

Gran Diccionario Enciclopédico de
Imágenes & Símbolos
de la Biblia

Gran Diccionario Enciclopédico de
Imágenes & Símbolos
de la Biblia



editorial clie

Editores

T.Longman III • J.C. Wilhoit • L. Ryken

EDITORIAL CLIE
C/ Ferrocarril, 8
08232 VILADECALLS
(Barcelona) ESPAÑA
E-mail: clie@clie.es
<http://www.clie.es>



Originalmente publicado por InterVarsity Press bajo el título *Dictionary of Biblical Imagery* editado por Leland Ryken, James C. Wilhoit y Tremper Longman III ©1998 por InterVarsity Christian Fellowship/USA. Traducido e impreso con permiso de InterVarsity Press, P.O. Box 1400, Downers Grove, IL 60515, USA.

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Dirijase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 47).

© 2015 Editorial CLIE, para esta edición en español

GRAN DICCIONARIO ENCICLOPÉDICO DE IMÁGENES Y SÍMBOLOS DE LA BIBLIA

Depósito Legal: B. 25642-2015

ISBN: 978-84-8267-703-3

Obras de referencia

Diccionarios y enciclopedias

Referencia: 224765

Impreso en USA / Printed in USA

Contenido

Prefacio	7
Cómo utilizar este diccionario	9
Abreviaturas	10
Transliteraciones	12
Colaboradores	13
Introducción	16
Artículos	27
Índice de referencias bíblicas	1261
Índice temático	1339

Prefacio

Este *Gran diccionario enciclopédico de imágenes y símbolos de la Biblia* se concibió como libro de referencia que ayudara a lectores, estudiantes y comunicadores de la Biblia a explorar el fascinante y variado mundo del simbolismo, las metáforas y los arquetipos bíblicos. Al parecer, los diccionarios y enciclopedias convencionales de la Biblia proporcionaban poca ayuda en este ámbito. Para aquellos que marcaban su Biblia a lápiz con referencias cruzadas a imágenes, motivos y otros rasgos literarios, la falta de una obra de referencia de este tipo era un crimen... ¡o la oportunidad para una editorial!

A partir de ahí, la visión del *Diccionario* creció hasta incluir artículos sobre tipos de carácter, temas del argumento, tipo de escenas, elementos retóricos, géneros literarios y los libros individuales de la Biblia. Al final, varios artículos se han extendido en ámbitos amplios (como “Animales” o “Imágenes legales”) y en otros el enfoque es más concentrado (como “Arpa” o “Semilla de mostaza”). Muchos artículos son innovadores y distinguen claramente esta obra de otros diccionarios de la Biblia (como “Pozo, encontrarse en el” o “Engañar al oráculo”). Incluso cuando artículos titulados “Muro” o “Torre” suscitan un desagrado intuitivo por la descripción y el detalle arqueológicos, el énfasis está sin lugar a duda en las dimensiones sugerentes de estos temas.

A pesar de los ochocientos cincuenta artículos, aproximadamente, este diccionario no es exhaustivo. Este reconocimiento es un testimonio al inmenso y variado mar de simbolismo bíblico, y al tiempo y la energía limitados tanto de los editores como de la editorial. Crear una obra de referencia en un campo en el que ningún predecesor ha establecido un “canon” de entradas supone siempre un desafío. No obstante, también puede ser una encantadora aventura a medida que los editores encuentran una y otra vez nuevas perspectivas y ángulos de visión a lo largo del camino, e intentan ayudar a que otros los vean. Pero tras varios años de planificación y trabajo —y una obra mucho más larga de lo que se proyectó en un principio— ha llegado el momento de cesar, desistir y publicar. Nos consolamos en el generoso pensamiento de que futuros revisores puedan aprender de nuestros esfuerzos y construyan sobre este fundamento. Creemos, asimismo, que conforme nuestros lectores vayan trabajando con este diccionario vean que pueden lanzarse por su cuenta y explorar otras facetas del simbolismo bíblico.

Desde el principio, los editores procuraron reunir los talentos y las perspectivas tanto de los eruditos literarios como bíblicos en un maridaje complementario de conocimiento. Sin embargo, no tardó en ser evidente que si se quería producir un volumen satisfactorio, era necesario subsumir las afirmaciones de autoría individual bajo una visión editorial. Se tomó, pues, la decisión de favorecer una política que permitiera una mano editorial libre que diera forma, reescribiera y aumentara los artículos. La experiencia a la hora de crear obras de referencia de este tipo ha demostrado que, a medida que progresa el trabajo, los editores mismos ganan una visión más profunda y amplia del tema. Las conexiones laterales y las nuevas percepciones florecen en forma de artículos y se componen las páginas. Se creó una política para permitir que esta visión editorial repercutiera en la obra. Por ello, los artículos no están firmados. (Al principio del libro hemos incluido la lista de colaboradores.) Aunque algunos de ellos aparezcan en una forma muy parecida a como se escribieron en origen, varias manos editoriales han trabajado en la inmensa mayoría de ellos y, con frecuencia, son más largos que los originales. Como resultado, este diccionario se ha convertido en un esfuerzo de alta colaboración en el que las reivindicaciones individuales a la autoría (las de los editores individuales no son menos) se han dejado a un lado en beneficio de lo que, según creemos, será una valiosa contribución a la comprensión y al disfrute de la Biblia. Nuestras más sinceras gracias y nuestro aprecio a los aproximadamente ciento cincuenta colaboradores que han trabajado para que esta obra fuese una realidad. Pero también aceptamos la plena responsabilidad por cualquier deficiencia en el producto final.

8 GRAN DICCIONARIO ENCICLOPÉDICO DE IMÁGENES Y SÍMBOLOS DE LA BIBLIA

La principal audiencia para este diccionario no son los eruditos, sino la gente laica. Hemos intentado crear una obra legible e interesante, que no solo sirva de herramienta de referencia indispensable que refuerce los diccionarios bíblicos, pero que también nos despliegue nuevas vías de lectura y apreciación de la Biblia. Esperamos que este libro desvele nuevas perspectivas para todos los estudiantes de la Biblia, nuevos planteamientos para los comunicadores de la Biblia —incluidos los de las Bellas Artes— y profundas percepciones reconfortantes para los lectores devotos de la Biblia. Si los lectores captan, en alguna medida, el gozo que hemos experimentado aun en medio de la lectura de los borradores de este libro emergente, habremos logrado nuestro objetivo.

Los editores

Cómo utilizar este diccionario

Abreviaturas

En las páginas ix-x encontrará tablas exhaustivas de abreviaturas de temas generales así como para la literatura académica y bíblica.

Autoría de los artículos

Los artículos no van firmados (ver prefacio), pero en las páginas siguientes tiene una lista completa de colaboradores, por orden alfabético y por apellido.

Bibliografías

A algunos artículos se ha agregado una bibliografía. Estas incluyen obras citadas en los artículos y otras relevantes relacionadas con ellos. Las entradas bibliográficas figuran por orden alfabético, por el apellido del autor, y cuando se cita más de una obra de un mismo autor, se reseñan por orden alfabético y por título. Las abreviaciones usadas en las bibliografías aparecen en las tablas de abreviaturas.

Referencias cruzadas

Las extensas referencias cruzadas del *Diccionario* tienen por objetivo ayudar a que los lectores aprovechen al máximo el material que aparece por todo el volumen. Encontrarán cinco tipos de referencias cruzadas:

1. Las entradas de una línea que aparecen en orden alfabética a lo largo de todo el *Diccionario* dirige a los lectores a aquellos artículos donde se debate un tema:

Imágenes esmaltadas. Ver Duro; Endurecer; Dureza; Joyas y Piedras preciosas; Permanencia.

2. El asterisco que aparece antes de una palabra en el cuerpo de un artículo indica que en el *Diccionario* aparece una entrada con ese título. Por ejemplo, *"ángel" dirige al lector a un artículo titulado **Ángel**.

3. La referencia cruzada que aparece entre paréntesis en el cuerpo de un artículo con ese título. Por ejemplo, (ver Relámpago) dirige al lector a un artículo titulado **Relámpago**. Este tipo de referencias cruzadas se usan, con mayor frecuencia, para orientar la atención de los lectores a un artículo de interés relacionado.

4. Las referencias cruzadas se han agregado al final de los artículos, justo antes de la bibliografía, para dirigir a los lectores a artículos relacionados con el tema de una forma significativa:

Ver también BANQUETE; BENDICIÓN; BIENAVENTURANZA; LLENO; PLENITUD; COSECHA; TIERRA QUE FLUYE LECHE Y MIEL; PARAÍSO; ALMACÉN.

Índices

Se proporciona un *Índice de referencias bíblicas* que sirva de ayuda a los lectores para tener acceso a la información relacionada con varios textos bíblicos.

El *Índice temático* pretende asistir a los lectores a la hora de encontrar información relevante sobre temas a los que no se les ha asignado un artículo separado o que se retoman en más de un lugar.

Transliteración

Los términos hebreos y griegos se han transliterado según un sistema establecido al principio. Los verbos griegos aparecen en su forma léxica (y no en el infinitivo) con el fin de ayudar a los que tienen poco o ningún conocimiento del lenguaje para usar otras obras de referencia.

A

AARÓN, VARA DE

La vara de Aarón aparece de forma casi exclusiva en la historia del éxodo, en la cual surge como una imagen maestra, pudiéndose combinar con referencias a la vara de Moisés e incluso a la vara de Dios (Ex 4.20; 17.9). El significado de la vara se mantenía vivo en la conciencia de los hebreos al guardarse como un memorial en el Lugar Santísimo, después de haber florecido de forma milagrosa (Nm 17.10; He 9.4).

La Biblia en sí no nos dice exactamente qué clase de vara o de bastón era. Podría tratarse de la vara de pastor usada para proteger y rescatar las ovejas, del báculo de un caminante o de un arma. La naturaleza prosaica y común de esta vara imprecisa puede formar en sí misma parte de su significado, aportando fuerza al papel sobrenatural que la vara juega en la historia del éxodo.

La vara, vinculada específicamente a Aarón, aparece por primera vez en el encuentro inicial de Moisés y Aarón con Faraón. En esta ocasión, la vara asume poderes milagrosos al transformarse en una serpiente cuando Aarón la echa al suelo y, después, al tragarse las serpientes que los magos egipcios hacen aparecer con sus varas (Ex 7.8-12). Más tarde, la vara provoca tres de las diez plagas: convertir el agua del Nilo en sangre (Ex 7.14-23), hacer aparecer las ranas (Ex 8.1-5) y traer los mosquitos (Ex 8.16-19).

