

# La oración de Tb 8,5-9 en el contexto del libro y a la luz de Gn 2,18

---

Napoleón Ferrández Zaragoza

UNIVERSIDAD SAN DÁMASO

MADRID

**RESUMEN** En la oración que Tobías y Sarra hacen la noche de bodas (Tb 8,5-9) se ilumina el contexto en el que el libro tuvo su origen a la vez que se explicita un desarrollo de la comprensión de la alianza matrimonial. En efecto, la necesidad de contraer matrimonio según la legislación mosaica abre dicha unión a la fecundidad, a la vez que la comparación con Gn 2,18 pone al descubierto cómo la fidelidad a la Ley une el desposorio con el origen.

**PALABRAS CLAVE** Tobías, matrimonio, Ley, Génesis, endogamia.

**SUMMARY** *In the prayer that Tobias and Sarra pray (Tb 8,5-9) in wedding night illuminates the context in which the book had its origin that is explicitly a development of understanding of the marriage Covenant. Indeed, the need for contracting marriage according to Mosaic law opens this union to the fertility, as well as comparison with Gn 2,18 reveals how fidelity to the law joins the marriage with the origin.*

**KEYWORDS** *Tobias, marriage, Law, Genesis, inbreeding.*

Del libro de Tobías existen tres recensiones griegas. La primera recensión está representada por los códices *Vaticano* (B)<sup>1</sup> y *Aleandrino* (A) y *Venetus*. Más extensa es la segunda formada por el *Codex Sinaiticus* (S)<sup>2</sup> y la *Vetus Latina*. La tercera es una recensión fragmentaria que depende de las otras dos, y

---

1 En los comentarios al libro de Tobías, esta recensión es llamada habitualmente G<sup>1</sup>.

2 Los comentarios al libro de Tobías suelen referirse a esta recensión como G<sup>1</sup>. A. LEFÈVRE – M. DELCOR, “Los libros Deuterocanónicos”, en: H. CAZELLES (dir.), *Introducción Crítica al Antiguo Testamento* (Barcelona 1981) 752, explican que la versión Sinaítica refleja mejor el texto primitivo que sirvió de base para las antiguas versiones latinas.

se trata de un texto mixto más cercano a S que a A y B<sup>3</sup>. La primera recensión es más corta que S, la cual es viva y colorida aunque algo redundante, con muchos detalles narrativos y un fuerte tono semítico.

El debate científico acerca de la prioridad de las recensiones todavía sigue dando que hablar. La semejanza verbal entre G<sup>I</sup> y G<sup>II</sup> puede indicar que se ha producido un préstamo de un texto griego a otro, y el sabor semítico de G<sup>II</sup> sugiere que G<sup>I</sup> puede ser una simplificación de G<sup>II</sup> escrita en un griego más genuino<sup>4</sup>. La prioridad de las recensiones está relacionada con la cuestión de la lengua original del texto de Tobías. Si la prioridad la tiene G<sup>II</sup> eso indicaría que la lengua original es semítica<sup>5</sup>. Gracias a los hallazgos de Qumrán, donde se encuentran cuatro fragmentos en arameo y uno en hebreo<sup>6</sup>, perfectamente concordes con la recensión G<sup>II</sup>, es decir, el *Codex Sinaiticus*, los estudiosos consideran que esta es la que mejor corresponde al texto original. Dicha recensión parece también ser la base textual de la *Vetus Latina*, que la sigue con bastante fidelidad, y de la *Vulgata*, que, sin embargo, resulta bastante libre<sup>7</sup>. En el tipo textual *Sinaitico*, finalmente, faltan dos perícopas: Tb 4,7-19 y 13,6-10.

3 C. A. MOORE, *Tobit. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 40A; New Haven – London 2010) 53, llamada G<sup>III</sup>, limitada a Tb 6,9-12,22 y representada en varios minúsculos y códices siríacos. La opinión general es que se trata de un texto mixto más cercano a G<sup>II</sup> que a G<sup>I</sup>. J. A. FITZMYER, *Tobit* (Commentaries on Early Jewish Literature; Berlin 2003) 5, la llama “intermediate recension” e indica que parece ser una composición hecha a partir de las otras dos recensiones, aunque relata básicamente G<sup>II</sup>.

4 I. NOWELL, “Tobías”, en: R. E. BROWN – J. A. FITZMYER – R. E. MURPHY (eds.), *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo. Antiguo Testamento* (Estella 2005) 861.

5 Cuando Jerónimo compone la *Vulgata*, su traducción de Tobías está basada en una traducción hebrea de un texto arameo, el cual se ha perdido, ver: MOORE, *Tobit*, 33-34. Jerónimo habla concretamente de un texto *caldeo*. Se discute entre los autores si se refiere a uno hebreo o uno arameo. Ciertamente, Jerónimo parece no sentir mucho aprecio por este libro, de modo que aceptó traducirlo al latín para satisfacer los deseos de los obispos Cromacio y Heliodoro. Para ello se procuró un ejemplar arameo, pero como no entendía esta lengua se sirvió de un intérprete judío, quien se lo traducía al hebreo. Lo hizo todo muy rápidamente, sin mucha diligencia, en un solo día (PL 29, 23-26).

6 4Q 196 (4QpapTob ar<sup>a</sup> = Tob 1,17; 1,19–2,22; 3,9-15; 6,14-17; 6,19–7,3; 13,6-12; 13,12–14,3); 4Q 197 (4QTob ar<sup>b</sup> = Tob 4,21–5,1; 5,19–6,12; 6,12-19; 6,19–7,10; 8,21–9,4); 4Q 198 (4QTob ar<sup>c</sup> = Tb 14,2-6; 14,10?); 4Q 199 (4QTob ar<sup>d</sup> = Tb 7,12?) y 4Q 200 (4QTob<sup>e</sup> = Tb 3,6; 3,10-11; 4,3-9; 10,7-9; 11,10-12; 12,20–13,4; 13,13-14; 13,18–14,2). Ver: J. T. MILIK, “La Patrie de Tobit”: *RB* 73 (1966) 522; F. GARCÍA MARTÍNEZ (ed.), *Los Textos de Qumrán* (Madrid 1993) 498-499; F. GARCÍA MARTÍNEZ – EIBERT J. C. TIGCHELAAR (eds.), *The Dead Sea Scrolls. Study Edition. Vol. 1 (1Q1–4Q273)* (Leiden – Boston Köln 1997) 383-399

7 M. A. TÁBET, *Introducción al Antiguo Testamento. I. Pentateuco y Libros Históricos* (Madrid 2008) 433-434. Para una detallada exposición de cada recensión y todos y cada uno de los testigos textuales, ver: J. A. FITZMYER, “Tobit”, en: M. BROSHI *et alii* (eds.), *Discoveries in the Judean Desert, XIX. Qumran Cave 4, XVI, parabiblical texts, part 2* (Oxford 1995) 1-76; S. WEEKS –

## I. EL TEXTO DE Tb 8,5-9

A continuación se ofrecen los dos textos principales del objeto de nuestro estudio con una traducción literal. Añadamos que el texto de nuestro estudio, la oración de la noche de bodas (Tb 8,5-9), no se ha conservado en los textos de Qumrán.

- Códices Vaticano (s. IV) y Alejandrino (s. V), (G<sup>1</sup>)

<sup>5</sup>καὶ ἤρξατο Τωβίας λέγειν Εὐλογητὸς εἶ, ὁ θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν, καὶ εὐλογητὸν τὸ ὄνομά σου τὸ ἅγιον καὶ ἔνδοξον εἰς τοὺς αἰῶνας· εὐλογησάτωσάν σε οἱ οὐρανοὶ καὶ πᾶσαι αἱ κτίσεις σου. <sup>6</sup>σὺ ἐποίησας Ἀδὰμ καὶ ἔδωκας αὐτῷ βοηθὸν Εὐαν στήριγμα τὴν γυναῖκα αὐτοῦ· ἐκ τούτων ἐγενήθη τὸ ἀνθρώπων σπέρμα. σὺ εἶπας Οὐ καλὸν εἶναι τὸν ἄνθρωπον μόνον, ποιήσωμεν αὐτῷ βοηθὸν ὅμοιον αὐτῷ. <sup>7</sup>καὶ νῦν, κύριε, σὺ διὰ πορνείαν ἐγὼ λαμβάνω τὴν ἀδελφὴν μου ταύτην, ἀλλ' ἐπ' ἀληθείας· ἐπίταξον ἐλεῆσαι με καὶ ταύτην συγκαταγηρᾶσαι. <sup>8</sup>καὶ εἶπεν μετ' αὐτοῦ Ἀμην. <sup>9</sup>καὶ ἐκοιμήθησαν ἀμφοτέροι τὴν νύκτα.

