

## Diccionario Hebreo

### Abominación

*tô'ebah* (hb[ׁT]), «abominación; asqueroso, cosa detestable». Aparecen cognados de este vocablo únicamente en fenicio y en el arameo del tãrgum. La palabra aparece 117 veces en todos los períodos.

Primero, *tô'ebah* define a las personas y los objetos como esencialmente únicos en el sentido de ser «peligrosos», «siniestros», «repulsivos» y «abominables» desde la perspectiva de otros. Este significado lo vemos por primera vez en Gn 43.32: «Los egipcios no pueden comer pan con los hebreos, lo cual es abominación a los egipcios». Debido a sus diferencias culturales o sociales, a los egipcios les repugnaba comer pan con extranjeros (cf. Gn 46.34; Sal 88.8). Otra ilustración clara de este choque fundamental de voluntades aparece en Pr 29.27: «Abominación es a los justos el hombre inicuo; y abominación es al impío el de caminos rectos». Al referirse a Dios, el término adquiere un matiz particular: describe a personas, cosas, hechos, relaciones y características que le son «detestables» o «abominables» porque son contrarias a su naturaleza. Dios abomina lo que tiene que ver con muerte e idolatría: «Nada abominable comerás» (Dt 14.3). Los que tienen hábitos que Dios aborrece también le son detestables: «La mujer no llevará ropa de hombre, ni el hombre se pondrá vestidos de mujer, porque el que hace esto es una abominación para Yahveh tu Dios» (Dt 22.5 bj). Lo contrario de *tô'ebah* son reacciones como «deleite» y «amor» (Pr 15.8, 9 lba).

En segundo lugar, *tô'ebah* se usa en algunos contextos para describir prácticas y objetos paganos: «Las esculturas de sus dioses quemarás en el fuego; no codiciarás plata ni oro de ellas para tomarlo para ti, para que no tropieces en ello, pues es abominación a Jehová tu Dios; y no traerás cosa abominable a tu casa» (Dt 7.25, 26). En otros contextos,

*tô'ebah* describe repetidos fracasos en la observación de los reglamentos divinos: «Porque vuestro tumulto es mayor que el de las naciones que os rodean, porque no os habéis conducido según mis decretos ni habéis observado mis normas, y ni siquiera os habéis ajustado a las normas de las naciones que os rodean ... a causa de todas tus abominaciones» (Ez 5.7, 9 bj). *Tô'ebah* puede representar los propios cultos paganos, como en Dt 12.31, o el pueblo que los practica: «Porque todo el que hace estas cosas es una abominación para Yahveh tu Dios y por causa de estas abominaciones desaloja Yahveh tu Dios a esas naciones delante de ti» (Dt 18.12 bj). Por otro lado, si los israelitas son culpables de tales idolatrías, su fin será peor que el cautiverio: ser apedreados hasta la muerte (Dt 17.2–5).

En tercer lugar, *tô'ebah* se usa en la esfera de la jurisprudencia y de las relaciones familiares y tribales. Ciertos actos o características destruyen la armonía social y familiar; a estos actos y a las personas que los practican se les aplica el término *tô'ebah*: «Seis cosas hay que aborrece Jahveh, y siete son abominación para su alma: ojos altaneros, lengua mentirosa, manos que derraman sangre inocente, corazón que fragua planes perversos ... y el que siembra pleitos entre los hermanos» (Pr 6.16–19 bj). Dios dice: «Abominación a los hombres [es] el escarnecedor» (Pr 24.9), porque siembra su amargura entre el pueblo de Dios, quebrantando la unidad y la armonía.

### Verbo

*ta'ab* (b[<sup>T</sup>, 8581), «detestar o tratar como detestable, causar que sea una abominación, actuar en manera abominable». Este verbo aparece 21 veces, comenzando con Dt 7.26: «No traerás cosa abominable a tu casa».

### Aceite (de Oliva)

*shemen* (≡mV), «aceite (de oliva); aceituna; perfume; madera de olivo». Este vocablo tiene cognados en ugarítico, acádico, fenicio, siríaco, arábigo y arameo. La palabra aparece unas 190 veces y durante todos los períodos del hebreo bíblico.

*Shemen* significa «aceite» de oliva: «Y se levantó Jacob de mañana, y tomó la piedra que había puesto de cabecera, y la alzó por señal, y derramó aceite encima de ella» (Gn 28.18). El «aceite» de oliva se usaba también para ungir a un futuro líder (Éx 25.6; 2 R 9.6); se ungían personas en la cabeza como señal de luto (2 S 14.2) o en señal de regocijo (Sal 23.5). También se ungía el lóbulo de la oreja y los pulgares de la mano y del pie como una purificación ritual (Lv 14.17). El *shemen* se usaba para preservar el cuero de un escudo (2 S 1.21), en el proceso de hacer pan (Éx 29.2) y como un medicamento (Ez 16.9). Por sus múltiples usos, el aceite fue un producto de alto valor comercial (Ez 27.17).

En muchos contextos *shemen* tal vez puede referirse a la propia oliva o aceituna: «Vosotros tomad el vino, los frutos del verano y el aceite, y ponedlos en vuestros almacenes» (Jer 40.10).

Hay una ocasión en que el término aparece como «manjares succulentos» o platos mezclados con mucho aceite: «Y Jehová de los ejércitos hará en este monte a todos los pueblos banquete de manjares succulentos» (Is 25.6).

*Shemen* es también «una clase de perfume», o aceite de oliva mezclado con ciertas fragancias para hacer perfume, en pasajes como Cnt 1.3: «A más del olor de tus suaves ungüentos, tu nombre es como ungüento derramado».

### Verbo

El verbo *shaman*, que aparece 5 veces, tiene cognados en arameo, siríaco y arábigo. El vocablo significa «crecer o engordar» (Neh 9.25 bj, lba, bla; Jer 5.28).

### Adjetivo

El adjetivo *shamen*, el cual aparece 10 veces, con cognados ugaríticos, significa «gordo» (Ez 34.16); «sustancioso» (Gn 49.20: la primera vez que aparece); «fértil» (Nm 13.20); «robusto o musculoso» (Jue 3.29 lba); y «abundante» (Hab 1.16 BL, lba).

## Acercar, Aproximar

*nagash* (נָגַשׁ), «aproximarse, acercarse, traer, presentar». El término se encuentra mayormente en el hebreo de la Biblia y también se puede encontrar en ugarítico antiguo. *Nagash* aparece 125 veces en el texto del Antiguo Testamento y por primera vez en Gn 18.23, donde se dice que Abraham se «acerca» a Dios para interceder por Sodoma.

El vocablo se usa a menudo para describir el «contacto» ordinario de una persona con otra (Gn 27.22; 43.19). A veces *nagash* alude al «contacto» sexual (Éx 19.15). Con mayor frecuencia se usa para hablar de sacerdotes que «se acercarán» a la presencia de Dios (Ez 44.13) o los sacerdotes que «se aproximan» al altar (Éx 30.20). También los ejércitos en contienda «se acercan» para entablar lucha (Jue 20.23; rv «subir»). Objetos inanimados, tales como las escamas del cocodrilo se hallan tan «cerca» que «el uno se junta con el otro, que viento no entra entre ellos» (Job 41.15–16 rv). A veces se usa el término para referirse a «traer» (nbe), «ofrecer» (rv) o «presentar» (bj, bla) una ofrenda ante el altar (Mal 1.7).

## Adivinación, Adivino

*qasam* (קָסַם), «adivinar, practicar la adivinación». Cognados de este vocablo aparecen en arameo tardío, en cóptico, siríaco, mandeano, etiópico y arábigo, así como la lengua de Palmira. La raíz hebrea aparece 31 veces en el texto bíblico: 11 veces como verbo, 9 como participio y 11 como nombre.

La adivinación era un paralelo pagano de la profecía: «No sea hallado en ti quien haga pasar a su hijo o a su hija por el fuego, ni quien practique adivinación ... Porque estas naciones que vas a heredar, a agoreros y a adivinos oyen; mas a ti no te ha permitido esto Jehová tu Dios. Profeta de en medio de ti, de tus hermanos, como yo, te levantará Jehová tu Dios; a Él oiréis» (Dt 18.10, 14–15: primer uso del término).

El término *qasam* se refiere al acto de buscar la voluntad de los dioses a fin de conocer sus acciones futuras o conseguir su bendición para alguna acción propuesta (Jos 13.22). Es

posible que los adivinadores conversaban con demonios (1 Co 10.20).

En ciertos casos, la práctica de adivinación involucraba ofrendas y sacrificios sobre un altar a la divinidad (Nm 23.1ss). A través de un hueco en la tierra, el adivinador se comunicaba también con los muertos (1 S 28.8). O sacudía saetas, consultaba ídolos domésticos y estudiaba los hígados de animales muertos (Ez 21.21).

La adivinación era uno de los intentos humanos de conocer y controlar el mundo y el futuro, dejando de lado al Dios verdadero. Era lo opuesto a la verdadera profecía, la cual es esencialmente sumisión a la soberanía de Dios (Dt 18.14).

Tal vez el uso más ambiguo y complicado del término aparece en Nm 22—23 y Pr 16.10, en donde parece ser equivalente a «profecía». Balaam tenía fama de adivino entre los paganos; al mismo tiempo, reconocía a Jehová como su Dios (Nm 22.18). Aceptó dinero por sus servicios y probablemente no tenía problemas con ajustar su mensaje al agrado de sus clientes. Esto explicaría el porqué Dios se enojó con él y lo confrontó (Nm 22.22ss), aun cuando ya le había dicho que aceptara la comisión y acompañara a los enviados del rey (22.20). Según parece, Balaam había resuelto agradecer a sus clientes. Pero, una vez que esa actitud se volvió sumisión, Dios le permitió seguir su camino (Nm 22.35).

## Adorar

*shajah* (h<sub>j</sub>v), «adorar, postrarse, bajarse, inclinarse». Esta palabra se encuentra en el hebreo moderno con el sentido de «inclinarse o agacharse», pero no en el sentido general de «adorar». El hecho de encontrarse más de 170 veces en el Antiguo Testamento demuestra un poco de su significado cultural. Lo encontramos por primera vez en Gn 18.2 en donde Abraham «se postró en tierra» delante de los tres mensajeros que le anunciaron que Sara tendría un hijo.

El acto de inclinarse en homenaje o reconocimiento de autoridad y sumisión se hace generalmente delante de un superior o un gobernante. Por eso David se «inclinó» ante Saúl (1

S 24.8). A veces alguien se inclina ante uno que es social o económicamente superior, como cuando Rut se «inclinó» delante de Booz (Rt 2.10).

José vio en un sueño que las gavillas de sus hermanos se «inclinaban» ante su gavilla (Gn 37.7–10). *Shajah* es el término que comúnmente se usa para llegar ante Dios en adoración (como en 1 S 15.25 y Jer 7.2). A veces se usa otro verbo que significa inclinarse físicamente, seguido por «adorar», como en Éx 34.8: «Y entonces Moisés, apresurándose, bajó la cabeza hacia el suelo y adoró». Otros dioses e ídolos también son objetos de adoración, postrándose delante de ellos (Is 2.20; 44.15, 17).

## Aflicción

*tsarah* (הרָח), «aflicción, angustia, aprietos». Los 70 casos de *tsarah* aparecen durante todos los períodos de la literatura bíblica, aunque la mayoría de los usos son en poesía (literatura poética, profética y sapiencial). *Tsarah* significa «aprietos» o «aflicción» en un sentido psicológico o espiritual, y este es su significado la primera vez que se usa, en Gn 42.21: «Verdaderamente hemos pecado contra nuestro hermano, pues vimos la angustia de su alma cuando nos rogaba, y no le escuchamos».

*tsar* (רָח), «angustia». Este vocablo también aparece mayormente en textos poéticos. En Pr 24.10, *tsar* significa «escasez» o la «angustia» que esta ocasiona. El énfasis del nombre a veces recae sobre el sentimiento de «consternación» que viene de una situación que causa tensión (Job 7.11). De acuerdo a este uso la palabra *tsar* se refiere a un estado psicológico o espiritual. En Is 5.30 el vocablo describe condiciones angustiantes: «Entonces mirará hacia la tierra, y he aquí tinieblas de tribulación» (cf. Is 30.20). Este matiz parece ser el uso más frecuente de *tsar*.

## Verbo

*tsarar* (רָחַח), «envolver, atar, estrecho, estar afligido, sentir dolores de parto». Este verbo, que aparece en el Antiguo Testamento 54 veces, tiene cognados en arameo, siríaco,

acádico y arábigo. En Jue 11.7, el vocablo significa «estar en una situación angustiosa».

## Adjetivo

*tsar* (רצ), «estrecho». *Tsar* describe un espacio angosto que fácilmente puede obstruirse con una sola persona (Nm 22.26).

## Alabar

### Verbos

*halal* (ללה), «alabar, celebrar, glorificar, cantar, alardear». El sentido de «alabar» es, en efecto, la acepción de la forma intensiva del verbo hebreo *halal*, que en su modalidad activa simple significa «alardear». Este último sentido se encuentra en las formas cognadas del acádico antiguo, cuyos dialectos son las lenguas de Babilonia y de Asiria. En ugarítico, el vocablo tiene la acepción de «gritos» y tal vez de «júbilo». Encontramos *halal* más de 160 veces en el Antiguo Testamento y por primera vez en Gn 12.15, en donde se indica que, debido a la gran belleza de Sara, los príncipes del faraón la «alabaron» («la ponderaron», bj, nbe) delante de él.

Aunque *halal* se usa a menudo solo para indicar la «alabanza» que se hace a personas, incluyendo al rey (2 Cr 23.12) o la belleza de Absalón (2 S 14.25), el término se usa mayormente para «alabar» a Dios. Es más, a todo ser viviente y todas las cosas creadas, incluyendo el sol y la luna, se les llaman a «alabar» a Dios (Sal 148.2–5, 13; 150.1). Típicamente, tal «alabanza» se expresa en el santuario, sobre todo durante las grandes fiestas (Is 62.9).

El nombre hebreo para el libro de Salmos es sencillamente el equivalente del vocablo «alabanzas». Tiene un sentido más apropiado que «Salmos», lo cual proviene del griego y tiene que ver con cánticos acompañados por algún instrumento de cuerda. No es de extrañarse que el libro de Salmos contiene más de la mitad de los casos de *halal* en sus varias modalidades. A los Salmos 113—118 se les denomina tradicionalmente los «Salmos Hallel», pues tienen que ver con la alabanza a

Dios por la liberación de la esclavitud egipcia bajo Moisés. Por esta razón, estos salmos forman una parte importante del culto tradicional de la Pascua. No cabe duda que se tratan de los himnos que Jesús y sus discípulos cantaron en la noche en que instituyeron la Cena del Señor (Mt 26.30).