Aún más impresionante es el posterior florecimiento de la vara de Aarón. Después de la rebelión de Coré, Datán y Abiram contra la autoridad de Moisés y Aarón, Moisés recogió una vara de los líderes de cada una de las doce tribus, más la vara de Aarón de la tribu de Leví. En el evocador relato de la narrativa bíblica: «Y aconteció que el día siguiente vino Moisés al tabernáculo del testimonio; y he aquí que la vara de

Aarón de la casa de Leví había reverdecido, y echado flores, y arrojado renuevos, y producido almendras» (Nm 17.8). En una trágica decepción, la última referencia a la vara aparece cuando Moisés se condena a sí mismo al golpear la roca en lugar de hablarle. Aquí leemos: «Entonces Moisés tomó la vara de delante de Jehová» vinculándola aparentemente con la vara de Aarón guardada como memorial en el lugar Santísimo (Nm 20.9).

¿Qué significa la vara de Aarón en la Biblia? A través de su historia se le atribuye un poder milagroso, especialmente el poder de transformar la realidad física. Como símbolo de poder sobrenatural que actúa a través de órganos humanos, la vara evoca igualmente un sentido de autoridad, tanto política (ayudaba los líderes de la nación a ganar sus conflictos) como sacerdotal (su floración coincidió con el establecimiento de la casa de Aarón y la tribu de Leví en la función sacerdotal). A pesar de estar lejos de ser un cetro real es, sin embargo, en nuestras imaginaciones como un cetro cuando leemos sobre sus mágicos poderes.

Al estar vinculada específicamente con Aarón (y quizás también con Moisés), esta vara en particular es igualmente una señal de la elevada posición de Aarón y Moisés. Nos recuerda mágicos talismanes que señalan la singularidad y la heroica situación de esos héroes de la literatura antigua tales como Odiseo y Aenas. Más aún, la asociación de la vara de Aarón con el lugar Santísimo le da un significado sacro, convirtiéndola en un memorial visible de la presencia y el poder sagrado de Dios. Finalmente, el brote de vida de un objeto inanimado es una imagen arquetípica de renacimiento, que connota el paso de la muerte a la vida.

Ver también BÁCULO; CETRO.

ABANDONAR, ABANDONADO Ver RENEGAR DE, RECHAZADO.

ABDÍAS

El tema de la profecía de Abdías es el juicio de Edom. Como los profetas canónicos que lo rodean, Abdías trata el juicio de una nación extranjera (Abd 1-14). Al igual que Joel y Amos antes que él, Abdías presenta los actos de juicio y de redención de Dios en el Día del Señor por venir (Abd 15-21).

Estas dos claras divisiones del libro son la evidencia de una mayor unidad estructural. Los seis primeros versículos son prácticamente casi iguales, en lo que a texto se refiere, a Jeremías 49 (Abd 1-4, 5-6 con Jer 49.14-16, 9-10) y forman una unidad literaria definida que trata de cómo Edom sería despojado de su orgullo. La aparición del nombre Jehová (el Señor) en Abdías 1 y 4 sirve para marcar una clara inclusión, mientras que Abdías 5-6 comparten su propia estructura interna. Después de un versículo que sirve de eje (Abd 7), en el que se predice que los amigos de Edom renegarán de él de la misma manera que él repudió a su hermano Jacob, Abdías 8-14 forma un oráculo que recuerda una escena en la corte de un tribunal. Se pronuncia la sentencia contra Edom (Abd 8-9) y se detallan los graves cargos contra la nación por los cuales se la ha declarado culpable (Abd 10-14). El giro «el día/en el día» forma un lema insistente a lo largo de todo el pasaje, haciendo que la repetición produzca un efecto de coro casi antifonal. La parte final (Abd 15-21) incluye un oráculo real en el que el juicio de Edom se convierte en el modelo del futuro juicio universal de todas las naciones, mientras que el propio pueblo de Dios experimenta liberación y bendición. El nombre de Jehová concluye una vez más la sección y el libro (Abd 15, 21).

El tema unificador de Abdías es el de la fraternidad, tema que une las partes principales de esta corta profecía. Los actos hostiles de Edom contra Jerusalén (Abd 10-11) eran particularmente reprensibles, porque esta nación era descendiente de Esaú, el hermano de Jacob. De hecho, a Edom se le llama con frecuencia Esaú (Abd 6, 8, 9, 18, 21) y recuerda su relación fraternal con Jerusalén/Jacob (Abd 10, 12, 17, 18). La odiosa naturaleza odiosa de su crimen queda subrayada al declararse que Edom será despreciado por todas las naciones (Abd 2) en el mismo grado que Esaú menospreció su primogenitura (Gn 25.34). Así como Esaú debe hallar su bendición a través de Jacob (Gn 25.23;

27.27-40), así la bendición final de Edom solo puede llegar por medio de la liberación procedente del monte de Sion (Abd 21).

La liberación que viene del monte de Sion ocupa un lugar importante en el simbolismo de la montaña presente en el libro. Las aparentemente impenetrables montañas/alturas de Edom/Esaú servían de emblema para el orgullo de la nación (Abd 3, 8). Sin embargo, en un toque de dramática ironía, las gentes de las tierras bajas las vencerán y las ocuparán. (Abd 19). La atención se torna hacia la montaña de Sion, que le otorga un papel literario importante a las alturas montañosas de Edom. Porque la salvación vendrá del monte de Sion (Abd 17), de donde subirán salvadores hacia los montes de Esaú (Abd 21).

Otras figuras e imágenes literarias realzan el mensaje del profeta. La orgullosa fortaleza de Edom se compara a un nido de águila (Abd 4). La pasividad de Edom frente a la desgracia de Jerusalén lo asemeja incluso a un invasor (Abd 11). La derrota de la nación no será como la de saqueadores o ladrones que dejan algo tras ellos, sino que será total (Abd 5-6). La victoria final de Jacob/Israel sobre Esaú/Edom se compara a un fuego que consume fácilmente el rastrojo (Abd 18). Algunos subtemas importantes, tales como la locura del orgullo y el principio del *lex talionis* en un juicio (Abd 16), la restauración del remanente de Israel junto con el dominio universal de Jehová en el Día del Señor, proporcionan al libro mayor enriquecimiento. De hecho, la esperanza de Edom para una bendición futura se basa en la comprensión y la realización de estos temas cruciales.

Ver también ESAÚ; MONTAÑA.

ABEL

Es posible que Caín y Abel, los hermanos más famosos de la literatura bíblica, fueran incluso mellizos, ya que la Biblia no menciona que Eva concibiese dos veces antes de su nacimiento. Pero no importa. Hasta podían haber sido hermanos siameses, por lo estrechamente que se los asocia. Hacer alusión a uno es aludir automáticamente al otro de forma simbiótica.

La historia se desarrolla en Génesis 4 donde Abel, el hijo modelo, obediente y justo es asesinado por su hermano. Siete veces en once versículos (Gn 4.2-11) se destaca que son hermanos, enfatizando claramente la depravación de Caín, celoso hasta llegar a cometer un fratricidio. Dentro de la historia en sí, Abel es re-

pecados (Sal 25.7, 11, 18) como un alivio a su condición afligida (25.16-18; 51.1-4).

En el NT, seis «catálogos de aflicción» paulinos (Ro 8.35; 1 Co 4.9-13; 2 Co 4.8-9; 6.4-5; 11.23-29; 12.10) nos dan una visión de conjunto de las dificultades a las que hizo frente el apóstol. Cada uno de estos catálogos retrata una gran variedad de peligros físicos, barreras emocionales y hándicaps espirituales, que oscilan desde «tribulación» (Ro 8.35) a «hambre» (1 Co 4.11), «persecución» (2 Co 4.8) a «encarcelamiento» (2 Co 6.5) y «naufragios» (2 Co 11.25) hasta «privaciones» (2 Co 12.10). Estos catálogos de aflicción dan imágenes del nivel de aflicción humana en la Biblia.

La Biblia relata tres propósitos de la aflicción. Uno es la disciplina. Ya que Dios es un Padre, disciplina a sus hijos cuando se rebelan (Pr 3; He 12). Esta disciplina puede ser preventiva, como en el caso de Pablo a quien se le dio un «aguijón en la carne» para que no cayese en el orgullo (2 Co 12). Sin embargo, la Biblia deja claro que esta disciplina no es punitiva. A David se le aseguró que, aunque su hijo moriría, el adulterio de David era perdonado (2 S 12.13-14; 2 Co 12.9-10). Por tanto, la aflicción disciplinaria revela el amor de Dios para con su pueblo.

Otro propósito de la aflicción es la santificación. La aflicción de David lo restauró en la obediencia (Sal 119.67), le enseñó los decretos de Dios (Sal 119.71), probó el poder de las Escrituras (Sal 119.50, 92) y demostró la fidelidad de Dios (Sal 119.75). El sufrimiento del cristiano sigue el modelo del de Cristo, confirmando así que está unido con él (Mr 10.39; Ro 8.17; 2 Co 1.5; Fil 1.29; 3.10; 1 P 1.6-7; 4.1-2; 13). Pablo indica que sufrir es necesario en la vida del cristiano (Col 1.24). La aflicción también incrementa la capacidad del cristiano de conocer a Cristo y gozar de Él (Fil 4.12-13; Stg 1.2-5).

Algunas aflicciones son simplemente para la gloria de Dios. La aflicción de Job es la clásica ilustración. Cuando Satanás acusó a Job de servir a Dios solo por sus bienes materiales, Dios permitió que el diablo destruyera al patriarca (Job 1.6-12). Al final, Job solo obtuvo preguntas de Dios, ninguna explicación del por qué había permitido que Satanás lo afligiera (Job 38-41). Fue puramente para la gloria de Dios.

La aflicción no es una calle en un solo sentido, ya que la Biblia nos presenta también a un Dios que sufre. Se angustia cuando su pueblo peca (Gn 6.67; Jer 9.1-2). Se aflige cuando su pueblo es oprimido (Jue 10.16; Is 63.9; Hch 9.4-5). En Cristo salvó a su pueblo

a través del sufrimiento, identificándose con su fragilidad, llevando él mismo su aflicción (Is 53.1-4; He 4.14-16) e interceptando la cólera de Dios contra su pecado (Is 53.5-12).