### Traducción literal

<sup>5</sup>Y empezó Tobías a decir: “Bendito eres, Dios de nuestros padres, y bendito [es] tu nombre santo y glorioso/magnífico por los siglos. Que te bendigan lo cielos y todas tus criaturas. <sup>6</sup>Tú hiciste a Adán y le diste [como] ayuda a Eva, [como] apoyo a su mujer. De ellos nació la simiente de los hombres. Tú dijiste: ‘No es bueno que el hombre esté solo, hagámosle una ayuda semejante a él’. <sup>7</sup>Y ahora, Señor, no por adulterio yo tomo a esta hermana mía, sino en verdad. Ordena, ten misericordia de mí y de ésta, que envejecamos juntos [= “Ten misericordia de mí y de ésta [y] ordena que envejecamos juntos]. <sup>8</sup>Y dijo con él: “Amén”. <sup>9</sup>Y se acostaron ambos por la noche.

- Códice Sináítico (s. IV), (G<sup>I</sup>)

<sup>5</sup>καὶ ἀνέστη, καὶ ἤρξαντο προσεύχεσθαι καὶ δεηθῆναι ὅπως γένηται αὐτοῖς σωτηρία, καὶ ἤρξατο λέγειν Εὐλογητὸς εἶ, ὁ θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν, καὶ εὐλογητὸν τὸ ὄνομά σου εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας τῆς γενεᾶς · εὐλογησάτωσάν σε οἱ οὐρανοὶ καὶ πᾶσα ἡ κτίσις σου εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας. <sup>6</sup>σὺ ἐποίησας τὸν Ἀδὰμ καὶ ἐποίησας αὐτῷ βοηθὸν στήριγμα Εὐὰν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, καὶ ἐξ ἀμφοτέρων ἐγενήθη τὸ σπέρμα τῶν ἀνθρώπων · καὶ σὺ εἶπας ὅτι Οὐ καλὸν εἶναι τὸν ἄνθρωπον μόνον, ποιήσωμεν αὐτῷ βοηθὸν ὅμοιον αὐτῷ. <sup>7</sup>καὶ νῦν οὐχὶ διὰ πορνείαν ἐγὼ λαμβάνω τὴν ἀδελφὴν μου ταύτην, ἀλλ' ἐπ' ἀληθείας · ἐπίταξον ἐλεῆσαί με καὶ αὐτὴν καὶ συγκαταγηρᾶσαι κοινῶς. <sup>8</sup>καὶ εἶπαν μεθ' ἑαυτῶν Ἀμην ἀμην. <sup>9</sup>καὶ ἐκοιμήθησαν τὴν νύκτα.

#### Traducción literal

<sup>5</sup>*Y se levantó, y empezaron a orar y a suplicar que hubiera una salvación para ellos [=que ellos tuvieran una salvación], y empezó a decir: 'Bendito eres Dios de nuestros padres, y bendito [es] tu nombre por todos los tiempos/siglos de la [esta] generación/época. Que te bendigan los cielos y toda criatura [la creación] tuya por todos los tiempos/siglos. <sup>6</sup>Tu hiciste a Adán e hiciste a su mujer Eva como un apoyo auxiliar para él, y de ambos nació la simiente/origen de los hombres. Y tú dijiste no es bueno que el hombre esté solo, hagamos una ayuda igual/ semejante a él. <sup>7</sup>Y ahora no tomo/recibo yo a esta hermana mía por adulterio, sino en verdad. Ten misericordia de mí y de ésta y ordena que envejezcamos juntamente en común. <sup>8</sup>Y dijeron el uno con el otro 'Amén, amén'. <sup>9</sup>Y se acostaron por la noche.*

Hay una pequeña dificultad en la última parte del versículo 7 en ambos textos, que puede deberse a la presencia de un hipérbaton:

G<sup>I</sup>: ἐπίταξον ἐλεῆσαί με καὶ ταύτη συγκαταγηρᾶσαι.

G<sup>II</sup>: ἐπίταξον ἐλεῆσαί με καὶ αὐτὴν καὶ συγκαταγηρᾶσαι κοινῶς.

El problema está en que ἐπίταξον es un imperativo y ἐλεῆσαι y συγκαταγηρᾶσαι pueden ser tanto imperativos como infinitivos. ¿Qué re-

lación hay entre unos verbos y otros? ¿Son los dos infinitivos subordinadas de *ἐπιτάξον*? ¿Son todos imperativos? Pero ¿se puede pedir a Dios “que envejezca”? La solución a la posible inversión del orden lógico de las palabras, es decir, al hipérbaton, puede ser la siguiente (subrayada la palabra cambiada):

G<sup>I</sup>: ἐλεῆσαι με καὶ αὐτὴν καὶ ἐπιτάξον συγκαταγηρᾶσαι κοινῶς.

De este modo, *ἐλεῆσαι* es un imperativo, *ἐπιτάξον* también y *συγκαταγηρᾶσαι* es un infinitivo. Otra forma de verlo consiste en poner comas:

G<sup>II</sup>: ἐπιτάξον, ἐλεῆσαι με καὶ αὐτὴν, καὶ συγκαταγηρᾶσαι κοινῶς.

“ordena, ten misericordia de mí y de ésta, que envejezcamos juntamente”.

Más allá de esta posible solución a una pequeña dificultad, el último texto (G<sup>II</sup>) es decir, el *Sinaítico*, en el conjunto de la obra, y como puede observarse en esta perícopa es, en relación con el *Vaticano* y *Aleandrino*, más largo, más vivo y, en opinión de algunos autores, refleja mejor el texto original. Los textos *Vaticano* y *Aleandrino*, por su parte, tienen un carácter menos pintoresco que el *Sinaítico*, en beneficio de la edificación. En el presente estudio sigo el G<sup>II</sup>, que considero la recensión griega original<sup>8</sup>.

## II. FECHA DE COMPOSICIÓN

Determinar la fecha de composición del libro es una cuestión muy discutida y verdaderamente compleja. Se ha indicado que se trata de un libro compuesto como pronto en el siglo VII a. C., y como tarde en el siglo II a. C.<sup>9</sup>. Intentando concretar mucho más, algunos estudiosos lo sitúan entre el 250 y

8 El texto *Sinaítico* es el que sigue la *Biblia de Jerusalén*. La *Sagrada Biblia* de la Conferencia Episcopal Española sigue también el texto *Sinaítico* y ofrece, además, algunas variantes de la NVg, tanto las que suponen un cambio en el texto como las que lo amplían.

9 TABET, *Introducción*, 437, explica que es posible que el libro se escribiera entre la destrucción de Nínive (612 a.C.), evento al que se alude en Tb 14,15, y antes de la época macabea, situando la redacción definitiva en los inicios del período helenístico, hacia el siglo III-II a.C.

el 175 a. C., después de la canonización de los profetas como Escritura, pero antes del período Macabeo (167-135 a.C.)<sup>10</sup>. La historia que narra el libro se sitúa en el siglo VIII a. C. cuando los asirios conquistaron el reino del norte y condujeron a muchos israelitas a la cautividad. Sin embargo, los numerosos errores históricos indican que el libro no fue compuesto cerca del tiempo en que se narran los hechos<sup>11</sup>. La mención del profeta Amós en Tb 2,6 y Nahúm en Tb 14,4, de los cuales se habla con valor normativo; la expresión frecuente “la ley de Moisés” o “el libro de Moisés” señala directamente a 2Cr 23,18; 25,4; 30,16, donde también se emplean, inclinan a J. A. Fitzmyer a considerar que el libro se remonta a la época postexílica, después del siglo IV a. C., cuando la autoridad normativa del Pentateuco se generalizó<sup>12</sup>.

Por otra parte, el autor parece no hacer referencia alguna a la persecución de Antíoco IV Epífanes que tuvo lugar en la mitad del siglo II a. C.<sup>13</sup> Muchos estudiosos, en fin, se inclinan por situar la composición del libro

10 MOORE, *Tobit*, 40, indica que hay que añadir que la fecha de composición del libro no puede desplazarse a una época muy tardía ya que cinco rollos de Qumrán conservan el libro de Tobías, lo que sugiere que pudo ser escrito entre el libro de Daniel y el *Génesis Apocryphon*, que data entre I siglo a. C. y I siglo d. C.

