Testament und seiner Umwelt*, BET (=Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie) 10; Ed. Peter Lang, Frankfurt-Main-Bern-Las Vegas 1978, 2 tomos.
- Tosato Angelo, *Il Matrimonio Israelitico*. (Analecta Biblica 100), Pont. Inst. Biblico, Roma 1982, 276p.
- Vaux Roland de, *Historia Antigua de Israel*, Ed. Cristiandad, Madrid 1974, 2 Tomos. (Orig.: *Histoire Ancienne d'Israel*, Ed. Gabalda, aris 1971).
- Vaux Roland de, *Las Instituciones del Antiguo Testamento*, Ed. Herder, Barcelona 1964. (Orig.: *Les Institutions de l'Ancien Testament*, Ed. Du Cerf, Paris 1958-60).
- Zimmerli Walther, *Manual de Teología del Antiguo Testamento*. (Academia Christiana 11) Ed. Cristiandad, Madrid 1980, 290p. ver pp. 251ss.

Artículos de Diccionario

- Art: *Redención*, en Diccionario de la Biblia (Eds. Haag-Ausejo), Herder, Barcelona 1964, Cols. 1655-63.
- Art.: *Rescatar*, en Diccionario de la Biblia (Eds. Haag-Ausejo), Herder, Barcelona 1964, Cols 1684-85.
- Kennedy A.R.S., Art.: *Go'el (Avenger of Blood)*, en A Dictionary of the Bible, T&T Clark, Edinburgh 1905, T.II, 222-24.
- Kraus H.J., Art.: *Erlösung*, en RGG (Religion i. Geschichte u. Gegenwart) T.2, Cols. 584-589.
- Procksch O., Art.: *Lúo*, en THWNT (Theol. Wörterbuch z. NT) IV, 331-37.
- Ringgren Helmer, Art.: *Ga'al [redimir]*, en Dicc. Teológico del A.T. (Ed. G.J. Botterweck - H. Ringgren), Ed. Cristiandad, Madrid 1973, T. I, Cols 902-907, con Bibliografía.
- Roy L., Art.: *Liberación-Libertad*, en: Vocabulario de Teología Bíblica (Ed. X. Léon-Dufour) Herder, Barcelona 1966 .

- Stamm J.J., Art.: *G'l Redimir*, en Dicc. Teológico Manual del A.T. (Eds. E. Jenni - C. Westermann) Ed. Cristiandad, Madrid 1978, T.I Cols. 549-564.
- Vigouroux F., Art.: *Go'el*, en DB (Dict. de la Bible), (Ed Vigouroux), Paris 1912, T.III, Cols. 260-265.

Artículos y estudios breves

- Cavassa Ernesto, *No dejaré de oír su Clamor*, Páginas (Lima) 15(1990)-Nr. 101, pp. 41-47.
- Barth Chr., *Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments*, (Zollikon 1947)
- Bojorge Horacio, *Go'el: Dios libera a los suyos*, RBib(Arg) 33(1971)8-12.
- Bojorge Horacio, *Exodo y Liberación*, Víspera (Montevideo) (1970)Nr 19-20, pp.33-37.
- Davies Eryl W., *Ruth IV,5 and the duties of the go'el*, Vetus Testamentum 33(1983)231-4.
- Dobladez Juan, *El término g'l en el Deutero-Isaías*, Est. Franc. 78 (1977) 371-411.
- Domeris W.R., *Biblical Perspectives on the Poor*, Journ. of Theol. for South Africa (1986), Dec. pp. 57-61.
- Ginsberg H.L., *Lexicographical Notes*, VTS 16(1967)78-79 (dedica una a *ga'al*).
- Girard René, *Job et le bouc émissaire*, Bull. du Centre Protestant d'Etudes 35(1983)6, pp. 3-33.
- Gross Heinrich, *Bei Ihm Erlösung und Fülle. Befreiung in den Psalmen*, BK 42(1987)104-108.
- Gutiérrez Gustavo, *El Dios de la Vida*, Ed. CEP (Centro Est.y Publ.) e Instituto Bartolomé de las Casas, Lima 1989, 368p. (Ver pp. 64ss).
- Haubeck Wilfrid, *Loskauf durch Christus: Herkunft, Gestalt und Bedeutung des paulinischen Loskaufmotivs* [padah, *ga'al*, agorazo, lytroo], a) Diss. P. Tübingen 1985 361 pags. b) Giessen/Witten 1985, 377p. [Reseña en Rev.Theol.Louv 17,494].
- Heinemann F.K., *Erlösung im A.T.* [g'l, padah], Teol u. Geg 25(1982)42-55
- Hoffnung Arthur, *Redemption in the Bible*, Dor le Dor 10(1982)220-233
- Jepsen A., *Die Begriffe des "Erlösens" im AT*, en Solange es "Heute" heisst, (Hom. R. Hermann; 1957) 153-163