De la palabra *halal* proviene «Aleluya» (*aleluya*), una expresión hebrea de «alabanza» a Dios que se ha incorporado a casi todos los idiomas del mundo. El término hebreo se traduce más exactamente como «Alabemos a Jah» (o «Ya»), la forma abreviada de «Yahveh» (Jehová), el nombre particular israelita de Dios. El término «Jah» se encuentra en la traducción rvr de Sal 68.4, fiel al texto hebreo y la bj lo traduce «Yahveh» (Sal 68.5). [La mayoría de las versiones siguen la traducción tradicional de «Señor», según la práctica que comenzó en el judaísmo antes del Nuevo Testamento. El término hebreo «Señor» se sustituía por «Yahveh» (Jehová), que probablemente significaba «El que hace ser».] La transliteración de *aleluya* en griego se encuentra 4 veces en el Nuevo Testamento en forma de «Alleluia» (Ap 19.1, 3–4, 6). Sin duda, los himnos cristianos quedarían muy empobrecidos si se quitara de repente el término «Aleluya» de nuestro lenguaje de alabanza.

*yadah* (hdy), «dar gracias, loor y alabanza». Este es un vocablo hebreo muy común a todos los períodos y un término muy importante en el lenguaje de la alabanza. *Yadah* se encuentra casi 120 veces en la Biblia hebrea. El primero de estos casos lo encontramos en la historia del nacimiento de Judá, el hijo de Jacob y Lea: «Concibió otra vez y dio a luz un hijo, y dijo: Esta vez alabaré a Jehová; por esto llamó su nombre Judá» (Gn 29.35).

Como era de esperarse, esta palabra aparece con mayor frecuencia en el Libro de Salmos (unas 70 veces). Como expresión de gratitud o alabanza, es un elemento natural del culto ritual público, así como de la alabanza personal a Dios (Sal 30.9, 12; 35.18). Muy a menudo las alabanzas se encaminan en nombre del Señor (Sal 106.47; 122.4).

Cierta variación en las traducciones puede percibirse en 1 R 8.33: «confesar» (rv, nbe, bla), «alabar» (bj) su nombre.

## Nombres

*ℓhillah* (חִלְהִיל), «gloria; alabanza; canción de loor; acciones loables». *T<sup>h</sup>illah* aparece 57 veces durante todos los períodos de la historia bíblica hebrea.

Primero, el término denota una cualidad o atributo de alguna persona o cosa; significa «gloria» o «loable»: «Él es el objeto de tu alabanza, y Él es tu Dios, que ha hecho contigo estas cosas grandes y terribles que tus ojos han visto» (Dt 10.21). Israel es la «gloria» de Dios cuando existe en un estado de exaltación y de bendición divina: «Ni le deis tregua, hasta que restablezca a Jerusalén, y la ponga por alabanza en la tierra» (Is 62.7; cf. Jer 13.11).

Segundo, en algunos casos *ℓhillah* representa las palabras o la canción en la que a Dios se alaba en público, o mediante las cuales su «gloria» se declara públicamente: «De ti será mi alabanza [es el Mesías que habla] en la gran congregación» (Sal 22.25). El Sal 22.22 es aun más claro: «Anunciaré tu nombre a mis hermanos; en medio de la congregación te alabaré».

Tercero, con un matiz particular, *ℓhillah* se usa como término técnico musical para una canción (*sir*) que exalta o alaba a Dios: «Salmo de alabanza de David» (encabezamiento del Sal 145, que en hebreo es el v. 1). Tal vez Neh 11.17 se refiere a un director de coro o alguien que dirige las canciones de «alabanzas»: «Y Matanías ... hijo de Asaf, el principal, el que empezaba las alabanzas y acción de gracias al tiempo de la oración [quien al principio dirigía la alabanza a la hora de la oración]».

Por último, *ℓhillah* puede representar acciones dignas de «alabanza», o acciones por las que el responsable merece «alabanza y gloria». Esta acepción se encuentra en la primera vez que el vocablo aparece en la Biblia: «¿Quién como tú Jehová entre los dioses? ¿Quién como tú magnífico en santidad, temible en maravillosas hazañas [hechos loables], hacedor de prodigios?» (Éx 15.11).

Dos nombres relacionados son *mah<sup>a</sup>alal* e *hillûlîm*. *Mah<sup>a</sup>alal* aparece una vez (Pr 27.21) y se refiere al grado de intensidad de la «alabanza» o bien su ausencia. *Hillûlîm*, que aparece 2 veces, significa «jubilación festiva» durante la cosecha del cuarto año (Lv 19.24; Jue 9.27).

*tôda* (hd/T), «acción de gracias». Esta importante modalidad sustantiva, que se encuentra unas 30 veces en el Antiguo Testamento, se usa con el sentido de «agradecer». El término se ha preservado en el hebreo moderno como la palabra usual para «dar gracias». En el texto hebreo, *tôda* se usa para señalar «acción de gracias» mediante canciones de adoración (Sal 26.7; 42.4). A veces el vocablo se usa para referirse a un coro o procesión de alabanza (Neh 12.31, 38). Una de las ofrendas del sacrificio de paz se denominaba la ofrenda «en acción de gracias» (Lv 7.12).

## Alma, Ser, Vida

### Nombre

*nepesh* (vpi), «alma; ser; vida; persona; corazón». Este es un término muy corriente tanto en las lenguas semíticas antiguas como en las de hoy. Aparece más de 780 veces en el Antiguo Testamento, distribuido equitativamente entre todos los períodos del texto, aunque con mayor frecuencia en los pasajes poéticos.

El significado fundamental parece tener relación con la forma verbal poco frecuente: *napash*. El nombre se refiere a la esencia de la vida, la respiración, tomar aliento. Sin embargo, de este concepto concreto se fueron desarrollando una cantidad de significados más abstractos. El nombre aparece por primera vez, en su acepción primaria, en Gn 1.20: «seres vivientes» rv («un bullir de vivientes» nbe). Aparece por segunda vez en Gn 2.7: «ser viviente».

Sin embargo, en más de 400 casos subsiguientes, el término se ha traducido como «alma». Aunque ayuda a entender la mayoría de los pasajes, es en realidad una traducción pobre. Desafortunadamente, las numerosas traducciones no han logrado encontrar un equivalente que les sirva en todos los

casos; ni siquiera existe un pequeño grupo de palabras de uso frecuente. Por ejemplo, la rv hace uso de varios términos diferentes para traducir este vocablo hebreo. El problema fundamental es que no existe en castellano un equivalente exacto en hebreo ni del vocablo ni de la idea de «alma». El sistema de pensamiento hebreo no conoce la combinación u oposición de los términos «cuerpo» y «alma» que son de origen griego y latino. Más bien en el hebreo se contraponen dos conceptos que no se encuentran en la tradición grecolatina: «el ser interior» y «la apariencia externa», o puesto de otra manera: «lo que somos para nosotros mismos», en contraposición a «lo que otros creen ver en nosotros». El ser interior es *nepesh*, mientras que el ser externo, la reputación, es *sem*, cuya traducción más frecuente es «nombre». En los pasajes narrativos o históricos del Antiguo Testamento, *nepesh* puede traducirse como «vida» o «ser» (en el sentido de personalidad o de identidad), como en Lv 17.11: «Porque la vida de la carne en la sangre está, y yo os la he dado para hacer expiación por [vosotros mismos]». Sobra decir que el término «alma» (en la rvr) no tiene sentido en este texto («vidas» bj, nbe, bla).

La situación en los numerosos pasajes poéticos paralelos en que aparece el término es mucho más complicada. Tanto la Septuaginta (griego) y la Vulgata (latín) usan los equivalentes de «alma», en particular en los Salmos. El primer caso, Sal 3.2, la lba traduce: «Muchos son los que dicen de mi alma: para él no hay salvación en Dios» (también nbe; «dicen de mi vida» bj, bla). El siguiente caso es Sal 6.3: «Mi alma también está muy turbada; y tú Jehová, ¿hasta cuándo?» En ambos pasajes, el contraste paralelo es entre *nepesh* y algún aspecto del ser, que en el Salmo 3.2 (rv, bj, nbe) se traduce «mí» y en 6.3 «alma».

No se distingue si el vocablo corresponde a «A» o «B» en el paralelismo. No obstante, debido a que en la poesía hebrea no se repite el mismo nombre en las dos partes de un verso, a menudo se usa *nepesh* como paralelo del sujeto principal o personal, y aun para Dios, como en Sal 11.5: «Jehová prueba el justo; pero al malo y al que ama la violencia, su alma [el mismo] los aborrece». Hay muchos pasajes como estos y una comprensión adecuada del término *nepesh* ilumina mu-

chos pasajes muy conocidos, como por ejemplo Sal 119.109: «Mi vida está de continuo en peligro, mas no me he olvidado de tu ley».

Las lecturas de *nepesh* en las diversas versiones son muy variadas, particularmente en las más modernas que procuran una mayor amplitud de acepciones.

### Verbo

*Napash* significa «respirar; tomar aliento; descansar». Este verbo, que parece tener una relación con *nepesh*, se encuentra 3 veces en el Antiguo Testamento (Éx 23.12; 31.17). El otro caso es 2 S 16.14: «Y el rey y todo el pueblo que con él estaba, llegaron fatigados, y descansaron allí» (rv, cf. nbe; «tomaron aliento» bj; «recuperaron las fuerzas» bla).

### Altar

*misbeaj* (j *Beṯn*), «altar». Este nombre tiene cognados en arameo, siríaco y arábigo. En cada una de estas lenguas la raíz es *mdhj*. *Misbeaj* se encuentra unas 396 veces en el Antiguo Testamento.

El vocablo denota un lugar alto en el que se hacen sacrificios, como en Gn 8.20 (el primer caso): «Y edificó Noé un altar a Yahveh, y tomó de todo animal limpio y de toda ave limpia, y ofreció holocausto en el altar». Más adelante el término se referirá a una mesa sobre la que se quema incienso: «Harás asimismo un altar para quemar el incienso; de madera de acacia lo harás» (Éx 30.1).

Desde la alborada de la historia humana se hicieron ofrendas sobre una mesa levantada de piedra o montículo de tierra (Gn 4.3). Al principio, los altares de Israel debían hacerse de tierra, o sea, de un material hecho directamente por la mano de Dios. Si los judíos querían labrar piedras para construir altares en el desierto, tendrían forzosamente que usar herramientas de guerra. (Es más, en Éx 20.25 el término que se usa para «herramienta» es *jereb*, «espada».)

En Sinaí, Dios ordenó que los israelitas tallasen altares de maderas y metales finos. Esto era para enseñarles que el verdadero culto requiere lo mejor y que debía de estar estrictamente de acuerdo con las ordenanzas divinas. Dios, y no los seres humanos, origina y controla el culto. El altar que se encontraba delante del Lugar Santo (Éx 27.1–8) y el altar de incienso dentro del mismo (Éx 30.1–10) tenían «cuernos». Estos cumplían funciones vitales en algunas ofrendas (Lv 4.30; 16.18). Por ejemplo, el animal sacrificial se ataba a estos cuernos de modo que se desangrara completamente (Sal 118.27).

*Mizbeaj* se usa también en relación con altares paganos: «Derribaréis sus altares, y quebraréis sus estatuas, y cortaréis sus imágenes de Asera» (Éx 34.13).

El nombre se deriva del verbo hebreo *zabaj*, el cual significa literalmente «matar para comer» o «matar para sacrificar». *Zabaj* tiene cognados en ugarítico y arábigo (*dbj*), acádico (*zibu*) y fenicio (*zbi*). Otro nombre veterotestamentario derivado de *zabaj* es *zebaj* (162 veces), que generalmente se refiere a un sacrificio que establece comunión entre Dios y los que comen del sacrificio.

## ángel

*mal'ak* (Jal m), «mensajero; ángel»). En ugarítico, arábigo y etiópico, el verbo *l'ac* significa «enviar». Aun cuando *l'ac* no existe en el Antiguo Testamento hebraico, se puede percibir la relación etimológica con *mal'ak*. Es más, el Antiguo Testamento usa el vocablo «mensaje» en Hag 1.13 (rva), término que incorpora el significado de la raíz *l'ac*, «enviar». Otro nombre derivado de la misma raíz es *m'Paç*, «trabajo», que aparece 167 veces. El nombre Malaquías (*malachi*), literalmente «mi mensajero», se basa en el nombre *mal'ak*.

El nombre *mal'ak* se encuentra 213 veces en el Antiguo Testamento hebraico. Es más frecuente en los libros históricos, donde generalmente tiene la acepción de «mensajero»: Jueces (31 veces), 2 Reyes (20 veces), 1 Samuel (19 veces) y 2 Samuel (18 veces). Los libros proféticos se valen de *mal'ak* con moderación, con la notable excepción de Zacarías, donde

el ángel del Señor comunica su mensaje al profeta. Por ejemplo: «Respondí entonces y dije al ángel que hablaba conmigo: Señor mío, ¿qué es esto? Y el ángel me respondió y me dijo: Estos son los cuatro vientos [pl. de *mal'ak*] de los cielos, que salen después de presentarse delante del Señor de toda la tierra» (Zac 6.4–5).

El vocablo *mal'ak* denota a alguien que ha sido enviado a través de una gran distancia por algún individuo (Gn 32.3), o por una comunidad (Nm 21.21), con el fin de comunicar un mensaje. A menudo se envían varios mensajeros juntos: «Y Ocosías cayó por la ventana de una sala de la casa que tenía en Samaria; y estando enfermo, envió mensajeros [pl. de *mal'ak*] y les dijo: Id y consultad a Baal-zebub dios de Ecrón, si he de sanar de esta enfermedad» (2 R 1.2). La fórmula introductoria del mensaje que porta el *mal'ak* contiene a menudo la frase «Así ha dicho», o «Esto es lo que ... dice», lo cual avala la autoridad del mensajero al comunicar el mensaje de su señor: «Jefté ha dicho así: Israel no tomó tierra de Moab, ni tierra de los hijos de Amón» (Jue 11.15). Como representante del rey, el *mal'ak* cumpliría las funciones de un diplomático. En 1 R 20.1ss leemos que Ben-adad envió mensajeros con los términos de su rendimiento: «Envió mensajeros a la ciudad a Acab rey de Israel, diciendo: Así ha dicho Ben-adad» (1 R 20.2–3).