11 En Tb 1,15 se dice que el rey asirio Salmanasar fue sucedido en el trono por su hijo Senaquerib. FITZMYER, *Tobit*, 32, indica que esta afirmación es errónea en dos datos: por una parte, Senaquerib no era el hijo de Salmanasar, y, por otra, Sargón II, no Senaquerib, fue quien sucedió a Salmanasar como rey de Asiria. I. NOWELL, *The Book of Tobit: Narrative Technique and Theology* (Ph. D. Dissertation; Washington 1985) 45, explica que es posible que el autor del libro obtuvo su lista de reyes asirios de 2R 17,1-6 y 18,9-13. En ese recuento de los reyes Salmanasar es mencionado después de Senaquerib. FITZMYER, *Tobit*, 32, nota 106, también tiene en cuenta esta hipótesis.

12 FITZMYER, *Tobit*, 51.

13 F. ZIMMERMANN, *The Book of Tobit. An English Translation with Introduction and Commentary* (New York 1958) 19-20, y H. ENGEL, “Das Buch Tobit”, en: E. ZENGER *et alii* (eds.), *Einleitung in das Alte Testament* (KStTh 1.1; Stuttgart 3<sup>a</sup>1998) 190, opinan que la prohibición de Senaquerib de enterrar a los muertos judíos (Tb 1,18-20) refleja la prescripción de Antíoco IV Epífanes (2M 9,15). MOORE, *Tobit*, 41, se opone a esto diciendo que el libro no evidencia ninguna de las leyes antigalileas que recorren el III/II siglo en libros como Daniel, Judit y Esther. De hecho, el himno de Tb 14 deja entender casi lo contrario, es decir, que existe una actitud benevolente hacia los gentiles/las naciones, quienes también se volverán a Dios (Tb 14,6). Sin embargo, suele llamar la atención el hecho de que Tobías comparte una serie de prácticas propias de los apócrifos escritos entre el tercer y segundo siglo a. C., así como el libro de Daniel y de Judit, prácticas que ponen en guardia a los judíos para no asumir costumbres griegas: restricciones alimenticias (Tb 1,11; Dn 1,8; Jdt 10,5); el entierro de los de la misma etnia (Sir 7,33; Tb 1,16-18; Jdt 8,3); los matrimonios entre los pertenecientes al mismo pueblo (Tb 1,9; Jdt 8,1-2; Dn 13,1-3; Sir 26,1-4; Jub 20,4; 22,20; 25,1-10; 30,7); la necesidad de la oración (Tb 3,26; Sir 22,27-23,5; Dn 2,19-23; Jdt 9,2-14), etc. Todos estos datos, aunque no son conclusivos, dan a entender que el libro está compuesto bajo cierta presión que obliga a los judíos a capitular frente a la influencia de las religiones paganas.

entre los años 225-175 a. C.<sup>14</sup>. La suma de los datos indica una redacción a comienzos del siglo II a. C. Ciertos giros como la mención de “los hijos de Israel” (Tb 1,8.18; 5,5) y los nexos de estilo literario con libros tardíos como Daniel, Judit y Eclesiástico, señalan ese tiempo. La piedad mostrada en el libro, además, corresponde a la que el judaísmo farisaico va a asumir más o menos en ese tiempo.

Por otra parte, las preocupaciones y preguntas que se hacen los personajes así como las respuestas teológicas son afines a la situación de diáspora<sup>15</sup>. Se trata de una época en que los judíos fuera de Israel, e incluso los de Jerusalén, muestran claras influencias del pensamiento griego en la mentalidad hebrea. Aunque los judíos piadosos no desembocaron, por esto, en ningún compromiso con los principios religiosos paganos, hubo otros judíos que quedaron tan completamente desmoralizados que, en muchos casos, llegaron de hecho a ser tan entusiastas de la cultura griega que juzgaron sus leyes y costumbres nativas como un estorbo. Comenzó a organizarse, de esta manera, un cisma inconciliable dentro de la comunidad judía<sup>16</sup>. Éste es, con mucha probabilidad, el contexto que sirve como telón de fondo a la narración del libro de Tobías.

### III. HISTORIA Y MENSAJE DE TOBÍAS

El libro de Tobías cuenta la historia de dos familias que viven en la diáspora durante el tiempo de la deportación asiria<sup>17</sup>. Después de una breve introducción, la narración comienza con Tobit, el cabeza de una de las familias,

14 H. GROSS, *Tobit-Judit* (Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung 19; Würzburg 1994) 9, se inclina hacia el siglo segundo por distintos motivos centrándose en la insistencia del libro en el matrimonio intratribal (Tb 4,12; 6,12). Dado que esta práctica se difumina en el siglo I a. C., el libro necesariamente ha sido compuesto antes, es decir, en el siglo II. G. TOLONI, *L'Originale del libro del Tobia: Studio filologico-linguistico* (Madrid 2004) 153-157, establece la fecha de composición algo más tarde, entre el libro de Daniel y *Genesis Apocryphon*. Otros estudiosos lo retrasan un poco más entre el período persa o el helenístico.

15 P. R. ANDIÑACH, *Introducción hermenéutica al Antiguo Testamento* (Estella 2012) 494-495.

16 J. BRIGHT, *La Historia de Israel. Edición revisada y aumentada* (Bilbao 2000) 536. No es necesario, por tanto, contextualizar el libro de Tobías en tiempos de persecución, sino en una comunidad que se debate entre la fidelidad o no a la Ley de Moisés en un ámbito de absorción de la mentalidad pagana.

17 FITZMYER, *Tobit*, 58, divide la obra enmarcando la redacción entre un prólogo (Tb 1,1-2) y un epílogo (Tb 13,3-15). En este marco, Tb 1,3-3,17 expone la doble situación de dos familias judías en la cautividad asiria presentando la difícil situación

hablando en primera persona. Tobit describe su correcto comportamiento y adhesión a la ley mosaica. Es israelita de la tribu de Neftalí, y en la tierra de sus antepasados es ya casi el único que practica fielmente la Ley. Él mismo cuenta cómo se casó con una mujer de su misma tribu, Ana, quien tuvo un hijo con él, Tobías (Tb 1,3-11). A pesar de ser extranjero, Tobit recibe una posición en la corte de Senaquerib, el rey asirio, y gana el suficiente dinero como para depositar unos sacos de plata de diez talentos cada uno en casa de Gabael. Sin embargo, los actos de piedad de Tobit le acarrearán problemas con el rey de Asiria cuando éste descubre que Tobit está enterrando a los israelitas que Senaquerib ha ejecutado. Tobit pierde todos sus privilegios y tiene que huir (Tb 1,12-20).

Después de que un rey asciende al trono después de la muerte de Senaquerib, Tobit puede volver a casa con su mujer y su hijo. Poco después, sus buenas obras con sus paisanos le traen la desgracia de nuevo. Durante la celebración de Pentecostés con su familia, Tobit descubre el cadáver de un israelita en la calle, y rápidamente lleva su cuerpo a casa y lo entierra después de la puesta de sol (Tb 2,1-5). Debido a que ha tocado el cuerpo del difunto, Tobit decide pasar la noche fuera de su casa, y mientras estaba recostado junto a una tapia cae sobre sus ojos excremento cegándolo (Tb 2,9-10). La pérdida de la visión tiene consecuencias para su familia. Primero, su incapacidad para trabajar fuerza a su mujer Ana a ganar el jornal para la familia. Segundo, la disposición melancólica de Tobit debida a su ceguera le enfrenta con sus vecinos y su mujer, llevándolo a una penosa oración (Tb 2,11-3,6). Finalmente, la expectativa de su inminente muerte le lleva a enviar a su hijo Tobías a un largo viaje para recuperar el dinero que dejó en casa de Gabael. Tobit, antes de que parta su hijo, le da una serie de instrucciones recogidas en el capítulo 4 donde se describe una serie de pequeños proverbios sobre las buenas obras. Tobías, después de encontrar como compañero a Rafael, que más tarde se revelará como un ángel, quien se presenta como Azarías, hijo del gran Ananías (Tb 5,13), embarca hacia Ragués de Media para traer el dinero a casa (Tb 4,1-3; 5,1-8; 6,2). El ángel no es sólo un guía; enseña al joven a afrontar el peligro, le revela los remedios contra la ceguera de su padre y

---

de la ceguera de Tobit en Ninive y de Sara en Ecbátana. Estos episodios abrigan el corazón de la historia (Tb 4,1-12,22), donde se narra la actividad del hijo de Tobit, Tobías.



contra los maleficios del demonio, le pondera los encantos de su prima Sarra y le invita a pedirle por esposa en el capítulo 6.