Para resumir, la Biblia habla de seres humanos que sufren aflicciones a causa de sus iniquidades (Sal 107.17). Sin embargo, Dios «no ignora el llanto de los afligidos» (Sal 9.12); «defenderá a los afligidos» (Sal 72.4). Finalmente, sufrir aflicción es un privilegio (Fil 1.29), porque los afligidos pueden confiar en la promesa de Dios de que en su poder se perfecciona (nuestra) debilidad (2 Co 12.9).

Ver también OPRESIÓN; PERSECUCIÓN; SUFRIMIENTO.

AGRICULTURA. *Ver* LABRANZA.

AGUA

Como el agua es un elemento esencial para la vida, su significado y evocación son universales. Ahora bien, los escritores bíblicos que vivían en una región en donde el agua era escasa y la sequía una continua amenaza para la vida elevan su significado. En la Biblia aparece de tres maneras principales: como una fuerza cósmica que solo Dios puede controlar y gobernar; como una fuente de vida y como un agente limpiador. También podemos detectar una polaridad en curso en las seiscientas referencias bíblicas sobre el agua; el agua puede significar tanto la vida como la muerte, la bendición y la aflicción, el orden y el caos.

Aguas cósmicas. El agua era importante en la cosmología del antiguo mundo, donde el mar se asociaba con las aguas primitivas o las aguas del caos sugeridas en Génesis 1.2 con el término *abismo*. El término hebreo *thom*, está aquí etimológicamente relacionado al *Tiamat*, el nombre del monstruo marino de cuyo armazón fue esculpido el mundo, de acuerdo con la cosmogonía Babilónica (ver Cosmología). En el relato de Génesis no encontramos rastro alguno de resistencia de los materiales al propósito de Dios, y no hay necesidad de asumir que el abismo sea una especie de embalse de materiales en estado salvaje. Aun así, la poesía bíblica hace pocas referencias a una batalla cósmica entre Dios y el monstruo del mar, o caos, también identificado como el Leviatán, Rahab, la serpiente y el dragón (Sal 74.13-14; 89.10; Is 27.1).

En la visión bíblica, la creación original y la continua y providencial supervisión de Dios sobre su mundo se presenta en términos del dominio del agua por

el mundo divino. La creación original ha hecho existir a las criaturas por el soplo o por la palabra divina. Este orden creado se preserva al mantener Dios el mar dentro de unos límites (Job 38.11) y así, por implicación, restringe el telón de fondo de la amenaza del caos. Aunque pueda parecer que las tormentas amenazan el orden cósmico, Dios mismo es el Señor de la tormenta, con todos los elementos de la naturaleza, y el agua en particular, firmemente bajo su control soberano (Sal 29).

El diluvio de Noé refleja en diversos puntos el entendimiento antiguo de las aguas cósmicas. El diluvio es la vuelta de las aguas del caos, con la creación todavía por hacer en cierto sentido, abriendo paso a la nueva creación, el mundo renovado después del juicio y la preservación del justo Noé con su familia. En las referencias a las cataratas del cielo y las fuentes de los abismos que son abiertos (Gn 7.11), tenemos que entender que las aguas del caos incluyen el orden creado, de ordinario reprimido hacia arriba por la cristalina cúpula del firmamento y sellado por debajo por la tierra seca.

La rica ambigüedad de las aguas del caos o del abismo es aparente en otras ocasiones bíblicas. La creencia de fondo habitual era que un gran embalse de agua original yacía debajo de la tierra (de hecho la convicción de que el ciclo del agua incluía un abismo central de aguas subterráneas, convicción en la cultura clásica como en la del Oriente Próximo, no empezó a desvanecerse en Europa hasta finales del siglo XVII). Cuando *Jacob bendice a sus hijos en su lecho de muerte, asegura a José las «bendiciones del abismo que está abajo» (Gn 49.25, citado de Nuevo en Dt 33.13). Aquí, el abismo es el gran embalse de agua que suministra los manantiales de agua de la superficie, incluyendo, seguramente, hasta la fuente del *jardín del Edén. Esta valencia positiva para las aguas originales es asumida por el salmista cuando los monstruos marinos y todos los abismos son invitados a alabar al Creador (Sal 148.7). La orden se extiende también a las «aguas arriba sobre los cielos» (Sal 148.4).

Las aguas cósmicas amenazan en 2 Pedro, una carta notable por su diversidad en la imaginación del agua. El estímulo a los creyentes se centra en la palabra divina que siempre ha reinado sobre las contingencias del agua y el caos. Los burladores ignoran neciamente «que en el tiempo antiguo fueron hechos por la palabra de Dios los cielos, y también la tierra, que proviene del agua y por el agua subsiste, por lo cual el

mundo de entonces pereció anegado en agua» (2 P 3.5-6 RVR1960).

Agua en el paisaje de la Tierra Santa. La geografía (o hidrología) de la Tierra *Santa es rica en significado figurativo. En su calidad de paisaje semiárido con *precipitaciones en muchos sectores, la Tierra Santa se tipifica por una explotación cuidadosa del agua, tanto la almacenada como la utilizada «para vivir». El mar de Galilea (o Tiberias), 21 km por 13 km de máxima, yace en un cuenco en forma de corazón que data de la actividad volcánica en la Era Cenozoica, es una presa de agua fresca sin la cual el cultivo del área es apenas imaginable. El río Jordán fluye desde su orilla sur y alimenta el campo a lo largo de todo el camino hasta el Mar Muerto en Judea. El río es hoy el alimentador de extensivos proyectos de riego por goteo, que comprende una tecnología compartida por Israel con su vecina Jordania.

Aparte de los alrededores del Mar de Galilea y el *Río Jordán, y algunas llanuras fértiles, la Tierra Santa depende de *manantiales, *pozos y *cisternas. La experiencia frecuente de sed y anticipación de agua (Sal 42.1-2), la necesidad de administrar los recursos en agua, el trabajo de sacar y acarrear agua, el contraste del agua fresca y el agua almacenada desde largo tiempo, todos estos son hechos recurrentes en la experiencia bíblica.

Estratégicamente situados, los pozos y los manantiales proporcionaban agua continuamente renovada, y las cisternas almacenaban las aguas vertidas. Estas últimas se usaban normalmente para el ganado y usos domésticos. Jeremías nos pinta este contraste para distinguir la verdadera *adoración de la *idolatría. La primera reconoce a Dios como la fuente de agua viva, mientras que la idolatría se apoya en sus propias cisternas que, de hecho, ni siquiera retienen el agua (Jer 2.13). Como el trabajo de sacar agua del pozo era un trabajo pesado habitualmente reservado a las mujeres, no nos sorprendemos al leer que la mujer Samaritana que Jesús encuentra en el pozo de Jacob (ver Pozo, Encuentro en el), es receptiva a la oferta de Jesús de recibir el agua de vida que conlleva la promesa de sentirse milagrosamente repuesto (Jn 4).

Durante las peregrinaciones de los Israelitas en el desierto, hicieron un amplio uso de famosos manantiales como el de Cades-barnea, y la victoria en Jericó incluía la captura de uno de los mayores oasis del Antiguo Oriente Próximo. Jericó puede ser la ciudad más antigua del planeta, dos veces más que las pirá-

mides de *Egipto. Conocida desde tiempos remotos como una ciudad de *palmeras, está situada bien por debajo del nivel del mar, alrededor de un enorme manantial natural.

Cuando por fin estuvieron en posesión de la ciudad de *Jerusalén, los Israelitas realizaron repetidos e ingeniosos esfuerzos para asegurarse agua fresca para la fortaleza central (colina de *Sion). Tanto Ezequiel como Zacarías, que anuncian que Sion y su *templo se convertirán milagrosamente en fuentes de agua, celebran la providencia futura, que trascenderá eternamente esta precaria dependencia. Ezequiel habla del Mar Muerto que será refrescado por el agua viva que viene de la ciudad y producirá un paraíso en la tierra: «Y toda alma viviente que nadare por dondequiera que entren estos dos ríos, vivirá; y habrá muchísimos peces por haber entrado allá estas aguas, y recibirán sanidad; y vivirá todo lo que entrare en este río» (Ez 47.9). Las impresionantes imágenes de fecundidad, que recuerdan fuertemente las aguas repletas descritas en Génesis 1, implican nada menos que una nueva creación, alimentada perpetuamente fuera de Sion. Cuando Zacarías añade a esta imagen los detalles de que las milagrosas aguas frescas fluirán tanto hacia el *Occidente como al *Oriente, entrevemos la promesa de que los grandes abismos (mares) de toda la tierra serán renovados, como parte de la última doma de la naturaleza por la providencia de Dios.

Agua y tiempo. Las *lluvias en Tierra Santa son de temporada, con lluvias ligeras en otoño y en primavera, y el grueso de las precipitaciones en los meses de diciembre a febrero. Los veranos son extremadamente *secos. Los escritores bíblicos suelen ver la lluvia como una evidencia de la *providencia especial, con la asociación del retorno de las lluvias después de una sequía prolongada al nuevo advenimiento de Dios y la retirada de las lluvias como señal de descontento divino. (1 R 8.35; Am 4.7). Oseas presenta una diligente petición a Dios, seguro de que «vendrá a nosotros como la lluvia, como la lluvia tardía y temprana a la tierra» (Os 6.3).

La naturaleza estacional de las lluvias fue en parte responsable del atractivo que la religión cananea ejerció por mucho tiempo sobre el pueblo de Dios. Los israelitas, que llegaban del desierto, eran un pueblo de ganaderos nómadas, mientras que los residentes cananeos eran expertos en agricultura sedentaria, un conocimiento que expresaban en las prácticas de la adoración a Baal. En el mito cananeo, Baal había

vencido al inestable Mar-y-Río, convirtiéndose así en el distribuidor de las aguas dominadas, vitales para la agricultura. En el tiempo del éxodo, Baal estaba firmemente establecido en Canaán como dios de las lluvias de invierno y de las *tormentas, y, por tanto, de las principales lluvias de los campos. En la fe bíblica, se honraba resueltamente al Señor de Israel como el Dios de las tormentas y de las lluvias (Sal 29; Jer 10.13; Zac 10.1), pero las prácticas mágicas de los adoradores de Baal fueron una tentación persistente para los Israelitas cuando más tarde emprendieron la agricultura sedentaria.