Estos pasajes confirman la posición importante del *mal'ak*. Honores para el mensajero equivale a rendir pleitesía a quien lo envía. Lo contrario también es cierto. El insulto de Nabal a los siervos de David fue como si lo insultaran a él (1 S 25.14ss); y cuando Hanún, rey de Amón, humilló a los siervos de David (2 S 10.4ss), este no tardó en enviar a su ejército en contra de los amonitas.

Dios también envía mensajeros. En primer término están los mensajeros proféticos: «Y Jehová el Dios de sus padres envió constantemente palabra a ellos por medio de sus mensajeros, porque Él tenía misericordia de su pueblo y de su habitación. Mas ellos hacían escarnio de los mensajeros de Dios, y menospreciaron sus palabras, burlándose de sus profetas, hasta que subió la ira de Jehová contra su pueblo, y no hubo

ya remedio» (2 Cr 36.15–16). Hageo se autodenominó el «mensajero del Señor» (*mal'ak Yahveh*).

También hubo mensajeros angélicos. El vocablo castellano ángel está relacionado etimológicamente al término griego *angelos*, cuya traducción es similar al hebreo: «mensajero» o «ángel». El ángel es un mensajero sobrenatural del Señor con un mensaje particular. «Los dos ángeles llegaron a Sodomá al anochecer. Lot estaba sentado junto a la puerta de Sodoma, y al verlos se levantó Lot para recibirlos postrándose a tierra» (Gn 19.1 rva). Los ángeles también tienen la comisión de proteger al pueblo de Dios: «Pues a sus ángeles mandará acerca de ti, que te guarden en todos tus caminos» (Sal 91.11).

En tercer y más significativo lugar están las frases *mal'ak Yahveh*, «el ángel del Señor», y *mal'ak 'lohîm*, «el ángel de Dios». Estas siempre se usan en singular y denotan un ángel que sobre todo tiene la función de salvar y proteger: «Porque mi ángel irá delante de ti, y te llevará a la tierra del amorreo, del heteo, del ferezeo, del cananeo, del heveo y del jebuseo, a los cuales yo haré destruir» (Éx 23.23). El ángel puede también ser mensajero de maldición: «Y alzando David sus ojos, vio al ángel de Jehová, que estaba entre el cielo y la tierra, con una espada desnuda en su mano, extendida contra Jerusalén. Entonces David y los ancianos se postraron sobre sus rostros, cubiertos de cilicio» (1 Cr 21.16).

La relación entre el Señor y el «ángel del Señor» a menudo es tan cercana que es difícil separar a los dos (Gn 16.7ss; 21.17ss; 22.11ss; 31.11ss; Éx 3.2ss; Jue 6.11; 13.21s). Esta identificación ha contribuido a que algunos intérpretes concluyan que el «ángel del Señor» era el Cristo preencarnado.

Por lo general, en la Septuaginta el término *mal'ak* se traduce como *angelos* y la frase «ángel del Señor» por *angelos kuriou*. Las versiones en castellano hacen esta misma distinción al traducir *mal'ak* simplemente como «ángel» o «mensajero».

## Año

*shanah* (חַנּוּחַ), «año». Esta palabra tiene cognados en ugarítico, acádico, arábigo, arameo y fenicio. En el hebreo bíblico aparece unas 887 en todos los períodos. El término significa «año» en hebreo: «Dijo luego Dios, haya lumbreras en la expansión de los cielos para separar el día de la noche; y sirvan de señales para las estaciones, para días y años» (Gn 1.14; el primer caso). Hay varias formas de determinar lo que significa «año». Primero, puede ser el «año» solar, basado en la relación entre las estaciones y el sol. Segundo, puede referirse al «año» lunar o la correlación entre las estaciones y la luna. Tercero, el «año» puede decidirse en base a la relación entre el movimiento de la tierra y las estrellas (año estelar). En varios momentos el pueblo del Antiguo Testamento fijó las estaciones de acuerdo con el clima y con hechos relacionados con la agricultura; el año concluía con la vendimia y la cosecha de frutas en el mes de Elul: «[Guardarás] también la fiesta de la siega, los primeros frutos de tus labores, que hubieres sembrado en el campo, y la fiesta de la cosecha a la salida del año, cuando hayas recogido los frutos de tus labores del campo» (Éx 23.16).

El calendario de Gezer demuestra que, durante el período en que se escribió (aproximadamente en el siglo diez a.C.), algunos pueblos en Palestina usaban el calendario lunar, pues se nota el intento de correlacionar la agricultura con los sistemas lunares. El calendario lunar comenzaba en la primavera (el mes de Nisán, marzo-abril) y consistía de doce lunaciones o períodos entre las lunas nuevas. Periódicamente, era necesario añadir un mes decimotercero con el fin de sincronizar el calendario lunar con el número de días en el año solar. Tal parece que el calendario lunar subyace en el sistema religioso israelita, pues se celebraba cada primer día de un mes lunar (Nm 28.11–15; Ez 46.6, 7; Is 1.13, 14). Sin embargo, las fiestas mayores se basarían en el ciclo agrícola y, por ende, la fecha de celebración variaba de año en año según las labores en el campo (p. ej., Dt 16.9–12). El año solar-agrícola que se iniciaba en la primavera se parece al calendario babilónico, y tal vez se derive de él, porque los nombres de los meses proceden de esta lengua. Estos dos sistemas, por tanto, existieron lado a lado a lo menos desde los tiempos de Moisés. Es difícil, cuando no imposible, obtener un cuadro exacto del «año» en el Antiguo Testamento.

## Arca

*ʾarôn* (אֲרֹן), «arca; ataúd; cofre; caja». El vocablo tiene cognados en fenicio, arameo, acádico y arábigo. Se encuentra unas 203 veces en el hebreo bíblico durante todos los periodos.

En Gn 50.26 la palabra representa un ataúd o sarcófago (tiene el mismo significado en fenicio): «Y murió José a la edad de ciento diez años; y lo embalsamaron, y fue puesto en un ataúd en Egipto». Este sarcófago fue quizás uno bien trabajado, como los tantos que se han encontrado en Egipto.

Durante el reinado de Joás, cuando se reparó el templo, el dinero de los trabajos se depositaron en un «cofre» con un agujero en la tapa. El sumo sacerdote Joiada lo preparó y colocó en la entrada del templo (2 R 12.9).

En la mayoría de los casos, *ʾarôn* se refiere al «arca del testimonio». Este mueble funcionaba principalmente como un receptáculo. Como tal, la palabra se modifica a menudo por los nombres o atributos divinos. En 1 S 3.3, el nombre divino modifica primero a *ʾarôn*: «Samuel estaba durmiendo en el templo de Jehová, donde estaba el arca de Dios». El nombre de Dios que se relaciona con el pacto, Jehová (*Yahveh*), modifica a *ʾarôn* por vez primera en Jos 4.5. En Jue 20.27 se encuentra la primera ocasión en que figura la frase el «arca del pacto de *Elohîm*». Primero de Samuel 5.11 usa la frase «el arca del Dios [*ʾlohîm*] de Israel» y 1 Cr 15.12 emplea «el arca de Jehová [*Yahveh*] Dios [*ʾlohîm*] de Israel».

A veces los atributos divinos reemplazan el nombre divino: «Levántate, oh Jehová, al lugar de tu reposo, tú y el arca de tu poder» (Sal 132.8). Otro grupo de adjetivos enfocan en la redención divina (cf. Heb 8.5). Es así como *ʾarôn* se describe a menudo como «el arca del pacto» (Jos 3.6) o «el arca del pacto de Jehová» (Nm 10.33). Como tal, el arca contenía las evidencias de los hechos redentores de Dios: las tablas en las que estaban inscritos los Diez Mandamientos, un gomer (1, 76 litros) de maná y la vara de Aarón (cf. Éx 25.21; Dt 10.2; Éx 16.33–34; Nm 17.10). Ya por los tiempos de Salomón solamente las tablas quedaban en el arca (1 R 8.9). El

cofre también se llamaba «el arca del testimonio» (Éx 25.22), porque contenía las dos tablas que eran evidencia de la redención divina.

Éxodo 25.10–22 nos dice que el arca se construyó de madera de acacia con una medida de 1,80 m (largo) por 1,35 (ancho) por 1.35 (alto). Estaba forrado de oro por dentro y por fuera, y con su moldura de oro. En cada una de sus cuatro patas había una argolla de oro en la parte superior atravesadas con varas de acacia en oro, que no podían quitarse y que servían para cargar el arca. La tapa de oro o propiciatorio tenía las mismas dimensiones que la superficie del arca. Dos querubines de oro estaban sentados encima del arca frente a frente, en representación de la majestad celestial (Ez 1.10) que rodea al Dios viviente.

Además de contener memoriales de la redención divina, el arca representaba la presencia de Dios. Estar delante del arca equivalía a estar en la presencia de Dios (Nm 10.35), aunque su presencia no se limitaba a la misma (cf. 1 S 4.3–11; 7.2, 6). El arca dejó de tener esta función sacramental cuando Israel comenzó a considerarlo como una caja mágica con poder sagrado (*palladium*).

Dios prometió reunirse con Moisés frente al arca (Éx 25.22). De esta manera, el arca funcionaba como un lugar donde se recibía la revelación divina (Lv 1.1; 16.2; Nm 7.89). El arca sirvió de instrumento mediante el cual Dios guiaba y defendía a Israel durante su peregrinaje en el desierto (Nm 10.11). En fin, fue sobre esta misma arca que el más insigne de los sacramentos de Israel, la sangre de propiciación, se presentaba y recibía cada año (Lv 16.2ss).

## Arrepentirse

*najam* (נָחַם), «arrepentirse, consolar». A grosso modo, *najam* significa «arrepentirse» aproximadamente 40 veces y «consolar» unas 65 veces en el Antiguo Testamento. Con el objetivo de comprobar el significado de *najam*, los estudios presentan varias perspectivas: conectan el vocablo con un cambio de corazón o de disposición, de mente, de propósito, o enfatizan un cambio de conducta.

La mayoría de los usos del término en el Antiguo Testamento tienen que ver con el arrepentimiento divino: «Y se arrepintió Jehová de haber hecho hombre en la tierra» (Gn 6.6); «Entonces Jehová se arrepintió [«cambió de parecer»] del mal que dijo que había de hacer a su pueblo» (Éx 32.14 rv; «renunció» bj, bla, lvp). A veces el Señor «se arrepintió» de la disciplina que se había propuesto llevar a cabo con las naciones: «Pero si esos pueblos se convirtieren de su maldad contra la cual hablé, yo me arrepentiré del mal que había pensado hacerles» (Jer 18.8). «Pero si hiciere lo malo delante de mis ojos, no oyendo mi voz, me arrepentiré del bien que había determinado hacerle» (Jer 18.10). «Rasgad vuestro corazón, y no vuestros vestidos, y convertíos a Jehová vuestro Dios; porque misericordioso es y clemente, tardo para la ira ... y que se duele [«se arrepiente» nbe] del castigo» (Jl 2.13). Se pueden dar otros ejemplos del cambio de parecer del Señor. Sin embargo, queda claro que Dios cambia cuando el ser humano cambia y toma la decisión buena, pero no puede cambiar su actitud hacia el mal cuando el ser humano sigue un camino errado. Aunque las acciones de Dios pueden cambiar, Él siempre permanece fiel a su propia justicia.

En algunas situaciones, Dios está cansado de «arrepentirse» (Jer 15.6), lo cual sugiere que puede haber un punto más allá del cual Dios no tiene otro recurso más que implementar su disciplina. Un ejemplo de esto se ve en las palabras de Samuel a Saúl, que Dios había quitado el reino del primer rey de Israel y se proponía entregarlo a otro. Samuel declara: «Además, el que es la Gloria de Israel no mentirá, ni se arrepentirá, porque no es hombre para que se arrepienta» (1 S 15.29).

A menudo Dios cambia de parecer y «se arrepiente» de sus acciones debido a la intercesión y arrepentimiento de las malas acciones humanas. Moisés suplicó a Dios en favor de su pueblo: «Vuélvete del ardor de tu ira, y arrepíentete de ese mal contra tu pueblo» (Éx 32.12). El Señor hizo esto cuando «se arrepintió del mal que dijo que había de hacer a su pueblo» (Éx 32.14). Como el profeta de Dios predicó al pueblo de Nínive: «Vio Dios lo que hicieron, que se convirtieron de su mal camino; y se arrepintió del mal que había dicho que les haría, y no lo hizo» (Jon 3.10). En estos casos, Dios «se

arrepintió», cambió de parecer y de planes, sin embargo se mantuvo fiel a lo absoluto de su justicia en relación con el ser humano.

Otros pasajes tienen que ver con un cambio de actitud (o la ausencia de ello) en el ser humano. Cuando este no «se arrepiente» de su maldad, opta por rebelarse (Jer 8.6). En un sentido escatológico, el día en que Efraín (como representante de la fracción norteña de Israel) «se arrepienta», Dios tendrá misericordia (Jer 31.19–20).

Los seres humanos también se arrepienten en relación con sus prójimos. La tribu de Benjamín sufrió grandemente por el crimen de inmoralidad (Jue 19–20): «Y los hijos de Israel se arrepintieron a causa de Benjamín su hermano, y dijeron: Cortada es hoy de Israel una tribu» (Jue 21.6; cf. v. 15).

*Najam* puede también tener la acepción de «consolar». Los refugiados en Babilonia serían «consolados» cuando los sobrevivientes de Jerusalén llegaran (Ez 14.23); aquí, el vínculo entre «consolar» y «arrepentirse» es el resultado de la calamidad que Dios trajo sobre Jerusalén como testimonio de la veracidad de su Palabra. David «consoló» a Betsabé después de la muerte de su hijo, fruto del pecado (2 S 12.24); es quizás un indicio de su arrepentimiento por lo acontecido.

Además, el vocablo significa «consolar» dentro de las relaciones interpersonales. Job pregunta a sus tres compañeros: «¿Cómo, pues, me consoláis en vano, viniendo a parar vuestras respuestas en falacia?» (Job 21.34). O sea, que la actitud de ellos era cruel e insensible. El salmista se volvió a Dios en busca de «consuelo»: «Aumentarás mi grandeza, y volverás a consolarme» (Sal 71.21). Con sentido escatológico, Dios indicó a su pueblo que «consolaría» a Jerusalén cuando restaurara a Israel, como una madre consuela a sus polluelos (Is 66.13).

