UN ESLABON EN LA HISTORIA DE LA SALVACION EL LIBRO DE RUT

por LUIS ARNALDICH, O. F. M.

A pesar de la aparente diafanidad del libro de Rut, sólo se sabe de él que es un libro sagrado y canónico, escrito por un autor sagrado en un determinado período de la historia de Israel en el que, empleando las formas de decir en uso entre los escritores de su tiempo, quiso exponer una tesis a sus lectores. Los muchos siglos que nos separan del autor y su obra, y la *incerteza* reinante acerca del género literario que utilizó, dificultan la tarea de distinguir con precisión entre su mensaje religioso doctrinal y el ropaje literario que lo envuelve, entre lo que el autor quiso decir y las formas y modos de expresión que emplea. Con el fin de aclarar esta zona de indeterminación, de trascendentales consecuencias, deben los exégetas esforzarse con toda diligencia, sin descuidar luz alguna que hayan aportado las modernas investigaciones, por conocer la índole propia y las condiciones de vida del autor del libro, tiempo en que floreció, las fuentes, ya escritas, ya orales, que utilizó, y los modos de decir que empleó, pues así podrán mejor conocer quién fue el hagiógrafo y qué quiso significar al escribir, pues a nadie se le oculta que la suprema norma para la recta interpretación del libro de Rut es ver y definir qué pretendió decir su autor [1].

Los esfuerzos llevados a cabo para individualizar la personalidad del autor y conocer las circunstancias que rodearon su actividad literaria no se han visto coronados por el éxito siendo, por consiguiente, difícil determinar de manera apodíctica y definitiva qué es lo que quiso decir y significar al escribir el libro. A falta de testimonios externos firmes sobre la

1. EB, n. 557.

Universidad Pontificia de Salamanca

personalidad del autor y del tiempo en que escribió, sólo queda el recurso a la conjetura y a argumentos de índole intrínseca. Basándose en los mismos, existe una variada gama de opiniones que colocan la composición del libro en tiempo de los primeros reyes [2], en los días de David [3], en un período indeterminado anterior al exilio [4], durante el mismo o después [5]. Actualmente prevalece entre los autores católicos la tendencia a considerar el actual libro de Rut como composición literaria que refleja el ambiente histórico, cultural y religioso de Israel en tiempos inmediatamente posteriores a la cautividad.

Las razones que se aportan para rebajar su composición a este período histórico son de valor desigual. El lugar que ocupa el libro en el canon judío, entre los *Ketubim,* no se explica satisfactoriamente en el supuesto de que fuera compuesto en tiempos de los primeros reyes y de que su autor fuera Samuel, como sostiene el Talmud (*Baba bathra,* 14b), u otro del mismo tiempo. La frase con que se encabeza el libro: «Al tiempo en que gobernaban los jueces» (1, 1), sugiere que mediaba un largo período de tiempo entre el autor último del libro y el momento histórico en el que se proyectan los sucesos que refiere. La nota arqueológica de 4, 7, según la cual en otro tiempo (*le phanim*) «existía en Israel la costumbre, en caso de compra o cambio, para convalidar el contrato, de quitarse el zapato y dárselo al otro», supone que la mencionada costumbre había caído en desuso o que no conservaba ya el mismo sentido que se le daba en el texto. Este rito es parecido, pero con diferencias sustanciales, con el que se menciona en Dt. 25, 5-10, más reciente que el que se recuerda en Rut.

No existe acuerdo entre los filólogos en el enjuiciamiento del valor literario del libro, pues mientras algunos hablan de un estilo simple y terso [6], otros comparan su prosa con la de las secciones clásicas del libro de

---

2. C. FILLION, *Dictionnaire de la Bible,* col. 1275.

3. C. LATTEY, *The Book of Ruth,* Londres, 1945; A. W. HERTZBERG, *Die Bücher Josua, Richter und Ruth übersetzt und erklärt,* Göttingen, 1953; A. SCHULTZ, *Das Buch Ruth,* Bonn, 1926: «Wurde Ruth nicht später geschrieben sein als in den ersten Jahren des Königs David» (p. 113); W. LEONARD, *Ruth* (Verbum Dei, I), Barcelona, 1956.

4. W. RUDOLPH, *Das Buch Ruth* (Kommentar z. Alten Testament, 17, 1), Gütersloh, 1962.

5. M. DAVID, *The Date of the Book of Ruth,* «Oudtestamenttische Studien» 1 (1941) 55-63; O. EISSFELD, *Einleitung in das Alte Testament,* Tübingen, 1964; A. VINCENT, *Le livre des Juges, le livre de Ruth* (La Bible de Jérusalem),Paris, 1952; R. TAMISIER, *Le livre de Ruth* (Pirot-Clamer, 3), Paris, 1949; A. PENNA, *Giudici e Rut* (La Sacra Bibbia, Garofalo), Roma, 1963; H. LUSSEAU, en *Introduction à la Bible* (Robert-Feuillet, I), Tournai, 1957, 669-672; P. JOÜON, *Rut. Commentaire philologique et exégétique,* Roma, 1924; J. L. VESCO, *La date du livre de Ruth,* «Revue Biblique» 74 (1967) 235-247.

6. «Certo fu gran tempo dopo gli avvenimenti che racconta (4, 7); ma non c'è ragione di portarlo giù, con molti moderni, fino all'esilio (sec. VI, a. C.) o dopo di esso. La lingua, con alcune sue particularitá, è della buona epoca della monarchia; lo stile, semplice e terso...». A. VACCARI, *Rut* (La Sacra Bibbia tradotta dai testi originali con note a cura del Pontificio Istituto Biblico di Roma), Firenze, 1946, II, 152.

Universidad Pontificia de Salamanca

Samuel [7], o la consideran clásica o neoclásica [8], o dicen que su simplicidad tal vez verbosa recuerda espontáneamente el estilo de los libros de Ester, de las Crónicas y de Esdras-Nehemías [10]. A este respecto, se hace hincapié en la presencia de algunos aramaísmos y neologismos [11]. Pero estos argumentos no decidirían la cuestión de no ir avalados por otros más convincentes, tales como las concepciones del autor sobre la retribución, que presentan analogías sorprendentes con las que aparecen en el libro de Job y, sobre todo, la idea universalista que domina en todo el libro.

Partiendo del hecho de la composición del libro después del exilio, cabe preguntar: ¿Cuál fue la finalidad primaria que se propuso su autor? ¿Quiso recordar simplemente la historia de una familia que vivió en tiempos en que gobernaban los jueces, o servirse de una antigua tradición popular como medio de expresión con fines puramente didácticos? ¿En qué medida para él el libro corresponde a una realidad histórica objetiva? Si todos los pormenores no responden a una realidad histórica, ¿en qué proporción ha hecho uso su autor de la ficción y de la idealización de hechos y personajes? Un libro sagrado aparentemente histórico puede no serlo en realidad, porque su autor pudo utilizar el género narrativo como medio apto para una finalidad didáctica. Pero en este supuesto, «debe probarse con sólidos argumentos que el hagiógrafo no intentó una historia verdadera y propiamente dicha, sino bajo la apariencia y forma de historia, proponer alguna parábola o alegoría o algún sentido ajeno a la significación literal e histórica de las palabras» [12].

¿Existen razones sólidas para dudar en todo o en parte de la historicidad del libro de Rut? Si estos argumentos sólidos no existen, tenemos en cambio indicios fundados que parecen recortar la extensión histórica del libro. En efecto, el *ordenamiento* general del libro, en el que se recurre a

---

7. S. R. DRIVER, *An Introduction to the Literature of the Old Testament*, Edinburgh, 1913, 454-455.

8. «La langue du livre du Ruth se rapproche beaucoup du type classique, celui des récits du Pentateuque et des Rois; elle est très supérieure à celle d'Esther, des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie». JOÜON, 1. c. 11.

9. Véase nota 5.

10. «La simplicità, talvolta verbosa, della prosa ebraica fa pensare spontaneamente allo stile di Ester, Cronache, Esdra-Neemia. Forse e il dato più offerto dalla critica letteraria», PENNA, 1. c. 262. Las diversas opiniones sobre el tiempo de la composición del libro las enumera H. H. ROWLEY, *The Marriage of Ruth*, «The Harvard Theological Review» 40 (1947) 77-99.

11. Uso del verbo *nāsāh* en vez de *lāqah* (1, 4); el término *cāgan* (1, 13), aplicado a una mujer a la que se le prohibe el matrimonio, se encuentra sólo en hebreo talmúdico y en arameo; la forma *qiyyam* (piel de *qum*) (4, 7) sólo se encuentra en los Salmos, Ezequiel y Ester; la forma *lāhēn* (1, 13), en vez de *lākhēn*; el verbo *sibber* en el sentido de esperar (1, 13) es propio del libro, cuando en otros pasajes (Ex. 32, 19; 34, 1) significa romper, destrozar. Se usa la terminación *in* en la segunda persona singular fem. del imperfecto (2, 8. 21; 3, 4. 18).