Poco después los viajeros parten hacia Nínive, pero el ángel dirige a Tobías hacia la casa de Ragüel en Ecbátana. Ragüel y su mujer Edna tienen una única hija, Sarra. El ángel exhorta a Tobías a casarse con ella ofreciendo numerosas razones para hacerlo, a lo que Tobías responde con la historia de los siete maridos que han muerto después de casarse con ella. Pero al saber que era del linaje de su padre, se enamora de ella y resuelve tomarla como esposa (Tb 6,11-18). Cuando llegan a casa de Ragüel son recibidos con cordialidad y se revela que son familia de su padre Tobit. Tobías pide en matrimonio a Sarra y Ragüel acaba accediendo. Él escribe el contrato matrimonial de la nueva pareja, y terminan preparando una habitación para el nuevo matrimonio (Tb 7,9-16).

Haciendo uso de la recomendación de Rafael, Tobías emplea los órganos de unos peces para resguardarse del demonio Asmodeo, quien ha matado a los anteriores maridos de Sarra, y por primera vez en su vida Sarra tiene un marido que sobrevive a la noche de bodas (Tb 8,2-3). Ragüel y Edna celebran el nuevo matrimonio durante catorce días de fiesta, al final de los cuales Tobías y Sarra parten hacia Nínive (Tb 8,19-21; 10,7-11, 1). Mientras Tobit y Ana están preocupados por la tardanza en el regreso a casa de su hijo. Finalmente, se alegran mucho por su definitivo regreso. Avisado por el ángel de nuevo, Tobías usa otros órganos de pez para curar a su padre de la ceguera, y la familia celebra el regreso y el reciente matrimonio de su hijo con otro banquete de bodas (Tb 11,1-18). Tobit y Tobías preparan una recompensa por sus servicios a Rafael, pero el ángel sorprende a ambos revelando su verdadera identidad y entonces asciende al cielo (Tb 12,1-22). El libro termina con un himno de bendición en labios de Tobit (Tb 13,1-18).

Tobit hace una serie de recomendaciones a su hijo para que lleve a su familia a Media hasta la caída de Nínive, y Tobías obedece. Tobías entierra a sus padres y también a los de Sarra. Él vive hasta la venerable edad de 117 años, siendo testigo de la destrucción de la capital de Asiria antes de expirar (Tb 14,1-15).

#### IV. EL MATRIMONIO ENTRE TOBÍAS Y SARRA: EL CONTRASTE ENTRE LA VIDA Y MUERTE

Para la mayoría de los estudiosos la intención primaria del libro de Tobías es reafirmar la validez de la fe en una época en que parece que Dios ha abandonado a su pueblo. El autor quiere convencer a sus lectores de que Dios nunca abandona al hombre piadoso. En todo el libro el autor exhorta a sus compatriotas a que obedezcan la Ley, pues aun cuando viven en la diáspora, Dios no deja de protegerles, a condición de que le sean fieles en las dificultades de su singular situación. Para P. R. Andíñach, el libro, además, contiene un fuerte carácter simbólico. En efecto, tanto Tobit como Sarra sufren: el primero como consecuencia de la idolatría de sus hermanos, mientras que Sarra es injuriada por sus criadas y condenada a morir virgen, infértil, acosada sin razón por un demonio. Ambos personajes simbolizan la situación de Israel en la diáspora que padece el castigo por su desobediencia. El ángel Rafael, que en opinión de Andíñach representa a Dios, es el único que puede rescatar a Israel, pero al hacerlo sin revelar su nombre y en secreto da al lector una pista respecto de cómo Dios actúa en la historia. Más adelante la esterilidad es reemplazada por la unión matrimonial y la ceguera por la recuperación de la vista. Israel está ciego y es estéril y Dios abrirá nuevamente sus ojos a la verdad y le proveerá de un futuro. Pero todo esto, concluye Andíñach, es hecho por Dios sin que los personajes lo sospechen. La teología que subyace, pues, es que el Señor actúa más allá de la percepción que puedan tener de esa acción los israelitas<sup>18</sup>.

En el libro sagrado también se pueden destacar algunos puntos secundarios, como, por ejemplo, la importancia de la ayuda mutua en tiempos de opresión, la necesidad de mantenerse firmes en medio de una sociedad pagana, así como la conciencia mediadora de Israel en la salvación de todos los hombres (Tb 13,11)<sup>19</sup>. De esta manera se acentúan aspectos que no están directamente relacionados con el culto, como el valor de las obras de beneficencia, principalmente la limosna (Tb 1,17; 2,2-4; 4,7-11), los aspectos morales y sapienciales de hacer el bien. En Tobías, la verdadera religión parece centrarse en el corazón y la casa, en el día a día de una familia piadosa: ali-

18. ANDIÑACH, *Introducción*, 496.

19. O. EISSENFELDT, *Introduzione all'Antico Testamento IV. Il canone e il testo* (Biblioteca Teológica 4; Brescia 1984) 57-50.

mentar al hambriento, vestir al desnudo, dar sepultura digna a los condenados, preservar las relaciones familiares. Dios así aparece como Padre (Tb 13,4) en un sentido patriarcal, es decir, Dios no es sólo el maestro y guardián de Israel, sino que también es considerado como el padre misericordioso que perdona y restaura a su pueblo.

Por otra parte y en opinión de G. D. Miller<sup>20</sup>, aunque el mensaje primordial del libro de Tobías es permanecer fiel a Yahvé, se presta mucha atención a la institución matrimonial. La endogamia es un tema prominente en la obra, y el autor enfatiza las relaciones matrimoniales de Tobit y Ana, así como la de Tobías y Sarra (Tb 1,8; 6,11-12; 7,10-13) como modelos de judíos piadosos a los que Dios bendice. Esto manifiesta que se quiere instruir acerca de la preservación del pueblo y, al mismo tiempo, avisar del peligro de contraer matrimonio con paganos, haciendo referencia a la época en la que fue escrito el libro<sup>21</sup>.

Para Tobías haber encontrado una esposa de entre sus parientes es primordial (Tb 4,12-13), además de que se valoran una serie de cualidades en una esposa, como se aprecia en el aviso del ángel en Tb 6,11-18, donde una esposa ha de ser también bonita y fértil. Después de reconocer que Sarra es la mujer que buscaba, Tobías se casa con ella (capítulo 7), siguiendo ciertas costumbres maritales<sup>22</sup>. Tobías busca el permiso del padre, y después de obtenerlo éste escribe el contrato matrimonial (Tb 7,9-13). La familia de la esposa celebra una fiesta, y los recién casados se dirigen a la casa del novio donde han de residir permanentemente (Tb 8,19-21; 10,7-14).

Aunque la iniciativa de casarse con Sarra es de Tobías, en última instancia es Dios el responsable de dicha unión. La intervención divina en un matrimonio no es exclusiva del libro de Tobías<sup>23</sup>, pero en ningún otro libro

20 G. D. MILLER, *Marriage in the Book of Tobit* (DCLS 10; Berlin – New York 2011) 4-6.

21 MOORE, *Tobit*, 41, explica que el libro pertenece a la época pre-macabea ya que Tobit sólo da limosnas a sus compatriotas (cf. Tb 1,3.8.16-18; 2,2-3), se abstiene de la comida gentil (cf. Tb 1,11) y se opone a que los israelitas contraigan matrimonio con personas fuera de la fe judía (cf. Tb 4,12).

22 MOORE, *Tobit*, 222, explica que el gesto de tomar a la novia de la mano por parte del padre para presentarla al novio (cf. Tb 7,12) es considerado como el acto legal de transferencia de la hija para el desposorio. El derecho de Ragüel para decidir sobre este asunto se deduce de Ex 21,7 y 22,16. Las palabras que acompañan el gesto de Ragüel "recíbela, pues se te da por mujer" (Tb 7,12) significan que tanto en Israel como en Mesopotamia el matrimonio es, primero, un asunto civil, no un acto religioso que requiera los servicios de un sacerdote o un rabino.