## **Asamblea**

### **Nombre**

*qahal* (l hq), «asamblea; congregación». Cognados que se derivan de este nombre se encuentran en arameo y siríaco. *Qahal* aparece 123 veces en todos los períodos del hebreo de la Biblia.

En muchos contextos, el vocablo significa una asamblea que se congrega para planificar o llevar a cabo un consejo de guerra. Uno de los primeros ejemplos se encuentra en Gn 49.6. En 1 R 12.3, «toda la congregación de Israel» pidió que Roboam aligerase la carga de impuestos que les había dejado Salomón. Cuando Roboam rehusó, se apartaron de él y rechazaron su alianza feudal (militar) con él. *Qahal* tiene la acepción de «ejército» en Ez 17.17: «Y ni con gran ejército ni con mucha compañía hará Faraón nada por él en la batalla».

A menudo, *qahal* sirve para denotar una reunión para juzgar o deliberar. Este énfasis aparece primero en Ez 23.45–47, donde la «tropa» (rv) o «asamblea» (bj) juzga y ejecuta el juicio. En muchos pasajes el vocablo significa una asamblea que representa a un grupo mayor: «Entonces David tomó consejo con los capitanes de millares y de centenas, y con todos los jefes. Y dijo David a toda la asamblea de Israel» (1 Cr 13.1–2). Aquí «toda la asamblea» se refiere a los líderes reunidos (cf. 2 Cr 1.2). Es así como en Lv 4.13 encontramos que el pecado de toda la congregación de Israel puede pasar inadvertido por la «asamblea» (los jueces o ancianos que representan a la congregación).

A veces *qahal* representa todos los varones de Israel con derecho a ofrecer sacrificios al Señor: «No entrará a la congregación de Jehová el que tenga magullado los testículos, o amputado su miembro viril» (Dt 23.1). Los únicos con derecho a pertenecer a la asamblea eran varones que estaban ligados ritualmente bajo el pacto, que no eran ni extranjeros (residentes no permanentes), ni residentes permanentes no hebreos (Nm 15.15). En Nm 16.3, 33 se pone de manifiesto que la «asamblea» consistía de una comunidad adorante y votante (cf. 18.4). En otros pasajes, el término *qahal* significa todo el pueblo de Israel. Toda la congregación de los hijos de Israel se quejaron de que Moisés los había llevado al desierto para matar de hambre a toda la asamblea (Éx 16.3; «multi-

tud» rv). La primera vez que se usa el vocablo tiene también un significado de un grupo grande: «Y el Dios omnipotente te bendiga, y te haga fructificar y te multiplique, hasta llegar a ser multitud [*qahal*] de pueblos» (Gn 28.3).

## Verbo

*qahal* (l hq), «congregar». El verbo *qahal*, que aparece 39 veces, se deriva del nombre *qahal*. Al igual que el nombre, el término se usa en todos los períodos del hebreo bíblico. Significa «congregarse» como un *qahal* en situaciones de conflicto o guerra, con fines religiosos y para juicios: «Entonces Salomón reunió ante sí en Jerusalén los ancianos [*qahal*] de Israel» (1 R 8.1).

## Asera

*ʿasherah* (hrvæ), «Asera; Aserim (pl.)». Este nombre, que tiene un cognado ugarítico, aparece primero en la Biblia en pasajes que anteceden el asentamiento en Palestina. Sin embargo, el término es más frecuente, por lo general, en la literatura histórica. De los 40 casos, 4 están en el código legal de Israel, 4 en Jueces, 4 en los libros proféticos y el resto en 1 Reyes y 2 Crónicas.

El *ʿasherah* era un objeto cáltico que representaba la presencia de la diosa cananea Asera. Cuando el pueblo de Israel entró a Palestina, debían guardarse totalmente de las religiones idolátricas de sus habitantes. Es más, Dios les ordenó: «Derribaréis sus altares y quebraréis sus estatuas, y cortaréis sus imágenes de Asera [*ʿasherim*]» (Éx 34.13). Su objeto cáltico estaba hecho de madera (Jue 6.26; 1 R 14.15) y debía quemarse (Dt 12.3). Algunos estudiosos opinan que este era un palo o poste sagrado que se levantaba cerca de los altares a Baal. Puesto que solo había una diosa con el nombre de *ʿasherah*, su forma plural (*ʿasherim*) probablemente se refiera a varios palos.

La diosa se llama *ʿAserah*: «Envía, pues, ahora y congrégame a todo Israel en el monte Carmelo, y los cuatrocientos cincuenta profetas de Baal, y los cuatrocientos profetas de Asera (los *ʿasherim*), que comen a la mesa de Jezabel» (1 R

18.19). Los cananeos creían que Asera gobernaba el mar, era la madre de todos los dioses, incluyendo a Baal, de quien a veces era enemigo mortal. Aparentemente, la mitología de Canaán colocó a Asera como consorte de Baal, quien desplazó al supremo dios *El*. Por lo tanto, sus objetos sagrados (palos) se encontraban junto a los altares de Baal y ella se adoraba junto con él.

### **Atardecer, Anochecer**

*‘ereb* (br[.]), «atardecer, anochecer, noche». El nombre *‘ereb* se encuentra unas 130 veces y en todos los períodos. El término se refiere a la etapa del día inmediatamente antes y después de la puesta del sol. Durante este tiempo, la paloma regresó al arca de Noé (Gn 8.11). Las mujeres iban a los pozos a buscar agua al «atardecer» (*rva*), cuando estaba más fresco (Gn 24.11). Fue «al caer la tarde» que David anduvo en la azotea de su palacio para refrescarse y observó a Betsabé que se bañaba (2 S 11.2). La primera vez que aparece en la Biblia, *‘ereb* indica el «inicio de un día»: «Y fue la tarde y la mañana un día» (Gn 1.5). La frase «entre las dos tardes» significa el período entre la caída y la puesta del sol, el «crepúsculo» (Éx 12.6; «atardecer» *rva*, *nbe*; «anochecer» *bla*).

Segundo, según uso poético tardío, el vocablo puede significar «noche»: «Cuando estoy acostado, digo: ¿Cuándo me levantaré? Mas la noche es larga y estoy lleno de inquietudes hasta el alba» (Job 7.4).

### **Atrio, Campamento**

*jatser* (rxj[.]), «atrio; recinto». Este vocablo está relacionado con un verbo semítico común que tiene dos significados: «estar presente», en el sentido de morar en un lugar determinado (campamento, asentamiento, residencia), y «encerar, rodear, apretar». En el hebreo veterotestamentario, *jatser* aparece unas 190 veces bien distribuidas por todo el texto, excepto en los profetas menores. En algunos diccionarios hebreos el uso de *jatser* como «morada permanente», «poblado» o «aldea» se trata aparte de «atrio». Sin embar-

go, la mayoría de los diccionarios modernos identifican solo una raíz con dos significados relacionados.

*Jatser* aparece por primera vez en la Biblia en Gn 25.16: «Estos fueron los hijos de Ismael y sus nombres según sus aldeas y campamentos: doce jefes según sus naciones». Aquí *jatser* se refiere al primer significado del radical hebreo, que aparece con menor frecuencia que «atrio». El *jatser* («asentamiento») era un lugar en el que moraba el pueblo sin un recinto que le protegiera. En Lv 25.31 se explica el término: «Mas las casas de las aldeas que no tienen muro alrededor, serán consideradas como *campo* abierto; tienen derechos de redención, y son recuperadas en el jubileo» (Iba).

*Jatser* significa «asentamientos» de pueblos seminómadas: ismaelitas (Gn 25.15), aveos (Dt 2.23) y Cedar (Is 42.11). *Jatser* también denota un «asentamiento» extramuros. Las ciudades de Canaán eran relativamente pequeñas y no tenían capacidad para toda la población. En tiempos de paz, los residentes de la ciudad podían construir sus casas y talleres formando un sector aparte. Si la población aumentaba, el rey o gobernador a menudo decidía encerrar el nuevo barrio con un muro y así lo incorporaba a la ciudad existente a fin de proteger la población de bandidos y guerreros. Jerusalén fue creciendo paulatinamente hacia el oeste; en tiempos de Ezequías llegó a ser una ciudad grande. Hulda la profetiza moraba en un asentamiento como este, conocido en hebreo como *misneh*: «En el Segundo Barrio de Jerusalén» (2 R 22.14 rva; «segundo sector», Iba).

El libro de Josué incluye las victorias de Israel sobre las ciudades principales de Canaán, con sus suburbios: «Ayin, Rimón, Eter y Asán; cuatro ciudades con sus aldeas» (19.7 Iba; 15.45, 47; 21.12).

La acepción principal de *jatser* es «atrio», ya sea de una casa, un palacio o un templo. Por lo general, cada casa tenía un «atrio» o patio rodeado por un muro o varias casas compartían uno: «Pero un muchacho los vio e informó a Absalón. Por tanto, los dos se dieron prisa y llegaron a la casa de un hombre en Bajurim, quien tenía un pozo en su patio, y se metieron dentro de él» (2 S 17.18 rva). El palacio de Sa-

lomón tenía varios «atrios»: un «atrio» exterior, un «atrio» que rodeaba el palacio y un «atrio interior» en medio del palacio. En forma similar, el templo tenía varios atrios. El salmista expresa su gozo por estar en los «atrios» del templo, donde las aves construían sus nidos (Sal 84.3); «Porque mejor es un día en tus atrios que mil fuera de ellos: Escogería antes estar a la puerta de la casa de mi Dios, que habitar en las moradas de maldad» (Sal 84.10). El pueblo de Dios anhelaba la reunión de todo el pueblo en los «atrios» de Dios: «En los atrios de la casa de Jehová, en medio de ti, oh Jerusalén. ¡Aleluya!» (Sal 116.19).

Las traducciones en la Septuaginta son: *aule* («patio; granja; casa; atrio exterior; palacio»), *epaulis* («granja; estancia; residencia») y *kome* («aldea; pueblo pequeño»). En la rv encontramos «atrio; aldea; pueblo».

## Baal, Señor

*ba'al* «señor; baal». En acádico, el nombre *belu* («señor») dio lugar al verbo *belu* («gobernar»). En otras lenguas del semítico nordoccidental, el nombre *ba'al* tiene un significado un tanto diferente, puesto que otros términos han asumido el significado de «señor» (cf. heb. <ado>En.) con los cuales el vocablo hebreo *ba'al* parece guardar relación.

La palabra *ba'al* aparece 84 veces en el Antiguo Testamento hebreo; 15 veces significa «marido» y 50 veces se refiere a una divinidad. El nombre *ba'al* aparece por primera vez en Gn 14.13: «Y vino uno de los que escaparon, y lo anunció a Abram el hebreo, que habitaba en el encinar de Mambre el amorreo, hermano de Escol y hermano de Aner, los cuales eran aliados de [literalmente «ba>ales» del pacto con] Abram».

El significado primario de *ba'al* es «poseedor». Isaías usa a *ba'al* con sentido paralelo a *qanah*, lo cual pone en claro el significado básico de *ba'al*: «El buey conoce a su dueño [*qanah*], y el asno el pesebre de su señor [*ba'al*]; Israel no entiende, mi pueblo no tiene conocimiento» (Is 1.3). Un individuo puede ser dueño [*ba'al*] de un animal (Éx 22.10), una

casa (Éx 22.7), una cisterna (Éx 21.34) y hasta de una esposa (Éx 21.3).

Una acepción secundaria, «marido», se expresa con claridad mediante la frase *ba'al ha-ishshah* (literalmente, «dueño de la mujer»). Por ejemplo: «Si algunos riñen, y hieren a una mujer embarazada, y esta aborta, pero sin causarle ningún otro daño, serán penados conforme a lo que les imponga el marido [*ba'al ha-ishshah*] de la mujer y juzguen los jueces» (Éx 21.22 rv-95). El significado de *ba'al* está estrechamente ligado al de *ish* («hombre»), como se puede apreciar en dos ejemplos en el pasaje siguiente: «Oyendo la mujer de Urías que su marido [*is*] Urías era muerto, hizo duelo por su marido [*ba'al*]» (2 S 11.26).

El término *ba'al* junto con otro nombre puede significar una característica o cualidad peculiar: «Y dijeron el uno al otro: He aquí viene el soñador» (Gn 37.19; literalmente, «el maestro de sueños»).

En tercer lugar, la palabra *ba'al* puede denotar cualquier divinidad ajena al Dios de Israel. Baal fue un nombre común para el dios de la fertilidad de Canaán, sobre todo en la ciudad cananea de Ugarit. El Antiguo Testamento registra que «Baal» era el dios de los cananeos. Durante el tiempo de los jueces, los israelitas adoraron a Baal (Jue 6.25–32) y también durante el reinado de Acab. Elías se levantó en oposición a los sacerdotes de Baal en el monte Carmelo (1 R 18.21ss). Muchas ciudades consagraron a Baal como un dios local mediante actos especiales de culto: Baal-peor (Nm 25.5), Baal-berit en Siquem (Jue 8.33), Baal-zebub (2 R 1.2–16) en Ecrón, Baal-zefón (Nm 33.7) y Baal-hermón (Jue 3.3).

Entre los profetas, Jeremías y Oseas mencionan a Baal con mayor frecuencia. Oseas describe a Israel que se ha vuelto a los baales y que solo se vuelve al Señor después de un tiempo de desesperación (Os 2.13, 17). Dice que el nombre de *ba'al* no se usará más, ni siquiera con el significado de «Señor» o «amo», por la contaminación del término por prácticas idólatras: «En aquel tiempo, dice Jehová, me llamarás Ishi, y nunca más me llamarás Baali. Porque quitaré de su

boca los nombres de los baales [*ba'alim*], y nunca más se mencionarán sus nombres» (Os 2.16–17). En días de Oseas y Jeremías aún se adoraban ídolos de *ba'al* porque la gente sacrificaba, construía lugares altos y fabricaba imágenes de *ba'alim* (plural).

En la Septuaginta, el término *ba'al* no se traduce de manera uniforme: *curios* («señor», «dueño»); *aner* («hombre», «marido»); la simple transliteración; y *ba'al*. La rv lo traduce así: «Baal, hombre, dueño, marido, señor».