12. EB, n. 161.

Universidad Pontificia de Salamanca

convencionalismos para avivar y mantener la atención del lector; la caracterización de los personajes, algunos nombres de los cuales responden a su actuación en el relato [13]; los contrastes hábilmente escogidos entre la actitud de Orfa y de Rut, de Elimélec y Noemí, de Booz y el *goel* anónimo; el cambio brusco entre las exclamaciones de las mujeres que compadecen a Noemí (1, 19) y las felicitaciones de que le hacen objeto con ocasión del hijo de Rut (4, 14-15); la utilización libre y tendenciosa de textos de índole jurídica; la descripción meticulosa de las labores de siega, la escena idílica de la era, la frecuencia del diálogo, la preocupación arcaizante del autor, la adición al viejo relato de elementos que relacionaban a Rut con el rey David, la acción oculta pero decidida y eficaz de Dios en el desarrollo de los acontecimientos, puestos, como veremos, al servicio de la tesis central del libro, sugieren que el elemento histórico es considerado por el autor más bien como medio apto para una finalidad didáctica bien definida. Esto no obsta para que, bajo la disposición romanceada del mismo, haya allí un núcleo histórico basado en la tradición popular [14], aun-

---

13. «Die Namen der beiden Söhne Elimelechs, Machlon und Kylion... sind offenbar für unsere Erzählung erfunden», EISSFELD, l. c., 651. Por su muerte prematura los hijos de Elimélec reciben los nombres de Mahlon y Kylion que significan, respectivamente, *languidez* y *consunción*. «The suffix -n (vocalized -an) is quite common in the vocalization of personal names in Ugarit and early northwest Semitic; in Hebrew, it is found generally in older names. The name *Klyn* is now definitely attested as a personal name in recently published texts from Ugarit». S. S. GLANZMAN, *The Origin and Date of the Book of Ruth*, CBQ 21 (1959) 206. El nombre de Orfa (que Glanzman relaciona con el ugarítico *'ept*), significa «la que vuelve la espalda o la nuca» (hebr. *'oreph*, nuca). El nombre de Rut, quizá del siriaco *re'ut*, significa *la amiga, la compañera*. «In a list of guild members on a Ugarit tablet, we find the name *bn rt*, but with no clue to its pronuntiation». GLANZMAN, l. c., 296. H. BRUPACHER, *Die Bedeutung des Namens Ruth*, «Theologische Zeitschrift» 22 (1966) 11-18. Según Lods, los otros nombres que aparecen en el libro pueden ser tradicionales. A. LODS, *Histoire de la littérature hébraïque et juive depuis les origines jusqu'à la ruine de l'état juif*, Paris, 1950, 581. Pero existen otros dos nombres de los que se duda si fueron deliberadamente escogidos para esta historia, Noemí y Booz. En efecto, el nombre de Noemí (hebr. *no'omi*) significa *mi graciosa, mi dulzura*, quizá por ser la más amable y graciosa de las suegras. El nombre de Booz (hebr. *Bo'az*) es el nombre de la columna de bronce del lado izquierdo del pórtico del templo de Salomón (1 Re. 7, 21), y significa, según una interpretación, «y por él la fuerza». Según Scott, las palabras hebreas de las dos columnas (la de la derecha se llamaba *Yakin*) son los dos vocablos con los que empezaban los oráculos dinásticos inscritos en las columnas, significando «Yahvéh *establecerá* su trono perpetuamente en la *fuerza* de Yahvéh; que el rey se alegre» (B. J. SCOTT, *The Pillars Yachin and Boaz*, JBL 58 [1939] 143 s.). Otros interpretan el término Booz como abreviación de «Baal es fuerte», fórmula de exclamación que aparece en las tablillas de Ugarit. MONTGOMERY, *The Books of Kings*, New York, 1951, 170-171.

14. Es muy difícil señalar en el libro los elementos introducidos por el autor último inspirado y los que ha recogido de una antigua tradición popular. De los nombres que figuraban en la antigua tradición cabe mencionar el de Rut y quizá el de Booz. Según Penna «abbiamo una novella nello stile, se si vuole, ma un autentica testimonianza storica circa la sostanza degli episodi narrati. Questa sarà passata attraverso il filtro di una simpaticissima rielaborazione poetica, forse tema preferito di cantastorie popolari; ma ció non autorizza a negarne la realtà concreta. La redazione definitiva del racconto, sotto l'impulso dell'ispirazione, ha ricevuto el crisma di un valore altamente religioso

Universidad Pontificia de Salamanca

que su finalidad primaria sea la de utilizar el antiguo relato para poner de relieve la idea universalista frente a la estrechez de miras de los que condenaban sin excepción cualquier matrimonio de un israelita con mujeres dè otras nacionalidades.

Reconstruyamos brevemente el ambiente histórico y religioso que motivó la composición del libro de Rut tal como existe hoy. La cautividad deparó a Israel una nueva experiencia al entrar en contacto directo con pueblos de otras creencias, razas y mentalidades que se mostraron tolerantes con él, permitiéndole libertad de religión, de iniciativas y de acción, con lo cual los israelitas, viviendo fuera de su tierra de promisión, conservaron su personalidad étnica y religiosa. Como consecuencia de esta coexistencia pacífica y ecuménica en el amplio y complejo mundo de Babilonia y de Persia, se ensancharon los horizontes de muchos judíos los cuales, aunque admitían la existencia de varias nacionalidades y Estados, insistían sobre todo en la unidad fundamental de la humanidad (Gén. 12, 3; Is. 66, 18). La idea de Estado fue relegándose a un segundo plano, al mismo tiempo que tomaba cuerpo el principio puramente étnico, por ver en el *ethnos*, con la colaboración de diversos factores culturales comunes, una perspectiva mejor para la coexistencia pacífica entre gentes de diversas razas y pueblos.

La experiencia diaria llevó a los judíos desterrados en Babilonia a la convicción de que podían continuar siendo judíos fuera de su propio país, porque el dominio de Yahvéh no se circunscribía al territorio de Israel, sino que se extendía hasta los confines de la tierra y que, siendo Dios de toda la humanidad en general, lo era de los judíos a título especial, por descender ellos de Abraham. Por lo mismo, las diferencias que les separaban de los indígenas no eran insuperables, siendo viable la tolerancia y convivencia pacífica dentro de un sano ecumenismo. Si el Dios universal era al mismo tiempo el Santo de Israel, la unidad del género humano y la santidad del pueblo judío eran objetivos complementarios [15].

---

nel suo insegnamento intorno all'unità familiare e a la provvidenza divina», l. c., 262. No es necesario suponer que la fuerza de la argumentación del libro se basa sobre la historicidad de los hechos que recoge de la tradición; bastaba para los fines del autor presentar una antigua tradición popular a título de información sobre la manera de pensar de un amplio sector del antiguo Israel en torno a la incorporación de los gentiles a la comunidad de Israel. El hecho de que el pueblo creyera en la realidad histórica de todos los pormenores que figuran en la relación no implica que el hagiógrafo prestara a los mismos una adhesión total. Su argumentación es tanto más sólida en cuanto que pudo retener como histórico el matrimonio de Rut, la moabita, con Booz, de cuyo matrimonio nació un hijo, que fue uno de los ascendientes del rey David. Pero no nos atreveríamos a afirmar, como hace Ubach, que «son históricos todos los personajes, como histórica es también toda la narracción». B. UBACH, *Josue-Jutges-Rut* (La Biblia, 4), Monastir de Montserrat, 1953, 344.

15. «L'universalisme restait une force puissante. Au contact du monde plus vaste que représentaient la Babylonie et la Perse, les Juifs avaient élargi leurs horizons d'une

Universidad Pontificia de Salamanca

Estas ideas universalistas arraigaron principalmente entre los que habían encontrado en el país del destierro su tierra de promisión, los cuales, al promulgarse el decreto de Ciro, prefirieron continuar en el país al que habían sido conducidos que volver a su patria de nacimiento, solidarizándose, sin embargo, con los voluntarios que regresaban, y proveyéndoles de cuanto podía serles útil para el viaje y la obra de reedificación de Jerusalén y del templo, a la manera como los judíos acaudalados de hoy día, que residen fuera de Palestina favorecen la emigración a Israel y contribuyen con su dinero a construir el Hogar Nacional. Ciro, sin ser judío, en un rasgo admirable de comprensión y ecumenismo, devolvió los utensilios de la casa de Yahvéh (Esd. 1, 7). Las gentes paganas rivalizaron con los judíos en generosidad para con los valientes que volvían a su tierra de origen.

Si éste era el ambiente creado en la gentilidad con el advenimiento de Ciro, «el elegido de Yahvéh» (Is. 45, 1-6), «al que Yahvéh ama» (Is. 48, 14), «el que hace cuanto Dios quiere» (Is. 44, 28; 45, 1-4), ¿podía el judaísmo seguir viviendo anclado dentro de un horizonte cerril político y religioso? ¿Podía seguir concibiendo egoísticamente a Yahvéh como el Dios casero que se ocupa únicamente de otorgar su gracia y misericordia a los que eran hijos de Abraham según la carne y negarse sistemáticamente, y por principio, a dársela a la gran familia humana? Los profetas consiguieron crear una síntesis armoniosa de universalismo y nacionalismo, que se refleja en el Deutero-Isaías, en el libro de Judit, en el de Rut y de Jonás.