23 Por ejemplo, Dios juega un papel importantísimo en el matrimonio entre Sansón y su mujer filisteo, Jc 14,4.

bíblico es tan explícita. El ángel Rafael y Ragüel indican a Tobías que Sarra ha sido elegida para él antes de que el mundo fuera hecho (Tb 6,18; 7,11), y el narrador confirma esto explicitando en Tb 3,17 y 12,14 que Rafael fue enviado para ese mismo propósito. El libro, por otra parte, expone también que los siete desposorios anteriores de Sarra fracasaron porque contravenían el plan de Dios, aunque, en opinión de Miller, el narrador no es claro en este punto por lo que dice Ragüel a Tobías en 7,11: “Ya la he dado a siete maridos, de nuestros *hermanos*, y todos murieron la misma noche”<sup>24</sup>.

Ragüel insiste en que sólo Tobías recibe a Sarra “según la sentencia del libro de Moisés” (Tb 7,11), y en Tb 11,12 se lee: “Recíbela, pues se te da por mujer, según la ley y la sentencia escrita en el libro de Moisés”. La palabra de Moisés a la que se está refiriendo el texto es Nm 27,9-11. En Nm 27 se habla de la herencia que reciben las hijas en ausencia de hijos. En efecto, las hijas de Selofjad exponen el caso a Moisés, quien, a su vez, lo consulta con Yahvé, quien resuelve que si un hombre muere sin hijos, han de heredar las hijas (Nm 27,8). En caso de no tener hijas ni hermanos, Nm 27,11 dice: “Y si su padre no tenía hermanos, daréis la herencia al *pariente más próximo* de su clan, el cual tomará posesión de ella”. Esta es precisamente la expresión con la que Ragüel argumenta que Tobías debe acceder al matrimonio con Sarra: “Ningún hombre hay, fuera de ti, que tenga derecho a tomar a mi hija Sarra, de modo que ni yo mismo estoy facultado para darla a otro, si no es a ti, que eres mi *pariente más próximo*” (Tb 7,10). De esta manera puede resolverse la aparente contradicción en el texto de Tobías: cuando llama *hermanos* a los siete hombres que han estado casados con Sarra antes de Tobías hace referencia a hombres del pueblo judío en la diáspora, pero es la explícita referencia a la Ley de Moisés, tan importante en esta obra, referida a la unión entre Tobías y Sarra lo que diferencia su unión de las demás,

Por otra parte, atendiendo al contexto del libro en el que se da a entender que muchos judíos han emparentado con las costumbres paganas (Tb 1,10), si bien puede calificarse de *hermanos* a los siete maridos de Sarra ya que pertenecen al pueblo judío, también puede suponerse que no vivían de acuerdo con la ley mosaica.

Ciertamente el libro acentúa que es Tobías quien ha de casarse con Sarra, adelantando un nuevo matrimonio con un nuevo desenlace. En Tb 6,12

---

24 MILLER, *Marriage*, 70.

Rafael indica al protagonista: “Es justo que la tomes para ti”, después de haberse referido a la Ley de Moisés. Además, en Tb 6,13 explica que si Ragüel no se la entrega en matrimonio contraviene la Ley convirtiéndose en reo de *muerte*. La misma referencia a la muerte es la que hace el protagonista cuando explica que ya ha tenido siete maridos que han muerto la noche de bodas (Tb 6,14). Después de tranquilizar a Tobías, Rafael le dice: “no tengas miedo, porque para ti está destinada (ἡτοιμασμένη) desde el principio” (Tb 6,18). El verbo ἐτοιμάζω, *preparar*, es empleado para indicar la creación y la preservación de algo<sup>25</sup>. Cuando tiene a Dios por sujeto el verbo expresa que Dios prepara y lleva a término algo que tiene un valor soteriológico<sup>26</sup>. Este es precisamente el sentido que adquiere aquí el verbo, ya que Rafael le insiste a Tobías en tomarla por esposa con las siguientes palabras: “Tú la *salvarás*; ella se vendrá contigo y te aseguro que te dará hijos que serán para ti como hermanos” (Tb 6,18). Sarra ha sido preparada para Tobías y Tobías para Sarra, de esta manera se cumple la promesa hecha a la primera pareja: “Por eso deja el hombre a su padre y a su madre y se une a su mujer” (Gn 2,24). Esta es la salvación preparada por Dios para la pareja. Salvación que proviene por la obediencia a la Ley. Ella, la obediencia a los mandatos divinos, dispone el presente y abre al futuro.

Tienen importancia también las palabras de Ragüel a Tobías cuando éste pide a su hija en matrimonio. Ante la petición insistente, el padre de Sarra responde: “¡Está bien! A ti se te debe dar, según la sentencia del libro de Moisés, y el Cielo decreta (κέχρηται) que te sea dada” (Tb 7,11). Y una vez que tiene a Sarra delante, le indica: “Recíbela, pues se te da por mujer, según la ley y la sentencia escrita en el libro de Moisés” (Tb 7,12). Es el Cielo, es decir, Dios quien *decreta* y *juzga* el bien del hombre. El verbo κρίνω así lo expresa. Si bien el verbo tiene un sentido legal, el hebreo נִשְׁפָּט expresa también el cumplimiento de la alianza en la que Yahvé, siendo supremo Señor, regula las relaciones humanas, convirtiéndose en norma vinculante para el pueblo<sup>27</sup>.

Esta llamada a la obediencia a la Ley todavía se pone de relieve en otro aspecto del texto, que prolonga el anterior. En efecto, en la noche de bodas

25 En el texto hebreo suele traducir el verbo כָּן, que en sus varios sentidos contiene *establecer* especialmente en *hiphil* y *niphal*. En ocasiones es traducido también por עָשָׂה o בָּרָא, ver: E. HATCH – H. A. REDPATH, *A Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament (Including the Apocriphal Books)*, Vol. I, A-1 (Graz 1954) 563.

26 GRUNDMANN, ἐτοιμος, ἐτοιμάζω, κτλ., *ThDNT*, II, 704-705.

27 La palabra sufre una evolución dentro del AT que va desde el juicio a la gracia y la misericordia en pasajes de los profetas, especialmente Isaías. Ver: HERTRICH, κρίνω, κρίσις, κτλ., *ThDNT*, III, 923-933.

que narra Tb 8,1-18 se habla de dos lechos: el nupcial (Tb 8,4) y el mortuorio (Tb 8,8). Mientras que los recién casados se disponen a consumir el matrimonio, fuera Ragüel cava una tumba para el futuro difunto (Tb 8,9). Sobre Tobías pende una sentencia de muerte, ya que parece que ha de repetirse la misma historia que los anteriores maridos de Sarra.

A diferencia con el desenlace de los otros siete maridos, Rafael es enviado “a Sarra la de Ragüel, para entregarla por mujer a Tobías, y librarla de Asmodeo, el demonio malvado; porque Tobías tenía más derechos sobre ella que todos cuantos la pretendían” (Tb 3,17). La salvación le llegará a Sarra a través de Tobías, que es a quien llega el ángel para llevarlo hacia su futura mujer. La salvación de ambos, pues, se alcanza a través del desposorio. De la anotación de Tb 3,17 conviene señalar cómo la maldición recae sobre Sarra, y tiene como consecuencia la maldición del marido, en este caso, la muerte. De esa misma manera en Gn 3,16 recae la maldición sobre Eva, y después en Gn 3,17-19 se maldice al hombre, cuya última consecuencia es la muerte: “Porque eres polvo y al polvo tornarás” (Gn 3,19).

Este contraste entre vida y muerte vinculado a una vida ajustada a la Ley de Moisés se concreta también en dos personajes de la obra: Rafael, un ángel enviado por Dios, y Asmodeo, el demonio malvado. Rafael es uno de los siete ángeles que están en la presencia de Dios (Tb 12,15) y le presentan las oraciones y buenas obras de los hombres (Tb 12,12). Esto es lo que el ángel hace en la noche de bodas con el gesto de quemar el hígado y el corazón del pez (Tb 8,2) y la oración que los esposos recitan en la noche de bodas, tal y como él mismo dice en Tb 12,12: “Cuando tú y Sarra hacíais oración, era yo el que presentaba y leía ante la Gloria del Señor el memorial de vuestras peticiones”. Por el contrario, el agente de la maldición y la muerte es el demonio Asmodeo. En la narración uno sana, Rafael, y el otro, Asmodeo, mata<sup>28</sup>.