## Bendecir

### Verbo

*barak*, «arrodillarse, bendecir, ser bendecido, maldecir». La raíz de esta palabra se encuentra en otras lenguas semíticas, las cuales, como la hebrea, lo usan con mayor frecuencia con referencia a un dios. Existen también paralelos del vocablo en egipcio.

Barak aparece unas 330 veces en la Biblia, comenzando por Gn 1.22: «Y Dios los bendijo, diciendo: Fructificad y multiplicaos». Las primeras palabras que Dios dirige al hombre comienzan de la misma manera: «Y los bendijo Dios, y les dijo: Fructificad y multiplicaos» (v. 28). De esta manera se demuestra que toda la creación depende de Dios para su continua existencia y multiplicación (cf. Sal 104.27–30). *Barak* se usa otra vez en relación al género humano en Gn 5.2, al principio de la historia de los hombres de fe, y de nuevo después del diluvio en Gn 9.1: «Bendijo Dios a Noé y a sus hijos». El elemento central del pacto de Dios con Abram es: «Te bendeciré ... y serás bendición. Bendeciré a los que te bendijeren ... y serán benditas en ti todas las familias de la tierra» (Gn 12.2–3). Esta «bendición» sobre las naciones se repite en Gn 18.18; 22.18; y 28.14 (cf. Gn 26.4; Jer 4.2). En todos estos casos, la bendición de Dios se dirige a las naciones a través de Abraham o su simiente. La Septuaginta traduce todos estos casos de *barak* en el pasivo, como lo hacen también algunas traducciones modernas. Pablo cita la traducción en la Septuaginta de Gn 22.18 en Gl 3.8.

La promesa del pacto convocó a las naciones a buscar la «bendición» (cf. Is 2.2–4), pero dejando bien en claro que la iniciativa para la bendición proviene de Dios, y que Abraham y su simiente debían ser instrumentos de bendición. Dios, ya sea en forma directa o a través de sus representantes, aparece más de 100 veces como el sujeto de este verbo. La bendición levítica está basada en esta orden: «Así bendeciréis a los hijos de Israel ... Jehová te bendiga ... y pondrán mi nombre sobre los hijos de Israel, y yo los bendeciré» (Nm 6.23–27).

Se usa la forma pasiva de *barak* cuando Melquisedec pronuncia la «bendición de Dios sobre la humanidad»: «Bendito sea Abram del Dios Altísimo» (Gn 14.19). «Bendito por Jehová mi Dios sea Sem» (Gn 9.26) es una expresión de alabanza. «Bendito sea el Dios Altísimo, que entregó tus enemigos en tu mano» (Gn 14.20) es alabanza con acción de gracias.

Una forma común de saludarse era: «Bendito seas tú de Jehová» (1 S 15.13; cf. Rt 2.4). Saúl «salió a recibir [a Samuel], para saludarle» (1 S 13.10).

En 2 Cr 6.13 se usa la forma simple del verbo: «Se arrojé». Seis veces se usa el vocablo para indicar el acto de maldecir, como en Job 1.5: «Quizá habrán pecado mis hijos, y habrán blasfemado contra Dios en sus corazones».

## Nombre

*b<sup>e</sup>rakah*, «bendición». La forma del radical de esta palabra se encuentra en las lenguas semíticas del noroeste y del sur de la región semítica. Se usa conjuntamente con el verbo *barak* («bendecir») 71 veces en el Antiguo Testamento. El término aparece con mayor frecuencia en Génesis y en Deuteronomio. La primera vez es el caso de la bendición de Dios sobre Abram: «Y haré de ti una nación grande y te bendeciré, y engrandeceré tu nombre, y serás bendición [*b<sup>e</sup>rakah*]» (Gn 12.2).

Cuando la expresa el hombre, «bendición» es un deseo o una súplica en pro de bendición futura: «Y [Dios] te dé la bendición de Abraham, y a tu descendencia contigo, para

que heredes la tierra en que moras, que Dios dio a Abraham» (Gn 28.4). Esto se refiere a la «bendición» que los patriarcas antes de morir solían pronunciar sobre los hijos de Israel. La «bendición» de Jacob a las tribus (Gn 49) y la «bendición» de Moisés (Dt 33.1ss) son otros ejemplos bien conocidos de este hecho.

Bendición era lo contrario a maldición (*q<sup>l</sup>alah*): «Quizá me palpará mi padre, y me tendrá por burlador, y traeré sobre mí maldición y no bendición» (Gn 27.12). Una forma concreta de presentar una bendición era mediante un regalo. Por ejemplo: «Acepta, te ruego, el regalo que te he traído, pues Dios me ha favorecido y todo lo que hay aquí es mío. E insistió hasta que Esaú lo tomó» (Gn 33.11 rv-95). La «bendición» dirigida a Dios es una expresión de alabanza y gratitud, como en el caso siguiente: «Levantaos, bendecid a Jehová vuestro Dios desde la eternidad hasta la eternidad; y bendígase el nombre tuyo, glorioso y alto sobre toda bendición y alabanza» (Neh 9.5).

La bendición del Señor descansa sobre quienes le son fieles: «La bendición, si oyereis los mandamientos de Jehová vuestro Dios, que yo os prescribo hoy» (Dt 11.27). Su bendición trae justicia (Sal 24.5), vida (Sal 133.3), prosperidad (2 S 7.29) y salvación (Sal 3.8). La «bendición» es como lluvia o rocío: «Y daré bendición a ellas y a los alrededores de mi collado, y haré descender la lluvia en su tiempo; lluvias de bendición serán» (Ez 34.26; cf. Sal 84.6). El Señor envía su «bendición» en la comunión de los santos: «Como el rocío de Hermón, que desciende sobre los montes de Sion; porque allí envía Jehová bendición, y vida eterna» (Sal 133.3).

En contados casos se dice que el Señor hizo que personas fuesen de «bendición» a otros. Abraham es bendición a las naciones (Gn 12.2). Se espera que sus descendientes sean de bendición a las naciones (Is 19.24; Zac 8.13).

La Septuaginta traduce *b<sup>e</sup>rakah* como *eulogia* («alabanza; bendición»). Varias versiones modernas lo traducen como «bendición o regalo».

## Bestia

*b<sup>e</sup>hema*, «bestia; animal; animal doméstico; ganado; corcel; animal salvaje». El vocablo tiene un cognado en arábigo. En todos los períodos del hebreo bíblico encontramos *b<sup>e</sup>hema* unas 185 veces. En Éx 9.25 el término abarca hasta los «animales» más grandes, pues son todos los animales de Egipto: «Y aquel granizo hirió en toda la tierra de Egipto todo lo que estaba en el campo, así hombres como bestias». Este mismo significado se resalta también en Gn 6.7: «Raeré de sobre la faz de la tierra a los hombres que he creado, desde el hombre hasta la bestia, y hasta el reptil y las aves del cielo». En 1 R 4.33 el vocablo *b<sup>e</sup>hema* pareciera excluir a las aves, los peces y los reptiles: «Asimismo [Salomón] disertó sobre los animales, sobre las aves, sobre los reptiles y sobre los peces».

El término puede referirse a todos los animales domésticos y animales exceptuando a los seres humanos: «Luego dijo Dios: Produzca la tierra seres vivientes según su género, bestias y serpientes y animales de la tierra según su especie» (Gn 1.24: primer caso). Salmo 8.7 usa *b<sup>e</sup>hema* como paralelismo sinónimo a «bueyes» y «ovejas», como si ambos fuesen incluidos: «Ovejas y bueyes, todo ello, y asimismo las bestias del campo». Sin embargo, el vocablo puede referirse únicamente a ganado: «Su ganado, sus bienes y todas sus bestias serán nuestros» (Gn 34.23).

Una acepción poco usual es cuando significa «cabalgadura» tal como un caballo o una mula: «Me levanté de noche, yo y unos pocos varones conmigo, y no declaré a hombre alguno lo que Dios había puesto en mi corazón que hiciese en Jerusalén; ni había cabalgadura conmigo, excepto la única en que yo cabalgaba» (Neh 2.12).

Poquísimas veces *b<sup>e</sup>hema* representa cualquier animal salvaje de cuatro patas o sin domesticar: «Y todos sus cadáveres servirán de comida a toda ave del cielo y fiera de la tierra, y no habrá quien las espante» (Dt 28.26).

## **Bien, Hacer**

### **Verbo**

*yatab*, «ser bueno, hacerlo bien, estar contento, agradar, hacer bien». El vocablo está en varias lenguas semíticas y es muy común en hebreo, tanto antiguo como moderno. *Yatab* se encuentra aproximadamente 100 veces en el hebreo bíblico. Encontramos este verbo dos veces en el mismo versículo, en la historia de Caín y Abel: «Si haces lo bueno, ¿no serás enaltecido?; pero si no haces lo bueno, el pecado está a la puerta [«acechando» rv-95] y te seducirá» (Gn 4.7 rva: primera mención).

Otros matices del verbo son: «favorecer» (Éx 1.20 rv-95), «tocar bien» [un instrumento] (1 S 16.17), «adornar, embellecer» (2 R 9.30 lba, bj) e «indagar bien» (Dt 17.4).

### Adjetivo

*toÆb*, «bueno». Esta palabra aparece unas 500 veces en el Antiguo Testamento. El primer caso es en Gn 1.4: «Y vio Dios que la luz era buena». Dios evalúa la obra de creación de cada día como «buena», culminando con un «bueno en gran manera» (Gn 1.31).

*ToÆb* es un término positivo capaz de expresar varios matices de lo «bueno»: un corazón «alegre» (Jue 18.20), palabras «agradables» (Gn 34.18 bj, bnc) y un rostro «alegre» (Pr 15.13).

### Bienaventurado

*ashreÆ*, «bienaventurado, feliz». De las 44 veces que aparece este nombre, 40 están en pasajes poéticos: 26 veces en los Salmos y 8 en Proverbios.

El término comunica básicamente la «prosperidad» o «felicidad» que experimentan los que son favorecidos (bendecidos) por alguien superior. En la mayoría de los pasajes, quien otorga el favor es Dios mismo: «Bienaventurado tú, oh Israel. ¿Quién como tú, pueblo salvo por Jehová» (Dt 33.29). La persona bienaventurada no siempre goza de una situación «feliz»: «He aquí bienaventurado [feliz] es el hombre a quien Dios castiga; por tanto, no menospreciéis la corrección del Todopoderoso, porque Él es quien hace la llaga, y Él la ven-

dará» (Job 5.17–18). Elifaz no quiso decir que la condición de Job era, en sí, «feliz»; sino que Dios estaba preocupado por él, por tanto era «bienaventurado». Su situación era «feliz» porque el resultado sería bueno. Job, por tanto, debería reírse de su adversidad (Job 5.22).

A juzgar por las palabras lisonjeras de la reina de Sabá a Salomón (1 R 10.8), no siempre es Dios el causante de la «bienaventura».

Ser «bienaventurado» ante Dios puede que no siempre tenga relación con las situaciones sociales o personales que hoy en día consideramos necesarias para alcanzar la «felicidad». Si bien «bienaventurado» es la traducción correcta de *ash-reʾe*, hoy no se puede decir lo mismo de «feliz», que no tiene el mismo peso para los lectores modernos de la Biblia.

## Boca

*peh*, «boca; orilla; filo; abertura; entrada; collar; palabra; orden; mandamiento; evidencia». Este vocablo tiene cognados en ugarítico, acádico, arábigo, arameo y amorita. En el hebreo bíblico aparece unas 500 veces durante todos los períodos.

En primer lugar, el término significa «boca», a menudo la «boca» humana: «Y él hablará por ti al pueblo: él te será a ti en lugar de boca» (Éx 4.16). En pasajes como Nm 22.28 el vocablo se refiere a la «boca» de un animal: «Entonces Jehová abrió la boca al asna, la cual dijo a Balaam». Cuando se menciona la boca de un ave, se tiene en mente el pico: «Y la paloma volvió a él a la hora de la tarde; y he aquí que traía una hoja de olivo en el pico» (Gn 8.11). La misma palabra puede servir de metáfora. En Gn 4.11 (la primera cita), «la boca de la tierra», alude a la tierra que traga un líquido que se derrama: «Ahora, pues, maldito seas tú de la tierra, que abrió su boca para recibir de tu mano la sangre de tu hermano». Un caso semejante aparece en Sal 141.7: «Son esparcidos nuestros huesos a la boca del Seol». En este caso, Seol se concebiría como una fosa que personificadamente abre su «boca» para consumir a los que mueren.

Segundo, el término puede usarse de manera impersonal, o sentido no personificado, como una «abertura»: «Vio un pozo en el campo; y he aquí tres rebaños de ovejas que yacían cerca de él, porque de aquel pozo abrevaban los ganados ... y había una gran piedra sobre la boca del pozo» (Gn 29.2). En Is 19.7 la misma palabra representa la «orilla» de un río: «Las praderas junto al río, junto a las riberas del río, y toda sementera del río se secarán, se perderán y no serán más» (rv-95). Génesis 42.27 usa *peh* para referirse a un orificio, o sea, el espacio entre los bordes de un costal: «Vio su dinero que estaba en la boca de su costal». Un caso similar aparece en Jos 10.18, donde el vocablo se refiere a la «boca» o «abertura» de una cueva. No solo *peh* significa una abertura que se cierra de todos lados, sino también una puerta de ciudad que se abre desde arriba: «Junto a las puertas, a la entrada de la ciudad» (Pr 8.3 rv-95). Éxodo 28.32 se vale de este término para significar la «abertura» en una túnica con cuello tejido: «En su centro, por arriba, habrá una abertura, alrededor de la cual tendrá un borde de obra tejida, como el cuello de un coselete, para que no se rompa» (rv-95). Job 30.18 usa el vocablo para referirse solamente al «cuello»: «La violencia deforma mi vestidura; me ciñe como el cuello de mi túnica» (cf. Sal 133.2).

En varios pasajes *peh* significa filo de espada, tal vez porque con ello se consume y/o muerde: «Y a Hamor y a Siquem su hijo los mataron a filo de espada» (Gn 34.26).