El ideal universalista y ecuménico que echó raíces en el exilio tropezó en Palestina con el nacionalismo intransigente de Esdras y Nehemías, que se manifestó más claramente en la condena sin reservas de los matrimonios mixtos, que habían menudeado en la cautividad. De los que volvieron, unos seiscientos cuarenta y dos «no supieron dar razón de su casa paterna y de su estirpe para probar que eran de Israel» (Esd. 2, 59; Neh. 7, 61), porque o bien eran prosélitos o descendientes de los prosélitos que se habían agregado a la comunidad judía de Babilonia por las uniones matrimoniales. La desproporción entre el número de hombres y mujeres israelitas que partieron al exilio y la convivencia con gentes de otros pueblos, fue causa de que se reiteraran los matrimonios mixtos, muchos de los cuales favorecieron la causa judía, como el matrimonio de Mibtahia con el egipcio Asor, que al casarse tomó el nombre de Natán, dándose también

---

manière considerable. Sous les differences dues à la nationalité et l'Etat, ils apercevaient, avec une netteté plus grande, l'unité de l'humanité. La conception d'un Dieu unique et transcendant agit dans le même sens... Le Dieu universal était en même temps le Saint d'Israël, et l'unité de l'humanité et la sainteté du peuple juif étaient des objectifs complémentaires». S. W. BARON, *Histoire d'Israël. Vie sociale et religieuse*, Paris, 1956, 213.

Universidad Pontificia de Salamanca

los nombres jahvísticos de Mahseiah y Yedonía a los dos hijos del matrimonio [16].

La misma desproporción de hombres (unos treinta mil) y mujeres (alrededor de doce mil) existía entre los voluntarios que regresaron a Palestina [17], lo cual obligó a aquéllos a casarse con mujeres de los pueblos que habían ocupado Judea al ser llevados sus habitantes a la cautividad. En esta tierra, ¿serían capaces los repatriados de mostrarse tolerantes y al mismo tiempo resistir a la presión creciente de las tendencias a la asimilación? ¿No constituirían los matrimonios mixtos un peligro religioso constante y un pecado por mezclar sangre extranjera con la raza santa? Así lo entendieron Esdras y Nehemías, quienes, ante la oposición de muchos, de ideas más universales, procedieron drásticamente contra tales uniones.

Esdras comprueba con dolor que no solamente el pueblo en general, sino también sacerdotes y levitas «no han estado apartados de las gentes de esta tierra e imitan sus abominaciones, las de los cananeos, hititas, fereceos, yebuseos, ammonitas, moabitas, egipcios y amorreos [18]; pues han tomado de entre ellos mujeres para sí y para sus hijos y han mezclado su raza santa con la de las gentes de esta tierra. Los jefes y magistrados han sido los primeros en cometer este pecado» (Esd. 9, 1-2). Por estos matrimonios, principalmente, Israel «fue entregado en manos de los reyes extranjeros, a la espada, a la cautividad, al saqueo, a la vergüenza (Esd. 9, 7).

---

16. BARTON, l. c., 152-153. Muchas mujeres y niños se unieron a los que marchaban al exilio. Sin embargo, las comunidades judías del exilio contaban con un número más crecido de hombres que de mujeres. La inmigración voluntaria posterior acentuó esta diferencia.

17. «Fra i rimpatritati dalla Babilonia, le donne giudee dovevano essere poche; si se accetta l'ipotesi che le 12.000 persone della caravana di Zorobabel non incluse negli elenchi parziali siano appunto le donne, si a la proporzioni di una donna per circa tre uomini, il che per un popolo poligamo era un equilibrio gravissimo». J. RICCIOTTI, *Storia d'Israele*, 2, Torino, 1934, 132. Véase además la p. 105. «Derechef, le surplus d'hommes, chez eux qui étaient revenus de l'exil, se faisait sentir. Il semble qu'il y ait eu quelque 30.000 hommes et 12.000 femmes seulement au nombre des nouveaux arrivants. De là la divergence qui existe entre le chiffre de 42.360 juifs (sans compter les serviteurs et les servantes) donné pour l'assemblée entière des exilès revenus de la captivité et celui de 30.000 personnes (Esd. 2, 2-65) environ, représentant le total de la liste, par rubriques, des «hommes du peuple d'Israël». Comme les dirigeants intelectuels condamnaient rigoureusement le mariage avec des étrangères (ce qui preuve que de tels mariages étaient devenus nécessaires), la femme juive ne pouvait que tirer avantage de son infériorité numérique». BARTON, l. c., 154.

18. Según el Deuteronomio (7, 1-4), se prohibían rigurosamente los matrimonios con las siete naciones cananeas habitantes en Canaán. En otros pasajes se permiten los matrimonios con mujeres extranjeras en general, exigiendo, sin embargo un ceremonial particular (Deut. 21, 10 s.). No gozaba de esta autorización el sumo sacerdote (Lev. 21, 14). «Ma gli alienigeni palestinesi dei tempi di Neemia erano inclusi nella prima proibizione del Deuteronomio? Potevano ancora considerarsi appartenenti a quelle sette razze cananee a cui si riportava la proibizione? Certamente vi furono verso quel tempo zelanti yahvisti che giudicarono di si (Esd. 9, 1); ma altri, meno zelanti, dovettero giudicare di no, e ritenere piuttosto che si potesse applicare il permesso in contrario dato dello stesso Deuteronomio». RICCIOTTI, l. c., 157.

Universidad Pontificia de Salamanca

Israel pertenece a Yahvéh y, por lo mismo, debe ser santo. «Sed santos para mí, porque yo Yahvéh soy santo. Yo os he separado de las gentes para que seáis míos» (Lev. 20, 26). Por consiguiente, Israel debía vivir separado de los pueblos gentiles (Esd. 6, 21; 10, 11; Neh. 9, 2). La mezcla de la raza santa con mujeres extranjeras arrastraría inevitablemente a Israel a imitar las abominaciones idolátricas de las gentes del país (Esd. 9, 1). Según Esdras, para apaciguar la cólera de Yahvéh no quedaba otra solución que acabar con estos matrimonios (Esd. 9, 12). «Hagamos pacto con nuestro Dios de echar a todas esas mujeres y a los nacidos de ellos... y que se cumpla la ley» (Esd. 10, 3. 11). Los jefes de los sacerdotes, de los levitas y de todo el pueblo juraron que así lo harían (Esd. 10. 5; Neh. 10, 31); pero llegado el momento de ejecutar esta ley, se tropezó con la oposición de algunos levitas (Esd. 10, 15). La lista de los que habían contraído estos matrimonios era larga, e incluía a sacerdotes, levitas y laicos (Esd. 10, 18-44), pues todos habían tomado mujeres extranjeras y muchos tenían ya hijos de ellas (Esd. 10, 44).

Un día que se leía al pueblo la ley de Moisés salió el lugar en que se mandaba que los ammonitas y moabitas no entrarían jamás en la congregación de Dios. Como oyeron esta ley, se tomó la decisión de que fuera apartado de Israel todo extranjero (Neh. 13, 1-3). La reacción de Nehemías fue enérgica al saber que judíos que habían tomado mujeres de Azoto, de Ammón y de Moab, tenían hijos que no sabían hablar judío. «Yo les reprendí y maldije, dice Nehemías; hasta golpeé a algunos y los arranqué los pelos, y los conjuré en nombre de Dios, diciendo: No daréis vuestras hijas a sus hijos ni tomaréis sus hijos para vuestros hijos o para vosotros. ¿No pecó por esto Salomón, rey de Israel? Aunque no hubo en la muchedumbre de las gentes rey semejante a él, que era amado de Dios, y fue puesto por El rey de todo Israel, aun a él le hicieron pecar las mujeres extranjeras. ¿Vamos, pues, a consentir, sabiéndolo, que vosotros cometáis ese gran mal de prevaricar contra nuestro Dios tomando mujeres extranjeras?» (Neh. 13. 23-27). El mal estaba tan enrraizado que el sumo sacerdote había autorizado el matrimonio de un hijo suyo con la hija de Sambalat (Neh. 2, 10. 19; 6, 1), enemigo declarado de los judíos, lo que estaba prohibido por la ley (Lev. 21, 14).

La prohibición de los matrimonios mixtos se basaba en motivos religiosos y raciales (Esd. 9, 1, 11; Mal. 2, 11), temiendo que tales uniones arrastrasen a Israel a la idolatría (Ex. 23, 32-33; 34, 11-16; Dt. 7, 3) [19]. El ejem-

19. «Les interdictions portant sur le mariage mixte... étaient devenues une nécessité vitale dont dependaient la préservation du peuple de la captivité et l'existence de la communauté qui s'était rétablie en Palestine. Seule cette considération nous permet de comprendre l'extrémisme raciste d'Esdras et de Néhémie, alors qu'il n'y a rien de

Universidad Pontificia de Salamanca

plo de Salomón causó impacto en la historia de Israel (1 Re. 11, 313), y su debilidad debía de servir de lección a Israel. Pero no todos estaban conformes a que se desorbitaran los hechos, tomándose medidas drásticas, que tronchaban muchas vidas, deshacían muchos hogares, echaban a la aventura a muchas gentes y se oponían a un sano ecumenismo. El peligro que acarreaban tales matrimonios no justificaba medidas tan radicales, ni el orgullo de raza podía prevalecer sobre una concepción más universalista del yahvismo. Era falso que todo matrimonio mixto con esos pueblos abominables (Esd. 9, 14) fuese un pecado y una abominación para Yahvéh, pues la historia presente y antigua ofrece ejemplos de que algunos paganos de virtudes humanas reconocidas fueron agregados al pueblo de Israel por voluntad de Yahvéh y la aprobación unánime de todo el pueblo. Tal es la tesis que desarrolla el autor del libro de Rut.