En el NT, Jesús descarta cualquier ecuación estricta entre el suministro de lluvia y el estado moral del pueblo. De acuerdo con el Sermón del Monte, que hace hincapié en la plenitud de la providencia primordial, permanente, receptiva y que perfecciona al que la recibe, Jesús insta a sus oyentes a ser inagotables en su forma de amar y de dar «para que seáis hijos de vuestro Padre que está en los cielos... que hace llover sobre justos e injustos» (Mt 5.45).

Aguas de aflicción. A pesar de las palabras de Jesús sobre la gracia del Padre en cuanto al suministro de agua, en el AT es común que el *juicio divino incluya la retención de la lluvia. La soberanía de Dios sobre la vida y la muerte es implícita también en la asignación de las aguas de aflicción, habitualmente retratada como las destructivas aguas del mar que amenazan con inundarlo todo. Las olas de Dios han pasado sobre él, se *lamenta el salmista (Sal 42.7). En una de las imágenes más gráficas de las Escrituras, *Jonás describe desde el vientre de la ballena cómo las aguas se han cerrado sobre su cabeza: «Rodeóme el abismo; El alga se enredó a mi cabeza. Descendí a los cimientos de los montes» (Jon 2.5-6). Por supuesto, Jonás experimenta una clase de muerte, inmerso como está en el elemento destructivo que identifica como el Seol o la *tumba (Jon 2.2). Ahora bien, en la visión hebrea no hay poderes separados que dominen sobre la vida y la muerte, como es el caso con los panteones egipcios, los griegos o los romanos. Un solo Dios es Señor sobre todos los poderes. Isaías presenta la declaración divina: «Yo formo la luz y creo las tinieblas, que hago la paz y creo la adversidad. Yo Jehová soy el que hago todo esto» (Is 45.7 RVR1960). Incluida en la dispensación divina del agua está la impartición de la aflicción y el juicio.

Aguas ceremoniales. En el código santo de Israel, el agua era un medio esencial para *purificarse, ya que

der hacia un propósito, aunque el agente puede ser divino o humano. Por ejemplo, el salmista alaba al Señor, cuyo “brazo es capaz de grandes proezas” (Sal 89.13 NVI); pero en otros pasajes ruega a Dios que quebrante “el brazo del inicuo” (Sal 10:15) que ataca al débil. Dependiendo del contexto, las imágenes del brazo o de la mano de Dios pueden representar poder en acción, tanto bueno como malo.

Dominando todo lo demás encontramos el epíteto “brazo extendido” (casi veinte referencias, p.ej., Éx 6.6 y 15:16; Dt 4:34). Siempre que aparece esta expresión formulaica, se trata de una referencia al poder de Dios. La imagen puede aplicarse al mismo en la creación, en la liberación de su pueblo o en su juicio.

En Jeremías este simbolismo expone el tema de Dios como Creador. Con su “gran poder” y su “brazo extendido” (Jer 32:17), el Señor crea los cielos y la tierra; cuando Dios habla a las naciones que rodean a Israel, utiliza la misma imagen para describir su creación de la tierra y sus criaturas (Jer 27:5).

En Deuteronomio, el brazo extendido de Dios aparece repetidamente como una representación del poder del Señor para redimir a Israel de la esclavitud en Egipto. Aquí la imagen es especialmente gráfica: Dios extiende su brazo, alcanzando a su pueblo donde esté y salvándolo de su angustia. Ese acontecimiento es una certificación única del poder de Dios; nunca antes se ha visto nada igual (Dt 4:34). En referencia a la liberación de Israel por parte del Señor, Moisés describe la “mano fuerte” y el “brazo extendido” de Dios en un paralelismo sinónimo “con grande espanto, y con señales y con milagros” (Dt 26:8). La liberación de Israel y todos los acontecimientos milagrosos que la acompañaron están incluidos en la imagen del brazo extendido de Dios.

Sin embargo, este también representa el juicio divino. En respuesta a la idolatría de Israel, Dios permite a los babilonios tomar Jerusalén, proclamando: “Pelearé contra vosotros con mano alzada y con brazo fuerte, con furor y enojo e ira grande” (Jer 21:5). La imagen es tremendamente irónica: el mismo poder de Dios que hizo posible la existencia de Israel se alía ahora con Babilonia para derrotarlo.

Isaías es el más creativo con la imagen del brazo de Dios. Aunque nunca emplea la expresión *brazo extendido*, habla del mismo en catorce contextos diferentes. Reflexionando de forma clara sobre el brazo del Señor como el poder de Dios para liberar en el *éxodo, Isaías mira al futuro para mostrar que el mismo brazo sa-

cará al pueblo de Dios por segunda vez, en un nuevo éxodo, del *exilio que ha experimentado entre las naciones.

Una de las imágenes más reconfortantes de la Biblia es la comunicada por el uso simbólico del plural *brazos*: Dios llevando a su pueblo. El guerrero *divino, cuyo brazo amenaza así a su enemigo, une los suyos para cargar con su pueblo: “El Dios eterno es tu refugio, y tus brazos eternos te sostienen” (Dt 33:27). Isaías 40.11 retrata a Dios como un *pastor, que dirige su rebaño y lleva a los corderos en sus brazos.

La imagen del brazo solo se emplea en dos ocasiones en el Nuevo Testamento, ambas en los evangelios (Lc 1.51 y Jn 12.38 [Is 53:1]). Las dos citan a hacen alusión directamente a un pasaje del Antiguo. Juan 12.38 vincula los milagros de Jesús con el brazo del Señor precisamente de la forma en que el libro de Deuteronomio hizo lo propio con los milagros de Dios y la acción de su brazo. Aunque el NT nunca lo vincula de forma explícita, el mismo brazo que se extendió para liberar a Israel de la esclavitud en Egipto también lo hizo en la *cruz para salvar a los creyentes de la esclavitud de la muerte.

Ver también DEDO; FUERZA, FUERTE; MANO.

BRIDA

La imagen de la brida se utiliza en la Biblia principalmente como una imagen de contención y control. Job se queja de que las aflicciones que ha recibido de Dios han provocado que sus enemigos dejen de refrenarse (literalmente, “soltar la brida”) y le ataquen (Job 30:11). Uno de los indicadores de la fuerza del leviatán es que no se le puede sujetar ni contener, porque “¿quién puede acercarse a él y ponerle un freno?” (Job 41.13 NVI).

Ejercer el autocontrol, especialmente sobre la *lengua, se asocia con esta imagen en numerosos lugares (Sal 39:1; Stg 1:26; 3:2-3). Sin él, una persona “se engaña a sí misma, y su religión no sirve para nada” (Stg 1.26 NVI). El contraste entre los que son capaces de ejercer ese control sobre sí mismos y “el mulo o el caballo, que no tienen entendimiento, que necesitan un freno y una brida para mantenerse controlados” (NTV) se expone en Salmos 32:9.

El juicio de Dios sobre sus enemigos se representa como una brida que “los llevará a la ruina” (Is 30.28 NTV). Una imagen aplicada específicamente a Senaquerib, cuando se vio obligado a regresar a Asiria después de amenazar con invadir Jerusalén (2

R 19:28; Is 37:29). Pablo ordena a Tito silenciar (literalmente, “tapar a boca de”) a los falsos maestros que están engañando a otros (Tit 1:11).

Ver también AUTOCONTROL; CABALLO; LENGUA.



Un caballo y una brida antiguos.

BRONCE

El período patriarcal del antiguo Israel tiene lugar en lo que los historiadores modernos han llamado la Edad del Bronce, y la época del asentamiento en Canaán marca el paso de esta a la Edad del Hierro. El bronce, una combinación de cobre y plomo, fue una de las primeras aleaciones que se utilizaron de forma generalizada durante el período del Antiguo Testamento. Más adelante se sustituyó por el latón (una aleación de cobre y estaño); por tanto, la mayor parte de las referencias al bronce (154 de 160) se encuentran en el AT.

El uso del bronce como figura retórica se concentra en la poesía del AT, los profetas (dos tercios de los usos en estos libros son figurados), y en el libro de Apocalipsis. Cuando se utiliza de forma figurada, el bronce connota frecuentemente fuerza, como vemos en las preguntas de Job, “¿Es mi fuerza la de las piedras, o es mi carne de bronce?”, o cuando describe al leviatán, al que no se puede encadenar, dice que “al hierro lo trata como a paja, y al bronce como a madera podrida” (Job 41.27 NVI; ver Animales; Animales míticos). En el llamamiento de Jeremías al servicio se le dice que Dios lo ha hecho “como ciudad fortificada, como co-

lumna de hierro y muro de bronce, contra todo el país” (Jer 1.18 NVI). Duro y suave, el suelo se volverá infértil en el juicio: “Yo quebrantaré su orgullo y terquedad. Endureceré el cielo como el hierro y la tierra como el bronce” (Lv 26.19 NVI; cp. Dt 28:23; Job 37:18). Pulido y brillante, el bronce se utilizaba como *espejo en el mundo antiguo y se relaciona con lo resplandeciente y lo radiante, como vemos en Apocalipsis 1:15: “Sus pies parecían bronce al rojo vivo en un horno, y su voz era tan fuerte como el estruendo de una catarata” (NVI). Las criaturas celestiales de Ezequiel tenían piernas que “brillaban como el bronce bruñido” (Ez 1.7 NVI), y más adelante el profeta se encontró con un hombre cuyo “rostro brillaba como el bronce” (Ez 40.3 NTV). Un uso muy evocador del bronce es su asociación con la *esclavitud y la cautividad. Los grilletes de bronce simbolizan el trato dispensado a los líderes caídos por los adversarios victoriosos. Dos ejemplos famosos son *Sansón: “Entonces los filisteos lo capturaron, le arrancaron los ojos y lo llevaron a Gaza. Lo sujetaron con cadenas de bronce, y lo pusieron a moler en la cárcel” (Jue 16.21 NVI), y Sedequías: “Luego mandó que a Sedequías le sacaran los ojos y que le pusieran cadenas de bronce para llevarlo a Babilonia, donde permaneció preso hasta el día en que murió” (Jer 52:11).

Casi la mitad de todas las referencias al bronce tienen que ver con su uso en el *templo o el tabernáculo. Desde los altares a los *tazones, las *copas, las columnas y las sartenes, el bronce era el metal elegido para utensilios y estructuras. Este metal resistente y fácilmente trabajable se utilizaba en todo el espacio de adoración de los israelitas.