Varias expresiones idiomáticas dignas de mención incorporan a *peh*. En Jos 9.2 «concertar» o «de común acuerdo» es literalmente «con una sola boca»: «Se concertaron para pelear contra Josué e Israel». En Nm 12.8 «cara a cara», la frase que traduce el hebreo «boca a boca», describe la insólita comunicación divina. Una construcción semejante aparece en Jer 32.4 (cf. 34.3, que tiene la misma fuerza): «Y Sedequías rey de Judá no escapará de la mano de los caldeos, sino que de cierto será entregado en mano del rey de Babilonia, y hablará con él boca a boca, y sus ojos verán sus ojos». La frase «de boca en boca» o «boca a boca» puede significar «de punta a punta»: «Y entraron en el templo de Baal, el cual se llenó de extremo a extremo» (2 R 10.21 rva). La frase «a boca llena» hace hincapié en el consumo egoísta: «Del oriente los sirios, y los filisteos del poniente; y a boca llena

devorarán a Israel» (Is 9.12). «Taparse la boca con la mano» es un gesto de silencio (Job 29.9). «Preguntar a la boca de alguien» es indagarle personalmente: «Vamos a llamar a la muchacha y a preguntarle su opinión [preguntar a su boca]» (Gn 24.57 nbe).

Este vocablo también puede representar «palabra» u «orden»: «Tú estarás sobre mi casa, y por tu palabra se gobernará todo mi pueblo» (Gn 41.40). «Por dicho [boca] de testigos» significa «testimonio»: «Cualquiera que diere muerte a alguno, por dicho [boca] de testigos morirá el homicida» (Nm 35.30). En Jer 36.4, «de boca de» significa «dictar»: «Y escribió Baruc de boca de Jeremías, en un rollo de libro, todas las palabras que Jehová le había hablado».

*Peh*, cuando se usa con varias preposiciones, tiene significados particulares. (1) Con *k<sup>e</sup>*, significa «según». En Lv 25.52 esta misma construcción se matiza como «conforme a»: «Y si queda poco tiempo hasta el año del jubileo, entonces hará un cálculo con él, y devolverá su rescate conforme [en proporción a] a los años que faltan» (rv-95). «Según» aparece también en pasajes como Nm 7.5: «Recíbelos de ellos: serán para el servicio del tabernáculo de reunión. Los darás a los levitas, a cada uno según [rv-95; «conforme a» rvr; «de acuerdo con» rva] su ministerio». En Éx 16.21, *peh*, con el sentido de «cuanto», se traduce como «según» en la mayoría de las versiones (rvr, rva, rv-95, bj, nbe). Un matiz diferente se encuentra en Job 33.6: «Heme aquí a mí en lugar de Dios, conforme a tu dicho [«como tú» bj, rva; «lo mismo que tú» rv-95, nbe; «igual que tú» bla]». (2) Cuando a la palabra la precede un *pe*, tiene significados bastante parecidos a los anteriores. En Lv 25.51 significa «conforme a». Jeremías 29.10 le da al vocablo el sentido de «según»: «Cuando en Babilonia se cumplan los setenta años», puede leerse literalmente «según el cumplimiento de los setenta años de Babilonia». (3) En relación con *>al*, el vocablo significa «según» o «en proporción a» (Lv 27.18).

La frase *pi senayim* (literalmente, «dos bocas») tiene dos acepciones diferentes. En Dt 21.17 quiere decir «doble porción» (dos partes): «Reconocerá al hijo de la mujer aborrecida como primogénito para darle una doble porción de todo lo

que tiene» (rva). La misma frase también puede significar «tres partes»: «Y acontecerá en toda la tierra, dice Jehová, que dos tercios serán exterminados y se perderán, mas el otro tercio quedará en ella» (Zac 13.8 rv-95).

## Brazo

*z<sup>ro</sup>Æa*>, «brazo; poder; fuerza; ayuda; socorro». Hay cognados de *zeroÆa*> en los lenguajes del noroeste y sur semítico. Son 92 los casos de *z<sup>ro</sup>Æa*> a través de todos los períodos del hebreo bíblico. Un cognado, *>ezroÆa*>, aparece dos veces (Job 31.22; Jer 32.21). En el arameo bíblico encontramos los términos *dra*> y *>edra* una vez cada uno.

Zerôa` significa «brazo», una extremidad del cuerpo: «Dijo acerca de Gad: ¡Bendito el que hizo ensanchar a Gad! Como león habita, y arrebató el brazo y aun la coronilla» (Dt 33.20 rva). En Gn 49.24 (primera mención), el vocablo se refiere a brazos: «Mas su arco se mantuvo poderoso, y los brazos de sus manos se fortalecieron». La fuerza de sus brazos le permitió tensar el arco. En algunos pasajes, *zeroÆa*> se refiere específicamente al antebrazo: «Será como cuando el segador recoge la mies y con su brazo siega las espigas» (Is 17.5). En otros casos, el vocablo representa el hombro: «Pero Jehú tensó su arco e hirió a Joram por la espalda» (2 R 9.24 rv-95).

*ZeroÆa*> connota el «origen de la fuerza»: «Quien adiestra mis manos para la batalla, para entesar con mis brazos el arco de bronce» (Sal 18.34). En Job 26.2, los pobres que no tienen poder son como brazos sin fuerza.

La fuerza de Dios se describe metafóricamente mediante antropomorfismos (atribución de partes del cuerpo humano), tales como «brazo extendido» (Dt 4.34) o «brazo fuerte» (Jer 21.5). En Is 30.30, el término pareciera representar relámpagos: «Y el Eterno hará oír su majestuosa voz, mostrará el descenso de su brazo, con ira encendida y llama de fuego consumidor; con torbellino, tempestad y granizo» (nrv; cf. Job 40.9).

Con frecuencia, el brazo es símbolo de fuerza, tanto del hombre (1 S 2.31) como de Dios: «Aun en la vejez y en las canas, no me desampares, oh Dios, hasta que proclame a la posteridad las proezas de tu brazo [«tu poder» rv-95, nrv], tu poderío a todos los que han de venir» (Sal 71.18 rva). En Ez 22.6 *zeroÆa*> puede traducirse «poder»: «He aquí que los príncipes de Israel, cada uno según su poder, se esfuerzan en derramar sangre». «Ayuda» («socorro») es un tercer matiz: «También el asirio se ha juntado con ellos; sirven de brazo a los hijos de Lot» (Sal 83.8).

El término puede también representar fuerzas políticas o militares: «Y las fuerzas del sur no podrán sostenerse, ni sus tropas escogidas, porque no habrá fuerzas para resistir» (Dn 11.15; cf. Ez 17.9).

En Nm 6.19 *zeroÆa*> es el muslo o espaldilla de un animal: «Después tomará el sacerdote la espaldilla del carnero cocido» (cf. Dt 18.3).

## Buscar

### Verbo

*baqash*, «buscar, procurar, consultar». Este verbo aparece en ugarítico, fenicio y hebreo (tanto bíblico como posbíblico). Se encuentra en la Biblia unas 220 veces y en todos los períodos.

Fundamentalmente *baqash* significa «buscar» con el fin de hallar algo que está perdido o que falta, o al menos cuya ubicación se desconoce. En Gn 37.15 un hombre le pregunta a José: «¿Qué buscas?» Un matiz particular de esta acepción es «buscar dentro de un grupo; escoger, seleccionar» a algo o a alguien aún no identificado, como en el caso de 1 S 13.14: «Jehová se ha buscado un varón conforme a su corazón». Buscar el rostro o cara de alguien es «procurar» entrar en su presencia o tener una audiencia favorable con él; todo el mundo «procuraba ver» la cara de Salomón (1 R 10.24 nrv). En un sentido similar uno puede «consultar» el rostro de Dios orando en la presencia de Dios en el templo (2 S 21.1).

El sentido de «procurar para asegurarse» enfatiza la búsqueda de un deseo o el logro de un plan. Moisés preguntó a los levitas que se habían rebelado en contra de la posición privilegiada de Aarón y sus hijos: «¿Procuráis también el sacerdocio?» (Nm 16.10). Esto puede tener un matiz emotivo (antes que informativo), tal como, «aspirar o dedicarse a» y «estar preocupado por». Dios pregunta a los hijos de los hombres (seres humanos): «¿Hasta cuándo volveréis mi honra en infamia, amaréis la vanidad, y buscaréis la mentira?» (Sal 4.2). En un contexto cultural se puede «procurar» o «asegurarse» del favor o ayuda de Dios: «Y se reunieron los de Judá para pedir socorro a Jehová» (2 Cr 20.4). En estos casos, el elemento intelectual no es, por lo general, de interés primordial; no es información lo que se busca. Hay una excepción en Jue 6.29: «Y buscando [*baqash*] e inquiriendo [*darash*], les dijeron: Gedeón hijo de Joás lo ha hecho». En contadas ocasiones el verbo se usa con el sentido de buscar información de Dios (Éx 33.7). Con un sentido parecido se puede «buscar» el rostro de Dios (2 S 21.1). En este caso *baqash* claramente connota procurar información (una búsqueda cognitiva). Véase también la búsqueda de sabiduría (Pr 2.4).

La connotación de «buscar seguridad» puede referirse a la búsqueda de la vida (*nepesh*). Dios dijo a Moisés: «Vé y vuélvete a Egipto, porque han muerto todos los que procuraban tu muerte» (Éx 4.19).

*Baqash* puede usarse con este mismo matiz, pero sin *nepesh* (como cuando Faraón «procuró matar a Moisés» [Éx 2.15]). Solo hay dos casos en que este matiz del vocablo se refiere a procurar el bien, como, por ejemplo, en Sal 122.9: «Por amor a la casa de Jehová nuestro Dios buscaré tu bien» (en general se usa *darash* cuando se trata de procurar el bien propio).

Unas 20 veces *baqash* tiene la acepción de responsabilizar a alguien por algo sobre lo cual el sujeto tiene un derecho legal (real o imaginario). En Gn 31.39 (el primer caso del verbo en la Biblia) Jacob se defiende con Labán: «A mí me lo cobrabas», refiriéndose a animales destrozados por fieras.

Muy pocas veces *baqash* se refiere a buscar o trasladarse hacia algún lugar. José «buscó dónde llorar; y entró en su cámara, y lloró allí» (Gn 43.30).

El verbo puede usarse teológicamente, no solo en el sentido de procurar un espacio delante del Señor (o sea, estar delante de Él en el templo buscando su bendición), pero también puede referirse a una actitud: «Pero cuando desde allí busques a Jehovah tu Dios, lo hallarás, si lo buscas de todo tu corazón y con toda tu alma» (Dt 4.29 rva). En casos como este donde el verbo se usa en un paralelismo sinónimo con *darash*, ambos verbos tienen el mismo significado.

*darash*, «buscar, indagar, consultar, preguntar, requerir, frecuentar». Este verbo es un término semítico común que se encuentra en ugarítico y siríaco, y también en el hebreo de varios períodos. En hebreo moderno se usa comúnmente en los verbos, «interpretar» y «exponer», y también en los derivados de los nombres «sermón» y «predicador». *Darash* aparece más de 160 veces en el Antiguo Testamento, comenzando con Gn 9.5: «Porque ciertamente demandaré la sangre de vuestras vidas». A menudo tiene la connotación de venganza por ofender a Dios o por derramamiento de sangre (véase Ez 33.6).

Un uso bastante frecuente del término es en la expresión «consultar a Dios», que a veces indica una búsqueda en oración privada de la dirección divina (Gn 25.22); a menudo se involucra un profeta como instrumento de la revelación divina (1 S 9.9; 1 R 22.8). En otras ocasiones la expresión se usa en relación con el Urim y el Tumim cuando el sumo sacerdote procuraba descubrir la voluntad de Dios lanzando las piedras sagradas (Nm 27.21). Exactamente lo que esto involucraba no está claro, pero suponemos que las respuestas serían «sí» o «no» según cayeran las piedras. Los pueblos paganos y aun israelitas apóstatas «indagaban» de dioses paganos. Por lo que el rey Ocozías instruyó a sus mensajeros: «Id y consultad a Baal-zebul dios de Ecrón, si he de sanar de esta enfermedad» (2 R 1.2). En flagrante violación de la Ley Mosaica (Dt 18.10–11), Saúl acudió a la adivina de Endor para «consultar» (rva) con ella, lo cual en este caso implicaba convocar al difunto profeta Samuel (1 S 28.3ss).

Saúl procuró a la adivina de Endor como último recurso, diciendo: «Buscadme una mujer que tenga espíritu de adivinación, para que yo vaya a ella y por medio de ella pregunte» (1 S 28.7; «consulte» rva).

Con frecuencia, el vocablo se usa para describir la «búsqueda» del Señor en el sentido de establecer con Él una relación de pacto. A menudo los profetas se valieron de *darash* mientras convocaban al pueblo a dar un giro completo en sus vidas, diciendo: «Buscad a Jehová mientras puede ser hallado» (Is 55.6).

## Nombre

*Midrash* puede significar «estudio; comentario; historia». El vocablo aparece unas pocas veces en el hebreo bíblico tardío (2 Cr 13.22); se usa corrientemente en el judaísmo posbíblico para referirse a los diversos comentarios tradicionales por los sabios judíos. Un ejemplo de cómo el término se encuentra está en 2 Cr 24.27: «En cuanto a los hijos de Joás, y la multiplicación que hizo de las rentas ... he aquí está escrito en la historia [comentario] del libro de los reyes».

## Canaán, Cananeos

*kʾnaʿan* (𐤊𐤍𐤁), «Canaán»; *kʾnaʿnî* (𐤊𐤍𐤁𐤏), «cananeo; mercader». En 9 ocasiones «Canaán» es el nombre de una persona y 80 tiene que ver con un lugar. A los descendientes de «Canaán», habitantes de la tierra del mismo nombre, se les llaman 72 veces «cananeos». La mayoría de los casos aparecen de Génesis a Jueces, aunque también están diseminados por todo el Antiguo Testamento.

La primera vez que una persona lleva el nombre de «Canaán» es en Gn 9.18: «Cam fue el padre de Canaán» (cf. Gn 10.6). Al final de una lista de las naciones que descendieron de «Canaán», Gn 10.18–19 añade: «Después se dispersaron los clanes de los cananeos. La frontera de los cananeos abarcaba desde Sidón hasta Gaza» (rva). «Canaán» es la tierra al oeste del Jordán, como lo indica Nm 33.51: «Cuando hayáis cruzado el Jordán a la tierra de Canaán» (cf. Jos 22.9–11). Cuando Dios lo llamó, Abram partió «hacia la tierra de Ca-

naán. Después llegaron a la tierra de Canaán ... Los cananeos estaban entonces en la tierra» (Gn 12.5–6). Más adelante, Dios prometería a Abram: «A tus descendientes daré esta tierra ... [la tierra de los] cananeos» (Gn 15.18–20; cf. Éx 3.8, 17; Jos 3.10).