Con serenidad, ponderación y ecuanimidad el autor expone la tesis del universalismo salvífico de Dios, que se extiende incluso a individuos del pueblo tan odiado de los moabitas que, por sus virtudes humanas y libre elección, se hicieron acreedores a su plena incorporación en la comunidad judáica y a que Yahvéh, al convertirse a El, no les rechazara, sino que les otorgara su gracia y misericordia. En el desenvolvimiento de su tesis pudo el autor adoptar un tono polémico, agresivo y combativo, pero juzga más positivo el método de relatar los hechos de una historia ejemplar antigua, que eran más elocuentes que cualquiera disquisición teológico-doctrinal en favor de una tesis con la que personalmente simpatizaba y que la tradición antigua sancionaba como la más conforme con la realidad. Además, no le fue posible adoptar el estilo polémico ni demostrar abiertamente oposición y repulsa hacia las reformas rigoristas de Esdras y Nehemías, porque, ¿hubiera tolerado el fogoso dictador Nehemías, árbitro de la situación, el diálogo y menos una actitud abiertamente opuesta a sus drásticas medidas? En tales circunstancias, el mejor método para condenar aquellas medidas era el de hacer cilcular por escrito una antigua tradición popular, quizá de origen extraisraelítico [20], embellecida, retocada y

---

comparable à cette attitude ni dans la législation antérieure ni dans celle qui devait suivir». BARTON, l. c., 198.

20. Tres estadios literarios distingue Glanzman en el libro de Rut. En un principio, al igual que J. Myers (*The linguistic and Literary Form of the Book of Ruth*, Leiden, 1955), cree que fue una composición poética que se transmitía oralmente. Atendiendo a la onomástica del libro, es posible que tuviera origen extrabíblico, procedente quizá de Ugarit, y que conocieron los hebreos después de su instalación en Canaán. Hacia los siglos 8-9 fue escrito en prosa, dándosele un colorido local, religioso y legislativo, con adiciones importantes, relacionándolo con David. Después del exilio recibió su forma actual, añadiéndosele una nueva sección (4, 18-22), a base de los datos de 1 Cró. 2, 5-25. Sobre la composición del libro, véase: S. BERTMAN, *Syaumetrical Designiu the Book of Ruth*, JBL 84 (1965) 165-168.

Universidad Pontificia de Salamanca

arreglada en el curso de los siglos, que enseñaba cuál debía ser la posición del judaísmo postexílico frente a la cuestión de los matrimonios mixtos.

Si los judíos fueron arrojados de su patria y llevados al exilio, en el tiempo en que gobernaban los jueces (1, 1), Elimélec, con su mujer y sus dos hijos, se vio constreñido a salir de Belén de Judá y emigrar a tierras de Moab, donde permaneció diez años. Quizá Yahvéh miró antes de este lapso de tiempo a su pueblo de Belén, dándole pan (1, 6), pero la familia siguió en Moab, porque le iba bien en un país que no era el suyo, y en el que las gentes rendían culto a un dios que no era Yahvéh. La ida de Elimélec y su familia a Moab no significaba apostasía de su fe yahvista y la adhesión a los dioses de aquella tierra, pues también allí podían rendir culto al Dios de Israel y seguir siendo judíos. La familia trabó relación con las gentes de Moab, que respetaron sus creencias religiosas y admiraron sus virtudes humanas. Esta convivencia humana entre gentes de pueblos oficialmente enemigos creó lazos tan íntimos que, a la muerte de Elimélec, sus dos hijos, Mahlón y Kilyón, contrajeron matrimonio con mujeres de aquel país.

El matrimonio no se celebró antes quizá por oponerse a él Elimélec, pero su viuda y sus dos hijos no vieron dificultad alguna en ello. A la muerte de Elimélec, su esposa e hijos pudieron haber regresado a su tierra y tomar por esposas a mujeres israelitas, pero no lo hicieron. Tampoco el texto sugiere que la muerte prematura de Mahlón y Kilyón fuese un castigo divino por haber contraído un matrimonio contrario a la ley. Si Elimélec fue contrario a tales uniones no fue, sin embargo, premiado con larga vida, mientras que su mujer le sobrevivió muchos años (4, 17). La muerte de tres hombres en tan breve espacio de tiempo obedece a un convencionalismo cronológico utilizado o ideado para poner de relieve el *hesed* divino sobre tres viudas virtuosas, desamparadas de los hombres y con un porvenir incierto desde el punto de vista humano, tanto más si se tiene en cuenta que Noemí decidió regresar a su tierra en el momento menos propicio para ella y sus dos nueras. De haber seguido hasta entonces en Moab, mejor le hubiera sido continuar allí y esperar a que, con un nuevo matrimonio, sus nueras pudieran rehacer sus hogares. En este sentido Noemí aconsejó a Orfa y a Rut. La primera se dejó convencer, fiándose más de los cálculos humanos que de la providencia de Yahvéh. Por su conducta recibió el nombre de Orfa, de etimología incierta, pero que, de derivarse de *'oreph*, la nuca, puede significar: la que vuelve la nuca, la que vuelve atrás, la que apostata.

Rut sabe que su porvenir en Israel era problemático, y que sus posibilidades de nuevo matrimonio con un joven israelita en Israel eran inciertas. Noemí le hace ver que, por su avanzada edad no puede esperar de

Universidad Pontificia de Salamanca

ella un hijo que al llegar a la edad de casarse se desposase con Rut, como en el caso de Tamar (Gén. c. 38). Noemí ignora o no recuerda la existencia de un goel próximo que pueda casarse con Rut y tome sobre sí las obligaciones de la ley del goelato. De existir, ¿podía asegurarle que este goel estaría dispuesto a casarse con una extranjera para dar descendencia a Elimélec y Mahlón? Los razonamientos de Noemí no torcieron la voluntad de Rut, que se obstinó en acompañar a su suegra, diciéndole: «Donde vayas tú, iré yo; donde mores tú, moraré yo; tu pueblo será mi pueblo y tu Dios será mi Dios; donde mueras tú, allí moriré y seré sepultada yo. Que Yahvéh me castigue con dureza si algo, fuera de la muerte, me separa de ti» (1, 16-17). Rut se obliga por la «palabra de su boca» (Jue. 11, 35) a convertirse en miembro del pueblo hebraico. Para ella, el proceso de agregación era simple, y menos complicado que el señalado en Dt. 23, 3-6, que hacía difícil y lenta la asimilación a Israel de los ammonitas y moabitas. Rut jura por el nombre de Yahvéh, lo que puede ser un indicio de que se convirtió al yahvismo cuando todavía vivía en Moab (1, 15).

Comprendiendo Noemí que no podía recompensar cumplidamente los buenos servicios prestados a ella y a sus hijos por sus dos nueras, les sugiere que vuelvan a la casa de su madre, y que Yahvéh haga con ellas *hesed,* en premio de lo que ambas hicieron con los muertos y con ella, deseándoles que Dios les dé reposo (*menuhah*), cada una en la casa de su marido (1, 8-9). También Orfa había hecho *hesed* a Noemí con la práctica de las virtudes humanas que deben adornar a toda mujer ideal, según la mentalidad viejotestamentaria. Al decir el texto que «Orfa se ha vuelto a su pueblo y a su dios» (1, 15), supone que antes, al casarse con Kilyón se naturalizó israelita y abrazó la religión yahvista. Aunque Kilyón viviese en tierras de Moab no abandonó su religión yahvista; al contrario, ganó para Yahvéh a su esposa moabita, lo cual indica que los matrimonios mixtos no suponen necesariamente un peligro religioso para el consorte israelita, sino un medio de hacer proselitismo para el judaísmo y el yahvismo. Al volverse Orfa a sus dioses antepuso sus conveniencias humanas a sus convicciones religiosas. Sin embargo, quedan las buenas obras que practicó para con Kilyón y Noemí, por las cuales recibirá la recompensa de Yahvéh, deparándole un nuevo matrimonio en su tierra, donde hallará la *menuhah,* la paz y el bienestar, considerados como manifestaciones del *hesed* divino.

En las palabras de Noemí y en todo el relato se vislumbra una concepción religiosa universalista, según la cual Yahvéh, Dios de Israel y de toda la humanidad, puede premiar a judíos y paganos que se hayan hecho acreedores a ello por su conducta ejemplar. Si Dios premia las virtudes de una joven perteneciente al pueblo abominable de los moabitas, que por

Universidad Pontificia de Salamanca

interés regresa a él, ¿qué no hará con Rut, la moabita, la *nokreriyyah* (2, 10) que, arrostrando un incierto porvenir, se incorpora libre y conscientemente al pueblo de Israel, confía en Yahvéh y se refugia bajo sus alas? (2, 11-12).