Otro grupo considerable de referencias al bronce tiene relación con la *guerra. Aquí, el bronce se empleaba para describir un botín (Jos 6:24; 22:8) y los instrumentos de guerra. Goliat se dispone a luchar con “un casco de bronce en su cabeza, y llevaba una cota de malla; y era el peso de la cota cinco mil siclos de bronce. Sobre sus piernas traía grebas de bronce, y jabalina de bronce entre sus hombros” (1 S 17:5-6 RVR1960). *Cascos, *espadas, puntas de lanza y *escudos podían ser de bronce o recubrirse con este (ver Armadura).

Ver también HIERRO; MADERA; METALES; MINERALES; PIEDRA.

BRUJA

El concepto moderno tras la palabra *bruja* no se corresponde totalmente con la práctica de la brujería en

También existen burlas diversas. Salmos 52:6-7 re-trata a la persona justa mofándose de la que confió en las riquezas en lugar de refugiarse en Dios. Isaías se burla de la ramera (Is 23:15-16).

Finalmente, las denuncias proféticas contienen frecuentemente un elemento de la burla, discernible siempre que las mismas se dirigen hacia una persona o grupo específicos. En ocasiones, esa denuncia se identifica como escarnio, como en la profecía de Habacuc contra los caldeos: “¿No han de levantar todos estos refrán sobre él, y sarcasmos contra él?” (Hab 2.6 RVR1960). El espíritu de burla impregna las fogosas denuncias de Amós (“Oíd esta palabra, vacas de Basán... Id a Bet-el, y prevaricad” [Am 4:1, 4 RVR1960]), y la descripción sarcástica de Isaías de las altaneras hijas de Sion capta la cualidad burlona del discurso profético: estas mujeres “andan con cuello erguido...; cuando andan van danzando, y haciendo son con los pies; por tanto, el Señor raerá la cabeza de las hijas de Sion” (Is 3:16-17 RVR1960). Hay que destacar especialmente un subgénero del cántico de condena en el que el profeta describe la desaparición de una nación antes de que la misma tenga realmente lugar, una especie de obituario para alguien que aún sigue vivo (Is 14:3-21; Jer 38:22; Ez 27-28; Am 5:3).

Aunque existe una tendencia humana innata a burlarse de los enemigos de uno si sus ofensas pasadas parecen excesivas, la imagen de las prácticas antiguas que surge de la Biblia sugiere algo más formalizado. El escarnio ha pasado a ser aquí un ritual, que genera sus propias formas retóricas.

Ver también ENEMIGO; JACTARSE.

BURRO, ASNO

Debemos tener cuidado de no incorporar nuestro propio concepto del burro en el material bíblico. En la tradición cristiana, el asno es un símbolo de estupidez (cp. el tema del asno músico) y obstinación, así como la montura del demonio de la pereza; y el burro rojo es una figura de Satanás. Sin embargo, los respetados rabís montaban sobre asnos. Además, fuentes ugaríticas describen deidades a lomos de burros, la tradición islámica llama a muchos héroes “jinetes de burros” y el antiguo cuento cristiano *Vita Sanctae Pelagiae Meretricis* presenta como la cúspide de la belleza y la sensualidad una mujer sobre un asno. Sin duda, las posturas han sido diferentes según el lugar y la época. No todos han considerado “perverso” al

burro (Platón) o “el más indigno de los animales” (Minucio Félix).

En la Biblia, el burro es una bestia de carga (Gn 42:26) y de arado de campos (Is 30:24). Sin embargo, su función principal es la de vehículo para ricos y pobres indistintamente (cp. la historia popular del asno de Balaam en Nm 22). A pesar de su uso generalizado por todos, el burro y la mula también fueron evidentemente un elemento básico del ceremonial real del antiguo Oriente próximo. En 1 Reyes 1:33-44 *Salomón se dirige a Gihón sobre la mula de David para ser ungido rey (cp. 2 S 13:19; 19:26). Montar sobre un burro para una entrada ceremonial en una ciudad ya es un acto de realeza en los archivos reales de Mari; y en el antiguo texto sumerio “Gilgamesh y Agga”, los hijos de los reyes van sobre burros. Se ha recalcado que como el libro de Génesis predice descendientes regios para los hijos de Abraham, la frecuente referencia a los burros de los patriarcas puede ser un tema real.

Las asociaciones regias del burro están detrás de Zacarías 9:9, una profecía del rey de Jerusalén montado sobre un asno. Mateo 21.5 y Juan 12.15 citan esta profecía como cumplida en la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén. El hecho de que este no vaya sobre un *caballo de guerra sino sobre el burro de Zacarías 9.9 lo hace (como Moisés, que también montó sobre un asno [Éx 4:20]) “manso”. La bestia que escogió no lo muestra como un hombre pobre o común, sino como un *rey, aunque no uno que conquista. Sin duda es inocente de la acusación de rebelión contra César. Un hombre sobre un burro no está buscando guerra. Uno recuerda la tradición iconográfica oriental en la que Jesús monta sobre su burro sentado a la amazona, la postura tradicional de una mujer, no de un *guerrero.

Zacarías 9.9 no es el único texto del Antiguo Testamento sobre burros que tiene relación con la entrada triunfal de Jesús. La profecía de que los discípulos encontrarían un pollino (Mr 11.2 y paralelos) no solo recuerda una de 1 Samuel 10:1-9 (la del hallazgo de las asnas perdidas). La aparentemente superflua mención de que este pollino será “atado” hace probablemente alusión a Génesis 49.11 (“Atando a la vid su pollino, y a la cepa el hijo de su asna”). El judaísmo dio una interpretación mesiánica a esta línea (cp. Gn 49.10 LXX; fuentes rabínicas relacionan Gn 49.11 y Zac 9.9 de forma natural).

Ver también ANIMALES; CABALLO.

Otros discursos de despedidas son evidentes en algunas de las epístolas. En 2 Timoteo se ven claramente las marcas de un discurso de despedida. Podemos notar la expectación de una marcha inmediata (2 Ti 4.6), afirmaciones de integridad (2 Ti 1.3-12), exhortaciones a permanecer fieles (2 Ti 1.13-14; 3.14-17), advertencias contra los falsos maestros (2 Ti 2.16-18; 3.6-9), predicciones de tribulaciones y pruebas para la iglesia (2 Ti 3.1-9) e incluso algún repaso histórico (2 Ti 1.5; 2.8-13; 3.10-11). En *2 Pedro también se observan estas características. Por supuesto, la figura central del NT es Jesús, y algunos de sus discursos tienen el carácter de un discurso de despedida. Jesús predice su marcha en Juan 13-17 y prepara a sus discípulos para el futuro. Además de los elementos habituales como el conocimiento de una muerte inmediata (Jn 13.1), revelaciones sobre las pruebas futuras (Jn 15.20-21), exhortaciones para guardar las palabras del maestro (Jn 14.21-23), promesas de consuelo (Jn 14.1), oración y bendición (Jn 17), el lavamiento de pies (Jn 13) y la petición de que se amen los unos a los otros (Jn 13.34).

En los sinópticos, los comentarios de Jesús inmediatamente anteriores a su ascensión llevan algunas de estas características, pero es probable que no deba considerarse como discurso de despedida. Sin embargo, el Sermón del Monte (Mt 24-25; Mr 13; Lc 19) parecen un discurso de despedida. El enfoque en las predicciones de desastre, las advertencias contra los falsos profetas, las exhortaciones a que no sean engañados sino que estén alerta, y las predicciones sobre el futuro del pueblo de Dios muestran que pertenece a este género.

Se puede destacar, finalmente, un género de historias de despedidas que pueden omitir el discurso de despedida formal, aun teniendo el mismo sabor y efecto emocional. Momentos de despedida llenan nuestros recuerdos de las páginas de la Biblia: Rebeca se separa de su familia en medio de los buenos deseos que tienen para ella (Gn 24.59-61), Jacob y su madre lloran en su despedida (Gn 28.2-5), el suegro de Moisés al dejarlos después de una visita en el desierto (Ex 18.27), Elías se separa de Eliseo (2 R 2.1-12). Incluso las bendiciones de las Epístolas en el NT tienen calidad de discurso.

Ver también BENDICIÓN, HISTORIAS DE; REGRESO A CASA; VIAJE.

BIBLIOGRAFÍA. E. Stauffer, *New Testament Theology* (Londres: SCM Press, 1955).

DISFRAZAR. Ver ENGAÑO, HISTORIAS DE.

DIVINO, Consejo. Ver ASAMBLEA, DIVINA.

DIVINO, GUERRERO

Mientras los israelitas celebraban su libertad del ejército egipcio en la parte lejana del mar, imaginaron a Dios como un gran guerrero que luchó a su favor: «El Señor es un guerrero; su nombre es el Señor» (Ex 15.3 nvi). En el otro extremo del canon, la iglesia también aguarda expectante el regreso de Jesús con simbolismo militar: de su boca sale una espada afilada con la que herirá a las naciones» (Ap 19.15 nvi). De hecho, Dios aparece a lo largo de la Biblia como un soldado poderoso que afirma su poder contra el mal del mundo.

Israel y todo el Antiguo Oriente Próximo conocieron la *guerra prácticamente de forma constante. Los ejércitos estaban siempre en movimiento para expandir los territorios imperiales y defenderse contra la invasión extranjera. Un guerrero era una persona poderosa, peligrosa y reconfortante a la vez, dependiendo de si atacaba o defendía. Los escritores bíblicos reconocían la soberanía de Dios sobre su historia, y conforme fueron viendo la victoria o la derrota en la guerra, vislumbraron la presencia de Dios en las categorías militares.

Dios como comandante en jefe de Israel. Dios prometió proteger a Israel contra sus *enemigos mientras permaneciese leal a él (Dt 28.7). Cuando surgió la necesidad, se reveló a sí mismo en apariencia de guerrero. Una de las apariciones más dramáticas del guerrero divino tuvo lugar en la noche de la batalla de Jericó. Cerca de la ciudad, Josué se encontró con una figura con una *espada desenvainada (Jos 5.13-15). Al pedírselo, se identificó como el «comandante del ejército del Señor». La respuesta de Josué, similar a la de Moisés ante la *zarza ardiente, no deja lugar a duda de que el soldado no es otro que el mismo Dios. Este le da instrucciones a Josué sobre el asedio de Jericó (6.2-5), prologado por la declaración: «He entregado en tu mano a Jericó» (v.2). La estrategia concluye con la destrucción de los grandiosos muros de la ciudad sin que el ejército los tocara, demostrando claramente el origen divino de esta victoria.