«Cananeo» es un término general para todos los hijos de «Canaán»: «Cuando Jehová tu Dios te haya introducido en la tierra a la cual entrarás para tomarla en posesión, y haya expulsado de delante de ti a muchas naciones ... [de los] cananeos» (Dt 7.1 rva). Uno de estos pueblos son los amorreos, cuya maldad, le dice Dios a Abram, «no ha llegado al colmo» (Gn 15.16; cf. Jos 24.15, 18).

«Cananeo» tiene también especificidad como nombre de un pueblo: «Los cananeos habitan junto al mar y en la ribera del Jordán» (Nm 13.29 rva; cf. Jos 5.1; 2 S 24.7). Puesto que eran comerciantes, «cananeo» llega a ser símbolo de «mercader», en Pr 31.24 y Job 41.6. Es notable que Oseas, al referirse a los pecados de Israel, dice: «Como mercader [cananeo] que tiene en su mano balanza falsa, él ama la opresión» (Os 12.7 rva; cf. Sof 1.11).

Génesis 9.25–27 imprime desde el principio un significado teológico sobre «Canaán»: «Maldito sea Canaán. Sea el siervo de los siervos de sus hermanos ... Bendito sea Jehová, el Dios de Sem, y sea Canaán su siervo. Engrandezca Dios a Jafet ... y sea Canaán su siervo». Proféticamente, Noé impuso esta maldición sobre «Canaán» porque su padre vio la desnudez de Noé y se lo contó sin pudor a sus hermanos. El pecado de Cam, profundamente arraigado en su hijo menor, se puede ver en la historia posterior de los cananeos. Con la amonestación: «Tampoco haréis como hacen en la tierra de Canaán a la cual os llevo», Lv 18.3ss enumera extensamente las perversiones que se les prohibió a Israel. La lista concluye con otra amonestación: «No os contaminaréis con ninguna de estas cosas, porque con todas estas cosas se han contaminado los pueblos que yo echo de delante de vosotros» (Lv 18.24 rva).

Fue muy específica la orden de destruir a los «cananeos»: «Cuando Jehová tu Dios las haya ... derrotado, entonces

destrúyelas por completo ... Derribaréis sus altares, romperéis sus piedras rituales ... Porque tú eres un pueblo santo para Jehová tu Dios» (Dt 7.2–6 rva). Sin embargo, demasiado a menudo la casa de David y Judá «edificaron lugares altos, piedras rituales y árboles de Asera, en toda colina alta y debajo de todo árbol frondoso. También había en el país varones consagrados a la prostitución ritual, e hicieron conforme a todas las prácticas abominables de las naciones que Jehovah había echado de delante de los hijos de Israel» (1 R 14.23–24 rva; cf. 2 R 16.3–4; 21.1–15). Las naciones que se mencionan eran «cananeos»; en esta forma «cananeo» llegó a ser sinónimo de toda suerte de perversión moral y religiosa.

Este hecho se refleja en Zac 14.21: «Y en aquel día no habrá más mercaderes [«cananeos»] en la casa de Jehová de los Ejércitos». A un «cananeo» no se le permitía entrar en el tabernáculo o templo; nunca más podría entrar en la casa del Señor uno de su pueblo que practicara las abominaciones de los «cananeos».

Esta profecía habla de los últimos días y se cumplirá en la Nueva Jerusalén, según Ap 21.27: «Jamás entrará en ella cosa impura o que hace abominación y mentira» (cf. Ap 22.15).

Los dos vocablos, «Canaán» y «cananeo» se encuentran en el Nuevo Testamento en Hechos 7.11 y 13.19.

## Cantar

### Verbo

*ranan* (רָנַן), «cantar, gritar, clamar». Este verbo se encuentra tanto en hebreo antiguo como moderno, en el que tiene el sentido de «salmodiar, cantar». Aparece alrededor de 50 veces en el antiguo Testamento hebraico; cerca de la mitad de estos casos están en los Salmos donde hay un énfasis particular sobre «cantar» y «gritar» loores al Señor. *Ranan* aparece por primera vez en Lv 9.24 al final de la consagración de Aarón y de sus hijos al sacerdocio. Cuando el fuego cayó y consumió el sacrificio, el pueblo «gritó de gozo, y se prostra-

ron sobre sus rostros [rva; «dio gritos de júbilo» bla, bj, «alabaron» rvr]»

*Ranan* sirve a menudo para expresar gozo, júbilo, según parece con canciones a viva voz particularmente en alabanza a Dios: «Grita y canta, oh habitante de Sion, pues el Santo de Israel es grande en medio de ti» (Is 12.6 rva). Cuando la Sabiduría convoca, clama a viva voz a todos los que quieren escuchar (Pr 8.3). ¡Gritar de júbilo (Sal 32.11 lbd) es permitir que nuestro gozo se exteriorice!

*shîr* (רְנַן), «cantar». Este vocablo aparece con frecuencia en el hebreo antiguo y moderno, así como en el antiguo ugarítico. Aunque aparece casi 90 veces en el Antiguo Testamento hebraico, no se comienza a usar sino hasta Éx 15.1: «Entonces Moisés y los hijos de Israel cantaron este cántico a Jehová». ¡Tal vez fuera necesario el milagro del éxodo de Egipto para que los israelitas tuvieran de qué «cantar»!

Más de veinticinco por ciento de los ejemplos de *shîr* se encuentran en los Salmos, a menudo en forma imperativa, como convocatoria al pueblo a expresar su loor a Dios en cánticos. Uno de estos ejemplos se puede encontrar en Sal 96.1: «¡Cantad a Jehová un cántico nuevo! ¡Cantad a Jehová, toda la tierra!» (rva). A menudo *shîr* está en paralelismos con *zamar*, «cantar» (Sal 68.4, 32).

## Participio

*shîr* (רְנַן), «cantantes». En los libros de Crónicas, *shîr* se usa unas 33 veces como participio con referencia los «cantores» levíticos (1 Cr 15.16). De vez en cuando se mencionan «cantoras» (2 S 19.35; 2 Cr 35.25; Ec 2.8).

## Nombre

*shîr* (רְנַן), «canción». El nombre se halla unas 30 veces en el título de algunos salmos, así como en otras partes del Antiguo Testamento. *Shîr* tiene la acepción de «canción» gozosa en Gn 31.27: «¿Por qué has huido a escondidas, engañándome, sin avisarme? Yo te habría despedido con alegría y cantares, con tamborín y con arpa». En Jue 5.12 el término

se refiere a un «cántico» triunfal y en Neh 12.46 el vocablo se usa con relación a una «canción» religiosa de adoración.

El libro «Cantar de los Cantares» (como se conoce en hebreo) es una «canción» de amor que sigue suscitando preguntas sobre si debería estar incluido en el canon. Algún significado especial debe tener para ameritar un título como este. En lugar de justificar su lugar en el canon afirmando que es una alegoría sobre el amor entre Dios e Israel y por extensión, entre Cristo y la Iglesia, quizás mejor sería reconocer solo que es, ni más ni menos, una «canción» de amor, y que el amor tiene su lugar en el plan de Dios para hombres y mujeres maduros.

## Carga

*massa'* (אצמ), «carga; peso; tributo; deleite». Los 43 casos de este vocablo están diseminados a través de la Biblia hebrea.

El término se refiere a lo que porta una persona, un asno, una mula o un camello: «Si vieres el asno del que te aborrece caído debajo de su carga, ¿le dejarás sin ayuda?» (Éx 23.5: primera mención del término). Se puede colgar la «carga» de un clavo (Is 22.25). El término se aplica metafóricamente a las «cargas» espirituales: «Porque mis iniquidades se han agravado sobre mi cabeza; como carga pesada se han agravado sobre mí» (Sal 38.4).

*Massa'* significa «carga» en el sentido de una responsabilidad pesada, difícil de sobrellevar. Moisés pregunta a Dios: «¿Por qué has hecho mal a tu siervo? ¿Por qué no he hallado gracia ante tus ojos, para que hayas puesto la carga de todo este pueblo sobre mí?» (Nm 11.11 rva).

Una vez el término representa el «tributo» que se lleva («carga») a un señor: «Y traían de los filisteos presentes a Josafat, y tributos de plata» (2 Cr 17.11).

En Ez 24.25 *massa'* tiene una acepción singular: «Y con respecto a ti, oh hijo de hombre, el día en que yo quite de ellos su poderío, el gozo de su esplendor, la delicia de sus ojos y

el anhelo de sus almas [el deseo de su corazón], y también a sus hijos y a sus hijas» (rva).

*massa'* (aCm), «expresión; oráculo». Este nombre, que se relaciona muy de cerca con lo anterior, se usa 21 veces. *Massa'* significa «expresión», «sentencia» u «oráculo»: «Acuérdate que cuando tú y yo íbamos juntos cabalgando detrás de su padre Acab, Jehová pronunció contra él esta sentencia» (2 R 9.25 rva). En Jer 23.33–38 el término pareciera connotar una carga y también un oráculo.

## Carne

*basar* (rcB) «carne; pene». Hay cognados de este término en ugarítico, arábigo y arameo. Aparece unas 270 veces durante todos los períodos del hebreo bíblico.

El vocablo significa la «parte carnosa del cuerpo humano con la piel»: «Entonces Jehová Dios hizo que sobre el hombre cayera un sueño profundo; y mientras dormía, tomó una de sus costillas y cerró la carne en su lugar» (Gn 2.21: primer uso del término). El vocablo puede aplicarse también a la «parte carnosa» de los animales (Dt 14.8). Génesis 41.2 habla de siete vacas «hermosas a la vista, y muy gordas». En Nm 11.33 *basar* se refiere a la «carne» de las codornices que Israel aún masticaba. De modo que «carne» se refiere tanto a los vivos como a los muertos.

*Basar* a menudo se refiere a la «parte comestible» de los animales. Los hijos de Elí no conocían la Ley de Dios concerniente a la porción de los sacerdotes, de modo que «mientras era cocida la carne, el criado del sacerdote [Elí] iba con un tenedor de tres dientes en su mano» (1 S 2.13 rva). Sin embargo, insistían «aun antes que quemaran el sebo ... «Da al sacerdote carne para asar, porque no tomará de ti carne cocida, sino cruda»» (literalmente «viviente», 1 S 2.15 rva). *Basar* representa entonces la «carne» animal comestible, ya sea cocida (Dn 10.3) o cruda. A veces el término tiene la acepción de «carne» vedada (cf. Éx 21.28).

El vocablo puede representar solo una parte del cuerpo. En ciertos casos se considera que el cuerpo consiste de dos par-

tes, «carne» y hueso: «Esta es hueso de mis huesos y carne de mi carne. Esta será llamada Mujer, porque fue tomada del hombre» (Gn 2.23 rva). Esa porción del elemento «carnal», el prepucio, debía removerse mediante circuncisión (Gn 17.11). En otro grupo de pasajes se habla de tres elementos del cuerpo: «carne», «piel» y «huesos» (Lm 3.4). Números 19.5 menciona la «carne», el «cuero», la «sangre» y el «estiércol» de una novilla. En Job 10.11 leemos: «De piel y de carne me vestiste, y me entretejiste con huesos y tendones».

«Carne» a veces se refiere a «pariente consanguíneo»: «Labán le dijo [a Jacob]: Ciertamente eres hueso mío y carne mía» (Gn 29.14). Por sí solas, las frases «tu carne» o «nuestra carne» pueden tener la misma acepción: «Venid, vendámoslo a los ismaelitas. No pongamos nuestra mano sobre él, porque es nuestro hermano, nuestra carne» (Gn 37.27 rva). La frase *se<sup>e</sup>r basar* se traduce como una parienta «consanguínea» (Lv 18.6 bj; «parienta próxima» rv-95, rvr; «parienta cercana» nrv, rva; «pariente directa» bla).

Unas 50 veces «carne» se refiere al «aspecto físico» de seres humanos o animales, en contraposición al espíritu, alma y, metafóricamente, corazón. Refiriéndose a seres humanos, encontramos este uso en Nm 16.22 (rva): «Oh Dios, Dios de los espíritus de todo ser humano [«toda carne» nrv]: Cuando un solo hombre peca, ¿te has de enfurecer contra toda la congregación?» En pasajes como este, *basar* resalta la «parte visible y estructural» de una persona o de un animal.

En unos pocos pasajes el vocablo parece significar «piel» o la parte visible del cuerpo: «Por la voz de mi gemido, mis huesos se han pegado a mi carne» (Sal 102.5; 119.120). En un pasaje como Lv 13.2 se distingue claramente entre los respectivos significados de «carne» y «piel»

A veces *basar* representa el «pene u órgano masculino»: «Hablad a los hijos de Israel y decidles que cualquier hombre cuyo cuerpo [carne] tiene flujo seminal, quedará impuro a causa de su flujo» (Lv 15.2).

El término «toda carne» tiene varios significados. En Dt 5.26 quiere decir «toda la humanidad»: «Porque, ¿quién es el ser humano para que oiga, como nosotros, la voz del Dios vivo ...?» En otro lugar esta frase se refiere a «todo ser viviente dentro del cosmos», es decir, a todas las personas y los animales (Gn 6.17).

## Carnero

*ʿayil* (אֵייל), «carnero». Este vocablo, que tiene cognados en ugarítico, egipcio y cóptico, aparece en el hebreo bíblico unas 164 veces durante todos los períodos.

*ʿAyil* se refiere a un bovino masculino o «carnero». El término aparece por vez primera en Gn 15.9 donde Dios dice a Abram: «Tráeme una vaquilla de tres años, una cabra de tres años, un carnero de tres años, una tórtola y un pichón» (rva). Estos animales se usaban a menudo para sacrificios (cf. Gn 22.13). Se comían (Gn 31.38) y la lana se usaba para hacer ropa (cf. 2 R 3.4). De ahí que, por su gran valor, Jacob escogiera «carneros» como parte de su ofrenda de paz a Esaú (Gn 32.14).

Muchos pasajes usan *ʿayil* como metáfora para hombres déspotas o poderosos: «Los jefes de Edom se aterran; los poderosos de Moab son presas del pánico» (Éx 15.15). El rey de Babilonia deportó a los reyes de Judá, a sus príncipes y «a los poderosos del país» (Ez 17.13). En la primera cita, el término representa a jefes, en el sentido de líderes políticos supremos, mientras que la segunda cita parece indicar personajes de rango inferior. Un personaje más poderoso aparece en Ez 31.11, donde *ʿayil* representa a un ser humano poderoso y de gran envergadura que destruiría a Asiria implacablemente: «Yo lo entregaré en manos del poderoso de las naciones, que de cierto le tratará según su maldad. Yo lo he desechado».