Noemi volvió a Belén acompañada de la moabita Rut. Hacía diez años que había salido de allí con su marido e hijos, «con las manos llenas», y Yahvéh le hace volver «con las manos vacías» (1, 21). Le duele que las vecinas sigan llamándola Noemi (*hebr. No'omi*), nombre que en la literatura ugarítica (*ne mt*) significa la agraciada, la amada, la afable, y prefiere que la llamen *mara'*, la afligida, la dolorida (Job 21, 25; Prov. 31, 6), porque la mano de Yahvéh pesa sobre ella (1, 14). ¿Por qué Yahvéh la ha afligido? ¿La ha castigado por sus pecados o le ha quitado marido e hijos solamente para probarla? Lo ignora; sólo sabe que Dios la ha sometido a un proceso y que la ha encontrado culpable (1, 21). No tiene conciencia de haber cometido ningún pecado, pero acata resignadamente el veredicto divino. Las mujeres de Belén la consideran justa y el mismo Booz, haciéndose eco del parecer de cuantos la conocen, alabará sus virtudes y las de su nuera extranjera (2, 12). Para Noemi, su condición actual es un misterio que sólo tiene su aplicación en los inefables designios de Dios, que dispone los acontecimientos para sus fines inescrutables. Pero abriga la esperanza de que, después de la prueba, brillará de nuevo la misericordia divina (1, 8; 2, 12-20) y dará al justo que sufre plena recompensa. ¿Cómo y en qué medida recompensará Yahvéh a Noemi por la pérdida de su marido e hijos?

La israelita Noemi y la moabita Rut vivían en un ambiente familiar de cordialidad y mutua comprensión. Entre ambas mujeres existía comunidad de sentimientos, de ideales y de religión. Yahvéh, que tomó parte activa en las vicisitudes de la familia Elimélec, interviene en la orientación de la vida de ambas mujeres, sin hacer distinción alguna entre la que era sierva suya, por descender de Abraham, y la que lo era por libre elección personal. Más aún, el *hesed* divino llegará a Noemi sirviéndose de Rut como de instrumento al hallar ésta gracia (*hen*) a los ojos de un noble israelita, *goel* de la familia.

Al recibir Rut la conformidad de su suegra para ir a espigar al campo detrás de alguno, en cuyos ojos encuentre gracia (*hen*) (2, 2), llegó al azar (*miqereh*, LXX) a un pedazo de tierra perteneciente a Booz que, según el texto hebraico, era un *ghibbor hail*, es decir un hombre que se imponía por su valor personal, del clan (*mispahat*) de Elimélec [21]. La expresión *al azar* quiere decir solamente que no hubo premeditación por parte de Noemi

21. R. TAMISIER, l. c., 317; PENNA, l. c., 275.

Universidad Pontificia de Salamanca

y de Rut en la elección del campo al que esta última fue a espigar; pero Yahvéh guió los pasos de Rut hacia la propiedad del hombre que, llegado el momento de tomar una decisión, se impondrá a los reparos y titubeos que cualquier otro podía poner al hecho de tomar por esposa por la ley del levirato a una mujer de origen moabita, desafiando las críticas de que podía ser objeto por parte de los que condenaban tales uniones mixtas.

Dios dispuso que Booz visitara el campo donde espigaba Rut, por la que se interesó desde el primer momento, preguntando: «¿De quién es esa joven?» (2, 5). El término *na 'arah* en labios de Booz tiene el sentido indeterminado de una joven libre o de una esposa todavía joven, de la que ignora la familia a que pertenecía. Booz conocía los habitantes de Belén, pero le llama la atención una joven cuya pertenencia familiar no podía identificar. La información que recibió del criado que estaba al frente de los segadores de que era «la joven moabita que se ha venido con Noemi de la tierra de Moab» (2, 6), le bastó para saber quién era y darle un trato de favor. Es digno de notarse que el texto, al hablar de Rut, añade el calificativo de *la moabita* (1, 22; 2, 2; 2, 6; 2, 21; 4, 5. 10), haciendo hincapié en su condición de extranjera.

Las atenciones que le prodigó Booz emocionaron a Rut, la cual exclamó: «¿Por qué he encontrado gracia a tus ojos, interesándote por mí, siendo yo una extranjera?» (2, 20). El término *nokreriyyah,* extranjera, se aplica a la que no era reconocida como perteneciente a la familia. Con esta palabra quiere significar Rut el abismo que existía entre ella, que ni siquiera reunía las condiciones del *ger,* y Booz, de familia de raigambre israelita. Le conmueve que un hombre israelita de la categoría de Booz se interese vivamente por ella como si fuera israelita de nacimiento. Rut, que voluntariamente se había incorporado a la familia de Israel, se sentía acomplejada por recelar hasta qué punto su nuevo pueblo de adopción la consideraría como parte integrante del mismo, con los derechos y deberes de que gozaban los que lo eran por nacimiento.

Sus recelos se desvanecieron pronto al darse cuenta de que en torno suyo se había creado una atmósfera de comprensión, de simpatía, de muestras especiales de afecto, que tenían como finalidad hacerle agradable la estancia en Israel y a que olvidara su condición de extranjera por nacimiento. El pueblo de Belén de Judá aprobaba plenamente su decisión de hacerse israelita y la consideraba como una adquisición valiosa por ser Rut una mujer virtuosa (*eseth hail*). A los ojos del pueblo de Belén no era un inconveniente haber nacido en Moab, con tal de que su conducta se ajustase a los ideales de las mujeres virtuosas de Israel. Su vida ejemplar atrajo la atención de Booz, que la considera como de casa, como una *siphehah,* o sea, como miembro de un mismo clan (*mispahah*). A ello se había

Universidad Pontificia de Salamanca

hecho acreedora Rut por su conducta y por haber adoptado a Israel como patria y a Yahvéh como a su Dios. «Se me ha informado, le dice Booz, con todo detalle de cuanto has hecho por tu suegra después de la muerte de tu marido, y que has dejado a tu padre, a tu madre y la tierra en que naciste para venir a un pueblo que antes no conocías» (2, 11). Lo que ella hizo en favor de una anciana israelita raya en lo heroico, pues, por amor a ella se ha separado de los seres más queridos y ha renunciado a su nacionalidad moabita. Rut, pagana de nacimiento, pospuso el amor a los seres más queridos a la obra de misericordia para con su suegra israelita. ¿No hicieron lo mismo muchas mujeres extranjeras que acompañaron a sus maridos judíos a las tierras de sus padres?

Semejante conducta no puede menos de ser recompensada por Dios. «Que Yahvéh te pague lo que has hecho, y que Yahvéh, Dios de Israel, bajo cuyas alas te has refugiado, te dé plena recompensa (*selemah*)» (2, 12). Estas palabras de Booz expresan más bien un convencimiento que un deseo. El término *selemah* proviene de la raíz *salam*, «estar lleno, completo», y en la forma piel tiene el sentido de restablecer las cosas en su estado primitivo, de donde el de *retribuir* a cada uno según sus obras (Deut. 7,01, 32, 41; Prov. 19, 17; 25, 22; Sal. 31; 24; 62, 13; Jer. 16, 18; 25, 14; Job 8; 6; 21, 31; 34, 11) en la hora que Dios escoja. Yahvéh recompensará con creces la conducta de Rut devolviéndole cuanto tenía antes. Si ha dejado una familia, encontrará otra mejor en Israel; si ha renunciado a su nacionalidad moabita, será admitida en el pueblo escogido por Dios; si ha renegado de los dioses tutelares de Moab, encontrará el favor del Dios de Israel que la acogerá bajo sus alas (Sal. 7, 2; 91, 4); si ha renunciado a una situación que le permitía contraer un nuevo matrimonio en su tierra y tener descendencia, que era la máxima aspiración de una mujer, Yahvéh le deparará como premio (*maskoreth*, Gén. 29, 15; 31, 7. 41) la oportunidad de encontrar un marido mejor en Israel. Entre lo que Rut dejó y lo que Dios le proporciona no hay paridad; Yahvéh se muestra generoso cuando se trata de remunerar las virtudes de sus fieles, sean o no israelitas de nacimiento.

La recompensa de Yahvéh no se hizo esperar. Llegará para Noemi, que llevó a Moab el mensaje de vida de una mujer israelita que por sus virtudes atrajo al yahvismo a una joven moabita. El premio le llegará a través de Rut, cuyo hijo, fruto de su matrimonio con Booz, será legalmente hijo suyo. El le volverá el alma (*mesibh nephes*), le reanimará, por ser el redentor y restaurador de su familia y el báculo de su vejez; hijo tanto más querido cuanto que lo recibe de parte de su nuera moabita, que le dio pruebas heroicas de amor (4, 15). El premio llegará también para Booz, hombre de horizontes universalistas, que no vio inconveniente alguno en

Universidad Pontificia de Salamanca

desposarse con una mujer extranjera, y que fue escogido por Dios como instrumento para demostrar su *hesed* a la virtuosa Rut. Ya en la ascendencia genealógica de Booz se encontraba otra mujer extranjera que, por haber acogido a los espías israelitas, habitó en adelante en medio de Israel (Jo. 6, 25), como una israelita cualquiera. Rahab, impresionada por los milagros que había obrado Yahvéh en favor de Israel, confesó que «Yahvéh era Dios arriba, en los cielos, y abajo sobre la tierra» (Jo. 2, 11), incorporándose a Israel por su matrimonio con Salmón [22], del cual descendía Booz (1 Cró. 2, 11; Mt. 1, 5). Por esta incorporación a Israel recibió Rahab de sus connacionales, los cananeos, el ignominioso apelativo de meretriz. Como Rut, Rahab reconoció y buscó refugio en el Dios de Israel, trocando su pueblo de nacimiento por el de su libre adopción.