Asmodeo es introducido como un malefactor que siembra discordia entre el marido y la mujer. En algunos relatos antiguos actúa ocultando la belleza de la mujer al hombre<sup>29</sup>. Está relacionado, pues, con la ruptura de la

28 En la literatura hebrea (el Talmud, por ejemplo), Asmodeo se describe como rey de los espíritus malvados, que turba la felicidad conyugal. Su nombre y su representación están relacionados con *Eshma-Deua*, uno de los espíritus del mal de la mitología persa. En la Biblia se le concibe como demonio de la impureza, que mata los siete primeros esposos de Sarra. Asmodeo es relegado por Rafael a las partes superiores de Egipto, localidad considerada inhóspita, tierra de demonios.

29 M. HUTTER, “Asmodeus/Ἀσμοδαῖος”, *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (Leiden – New York – Köln 1995) col. 199, cita *T. Sol.* 2:3.

comunión a la que son llamados el hombre y la mujer. En el libro de Tobías Asmodeo sólo tiene poder sobre los transgresores de la Ley<sup>30</sup>.

Los acontecimientos de la noche de bodas entre Tobías y Sarra están presididos por la obediencia de ambos a los mandatos de la Ley y por el cumplimiento de los designios de Dios. Tanto las instrucciones que Tobías va recibiendo por el camino, como el derecho a desposarse con Sarra según lo escrito en la ley de Moisés, abren el camino a que el lecho de aquel matrimonio no sea la tumba, sino que más bien la obediencia dispone a una verdadera fecundidad. Existe una clara correspondencia entre el *ver* de Adán y el *oír* de Tobías. Así como en Gn 2,23 Adán, cuando Eva es llevada a la presencia de Adán por Yahvé, exclama: “Esta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne”, Tobías “oyó las razones de Rafael –la presencia divina– y que era hermana suya, del linaje de la casa de su padre, se enamoró de tal modo que se le apegó el corazón a ella” (Tb 6,19). El matrimonio en ninguno de los dos casos obedece al azar, sino que están preparados por Dios mismo. Es la providencia del Señor la que une a los esposos<sup>31</sup>.

Hay, por tanto, una vinculación de esta unión matrimonial tanto con la creación (Tb 8,5b), como con Adán y Eva (Tb 8,6). Se trata de retomar *el origen*, es decir, la voluntad primigenia de Dios. Con esta observancia de la Alianza, se rompe la cadena de muerte, tal y como se pone de manifiesto en el volver a llenar la fosa de tierra (Tb 8,18). Pero de esto da buena cuenta la oración que los esposos recitan juntos, y que vemos a continuación.

## V. LA ORACIÓN DE TOBÍAS Y SARRA (TB 8,5-9)

En el libro de Tobías las oraciones tienen una importancia decisiva en los aspectos literario y teológico<sup>32</sup>. Mientras que las plegarias en cierta na-

30 Para algunos el sentido religioso del demonio Asmodeo está en ser un instrumento de la justicia divina, dado que Sarra, como hija única, estaba reservada a contraer matrimonio con un miembro de su familia. En tal caso, los otros maridos habrían sido transgresores de las leyes del matrimonio y se habrían convertido en reos de muerte según prescribe Lv 20, ver: LEFÈVRE – DELCOR, *Tobías*, 756.

31 L. SÁNCHEZ NAVARRO, *Retorno al principio. La revelación del amor en la Sagrada Escritura* (Burgos 2010) 53.

32 M. McDOWELL, *Prayers of Jewish Women. Studies of Pattern of Prayer in the Second Temple Period* (WUNT 2, 211; Tübingen 2006) 76-77, explica que las oraciones no son sólo una parte considerable del libro de Tobías, sino que revelan elementos del

rrativa bíblica pueden ser eliminadas sin detrimento de la narrativa, esto no sucede en Tobías<sup>33</sup>. Por una parte, si se lee el libro sin las oraciones se pierde mucho, por otra, éstas están bien integradas en lo que precede y lo que sigue formando parte de la historia que se está narrando. Es decir, contribuyen a la historia, a su teología y a su mensaje.

La oración ofrecida por Tobías (Tb 8,5b-7), en la que es acompañado por Sarra, es una plegaria de petición. Se trata de la tercera oración *formal* del libro (Tb 3,2-6; 11b-15). En ella Tobías se dirige a Dios con el epíteto: “Dios de nuestros padres” (Tb 8,5b), que proviene de Dt 26,7; 2Cr 20,6; Dn 3,26 (LXX). Comienza por el reconocimiento de la soberanía de Dios. Su invocación del nombre divino no sólo es un eco de la oración de Sarra en Tb 3,11, sino que también hace referencia a Sal 72,19; 113,2; Job 1,21; Dn 3,52-56 (LXX). Cuando Tobías llama a Yahvé “Dios de los cielos y de toda la creación”, está empleando una invocación familiar que se encuentra en Sal 69,35; 148,4; Dn 3,59 (LXX); Jr 51,48.

Por la referencia a Adán y Eva de Tb 8,6, la oración de Tobías y Sarra en la noche de bodas evoca inmediatamente el relato de Gn 2,18 donde al hombre se le da como compañera a la mujer. Sin embargo, por la comparación entre ambos textos se verá cómo hay un desarrollo en la comprensión de la relación matrimonial, ya que se amplía la explicación del sentido de dicha relación:

Gn 2,18

Καὶ εἶπεν κύριος ὁ θεὸς Οὐ καλὸν εἶναι τὸν ἄνθρωπον μόνον· ποιήσωμεν αὐτῷ βοηθὸν κατ’ αὐτόν

Tb 8,6

σὺ ἐποίησας τὸν Ἀδάμ καὶ ἐποίησας αὐτῷ βοηθὸν στήριγμα Εὐαν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, καὶ ἐξ ἀμφοτέρων ἐγενήθη τὸ σπέρμα τῶν ἀνθρώπων· καὶ σὺ εἶπας ὅτι Οὐ καλὸν εἶναι τὸν ἄνθρωπον μόνον, ποιήσωμεν αὐτῷ βοηθὸν ὅμοιον αὐτῷ.

---

propósito de la obra, enriquecen la narrativa y revelan la fe que caracteriza al libro. Por su parte P. J. GRIFFIN, *The Theology and Function of Prayer in the Book of Tobit* (Ph. D. Dissertation; Catholic University of America 1984) 352, opina que leer el libro de Tobías sin las oraciones es privarle de una dimensión importante. Sin embargo, si bien leer las oraciones fuera del libro es eliminar mucho de su significado, éstas pueden ser comprendidas perfectamente fuera del contexto que ocupan en el libro.

33 MOORE, *Tobit*, 30, nota 70, cita “The Prayer of Azariah and the Hymn of the Three Young Men 3,24-45; 52-90” en: *The Additions to Daniel*, o “The Prayer for the Exiled Community 2,6-3,8” en *The Additions to Jeremiah*, ambas obras del mismo autor.



Antes de entrar en el análisis del sentido del pasaje, hagamos notar ciertas cuestiones textuales, que tienen importancia. En la alusión que hacen Tobías y Sarra a Gn 2,18: “Tú mismo dijiste: *No es bueno que el hombre esté solo...*” (Tb 8,6), llama la atención el dato que se encuentra en el texto masorético, donde Dios dice: “Voy a hacer”; sin embargo Tobías sigue a los LXX en la expresión ποιήσωμεν, “hagamos”. Ésta es también la lectura que hace la Vulgata, *faciamus*.

Por otra parte, en lugar de כנגדו del TM, cuya traducción literal es “de acuerdo con (lo que está) frente a él”, es decir, en correspondencia a él, y en lugar de κατ’αὐτόν de los LXX, en Tb se encuentra ὅμοιον αὐτῷ, “igual (semejante) a él”. Las palabras que trae la Vulgata en Gn 2,18 son similares: *similem sui*. Por otra parte, la expresión כנגדו, literalmente “como en frente de él” sólo se encuentra en Gn 2,18. Parece que expresa la idea de *complementariedad* antes que la de identidad. Si se quisiera expresar la identidad entre ambas partes, la expresión más correcta sería כמורה<sup>34</sup>. La ayuda que presta la mujer al varón, según el texto, no es sólo su asistencia en el trabajo cotidiano o en la procreación, sino que, incluidos estos dos aspectos, se trata de la mutua ayuda de la compañía<sup>35</sup>.