A lo largo del AT, Dios lucha repetidamente contra los enemigos de carne y sangre de Israel. A veces no emplea un medio aparente para alcanzar la victoria, como en el caso de Jericó; en otras ocasiones utiliza la propia naturaleza (Jos 10.9-15). Otro método más incluía a los ejércitos de Israel (2 S 5.22-25). A lo largo del

AT se invoca a Yavéh por su epíteto *šebā'ōt*. Este epíteto, aunque debatido, se traduce de forma más natural como «ejércitos» o más tradicionalmente, «huestes». No es de sorprender que figure en pasajes asociados con el tema del guerrero divino. Por ejemplo, cuando *David se enfrenta a Goliat en batalla, exclama: «Vengo a ti en el nombre del Señor Todopoderoso, el Dios de los ejércitos de Israel» (1 S 17.45 NVI). Los ejércitos del Señor son humanos y también angélicos.

El símbolo principal de la presencia de Dios con el ejército fue el *arca del pacto. Situada normalmente en el lugar más santo del santuario, se sacó el arca para acompañar al ejército durante los tiempos de guerra. El informe de la derrota de Jericó se centra en el arca del pacto. El desfile que rodea los muros de la ciudad se enfoca en el arca, que simboliza la presencia y el poder de Dios, causa final del desmoronamiento de la ciudad. El arca también guiaba a los israelitas mientras marchaban por el *desierto hacia la Tierra Prometida. El llamado de guerra con el que comenzaban cada día de marcha indica de una forma bastante clara que la procesión de Israel hacia Canaán fue la marcha de un ejército:

¡Levántate, Señor!

Sean dispersados tus enemigos;
huyan de tu presencia los que te odian.
(Nm 10.35 NVI).



Dios guerrero mesopotámico dispara su flecha encendida.

La historia de la derrota del ejército israelita a manos de los filisteos, con la consiguiente captura del arca demuestra que esta no es un talismán mágico, sino un símbolo poderoso del poder de Dios que no

puede manipularse al margen de su voluntad (1 S 4:1-11). El siguiente episodio deja claro que Dios es capaz de ganar la batalla si así lo elige: los filisteos se llevan el arca en un carro a su tierra natal y Dios responde afligiendo a los israelitas con enfermedad y problemas (1 S 5.1-7.1).

El guerrero divino a favor y en contra de Israel.

Cuando Dios aparece como guerrero divino en el AT, suele venir a salvar a su pueblo de sus enemigos. Esto sucede desde el momento en el que cruzaron el Mar Rojo hasta el final de la historia de Israel.

El tema del guerrero divino está estrechamente relacionado con la idea del *pacto en el AT. Dios se revela como *rey por medio del tratado del pacto y promueve proteger a sus súbditos de la peligrosa amenaza de sus enemigos. Podemos verlo en las bendiciones que fluyen si se obedece la ley del pacto. En Deuteronomio 28.7 Dios el rey promueve que si Israel le obedece: «El Señor vencerá a tus enemigos cuando te ataquen. ¡Saldrán a atacarte de una sola dirección, pero se dispersarán por siete!» (NVI). Esto lo hace muchas veces en la historia de Israel, apareciendo bajo una diversidad de formas y usando diferentes medios para ganar la batalla.

Dios usa con frecuencia las fuerzas de la naturaleza, su propia creación, como armas. Al cruzar el Mar Rojo, cuando Israel se salva y Egipto es juzgado, Dios usa los *vientos para volver a empujar las aguas del mar para permitir el acceso seguro de Israel hasta el otro lado y, a continuación, hace que las aguas se derrumben para matar a los egipcios (Ex 14 y 15). Más tarde, cuando Josué lucha contra una coalición de reyes cananitas del sur, Dios usa grandes *piedras de granizo para matar al enemigo y hace que el *sol se detenga en el cielo para que haya más luz del día y que puedan acabar la batalla (Jos 10:1-15).

En otras ocasiones, Dios usa a su ejército celestial para luchar contra los enemigos de Israel. Tal vez haya un indicio de esto en las guerras de David contra los filisteos, cuando Dios le da instrucciones para que espere hasta escuchar el sonido como de pies que marchan en las copas de los álamos antes de atacar. Este sonido indica que «el Señor va delante de ti» (2 S 5:22-25 NVI). La imagen gráfica del ejército celestial de Dios se presenta en 2 Reyes 6.6-23, cuando los arameos suben contra la ciudad de Dotan donde se encuentra el profeta Eliseo y sus seguidores. La ciudad indefensa y sus habitantes son presa fácil del ejército extranjero y uno de los siervos de Eliseo tiembla de

sería profanarla, porque se consideraba sagrada (Lv 19.23-25; cp. Dt 20.6; 38.30; Jer 31.5; Neh 10.35-36).

Pablo describe la *resurrección de Jesús como las «primicias de los que durmieron» (1 Co 15.20, 23 RVR1960), claramente con un ojo en su prioridad cronológica y también en la esperada abundancia mesiánica. Por extensión, se describe al *Espíritu Santo como primicias (Ro 8.23). Podríamos compararlo con la descripción que Pablo hace del Espíritu como «arras» (2 Co 1.22; Ef 1.13-14) de un importe mayor que vendría después.

Extensiones metafóricas. Las consecuencias de una acción se describen con frecuencia como sus frutos (Jer 17.10). La creación es el fruto de la obra de Dios (Sal 104.13). En el judaísmo posterior, en especial la persona justa se describe como alguien que lleva buen fruto (Pr 31.31; Is 3.10), mientras que la persona injusta produciría un fruto malo (Pr 1.31; Jer 6.19; 21.14; Os 10.13; Mi 7.13). La lengua es capaz de llevar fruto bueno y *malo (Pr 12.14; 18.20). La herejía conduce a la falta de productividad (Jud 12). Por el contrario, la oración y la adoración se describen metafóricamente como el fruto de *labios (p. ej., Pr 12.14; 13.2; 18.20; Is 57.18; He 13.15).

Llevar fruto es un arquetipo de una vida justa en la literatura de sabiduría del AT. El Salmo 1.3 ha hecho sonar la nota clave, describiendo a la persona piadosa como un «árbol plantado junto a corrientes de agua, que da su fruto en su tiempo» (rvr1960; cp. Jer 17.7-8). En el NT, Mateo se apoya de manera especial sobre este tipo de simbolismo de la tradición de sabiduría. Juan el Bautista insta al fruto de arrepentimiento y advierte que los árboles estériles serán cortados y quemados (Mt 3.8-10). Jesús mismo confirma este juicio y señala que los falsos profetas pueden identificarse del mismo modo que los árboles, por sus frutos (Mt 7.15-20; cp. 12.33). La semilla sembrada en buena tierra es extremadamente fructífera (Mt 13.23). En última instancia, el reino pertenece a los que producen su fruto (Mt 21.43). Santiago utiliza la misma tradición de sabiduría (Stg 3.17).

Pablo usa la metáfora de una cosecha productiva para describir el resultado de su propio ministro (Ro 1.13). Para él la continuidad de la vida promete más labor fructífera (Fil 1.22). El evangelio, como la justicia, lleva fruto (Col 1.6, 10). En términos de conducta, Pablo se hace eco del lenguaje de los escritos de sabiduría, que escribe sobre «el fruto de la *luz» y las «improductivas obras de la *oscuridad» (Ef 5.8ss.).

En Hebreos, la disciplina «produce fruto apacible de la justicia a los que en ella han sido ejercitados» (He 12.11 RVR1960).

La productividad literal depende, por supuesto, de fuentes de agua adecuadas. El *agua se convierte, pues, en una potente metáfora para el Espíritu (Ez 47.1-12; Jn 7.37-39).

En Gálatas 5.22-23, Pablo emplea la imagen del «fruto del Espíritu» para describir cómo funcionan las obras del Espíritu de Dios en contraste con las «obras de la carne» (Gá 5.17-21). Aquí, Pablo establece un contraste intencionado entre el fruto del Espíritu de Dios que crece de forma natural y el pecado que es el resultado de las acciones de la humanidad que no depende de Dios.

Los *espinos y los cardos entran en escena después de que el Jardín del Edén quedara estropeado por el pecado (Gn 3.17-19). Representan la usurpación de una naturaleza indómita. Pueden ser el resultado de la ociosidad (Pr 24.30-31) o el juicio sobre una ciudad (Is 34.13). En cada caso, la creación está fuera de control. Los milagros de naturaleza que Jesús realizó nos proporcionan cierta idea de lo que podría haber ocurrido si el pecado no hubiera intervenido (p. ej., Mr 4.35-41; 6.30-44; Jn 2.1-11; cp. He 2.8-9). Metafóricamente hablando, la falta de productividad ahoga la vida espiritual y el vigor (p. ej. Mr 4.7, 18-19). Isaías describe a Israel como incapaz de producir el fruto que se esperaba de él (Is 5.2, 4). Jesús maldice la *higuera estéril, que representaba a Israel (Mr 11.12-14, 20-25; Mt 21.18-22). Se alude a las consecuencias poco saludables de la idolatría y la injusticia como al «ajenjo», un fruto notoriamente amargo y venenoso (Dt 29.18; Am 5.7; 6.12), que puede extenderse por toda la comunidad de Israel.

Ver también ABUNDANCIA; ÁRBOL, ÁRBOLES, ÁRBOL DE LA VIDA; COMIDA; COSECHA; HIGO, HIGUERA; JARDÍN; PRIMERO; UVAS; VID, VIÑA.

FUEGO

El fuego, que (el apócrifo) Eclesiástico 39.26 agrupa con el *agua, el *hierro, la *sal, la harina, la *leche, la *miel, el *vino, el *aceite y la ropa como una necesidad básica, es el siervo de los seres humanos. Cocina su *comida (Ex 12.8; Is 44.15-16; Jn 21.9), los calienta (Is 44.15; Jn 18.18) y les proporciona *luz para ver (Is 50.11; Mt 25.1-13). Puede formar parte de un proceso de fabricación (Gn 11.3) y puede refinar *metales (Is 1.25; Mal 3.2-3). También quema los desechos (Lv

8.17). Encender un fuego es trabajo (cp. 2 Mac 10.3), por lo que se prohíbe en el *día de repos (Ex 35.3).