Cuando Rut, aconsejada por Noemí, pide a Booz que la tome por esposa y ejerza sobre ella el derecho del goelato por ser un *qarob* suyo, respondió Booz: «Bendita seas de Yahvéh, hija mía; tu muestra actual de bondad (*hesed*) es mejor que la anterior; pues no has ido a la busca de ningún joven, rico o pobre. No temas, hija mía; haré por ti cuanto me digas, porque todos los que están a la puerta de mi ciudad saben que eres una mujer virtuosa (*heseth hail*) (3, 10-11). Booz había admirado las virtudes de Rut, pero no sospechaba que ella, la extranjera, se empeñara tan desinteresadamente en contribuir a edificar la casa de Israel, renunciando para ello a un matrimonio con un hombre más joven que él. Booz se da prisa para que se cumpla la heroica aspiración de Rut, conduciendo el asunto de manera que, descartando a otro goel más próximo, fuera él el goel definitivo. Para ejercer este derecho eran indispensables dos condiciones inseparables: rescatar la propiedad que Noemí ponía en venta y tomar a Rut por esposa, para hacer revivir el nombre del difunto marido en su heredad (4, 5). El goel más próximo se compromete a lo primero (4, 4), pero se resiste a tomar a Rut por esposa, no por prejuicios raciales o religiosos, sino por el temor de perjudicar a su heredad (4, 6); pues en el caso de casarse con Rut y tener descendencia, el hijo de este matrimonio sería considerado oficialmente hijo de Mahlón y heredero de la propiedad adquirida. El goel próximo, casado y con hijos, no veía en el ejercicio del levirato ninguna ventaja [23]. No sentía animosidad o prejuicio racial por

22. J. A. SOGGIN, *Giosuè 2 alla luce di un testo di Mari*, «Rivista Studi Orientali» 39 (1964) 7-14.

23. Sobre el matrimonio de Rut con Booz, véanse: M. BURROW, *Levirate Marriage in Israel*, JBL 59 (1940) 23-33; ID., *The Marriage of Boaz and Ruth*, ibid., 445-454; ID., *The Ancient Oriental Background of Hebrew Levirate Marriage*, BASOR 77 (1940) 2-15; H. H. ROWLEY, *The Marriage of Ruth*, «The Harvard Theological Review» 40 (1947) 77-99; A. F. PUUKKO, *Die Liveratsehe in den altorientalischen Gesetze*, «Archiv Orientalni» 17 (1949) 296-299; ED. ROBERTSON, *The Plot of Ruth*, «Bulletin of the John Rylands Library»

Universidad Pontificia de Salamanca

Rut, pero tampoco abrigaba hacia ella una afección particular. Pudiendo, pues, renunciar libremente y sin ignominia alguna a sus derechos del levirato y, existiendo por otra parte otro pariente interesado en hacerlo, se los cede sin dificultad.

Nunca en el relato se habla de que Booz estuviera casado; pero de este silencio no se deduce que fuera celibatario. Mas bien, ya que él se considera entrado en años (3, 10), cabe suponer que era viudo y que no tuvo descendencia de su primer matrimonio. El pueblo y los ancianos dan a entender que Rut entraba en una casa en donde no había por el momento otra esposa, que pudo haber muerto antes. Esta nueva mujer, de origen extranjero, asegurará a Booz una descendencia que permitirá edificar su casa. Los ancianos recuerdan a Booz que entre sus antepesados se encontraba Peres, hijo de Judá y Tamar por la puesta en práctica de un derecho de levirato, análogo al que ejercía ahora él. Con la mención de Peres, uno de los progenitores de Booz (1 Cró. 2, 5-15), el autor quiso reforzar la tesis desarrollada en el libro, relacionando la moabita Rut con el rey David, con lo cual se condenaba de manera definitiva la tendencia rigorista en la cuestión de los matrimonios mixtos, poniendo una vez más de relieve la voluntad salvífica universal de Dios, que se sirvió de estos matrimonios como medio para que las gentes de otros pueblos se incorporaran a Israel y entraran con ello en el *berith de Yahvéh*, con lo que se les aseguraba la manifestación de su *hesed* hacia ellas. Tres mujeres de origen extranjero, dos cananeas y una moabita, entran en el árbol genealógico de David. Tamar (Gén. 38, 1-30) fue meretriz, nuera y esposa. Rahab (Jo. 12, 1-21), madre de Booz, es un testimonio de que Dios ayuda y premia a los que se acercan a El y se ponen bajo su protección. Ella fue bendecida por

---

32 (1950) 207-228; S. FEIGIN, *Some Case of Adoption in Israel*, JBL 50 (1931) 186-200; T.-D. THOMPSON, *Some Legal Problems in the Book of Ruth*, «Vetus Testamentum» 18 (1968) 79-99.

La historia de Rut se sitúa en los tiempos en que gobernaban los Jueces (1, 1), es decir, en un tiempo muy anterior a la legislación levirática señalada por Deut. 25, 5-10. El matrimonio entre Rut y Booz refleja, o bien una costumbre muy antigua en Israel, de la cual se conservan trazas en la legislación hitita y asiria,o es una creación y sabia combinación artificial del autor del libro para poner de relieve a la vez que la legislación deuteronómica reciente invocada por Esdras y Nehemías, no se ajustaba a la mentalidad antigua, sobre todo de la época en que Israel luchaba contra los pueblos gentiles de los alrededores y del interior del Canaán, y hacer ver que los caminos de Dios no son como los de los hombres para lograr la incorporación de una mujer pagana al pueblo de la alianza y de que Dios premió la decisión de Rut incorporándola en la línea ascendente de David. El matrimonio de Rut recuerda algunos rasgos descritos en Gén. c. 38. «Il caso di Tamar si può ritenere a metà strada fra quello di Rut, in cui l'obligo (del levirato) appare estesissimo, e quello limitatissimo del Deuteronomio». PENNA, l. c., 261. La complejidad jurídica del matrimonio levirático de Rut, con una terminología en parte técnica y en parte común, hace que sea un caso único y peculiar en todo el Antiguo Testamento, e induce a pensar que la finalidad ecuménica y universalista del autor haya influido en crearla.

Universidad Pontificia de Salamanca

Dios con ascendencia de profetas y sacerdotes, siendo tipo de los prosélitos [24], y estimada junto a Abraham como madre del pueblo escogido. Rut tuvo fe en Dios, se hace israelita, por lo que tendrá un gran premio, que especifican los Midraschim diciendo que hay en ella una soberanía de reyes; que será librada del juicio y de la gehenna, vivirá largos años y tendrá parte con Sara, Rebeca, Raquel y Lía [25].

Nos es imposible entrar en la cuestión de si el libro de Rut fue originariamente —recuérdase la relación de dependencia del libro de Tobías de la Leyenda de Ahikar—, y en una extensión difícil de precisar, un poema creado quizá en Ugarit, que los israelitas conocieron e incorporaron en su acervo literario, con sensibles retoques y acomodaciones de índole nacional y religiosa. No es posible zanjar la cuestión de si los elementos introducidos en el relato primitivo con el fin de relacionarle con el rey David son todos ellos obra del autor del libro, para reforzar la tesis que intentaba desarrollar, o si eran anteriores a la composición definitiva, que el autor utilizó. Existen razones serias para dudar que la perícope 4, 18-22 fuese escrita por el mismo autor que redactó los capítulos anteriores [26]. Es probable que un sacerdote, de entre los muchos que no compartían la mentalidad de Esdras y Nehemías en la cuestión de los matrimonios mixtos, añadiera como colofón los mencionados versículos, inspirados y canónicos como los restantes del libro, para reforzar la tesis universalista defendida por el autor del libro.

Lo primero que llama la atención del lector del libro de Rut es la posición ecuménica y universalista de su autor; la tranquila serenidad del relato; las formas suaves y comedidas con que se opone a los prejuicios raciales, a las concepciones netamente nacionalistas, a las polémicas de carácter religioso, a la discriminación entre la conducta ética de gentes de una nación y de otra, al proselitismo agresivo que no retrocede ante las solicitaciones y las presiones para ganar adeptos a una religión que

---

24. Según Jos. 2, 11, Rahab reconoció que Yahvéh, Dios de los israelitas, «es Dios arriba, en los cielos, y abajo, sobre la tierra». Por las facilidades dadas a los israelitas, Rahab y la casa de su padre «habitó en medio de Israel hasta hoy» (2, 25). La Epístola a los Hebreos (11, 31) alaba su fe operante; lo mismo hace Sant. 2, 25. De su matrimonio con Salomón (en 1 Cró. 2, 11 se llama Selma) (Mt. 1, 4) nació Booz. En la literatura judía es esposa de Josué. STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament*, München, 1922, I, 20-22.