- Johnson A.R., *The Primary Meaning of the root ga'al*, VTS (Supplement to Vetus Testamentum) 1(1953)67-77 (según el cual el sentido primitivo de la raíz gaal es "proteger")
- Magonet Jonathan, *The Retic of God: Exodus 6,2-8 JSOT* (=Journal for the Study of the Old Test.) 27(1983)56-57
- Mesters Carlos, *Rut, Pan, Familia, Tierra*, Centro de Estudios Paraguayos Antonio Guasch, Asunción 1990, 72p.
- Mitchell Mike, *The Go'el kinsman redeemer*, Biblical Illustrator 13(1986)13-15.
- Möller H., *Lösungsvorschlag für eine Crux Interpretum (Lv 25,33)*, ZAW (Zeitschr. f. Alttest. Wiss.) 90(1978)411s (*ga'al* = "redimere", non "emere", nec inserendum "non")
- Moore Michael S., *Haggo'el: the Cultural Cyroscope of Ancient Hebrew Society*, RestQ 23(1980) 27-35 (Cfr EB 1980)
- Nilis Fox, *The Hidden Hand of God*, DD (Dor le Dor) 18(1989-90)183-187
- Noort E., *De oudtestamentische wijsheidsliteratuur als ervarungstheologie*, GGT (Gereformeerde Tijdsch.-Holanda) 83(1983)158-166
- Paschetto Virgilio, *Il Lessico Veterotestamentario della Liberazione*, Teresianum (antes Eph Carm) 35(1984)339-384
- Raposo J. González, *A escravidão do pecado e a redenção na Biblia*, Rev. de Cult. Bíblica (S.Paulo) 13(1989)Nr. 49/50, pp.77-91.
- Richter Hans-Friedmann, *Zum Levirat im Buch Ruth*, ZAW 95(1983)12-3-6.
- Rowley H.H., *The Marriage of Ruth*, en The Servant of the Lord (Oxford 1965²)169s.
- Rudolf K., *KAT (Kommentar zum Alten Testament)* 17,60-65.
- Schenker Adrian, *Wege gewaltfreier Konfliktlösung im A.T.* BK 37(1982)44-50.
- Thompson T&D., *Some Legal Problems in the Book of Ruth* VTS 18(1968)78-99 (sobre la *ge'ulláh* o perpetuación del nombre en Israel, el levirato, Dt 25 y Gn 38).
- Seligmann I.L., *Zur Terminologie für das Gerichtsverfahren*, VTS 16(1967)254ss.
- Toorn, Karel van der, *Ancestors and Anthroponyms: Kinship Terms as Theophoric Elements in Hebrew Names*, ZAW 108(1996)1-11 .
- Vattioni Francesco, *Sangue e antropologia nella Teologia* Atti della VI Setimana, Roma 23-28 nov 1987, (Cfr. EB 1989).
- Zolli I., *Il concetto di corpo-famiglia nel pensiero religioso e sociale*, en: *Israele. Studi Storico-Religiosi*, Udine 1935, pp. 158-169.