Sin embargo, el fuego que puede aterrorizar también beneficia y es un instrumento de *guerra. A lo largo de la Biblia muchas batallas acaban con los vencedores (a veces siguiendo el mandamiento de Dios) incendiando la ciudad de los perdedores (p. ej., Jos 6.24; 8.8; 11.11; Jue 1.8; 1 R 9.16; cp. Mt 22.7). Esta es la razón por la que la guerra en sí o su furia puede asemejarse al fuego o se puede hablar de ella como tal (Nm 21.28; Is 10.16; Zac 12.6).

El fuego puede ser el instrumento de ejecución para los criminales (Gn 38.24; Lv 20.14; 21.9; Jos 7.15; aparte de esto, en la Biblia no se practica la cremación, *ver* Crimen y castigo). Así ocurre en Daniel 3, donde el rescate del fuego es un milagro (cp. He 11.34). Aunque Sadrac, Mesac y Abednego fueron echados en el horno ardiente de Nabucodonosor, sobrevivieron a la *terrible experiencia sin sufrir daño. El suceso hace que el rey pagano bendiga al Dios de los hebreos y a ascender a los tres jóvenes.

A diferencia de la mitología griega, la Biblia no tiene nada que decir sobre el origen del fuego. Pero este mismo silencio obliga al lector a imaginar que el fuego fuera uno de los dones de la creación. *Abel ya lleva las gorduras de sus primicias para sacrificarlas (Gn 4.4) y esto implica un holocausto. (Incidentalmente, aunque Génesis 4.4-5 no nos informe sobre cómo *Caín y Abel reconocen que Dios ha considerado el sacrificio de Abel, pero no el de Caín, los comentaristas han pasado mucho tiempo especulando con que, igual que en otras historias del AT, el fuego divino arde sobre una ofrenda y no sobre la otra.)

Usos religiosos. Más allá de los usos seculares comunes, las personas también usaban el fuego con propósitos religiosos. En Números 31.22-23, por ejemplo, el fuego es un instrumento de purificación ceremonial. Y, lo más importante, los *sacrificio —y no solo los «holocaustos»— se queman típicamente (cp. Lv 2.2, etc.). Tal vez podríamos hallar aquí un símbolo: el fuego representa el deseo de Dios de destruir el pecado y purificar a su pueblo (cp. Is 6.6-7). Además, el humo del fuego sube, y esto es una indicación adecuada del movimiento simbólico del sacrificio: quien lo ofrece en la tierra está buscando comunicarse con Dios en el cielo (cp. incienso y oración ascendiendo hacia el cielo, Ap 8.4; Fil 4.18).

La práctica de las ofrendas quemadas no se limita a Israel. El AT alude, por ejemplo, a la quema sacrificial

de niños por parte de los paganos y los judíos apóstatas (p. ej., Lv 18.21; Dt 18.10; 2 R 16.3; 17.17; 21.6; 23.10; Jer 7.31; 32.35). Varias de estas tienen que ver con el culto a Moloc y usan la frase «hacían pasar a sus hijos e hijas por el fuego» (RVR1960). Se alude también a un fuego «extraño» o «impío», que parece ser un fuego tomado de cualquier otro sitio que no fuera el *altar oficial. Según Levítico 6.8-13, el fuego debía estar siempre encendido sobre el altar del holocausto: los sacerdotes no debían permitir que se apagara. Es una señal de la presencia continua de Dios.

La teofanía del fuego. En Génesis 15.17 la presencia de Dios aparece como una hornilla humeante o una antorcha encendida, y en Éxodo 3.2 Dios mismo se da a conocer a Moisés «en un fuego ardiente en medio de una zarza» (RVR1960; *ver* Zarza ardiente). Esta asociación entre Dios y el fuego recorre toda la Biblia. Dios desciende sobre el Monte *Sinaí «en forma de fuego» en Éxodo 19.18. (Que haya truenos hace que pensemos en el relámpago; pero si vemos humo y una montaña imaginamos un volcán; cp. 2 S 22.8-9.) Cuando Ezequiel intenta describir lo indescriptible —es decir, la forma del *trono divino— dice: «De lo que parecía ser su cintura para arriba, tenía aspecto de ámbar reluciente, titilante como el fuego; y de la cintura para abajo, parecía una llama encendida resplandeciente» (Ez 1.27 NVI). En Apocalipsis 4.5 los relámpagos resplandecen desde el trono de Dios.

El simbolismo del aspecto de Dios se suele presentar claramente como el de una *tormenta y el fuego que se menciona debe ser parecido al *relámpago. En Salmo 18.14 (una teofanía de batalla), los relámpagos que resplandecen son las *flechas de Dios (cp. Sal 144.6). En Salmo 29.7 leemos que «la voz del Señor lanza ráfagas de fuego; la voz del Señor sacude al desierto» (NVI). En Ezequiel 1.4 el profeta ve que «de norte venían un viento huracanado y una nube inmensa rodeada de un fuego fulgurante y de un gran resplandor» (NVI).

Que Dios debiera aparecer en forma de fuego es adecuado por muchas razones. Así como toda vida física depende del fuego que es el *sol (cp. Ap 16.8), toda vida espiritual depende de Dios. Así como el fuego *purifica y destruye, Dios *purifica al justo y destruye al impío («porque nuestro Dios es fuego consumidor», He 12.29 RVR1960). Así como el fuego alumbra en la *negrura de la noche, Dios vence los oscuros poderes del mal. Así como el fuego es misterioso e inmaterial, Dios también es enigmático e

(negro e inmundo, cp. Dt 14.11-20), envía una paloma (*yôná*) en tres ocasiones. La primera, el ave vuelve a un Noé (*Nôah*) expectante porque no encuentra lugar donde posarse (*mānoâh*). Él extiende su mano y, aparentemente con cariño, mete al ave en el arca. La segunda, regresa con una hoja de olivo recién arrancada, una señal de fertilidad renovada y por tanto de tierra seca, y consuela a Noé. La tercera, no vuelve, porque ha encontrado un lugar para anidar. Aunque parece que no se hace mención ni alusión a la paloma de Noé en la Biblia fuera de Génesis 8, su imagen con una rama de olivo en su pico ha pasado a ser acertadamente una señal de paz: la tormenta ha pasado.

La voz de la paloma se menciona en Isaías 38.14: «Gemía como la paloma» (RVR1960; cp. Is 59.11, «gemimos lastimeramente como palomas»; Ez 7.16; Nah 2.7). La lamentación humana se asemeja a esa voz porque la misma puede sonarnos triste (p.ej., la «paloma que lamenta»).

La paloma aparece en numerosas metáforas y símiles. Efraín «fue como paloma incauta, sin entendimiento; llamarán a Egipto, acudirán a Asiria» (Os 7.11 RVR1960). Esta comparación no es habitual en que no se vislumbra una cualidad positiva. Sin embargo, la misma idea puede encontrarse detrás de Mateo 10.16, donde los discípulos deben ser sabios como *serpientes (cp. Gn 3.1) e «inocentes» como palomas. Como estas son inofensivas y no demasiado brillantes, esta frase puede significar que los discípulos deberían imitar la ignorancia de la paloma, al menos en lo relativo al mal (cp. Ro 16.19).

En Oseas 11.11, el rápido regreso de Israel del exilio se asemeja al vuelo veloz de las palomas (cp. Is 60.8, dando a entender la domesticación de pichones). Puede que también se asemeje implícitamente a Israel a una paloma en Salmos 68.13, pero el significado del hebreo es motivo de debate. El pensamiento del vuelo veloz también aparece en Salmos 55.6: «¡Quién me diese alas como de paloma!». En Salmos 74.19, el salmista justo ora pidiendo que «el alma de tu tórtola» no se entregue a «las fieras». Aquí, la paloma es una víctima (cp. su rol sacrificial).

La capacidad de la paloma de esconderse y anidar en lugares escondidos fuera de la vista es la base de las comparaciones en Cantares 2.14 (súplica al amante para que deje su hogar); Jeremías 48.28 (consejo burlón a Moab de encontrar un refugio de la ira de Dios); y Ezequiel 7.16 (los habitantes de Jerusalén huyendo del juicio). La suavidad de la paloma, la belleza de sus

plumas y ojos, así como el amor y la fidelidad a su pareja, inspiran al Cantar de los Cantares a asemejar a la amada a una paloma (p.ej., Cnt 1.15; 2.14; 4.1; 5.2, 12; 6.9).

Nuestra tendencia a creer que el otro mundo se encuentra por encima de nuestras cabezas, los animales alados simbolizan generalmente cosas espirituales a lo largo de la mitología mundial. Así pues, no es de extrañar que la aparición más impactante del simbolismo de la paloma en la Biblia pertenezca a las narraciones sobre el bautismo, en las que el *Espíritu de Dios *desciende del cielo «como paloma» (Mt 3.16 par.). No que claro si la expresión se refiere al Espíritu, de forma que debemos imaginarlo con la forma de una paloma, o si las palabras son adverbiales y hablan en su lugar de la forma en que el mismo desciende. No obstante, probablemente deberíamos pensar en Génesis 1.2, donde el Espíritu de Dios, el agua y la imagen de un ave son recurrentes (*merahepēt* = «moverse» o «sobrevolar» es una imagen aviar, cp. Dt 32.11). El Talmud (*b. Hag.* 15a) asemeja el vuelo del Espíritu sobre las aguas en la creación al aleteo de una paloma, y 4Q521, un fragmento de un rollo del Mar Muerto, da a Génesis una nueva aplicación escatológica: el Espíritu sobrevolará a los santos en los últimos días. Así pues, la paloma del bautismo significa aparentemente que Jesús trae una nueva creación.

Ver también ÁGUILA; ESPÍRITU SANTO; PÁJAROS.

PAN

El pan, ya sea de *trigo o de cebada, era artículo de primer necesidad en la dieta bíblica. Su importancia —Sirac 29.21 lo llama «básico»— aparece en la frase «sustento del pan» (Lv 26.26; Ez 5.16; 14.13 LBLA), insinuando que el pan lo capacita a uno para caminar. Tan es así que el pan solo significa *«comida» y así se traduce en las versiones traducidas. La frase «no solo de pan» (Dt 8.3), significa «solo de comida» (cp. Gn 3.19; Nm 21.5; Lc 15.17).

Además de ser comida para los seres humanos, el pan le pertenece al ritual religioso. Es una de las cosas que se debe *sacrificar al Señor (Ex 29.2; Lv 2.4-16). La legislación también indica que haya siempre doce panes frescos (el llamado «pan de la propiciación» o «pan de la presencia») sobre una mesa delante del Lugar Santísimo (Ex 25.30; 1 Cr 9.32; He 9.1-5); y la ley del AT ordena que el pan sin levadura forma parte del ritual de la Pascua (Ex 12.1-28).