25. STRACK-BILLERBECK, l. c., 23-27.

26. Se admite que Rut 4, 18-22 es una sección que se añadió posteriormente a base de los datos consignados en 1 Cró. 2, 5-25. «Mais la phrase précédente (4, 17b) elle-même qui affirme que le fils de Ruth fut le père d'Isaïe, père de David, est fort suspecte d'avoir été retouché... Il n'est pas absolument exclu par là que le fils de Ruth fût dans le récit primitif présenté comme le grand-père de David; car on a pu substituer le nom de Obéd au nom primitif pour faire droit à la généalogie suivie dans les Chroniques. Cependant la chose n'est pas aussi sûre qu'on le pensait généralement». LODS, l. c., 576; EISSFELD, l. c., 648-649; H. HAAG, *Bibel-Lexicon*, Zurich-Köln, 1956, art. *Ruth*.

Universidad Pontificia de Salamanca

se cree ser la verdadera. En todas las páginas del libro se refleja la caridad, fidelidad, mutua entrega, ecumenismo y coexistencia pacífica. Mujeres de países oficialmente enemigos conviven armónicamente bajo un mismo techo, con comunidad de sentimientos y la práctica de las virtudes que aseguran la mutua comprensión y armonía. Dos nueras moabitas sacrifican su juventud y arriesgan su porvenir para no abandonar a su suegra israelita. Esta se olvida de sí misma para preocuparse solamente de asegurar el porvenir de aquéllas. La desgracia refuerza los lazos de la familia y atrae sobre la misma el respeto y la benevolencia de los extraños, deseosos de que la felicidad vuelva al probado hogar.

Los moabitas acogen a una familia israelita que fue a su tierra en busca del pan que no encontraba en Belén y conviven amistosamente con ella, hasta el punto de encontrar lógico y normal que los dos hijos del matrimonio se casaran con dos jóvenes del país. Rut, la moabita, fija su residencia en Israel y se granjea por sus virtudes y su fe en Yahvéh la admiración y respeto de todos los israelitas. Ni los moabitas oponen reparo alguno a que las mujeres de Moab se casen con jóvenes de Israel, ni la comunidad de Israel reprocha a Noemi el haber autorizado el matrimonio de sus dos hijos con mujeres moabitas. Todo el pueblo de Israel, incluyendo los ancianos de Belén (4, 2. 9. 11), se alegra de que la moabita haya encontrado marido en Israel y alaba a Booz por su generosidad al tomarla por esposa, deseándole que la mujer moabita que entra en su casa sea como Lía y Raquel, que edificaron la casa de Israel. «Que por ella seas poderoso en Efrata y tengas renombre en Belén. Que sea tu casa como la casa de Fares (o Peres), el que Tamar dio a Judá, por la descendencia que de esa joven te dé Yahvéh» (4, 11-12). Pero más que el pueblo fue Yahvéh mismo el que dispuso los acontecimientos para que Rut, la moabita, se convirtiera en la abuela de David y entrara, por consiguiente, en la línea genealógica del Mesías.

De los datos consignados en el libro, cualquiera que lo leyera en los momentos en que se planteó la cuestión de los matrimonios mixtos, debía sacar necesariamente la conclusión de que no todos los matrimonios mixtos deben ser considerados como pecado, ni como una abominación o como peligro religioso para el consorte israelita, sino un medio querido por Dios para que las almas selectas de las naciones paganas se incorporaran a Israel y se extendieran a ellas las bendiciones reservadas en principio a los descendientes de Abraham (Gén. 12, 2-3). Además, existieron en Israel otros casos de matrimonios mixtos. Esaú tomó mujeres hititas (Gén. 26, 34); José se casó con una egipcia (Gén. 41, 45); Moisés con una madianita (Ex. 2, 21); entre las mujeres de David, además de la cananea Betsabé (2 Sam. 11, 3-4), había una calebita y otra aramea (2 Sam. 3, 3).

Universidad Pontificia de Salamanca

La posesión y práctica de virtudes humanas no era patrimonio exclusivo de mujeres israelitas, sino que se daban en mujeres paganas de nacimiento. No cabe duda que muchas de las mujeres paganas que contrajeron matrimonio con israelitas durante el exilio y después de él debían poseer valores humanos dignos de todo respeto y tener ansias de incorporarse al pueblo escogido y acogerse a la protección de Yahvéh. De hecho, por el libro de Rut podemos ver que Orfa y Rut reunían un conjunto de virtudes humanas que pudieron afianzarse y sublimarse por el ejemplo de vida de su suegra israelita, cuya conducta se inspiraba en los principios morales de la religión yahvista. Así como Rahab y Aquior (Jdt. 14, 10) se convirtieron a Yahvéh por los milagros que obró Dios en favor de su pueblo escogido, las dos moabitas fueron ganadas al yahvismo por el testimonio de la conducta moral y religiosa de Noemí. La conversión de Rut fue sincera, libre y desinteresada. Su conducta está en contraste con la de Orfa, de la que no sabemos con certeza si siguió en su tierra adorando a Yahvéh. Los que dictaron las órdenes contra las mujeres paganas casadas con israelitas al volver del destierro empujaban a las mismas a que se separaran de Israel y volvieran a sus dioses, renegando de Yahvéh. El libro de Rut es una refutación tácita del espíritu nacionalista, racial y segregacionista de los que, con puntos de vista estrechamente legalistas prohibían, sin discriminación alguna, los matrimonios mixtos, y obligaban a despedir las esposas no israelitas y sus hijos bajo pretexto de que eran un peligro religioso y contaminaban la raza santa. Su nacionalismo y racismo les hacía olvidar que todos los hombres del mundo forman una gran familia, y que la solidaridad es el vínculo indispensable de la comunidad humana, de la cual Yahvéh es el único y verdadero Dios.

Por el libro aparece que los designios de Dios son universalistas. Ante El todos los hombres son iguales por su origen (Gén. c. 10), su naturaleza y su destino. Yahvéh es el Dios de todos, castigándolos o recompensándolos según su conducta. Dios recompensa plenamente a la moabita Rut hasta el punto de procurarle en Israel un matrimonio que hubiera podido contraer en Moab de haber regresado allí, inscribiéndola por una ley del levirato más amplia de la que preconiza Deut. 25, 5-10, entre los antepasados de David. Rut, la extranjera, logra la ciudadanía israelita gracias al goelato y al levirato. Pero, ¿no hay en ello precisamente una indicación en favor de la legitimidad de ciertos matrimonios mixtos, una insistencia en el valor de tal procedimiento, por lo menos cuando se armoniza con las virtudes de la sociedad familiar? Tanto es así, que el autor de Rut parece complacerse en evocar todo un conjunto de costumbres: rescate en dependencia del levirato, rito del calzado, adopción, etc. Todo esto es suficiente para que se pueda sostener que el libro de Rut evoca actitudes

Universidad Pontificia de Salamanca

de protesta contra cierto rigorismo, contemporáneo de su autor, el cual solicita ciertas mitigaciones en la aplicación de las medidas drásticas tomadas por Esdras y Nehemías contra los matrimonios mixtos, invitando a todos a apreciar más generosamente un pasado, cuyas costumbres habían, a pesar de todo, producido hermosos ejemplos de virtud. ¿No había cierta dificultad en conciliar los divorcios ordenados por Esdras (10, 1-11) con la rigurosa interpretación de Malaquías (2, 14-16), que predica la fidelidad a la primera esposa? [27]. Los que rechazaban cualquier matrimonio mixto hubieran condenado la unión matrimonial de Mahlón y Kilyón con mujeres moabitas y negado a Rut el derecho a casarse con un israelita, obligándola o bien a regresar a su tierra y a renegar de Yahvéh, o a que arrastrara en Israel una vida sin porvenir alguno, viviendo segregada del pueblo que había adoptado libremente, considerándosela como proscrita por el hecho de llevar en sus venas sangre moabita, y como elemento peligroso por si algún día un israelita, en contra de la ley del Deut. 23, 4-7, cometiera la abominación y el delito de desposarla. No pensaban así todo el pueblo y los ancianos de Belén, y menos Yahvéh, que dispuso los acontecimientos para que Rut encontrara un hombre que la desposara y fuera ella, la moabita, el eslabón que asegurara la continuidad genealógica entre Judá y el rey David.

Dios mismo mezcla la sangre de una moabita virtuosa con la de un hombre de raigambre israelita. Dios no divide, une; no retribuye a los hombres por el país de origen, sino por las virtudes que los adornan. Tanto el israelita como el pagano merecen el premio que merecen por su conducta. Por ello Yahvéh le hace *hesed,* término que expresa cierta obligatoriedad moral entre personas unidas por un lazo cualquier. La conducta de Rut obliga en cierta manera a Dios a que la recompensase.