En el texto del Génesis lo que sigue al deseo de Dios de hacer una ayuda al hombre no es la creación de la mujer, sino de los animales para que el hombre les pusiera nombre (Gn 2,19-20), ayudando así a enfatizar la soledad del hombre. Sólo después viene la creación de la mujer a partir de una de las costillas de Adán (Gn 2,21-22). La promesa de Gn 2,18, pues, se cumple en Gn 2,22, ya que en Gn 2,18 Dios habla de una *ayuda para él*, βοηθὸν κατ’αὐτόν, en Gn 2,20, refiriéndose al resto de la creación animal se dice que “el hombre no encontró una ayuda *adecuada* (βοηθὸς ὅμοιος)”. De este modo se acentúa que sólo la mujer es compañera del hombre, ya que después de haber pasado por el resto de la creación de Dios, es de ella de quien se dice que es βοηθὸς ὅμοιος con respecto al hombre. De esta manera, de la voluntad divina en la creación resulta la unión del hombre con la mujer y dicha unión en bendecida (Gn 2,18-25; cf. Sir 17,1; 36,42).

Así como en Gn 2,18 se habla de la mujer como una *ayuda*, en la oración de Tobías y Sarra, se aplican dos características más a la mujer con

34 L. ALONSO SCHÖKEL, *Diccionario Bíblico Hebreo-Español* (Madrid 21994) 346.

35 G. J. WENHAN, *Genesis 1-15* (WBC 1; Waco 1987) 68.

respecto del hombre, incluyendo la del Génesis. El texto dice que la mujer, Eva, es creada:

“como *apoyo*  
*auxiliador para él*  
 y *de ambos nació la simiente/origen de los hombres*” (Tb 8,6).

Con estas palabras, Adán y Eva son evocados por Tobías y Sarra como la pareja ejemplar en los que se descubre su identidad y vocación más profunda. La vida que comienza para ellos la noche de bodas tiene su origen en el proyecto inicial de Dios sobre el hombre y la mujer. Veamos la descripción de cada una de ellas:

a) “*apoyo...*”

La primera característica que se le da a la esposa en relación con el esposo, es que ésta será “sostén (στήριγμα)” para él. El sentido inmediato de στήριγμός es sostén, apoyo, pero por la ampliación del campo semántico, στήριγμός llega a significar firmeza, constancia e incluso estabilidad. En el episodio del sueño de Jacob (Gn 28,12-22), se dice que “καὶ ἰδοὺ κλίμαξ ἐστηρικμένη ἐν τῇ γῆ (una escalera apoyada en tierra)” (Gn 28,12). La escalera que se apoya en la tierra y cuya cima toca los cielos, manifiesta el continuo contacto entre Dios e Israel, en esta ocasión en la persona de Jacob<sup>36</sup>. La revelación que recibe Jacob por medio del sueño es la promesa de una descendencia “como el polvo de la tierra y te extenderás al poniente y al oriente, al norte y al mediodía” (Gn 28,14). Sin duda recuerda las palabras de Dios sobre Adán y Eva en Gn 1,28: “Sed fecundos y multiplicaos y henchid la tierra”. No es casualidad que el sueño de Jacob venga enmarcado entre el desposorio de Esaú, quien no ha de casarse con las hijas de Canaán, y lo hace con Majlat, “hija de Ismael, el hijo de Abrahán” (Gn 28,9), y el encuentro entre Jacob y Raquel, su futura esposa, junto al pozo (Gn 29,9). La promesa de fecundidad que recae sobre Jacob se cumple en el desposorio con Raquel. Aquella escalera que se apoya en la tierra adquiere su significado en la garantía que Dios ofrece para el cumplimiento de su promesa: “Mira que yo estoy contigo; te guardaré por donde quiera que vayas” (Gn 28,15). Es decir, a la luz del sueño

36 E. H. MALY, *Génesis* (COMENTARIO BÍBLICO “SAN JERÓNIMO”, Vol. I, A. T. 1; Madrid 1986, reimpr.) 113.

de Jacob, el sostén que se le promete al hombre en la mujer hace referencia a la fidelidad de Dios, que hace fecunda la relación esponsal.

Por otra parte, el verbo *στηριζω*, “apoyar”, aunque no tiene una forma fija de traducción del hebreo<sup>37</sup>, tiene un correlativo hebreo en *שׂים פְּנִים*, que significa “planear algo”, cuyo significado enfático en los LXX se emplea como un giro de tono profético para probar o juzgar a alguien (Ez 6,2; 13,17; 15,7; 21,2). El equivalente más normal de *στηριζω* en el texto masorético es *סָמַךְ*, que significa *descansar sobre*, y se emplea para hablar de los pilares sobre las que descansa una casa (Jc 16,29), para denunciar un apoyo frágil (2R 18,21; Is 36,6), para hablar de apoyarse en Dios (Is 48,2). Expresa también el poner la mano sobre una ofrenda (Ex 29,10), o sobre la cabeza del pecador (Lv 24,14), o sobre la cabeza de quien va a ser consagrado (Nm 8,10; 27,18; Dt 34,9)<sup>38</sup>. Por otra parte, el significado más inmediato de *סָמַךְ* es *apoyar* o *ayudar* tanto en sentido concreto como figurado. En el AT, por último, la relación entre Dios y la persona puede ser descrita con este verbo (Sal 145,14)<sup>39</sup>, dando a entender que lo que no está sustentado en Dios, tiende a decaer o encorvarse. En Tb 8,6, *στήριγμα* expresa el auxilio divino que recibe el hombre por la mujer a través del desposorio, cuyos beneficiados son ambos.

#### b) ...auxiliador para él...

La segunda característica que se le da a la mujer en su relación con el hombre en la oración de Tobías y Sarra es *βοηθός*. Su significado más común es *ayudador/ayudante*, aquel que ofrece ayuda a alguna necesidad, el que asiste a socorrer una carencia. La raíz del adjetivo se encuentra en el verbo *βοηθεῖν*, cuyo significado es *ayudar*, venir en ayuda, auxiliar.

Si acogemos como posible que existiera un texto hebreo, tal y como nos explica San Jerónimo, es muy probable que la palabra que se traduce por *βοηθὸν* sea el sustantivo que proviene de la raíz *עָרַע*, “ayudar”<sup>40</sup>. Según U. Bergmann, para el significado del verbo y de los sustantivos es determinante el aspecto de actuación *común* o la acción conjunta de sujeto y objeto,

37 G. HARDER, *στηριζω*, κτλ., *ThDNT*, VII, 655, explica que para expresar “soportar” el texto Masorético escribe *אָנַךְ* (Ex 17,12), aunque el equivalente más común a *στηριζω* es *סָמַךְ* (Is 59, 16; Sal 3, 5; 37, 17, etc.

38 *Id.*, *στηριζω*, κτλ., *ThDNT*, VII, 655.

39 H. -J. FABRY, *סָמַךְ*, *ThDOT*, X, 279-280.

40 *Id.*, *עָרַע*, *ThDOT*, XI, 13, explica que se trata de la traducción habitual de *boetheo*. HATCH – REDPATH, *Concordance*, 223, exponen más traducciones del hebreo.

cuando no es suficiente la fuerza de uno. Así en Jos 10,4 leemos: “Venid en mi auxilio (יערני) para que derrotemos a Gabaón”, o Is 41,6: “El uno ayuda (יערו) al otro y dice a su colega: ‘¡Ánimo!’”. También en Is 41,10b está escrito: “Yo te he robustecido, te he ayudado (אף ערתיך), te tengo asido...”. Los matices semánticos del verbo hebreo pueden variar desde “apoyar” (Esd 10,15), “ayudar conjuntamente” (Jos 1,14; cf. Gn 2,18), “favorecer” (Gn 49,25) hasta “poner a salvo” (Dn 10,13; cf. Lm 4,17). Por otra parte, ער en forma activa expresa una ayuda que proviene de generar una unión, a la vez que conlleva la noción de *protección*, de ahí que en el TM frecuentemente sea Yahvé el sujeto de dicha acción (1S 7,12; 2Cr 14,10, etc.)<sup>41</sup>. Es sorprendente la acumulación de expresiones de ayuda, cuyo sujeto es Dios, que se encuentra en el libro de los Salmos (Sal 38,23; 79,9; 86,17, etc.).