El pan como presente. El pan suele ser con frecuencia un presente de *hospitalidad (Gn 14.18). Esto es tan así que Jesús, cuando envía a sus misioneros, les dice que no lleven pan para el viaje (Mt 6.8). La presunción es que el pan les será suministrado de buen grado por aquellos que acepten su mensaje.

Sin embargo, el pan es incluso más que un don divino. Es Dios quien sacia a los *hambrientos de cosas buenas (Lc 1.53). Por esta razón se da gracias por el pan (Lc 9.16). Aunque es un producto humano —la masa se hace con las manos (Mt 13.33) y se *cuece (Is 44.19)— no hay masa sin grano, y no hay grano sin la *lluvia que Dios envía (Mt 5.45). El pensamiento bíblico se capta de forma adecuada en la oración judía tradicional: «Bendito eres tú, Oh Señor, Dios nuestro, rey del universo, que creas el fruto de la tierra».

Que Dios es, de forma literal, el dador del pan aparece en varias historias extraordinarias de milagros. Cuando los israelitas vagaron por el desierto y tuvieron hambre, encontraron *maná en el suelo, «el pan que el Señor os da para comer» (Ex 16.15; cp. Sal 78.25). Cuando Eliseo se ve frente a cien hombres hambriento y no hay suficiente pan para alimentarlos, el Señor dice de todos modos: «Comerán y sobrarán». En este caso, todos comen y sobra (2 R 4.42-44). En dos ocasiones, Jesús se encuentra con multitudes enormes, toma unos panecillos y un poco de pescado, y los distribuye milagrosamente entre todos los presentes (Mr 6.30-44; 8.1-10); son actos de provisión y hospitalidad divina a gran escala.

El pan de la Eucaristía también se concibe como presente divino. En la Última *Cena Jesús toma el pan, pronuncia una *bendición, lo parte y lo distribuye entre sus discípulos (Mr 14.22). Aquí, el acto de dar pan significa que Jesús se entrega a sí mismo por los demás; es decir, bajo la figura del pan, el Hijo de Dios se revela como ofrenda sacrificial.

Pan escatológico. Si el pan es un don divino en el presente, también será un presente divino cuando el reino de Dios llegue en su plenitud. La ocasión para que Jesús narre la parábola del *banquete (Lc 14.16-24) es la declaración de un hombre: «Bienaventurado el que coma pan en el reino de Dios» (Lc 14.15). Es una referencia al banquete escatológico (Is 25.6-8; Ap 19.9), como lo son las palabras de Jesús al final de la Última Cena: «No beberé más del fruto de la vid, hasta aquel día en que lo beba nuevo en el reino de Dios» (Mr 14.25 RVR1960).

Relacionada con esto está la intrigante promesa de Apocalipsis 2:17: «Al que venciere, daré [Jesús] le daré a comer del maná escondido». Desconocemos si la imagen es de nuevo la del maná que desciende de lo alto (como en 2 Apoc. Bar. 29.8) o de la recuperación de la urna de oro de maná que se guardaba en el templo (He 9.4); en la leyenda judía, las vasijas del templo no se llevaban de un lado a otro, sino que se esconden milagrosamente (2 Apoc. Bar. 6.1-19). En cualquier caso, la promesa escatológica es que los santos recibirán «pan del cielo» (Neh 9.15). Dios suplirá las necesidades de su pueblo.

El Padrenuestro. Jesús enseña a sus seguidores que oren por su «pan (epiousios) de cada día». La expresión es elocuente en significado. El original arameo (presumiblemente) aludía sin duda a Éxodo 16.4, donde se dice con respecto al maná: «el pueblo saldrá, y recogerá diariamente la porción de un día». De ser así, la oración le pide a Dios que alimente a su pueblo ahora (*epiousios* significa «para el día siguiente» en el sentido de «hoy») como en el pasado. Pero dado que (a) «el día siguiente» puede tener un sentido escatológico (cp. «el día del Señor»), (b) se pensaba en el maná como en pan, y (c) había expectativas de que Dios enviaría el maná al final, como lo hizo al principio, muchos han entendido las palabras de Jesús como alusión al pan del escatón (así también el *Evangelio de los Hebreos*, según Jerónimo).

No hay necesidad de poner las dos interpretaciones una contra otra. Jesús y sus primeros seguidores pensaron, sin lugar a dudas, que el pan de su *mesa de comunión como el don presente de Dios y como señal de la provisión escatológica para los santos. Lo mismo se puede decir del pan de la última Cena, y es totalmente adecuado que la historia exegética ha conectado con regularidad la cuarta línea del Padrenuestro con la Eucaristía. De modo que «danos hoy nuestro pan de cada día» puede traer a la mente cuatro cosas a la vez: el maná del desierto, la soberanía benéfica de Dios en el presente, la Eucaristía y el futuro escatológico.

El pan como metáfora. El pan se usa, en ocasiones, de forma metafórica. En Números 14.9, Josué exhorta a Israel a que no «temáis al pueblo de esta tierra; porque nosotros los comeremos como pan su amparo se ha apartado de ellos, y con nosotros está Jehová; no los temáis». En otras palabras, será tan fácil derrotar a los cananeos como comer pan. En Isaías 55.2, escuchar la palabra del Señor se asemeja a comer pan. La misma

en imágenes de la bendición en la vejez, ya que muestran «anciano y lleno de años» (Gn 25.8; 35.29).

Se describe, asimismo, la vejez como un tiempo de transición en el que la bendición, el nombre, la herencia y la responsabilidad se transmiten a una nueva generación (Gn 27.1; 1 Cr 23.1; Sal 71.18; Tit 2.3-5). Esta transición se acentúa mediante el contraste entre los personajes viejos y jóvenes, y es especialmente notable en las narrativas del discurso de despedida en el AT, en las que la bendición se pasa a la siguiente generación (Gn 27.27-29; 48.15-16; 49.1-28). Lucas usa este contraste en la dedicación de Jesús, como la generación más mayor, representada por Simeón y Ana, utilizadas como imágenes de la esperanza de las eras pasadas que hallan su apogeo en el bebé mesiánico. Esta ilustración final explica la posibilidad de que la vejez sea un retrato a la vez negativo y positivo en la Biblia; y es que aunque dicha transición pueda ser una fuente de honor al transmitir la herencia propia, también indica la propia muerte. Es, pues, en esta transferencia de generación a una generación donde vemos tanto la fragilidad como el potencial de la vejez.

Ver también HONRA; JOVEN, JUVENTUD; MUERTE.

BIBLIOGRAFÍA. J. G. Harris, *Biblical Perspectives on Aging: God and the Elderly* (Filadelfia: Fortress, 1987); R. P. Knierim, "Age and Aging in the Old Testament" in *Ministry with the Aging*, ed. W. M. Clements (San Francisco: Harper & Row, 1981)

21-36; J. Laporte, "The Elderly in the Life and Thought of the Early Church" in *Ministry with the Aging*, ed. W. M. Clements (San Francisco: Harper & Row, 1981) 37-55; S. Sapp, *Full of Years: Aging and the Elderly in the Bible and Today* (Nashville:

Abingdon, 1987); F. Staff, *The Bible Speaks on Aging* (Nashville: Broadman, 1981).

VIENTO

En las Escrituras, el viento puede describir la falta de sustancia y significado, adversidad o mutabilidad. Solo cuando las imágenes de viento se relacionan con la persona de Dios encontramos significados más positivos: los vientos pueden describir la supremacía de Dios, su *autoridad sobre su *creación, su *juicio sobre ella, y el Espíritu mismo que insufla nueva vida en un alma humana.

El viento como la nada. Eclesiastés ofrece una de las series más memorables de imágenes de viento cuan-

do el Predicador pronuncia, uno tras otros, diversos ámbitos de actividad humana sin sentido, un mero «correr tras el viento». La imagen, que se usa una y otra vez en una especie de estribillo (Ec 1.14, 17 NVI, etc.), expresa la monótona futilidad de ir tras algo y descubrir que, después de todo, no es nada; es como intentar capturar el viento con las *manos. ¿Qué consigue un ser humano —pregunta el Predicador— si «trabaja para el viento» (Ec 5.16 NVI).

En otros pasajes bíblicos el viento describe la vacuidad al final de un esfuerzo o de la vida. Los que acarrean problemas a sus *familias, por ejemplo, «heredarán el viento»: nada, es decir, en lugar de la sustancial *herencia esperada (Pr 11.29 NVI). Isaías compara los *sufrimientos y los castigos del pueblo de Dios a los dolores de parto de una *mujer que solo *da a luz al viento (Is 26.18). En su desobediencia, no producen vida, ninguna *salvación a la tierra, dice Isaías.

El libro de Job ofrece varias imágenes del viento, ilustraciones que sugieren insignificancia, sobre todo en lo que respecta a las palabras. El viento de los pulmones humanos puede ser tan sin sentido —o tan hiriente— como el viento en el cielo. Discutir con «naciones vacías» y palabras inútiles —sugiere Elifaz— es como llenarse la *barriga con el viento caliente del *este: hay sonido, pero ninguna sustancia; en realidad, solo la destrucción de un viento abrasador del desierto (Job 15.2). Bildad también define las palabras de Job como «viento huracanado» (Job 8.2 NVI). Job se maravilla al ver que sus amigos van «a censurar [sus] palabras, cuando las palabras del desesperado se las lleva el viento» (Job 6.26 LBLA). Al final, cuando Dios habla, todos los discursos anteriores parecen, por contraste, una especie de viento del desierto y, finalmente, Job debe ponerse la *mano sobre la *boca e inclinarse sencillamente en profundo *arrepentimiento delante de su Dios Creador (Job 40.1-5; 42.1-6). Jeremías dice que los falsos *profetas son «como el viento»: «la palabra... no está en ellos» (Jer 5.13 NVI). Su *aliento, que sale en palabras, no es más que un poco de aire, sin verdadero sentido.

El viento como adversario. El viento puede describir fuerzas adversas de muchos tipos. Job, intentando articular su sentido del desastre que con tanta rapidez se ha apoderado de él, ilustra una *tormenta que se levanta de repente en la *noche, un viento del este que arranca y barre a un hombre que se había acostado siendo rico y feliz. Cualquiera que lucha contra los