Junto con una reacción contra las medidas reformistas de Esdras y Nehemías, el libro de Rut refleja una concepción ecuménica y universal existente en Israel a la vuelta del exilio de Babilonia. Junto a la línea particularista del Deut., cuya lectura por Esdras causó gran sensación en el pueblo, los profetas abrieron perspectivas más amplias. Si Yahvéh es «Dios de Israel» (Esd. 4, 3; 6, 14), es también «el Dios grande» (Esd. 6, 8), «el Dios del cielo y de la tierra» (Esd. 5, 11-12). En el profeta Amós, Yahvéh no es un Dios limitado por las fronteras de Palestina, sino que interviene activamente en la historia de los pueblos gentiles. Yahvéh es el garante de la justicia internacional y del derecho de gentes; de esta manera proclama el profeta el monoteísmo y el universalismo [28]. Ante la jus-

27. H. LUSSEAU, en *Introduction à la Bible,* I, 613-614.
28. A. GELIN, *ibid.*, 455.

Universidad Pontificia de Salamanca

ticia divina todos los pueblos son iguales. Pero en este universalismo negativo Yahvéh no es todavía un Dios de bondad hacia los pueblos paganos. Las ideas universalistas de nuestro libro son más amplias que las de Amós, pero menos que las del libro de Jonás, en donde el amor de Dios alcanza al pueblo asirio, que los profetas consideraban como el más abominable de todos. Según Jonás, todos los hombres, sin distinción, están llamados a la salud. En el libro de Rut el amor divino no se extiende a toda una colectividad o a una nación extranjera en general, sino hacia unos *individuos* del abominable pueblo de Moab que por sus virtudes morales merecieron el premio y recompensa de Dios y, sobre todo, a los que, a su conducta ejemplar, añaden su conversión a Yahvéh, fueran o no de Moab. En Jonás y en Is. 45, 21-24, se expresa la idea de que los extranjeros podían adorar a Yahvéh sin necesidad de abandonar su tierra. Orfa y Rut, viviendo todavía en Moab, adoraban al Dios de sus maridos y de su suegra Noemi. No sabemos si Orfa, al aceptar la invitación de volverse a su tierra y a su dios, dejó de adorar a Yahvéh.

Pero el universalismo que aparece en el libro está en cierta manera supeditado al particularismo nacional. Orfa es premiada por las buenas obras que practicó en favor de Noemi y de su esposo Kilyón. Rut es ampliamente recompensada por lo que hizo por su suegra después de muerto su marido, por haber dejado sus parientes y la tierra en que nació para ir con Noemi a un pueblo desconocido para ella (2, 11), por ser una mujer virtuosa (3, 11), por su generosidad y piedad (*hesed*), demostrada al querer dar un heredero a su marido difunto y contribuir así a edificar la casa de Israel (3, 10; 4, 11. 14), y por haber confiado en Yahvéh y haberse refugiado bajo sus alas (2, 11). Por todo esto Rut es incorporada plenamente en Israel, y se le reconocen los mismos derechos que a cualquier otra mujer israelita de nacimiento. ¿No reunían las mujeres paganas que tomaron los israelitas en el exilio y después de él, en Palestina, algunas de las virtudes y aspiraciones que existían en Rut? ¿Por qué, pues, se debían rechazar y obligarlas a que ellas y sus hijos volvieran a su pueblo de origen y al dios al que antes habían abandonado? Con las medidas inhumanas sobre los matrimonios mixtos ¿se contribuía a edificar la casa de Israel y a ganar prosélitos para el yahvismo?

En el cambio operado en la vida de Rut influyó decididamente la conducta de una familia israelita en tierras de Moab. La estancia de Noemi en aquella tierra fue para Rut un testimonio de vida, un mensaje que le movió a no querer separarse de una suegra israelita cuyas virtudes se enraizaban en los valores morales del yahvismo. En Ezequiel y en nuestro libro, Israel es el pueblo *testigo* y en cierta medida el pueblo *misionero*. Sin entregarse a un abierto proselitismo y actividad misional, Noemi se

Universidad Pontificia de Salamanca

convirtió en instrumento de que se sirvió Yahvéh para atraer al monoteismo israelita una mujer pagana. Noemi es una israelita fiel a Yahvéh que con su *presencia* en Moab llevó el mensaje de Israel a los gentiles de buena voluntad. La fidelidad a Yahvéh da al israelita una dimensión dinámica de salvación de las gentes de los pueblos paganos, pues de los judíos viene la luz. Esta misión que llevaron a cabo Noemi y sus hijos es menos espectacular en el orden *misional* que la que el Déutero-Isaías confía a Israel y al Siervo de Yahvéh, al decir que su función esencial consiste en llevar la justicia (*mispath*) a los *goyim* (Is. 42, 1), la luz y la salvación (Is. 42, 4, 6) hasta la frontera de la tierra (Is. 49, 6) y la justificación de todos (Is. 53, 10-13). El Siervo de Yahvéh «fielmente traerá *mispat* (la justicia, el derecho), sin desmayar ni dejarse abatir, hasta que haya establecido en la tierra la *mispat*, pues las islas esperan su *torah* (Is. 42, 3-4). «Es poca cosa que seas mi siervo para sólo restaurar las tribus de Jacob y hacer volver los preservados de Israel; te entrego para ser luz de los gestiles para que mi salvación llegue hasta la frontera de la tierra» (Is. 49, 6). Israel tiene una misión de testigo y de mediador [29].

Resumiendo, podemos sintetizar el mensaje doctrinal que el autor del libro de Rut quiso comunicar a sus lectores inmediatos y a cuantos después leyeran su libro. En vez de alejar sin discriminación alguna a los extranjeros que desean incorporarse o se han incorporado ya en Israel por las uniones matrimoniales, los hijos de Israel según la carne tienen la obligación de recibir y conquistar con una forma de misión, que se hace a través de las actividades humanas y buena conducta, a los paganos que aspiran a ser hijos de Abraham según el espíritu, imitando el comportamiento de los habitantes de Belén de Judá que acogieron con simpatía la conversión de Rut, la moabita, la extranjera, la cual, prendada de las virtudes de la familia de Noemi, trocó su pueblo y sus dioses por el pueblo y Dios de Israel [30]. Yahvéh, cuya voluntad salvífica es universal, demos-

---

29. Sobre el universalismo del Déutero-Isaías, ver: A. FEUILLET, *Isaïe*, DBS, IV, col. 701-727. Sobre el siervo de Yahvéh, además de la literatura señalada en el artículo de Feuillet, ver: E. DUSSEL, *Universalismo y Misión en los poemas del Siervo de Iehvah*, «Ciencia y Fe» 20 (1964) 419-463, con abundante bibliografía. Concluye el autor: «En los poemas del Siervo de Iehvah se encuentran claramente expresados tanto un *universalismo* sin fronteras, como las *estructuras teológicas* que permitirán la Misión. Pero, y por una exigencia intrínseca del mensaje mismo del Siervo, *la Misión no podrá ejercerse efectivamente hasta tanto la muerte del siervo* —individual y colectivamente— permita, sobrenaturalmente, *la justificación de la multitud*, y estructuralmente, por la evacuación de todo particularismo, *un universalismo centrífugo extranacional*, verdaderamente mundial, «según-la-totalidad» (katà-hólon). La posición de Israel puede definirse como un saberse testigo de la salvación y conocer que dicha salvación llegará a los paganos, y sin embargo, y al mismo tiempo, un no tener efectivamente las *mediaciones* necesarias para verdadera y existencialmente llegar la Salvación a todas las naciones» (pp. 462-463).

30. Según Penna (l. c., 263) el autor del libro de Rut manifiesta una mentalidad muy abierta «e forse viveva nella diaspora o almeno non era ignaro di quel mondo, ove si

Universidad Pontificia de Salamanca

tró su benevolencia hacia la mujer pagana que puso su plena confianza en El y se refugió bajo sus alas, dándole su merecida recompensa. Los que, llevados por un nacionalismo transnochado y egoista, condenaban cualquier matrimonio de israelitas con mujeres extranjeras y exigian que se las repudiase, debian también reprobar lógicamente el matrimonio de los dos hijos de Elimélec con dos jóvenes de Moab y el de Rut con Booz, con la chocante paradoja de condenar en nombre de la ley yahvista lo que el mismo Dios dispuso y sancionó solemnemente, no consintiendo que faltase a Noemi, la mediadora y misionera por el ejemplo, un redentor, cuyo nombre será celebrado en Israel (4, 14), fruto del matrimonio de una extranjera con un hombre importante de Belén de Judá.

---

poteva assistere all'incorporazione di ottimi elementi estranei, attratti dalla bellezza del monoteismo e anche dalla singolarità del popolo ebraico». De la misma opinión es José Scharbert, el cual escribe que en los pequeños libros históricos, tales como Judit (5, 5-21; 14, 10), Tobit (13, 13; 14, 5-6) y Rut (1, 16 ss.) no se habla de una actividad misional de Israel o de algunos israelitas por la cual algunos paganos son ganados al yahvismo. «Immer tun die Heiden selbst den ersten Schritt; sie wenden sich an die Frommen oder suchen die Freundschaft Israels, weil sie merken, dass an ihnen der wahre Gott wirkt». *Heilsmittler im Alten Testament und in Alten Orient* (Questiones Disputatae, 23-24), Freiburg, 1964, 304. Véanse: PETER ALTMANN, *Erwählungs theologie und Universalismus in Alten Testament*, Berlin, 1964; M. WEINFELD, *Universalism and Particularism in the Period of Exil and Restoration*, «Tarbiz» 33 (1964) 228-242.

Universidad Pontificia de Salamanca