A todo lo anterior Bergmann añade un matiz a mi parecer importante. Él explica que dado que la atención del verbo se dirige sobre todo a la acción conjunta cuando no es suficiente la fuerza de uno (Is 41,6), el verbo y el sustantivo pueden referirse a procesos puntuales (1S 7,12: “Hasta aquí nos ha ayudado Yahvé”) o permanentes<sup>42</sup>, como en Gn 49,25, donde se lee sobre Jacob: “Por el Dios de tu padre, pues él te ayudará, el Dios Saddy, pues él te bendecirá”, dando a entender que se trata de una ayuda y una bendición que va a acompañar el camino de su vida.

En el libro de Tobías queda de manifiesto que la ayuda que se pide en la oración de la noche de bodas no queda reducida a suplir la soledad del hombre ni a la fecundidad de los hijos. En el matrimonio entre ambos protagonistas la ayuda que se implora no es sólo para esa noche, sino para lo que comienza entre ellos, es decir, para que se cumpla el designio de Dios en la vida. Por la unión con Tobías se consuma lo que Rafael le indica en Tb 6,18: “Y no tengas miedo, porque para ti está destinada desde el principio; tú la salvarás”, refiriéndose a la maldición del demonio Asmodeo. En este caso, por tanto, sucede lo mismo que con *στήριγμα*, es decir, los beneficiados son los dos: ambos se benefician de la liberación de la maldición y Dios auxilia a los dos en el matrimonio que comienzan. La ayuda que se implora, por tanto, la ofrece Dios a cada uno en la relación esponsal.

41 U. BERGMANN, “ער/ayudar”, *DTMAT*, I, col. 333; FABRY, ער, *ThDOT*, XI, 12-13.

42 BERGMANN, “ער/ayudar”, *DTMAT*, I, col. 333.

c) ... y de ambos *nació la simiente/origen de los hombres*".

Por último, la oración que recitan los esposos ya no hace referencia a Eva hacia Adán en ese orden, sino de ambos juntos, como aquellos de los que proviene la raza humana: "ἐκ τούτων ἐγενήθη τὸ ἀνθρώπων σπέρμα (y de ambos nació la simiente/origen de los hombres)"<sup>43</sup>. La Vulgata escribe: *et ex his multiplicasti semen hominum*, es decir, "de ellos multiplicaste la especie humana". El verbo que se emplea en los LXX es el aoristo pasivo de γίνομαι, cuyo significado es venir a un nuevo estado/modo de ser, originarse, llegar a la existencia, al ser, incluso puede significar nacer. El acento está puesto en la novedad de algo que no era y comienza a ser.

Esta evocación del principio tiene un sentido fuerte en la oración de la noche de bodas, ya que por ella se rompe la maldición de Sarra entendida como la incapacidad de generar hijos. En efecto, en Tb 3,7-10 Sarra es injuriada por una de las esclavas de su padre por la muerte de sus siete maridos: "¿Nos castigas porque se te mueren los maridos? ¡Vete con ellos y que nunca veamos hijo ni hija tuyos!" (Tb 3,9). Esta acusación expresa no sólo la maldición de no poder consumar el matrimonio, sino también la de no poder tener descendencia. En Israel tener hijos es un honor anhelado y en este sentido se formulaban votos con ocasión del matrimonio (Gn 24,60)<sup>44</sup>. En Tb 14,12 se informa que, después de sepultar al padre y a la madre, el protagonista "se marchó con su mujer (Sarra) y sus hijos a Media". Así pues, la esterilidad de Sarra queda *sanada* por la fecundidad a imagen de la pareja primigenia, como un retorno al principio. También en este sentido el verbo γίνομαι adquiere un fuerte sentido para ellos: la vuelta al origen trae un nuevo comienzo también para ellos<sup>45</sup>.

43 En Hch 17,26 Pablo predica en Atenas, y explica que Dios, por medio de un hombre, hizo que aparecieran cada una de las naciones de la tierra.

44 R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento* (Barcelona 1964) 77.

45 L. ALONSO SCHÖKEL, *Símbolos matrimoniales en la Biblia* (Estella 1999) 243, explica que en Gn 2-3 Adán y Eva son presentados como la pareja primordial con una sobrecarga simbólica que los permite representar en su origen a la humanidad. Ellos son evocados como pareja ejemplar en la oración de Tobías y Sarra. En los relatos del Génesis Dios aparece como ninfagogo: misteriosamente conduciendo a la pareja, implicado en el amor humano y partícipe de la fiesta. Así se deja ver en las recomendaciones de Rafael a Tobías: "(Sarra) para ti está destinada desde el principio" (Tb 7,18). MILLER, *Marriage*, 141, explica que Dios se ve envuelto en el matrimonio humano, y lo hace para que esta realidad alcance su verdadero bien. Así como intervino en el desposorio de Sansón para que a Israel le alcanzara un bien mayor, de la misma manera lo hace con Tobías y Sarra, aunque, en contraste con otros textos del AT, en el libro de Tobías todo aparece de un modo más detallado y explícito. En la historia que narra el libro sagrado Dios ha querido dirigir todos los caracteres para que sea posible el

Finalmente, conviene detenerse en una apreciación que hace el mismo protagonista en la oración de la noche de bodas refiriéndose a su intención a la hora de contraer matrimonio con Sarra: “Yo no tomo a esta mi hermana con deseo impuro (πορνείαν), mas con recta intención (ἐπ’ ἀληθείας)” (Tb 8,7). Tobías expone ante Dios que la motivación de su desposorio no es impura y que el uso que hará de él será una disposición de la misericordia divina, por haberlos librado del demonio Asmodeo y premiarle con una vida larga. Tobías insiste que está movido por la “recta intención” (Tb 8,7), ἀλήθεια, *verdad* o *sinceridad*, que aparece en contraste con πορνεία entendido aquí como lo contrario, es decir, de lujuria<sup>46</sup>. De esta manera se indica que la liberación de Asmodeo, espíritu de la impureza<sup>47</sup>, es la restauración del estado anterior al pecado del que habla Gn 3,16, donde queda alterado el orden inicial con el que fueron creados el hombre y la mujer.

## VI. CONCLUSIÓN

La narración del libro de Tobías está ordenada a aquellos que se encuentran en la diáspora bajo la dominación helenística, a los cuales se propone el principio judío por excelencia: permanecer fiel al Señor y a la ley<sup>48</sup>. El núcleo de esta llamada a la fidelidad en el libro es el matrimonio entre Tobías y Sarra. Lo que precede en la narración está dispuesto para el encuentro entre los futuros esposos; en el desposorio se obedece a la voluntad divina, manifestada en la ley de Moisés, y, todo lo que vendrá después tiene su punto de arranque en la bendición recibida por medio del matrimonio. La vinculación que se establece con Adán y Eva en la oración que domina la noche de bodas permite presentar dicho desposorio como un *retorno al principio* en la vivencia de la responsabilidad que atestiguan los escritos de la Antigua Alianza<sup>49</sup>.

---

desposorio, expulsando al demonio. Por esta intervención se enseña que Dios cuida de su pueblo, permitiendo que dos familias de la diáspora prosperen en el exilio, garantizando la supervivencia del judaísmo.

46 FITZMYER, *Tobit*, 242.

47 *Ibid.*, 242, nota 22.

48 GONZÁLEZ LAMADRID *et alii* (ed.), *Historia*, 413, hacen una exposición de las distintas opiniones acerca de la finalidad del libro, aunque casi todas acaban desembocando en la llamada a la fidelidad, aunque bajo distintos aspectos.

49 SÁNCHEZ NAVARRO, *Retorno al principio*, 54.

Es, de hecho, la vinculación con el Génesis la que permite ver la novedad que propone el libro de Tobías en lo que se refiere a la concepción del matrimonio. En este caso, no se trata tanto de una *metáfora nupcial* en el sentido de trasladar el sentido recto de una palabra a otro figurado, como de una *extensión* mayor en la explicación del sentido del desposorio según la ley de Moisés. En efecto, tal y como hemos visto en el desarrollo del tema, si en Gn 2,18 se habla de la mujer como βοηθὸν con respecto al varón, en Tb 8,6 se añade a lo anterior στήριγμα y ἐξ ἀμφοτέρων ἐγενήθη τὸ σπέρμα τῶν ἀνθρώπων. Señalemos que las tres cosas se predicán de Adán y Eva, no de Tobías y Sarra. La mujer de Tobías será todo lo que se dice de Eva por su fidelidad a la Ley, que es la que los vincula con el origen.