*yôbel* (אֵבֶל), «carnero; cuerno de carnero, trompeta; año de jubileo». En arameo tardío, fenicio y arábigo hay cognados de este vocablo. Los 27 casos del nombre aparecen todos antes del libro de Jueces.

En primer término, este vocablo significa «cuerno de carnero», o corneta, como en Éx 19.13 (la primera vez que se usa): «Solo podrán subir al monte cuando la corneta suene prolongadamente» (rva; «bocina» rvr; «cuerno» bj, nbe, bla, nrv). En Jos 6.5, «cuerno de carnero» lo compone el término hebreo para «cuerno» con *yôbel* como modificador.

Segundo, el vocablo significa «año de jubileo». La ley concerniente a esta institución se encuentra en Lv 25.8–15; 27.16–25. El cincuentenario del Día de Expiación se declararía año del jubileo. Todas las tierras debían devolverse a los propietarios originales de la heredad, ya sean individuos o familias, aun cuando fuesen esclavos. El valor de un terreno con miras a venderlo o dedicarlo a Dios se basaba en la productividad prevista antes del año de jubileo. Entre jubileos la tierra se podía redimir según su valor productivo. La propiedad urbana, sin embargo, se debía redimir dentro de un año de su venta o pérdida. La propiedad levítica no estaba sujeta a estas reglas. Los israelitas que cayeran en la esclavitud tendrían que liberarlos durante el año de jubileo o bien redimirlos en el intervalo.

## Casa

*bayit* (tjB), «casa o edificio; hogar; familia; tierra». Este nombre tiene cognados en casi todas las lenguas semíticas incluyendo el arameo bíblico. Hay 2.048 casos de *bayit* en hebreo bíblico (44 en arameo), en todas las épocas.

En primer lugar, el nombre denota una estructura fija y estable hecha de algún tipo de material. Por lo general, como «lugar permanente de habitación», se hace una distinción entre una casa y una tienda (2 S 16.21; cf. v. 22). El vocablo puede también denotar una casa de una sola habitación: «[Lot] les dijo: He aquí, señores míos, venid, por favor, a la casa de vuestro siervo» (Gn 19.2). *Bayit* se distingue también de enramadas o chozas provisionales: «Entonces Jacob se dirigió a Sucot y edificó allí una casa para sí. Hizo también cabañas para su ganado» (Gn 33.17). En Sal 132.3 el término significa «lugar de morada y vivienda» en relación estrecha con «tienda» (literalmente «tienda de mi casa»): «No entraré en mi morada [«la morada de mi casa» rvr; «el te-

cho de mi casa» bj], ni subiré a mi cama» (rva). Un caso semejante se encuentra en 1 Cr 9.23 (rva): «Así ellos y sus hijos fueron porteros por turno en la casa de Jehová, es decir, en la casa del tabernáculo» (literalmente «la casa tienda»).

Segundo, en muchos pasajes (sobre todo cuando este término va acompañado del vocablo Dios) *bayit* se refiere a un lugar de adoración o «santuario»: «Traerás lo mejor de las primicias de tu tierra a la casa de Jehová tu Dios» (Éx 23.19). En otros pasajes este nombre tiene que ver con el templo de Dios en Jerusalén: «Contra el muro del edificio construyó galerías alrededor de los muros del templo, es decir, del lugar santo y del santuario interior» (1 R 6.5). A veces el término tiene esta acepción aunque sin definirlo (cf. Ez 41.7).

Tercero, *bayit* puede significar las habitaciones y/o alas de una casa: «Nombre el rey oficiales en todas las provincias de su reino, para que reúnan en Susa, la capital, a todas las jóvenes vírgenes de hermosa apariencia, en el harén» (literalmente «la casa de las mujeres»; Est 2.3). De la misma manera, *bayit* puede referirse al interior, a diferencia del exterior, de una casa u otra estructura: «Hazte un arca de madera de árbol conífero. Haz compartimentos al arca, y cúbrela con brea por dentro y por fuera» (Gn 6.14: la primera vez que aparece el término).

Cuarto, *bayit* a veces señala el lugar en que algo o alguien mora o descansa. Es así como el submundo, el Seol, se denomina «casa»: «Aunque espere, el Seol será mi casa; tenderé mi cama en las tinieblas» (Job 17.13 rva). La «casa eterna» es la tumba: «El hombre se va a su morada eterna, y los que hacen duelo rondan alrededor de la plaza» (Ec 12.5 rva). «Casa» puede también significar «lugar» cuando se usa con «tumba», como en Neh 2.3: «Viva el rey para siempre. ¿Cómo no estará triste mi rostro, cuando la ciudad donde están los sepulcros de mis padres está destruida ... ?» En Is 3.20 *bayit* significa un receptáculo [«frasquito» rva, nbe; «frasco» bla; «pomito» rvr, nrv]. En 1 R 18.32, «casas de semilla» se traduce «medidas» (rvr, nrv, rva), «arrobas» (bj) o «fanegas» (nbe) de «grano, semilla o sembrado». «Casas»

se llama en hebreo donde se empotran los travesaños de una construcción: «Recubrirás de oro los tablones. Harás también de oro sus aros [«casas»] en los cuales se han de meter los travesaños. También recubrirás de oro los travesaños» (Éx 26.29 rva). En sentido similar, ver «los lugares [casas] de los dos caminos» o la encrucijada de dos caminos en Pr 8.2. Una estepa o lugar desértico lleva el nombre de «casa de bestias»: «Yo puse el Arabá como su casa, y las tierras saladas como su morada [casa de bestias]» (Job 39.6 rva).

Quinto, *bayit* a menudo se refiere a quienes moran en una casa, toda la familia que vive junta: «Entra en el arca tú, y toda tu familia» (Gn 7.1). En pasajes como Jos 7.14 el vocablo significa «familia»: «Os acercaréis, pues, mañana, por vuestras tribus. La tribu que Jehová tome se acercará por sus clanes. El clan que Jehová tome se acercará por sus familias [literalmente, por casa o por los que viven bajo el mismo techo]» (rva). Con un matiz similar el término significa «descendientes»: «Cierta mujer de la tribu [familia, rv; casa, bj] de Leví tomó por esposa a una mujer levita» (Éx 2.1 rva). El vocablo puede referirse a la familia extendida y aun a todos los habitantes de una localidad en particular: «Vinieron los hombres de Judá y ungieron allí a David como rey sobre la casa de Judá» (2 S 2.4). Por otro lado, Gn 50.4 usa a *bayit* con el sentido de «corte real», es decir, todos los cortesanos de un rey: «Y pasados los días de su duelo, José habló a los de la casa del faraón». Se juntan las dos acepciones de «corte real» y «descendencia» en 1 S 20.16: «Así Jonatán hizo un pacto con la casa de David».

En un grupo de pasajes *bayit* significa «territorio» o «país»: «¡Lleva la corneta a tus labios! Viene como un águila contra la casa de Jehová» (Os 8.1; 9.15; Jer 12.7; Zac 9.8).

## Celar, Celo

### Verbo

*qana'* (אנח), «tener celos, envidia; ser celoso, apasionado». Estos dos verbos se derivan del nombre *qin'ah*, que aparece 34 veces en el Antiguo Testamento. La raíz se encuentra en varias lenguas semíticas con el significado de «ser celoso»

(arameo y etiópico). La raíz se encuentra en ugarítico o arábigo, es cuestionable si el radical tiene el significado de «ser celoso»; en ugarítico el significado es incierto y el significado en arábigo, «enrojeció intensamente», no se explica etimológicamente. El verbo *qana'* aparece en el hebreo rabínico.

A un nivel interhumano *qana'* tiene un sentido altamente competitivo. En su acepción más positiva el término significa «estar lleno de celo de justicia». La ley permite que un marido que sospecha de su esposa de adulterio puede llevarla a un sacerdote que le administra una prueba de verificación. Fueran o no fundadas sus acusaciones, el marido tendría un medio legítimo de asegurarse de la verdad. Se dice de él que «un espíritu de celos» le ha sobrevenido porque se siente «celoso» de su mujer (Nm 5.30). Sin embargo, aun en este contexto (Nm 5.12–31), los «celos» provienen de un espíritu de rivalidad que no puede tolerarse en una relación conyugal. Los celos deben aclararse mediante una vía establecida por la ley y administrarse por sacerdotes. Por lo tanto, el significado esencial de *qana'* es la defensa de los derechos propios en exclusión de los derechos de los demás: «Efraín no tendrá más celos de Judá, ni Judá hostilizará a Efraín» (Is 11.13 rva). Saúl intentó asesinar el enclave gabaonita «debido a su celo por los hijos de Israel y de Judá» (2 S 21.2). El término también significa una actitud de envidia de un rival. Raquel, en su estado de esterilidad, «tuvo envidia de su hermana» (Gn 30.1) y bajo ese estado se acercó a Jacob: «¡Dame hijos; o si no, me muero!» Los filisteos envidiaron a Isaac por la multitud de sus rebaños y ganado (Gn 26.14).

Encontramos en la Biblia una severa advertencia en cuanto a sentir envidia de los pecadores, que tal vez prosperen y sean fuertes, pero desaparecerán mañana: «No envidies al hombre violento, ni escojas ninguno de sus caminos» (Pr 3.31 rva; cf. Sal 37.1).

En cuanto a las relaciones de seres humanos con Dios, el celo tiene un alcance más positivo; connota la promoción de Dios y de su gloria por encima de cualquier sustituto. La tribu de Leví obtuvo el derecho de servir porque «tuvo celo por su Dios» (Nm 25.13). Elías pensó que era el único siervo fiel que quedaba en Israel: «He sentido un vivo celo por Jehová

Dios de los Ejércitos, porque los hijos de Israel han abandonado tu pacto» (1 R 19.10). No obstante, el sentido de *qana'* es «poner celoso» o «provocar a ira»: «Le provocaron a celos con dioses ajenos; le enojaron con abominaciones» (Dt 32.16).

La connotación negativa del verbo no contamina a Dios. Su santidad no tolera competencia ni a los que pecan contra Él. En ningún pasaje de todo el Antiguo Testamento se dice que Dios siente envidia. Aun en los pasajes donde el adjetivo «celoso» se usa, es más apropiado no entenderlo como envidia. Cuando Dios es el sujeto del verbo *qana'*, significa «ser celoso» en sentido positivo y la preposición *l'* («a, por») precede al objeto: su santo nombre (Ez 39.25); su tierra (Jl 2.18); y su heredad (Zac 1.14). Cf. Zac 8.2: «Así ha dicho Jehová de los Ejércitos: Yo tuve un gran celo por Sion; con gran enojo tuve celo por ella».

En la Septuaginta, el término *celos* («celo, ardor, celos») revela las acepciones hebreas, así como los términos en castellano (al contrario del inglés en que los términos se confunden).

### Nombre

*qin'ah* (חַנּוּף), «ardor; celo; celos, envidia». El nombre aparece 43 veces en el hebreo de la Biblia. Deuteronomio 29.20 es un ejemplo: «Jehová no estará dispuesto a perdonarle, sino que subirán entonces cual humo el furor y el celo de Jehová contra ese hombre» (rva).

### Adjetivo

*qanna'* (חַנּוּף), «celoso». Este adjetivo aparece 6 veces en el Antiguo Testamento. El término se refiere directamente a los atributos divinos de justicia y santidad, puesto que Él es el único objeto de la adoración humana y no tolera los pecados de la humanidad. Encontramos un ejemplo en Éx 20.5: «Porque yo soy Jehová tu Dios, un Dios celoso que castigo la maldad de los padres sobre los hijos, sobre la tercera y sobre la cuarta generación de los que me aborrecen».

El adjetivo *qannô* también significa «celoso». El vocablo aparece solo dos veces con implicaciones semejantes a *qanna*<sup>7</sup>. Josué 24.19 es un ejemplo: «Entonces Josué dijo al pueblo: No podréis servir a Jehová, porque Él es un Dios santo y un Dios celoso. Él no soportará vuestras rebeliones ni vuestros pecados» (rva). El otro ejemplo de *qannô* está en Nah 1.2.

## Cielos

*shamayim* (שָׁמַיִם), «cielos; cielo, bóveda celeste». Este vocablo semítico muy generalizado se encuentra en lenguajes tales como ugarítico, acádico, arameo y arábigo. Se halla 420 veces durante todos los períodos del hebreo bíblico.

Primero, *shamayim* es la palabra hebrea corriente para la «bóveda celeste» y el «ámbito celeste» donde vuelan las aves. Dios prohíbe a Israel hacer «semejanza de cualquier figura ... ni en forma de cualquier animal que esté en la tierra, ni en forma de cualquier ave alada que vuele en los cielos» (Dt 4.17 rva). Cuando los cabellos de Absalón se enredaron en las ramas de un árbol, quedó suspendido entre «cielo» y tierra (2 S 18.9). Este ámbito, por encima de la tierra pero debajo de los cuerpos celestes, es a menudo lugar de visiones: «David alzó sus ojos y vio al ángel de Jehová que estaba entre el cielo y la tierra, con una espada desenvainada en su mano, extendida sobre Jerusalén» (1 Cr 21.16).

Segundo, el término representa un ámbito aun más alejado de la superficie terrestre. De aquí es de donde provienen fenómenos como la escarcha (Job 38.29), la nieve (Is 55.10), el fuego (Gn 19.24), el polvo (Dt 28.24), el granizo (Jos 10.11) y la lluvia: «Fueron cerradas las fuentes del océano y las ventanas de los cielos, y se detuvo la lluvia de los cielos» (Gn 8.2). Este es el depósito de Dios; Él es el que administra los recursos y es Señor de este ámbito (Dt 28.12). Este significado de *shamayim* aparece en Gn 1.7–8: «E hizo Dios la bóveda, y separó las aguas que están debajo de la bóveda, de las aguas que están sobre la bóveda. Y fue así. Dios llamó a la bóveda Cielos» (rva).

Tercero, *shamayim* también representa el ámbito donde el sol, la luna y las estrellas se encuentran: «Entonces dijo Dios: Haya lumbreras en la bóveda del cielo para distinguir el día de la noche» (Gn 1.14). Estas imágenes se repiten a menudo en la narración de la creación y en los pasajes poéticos. Es así que los «cielos» se extienden como una cortina (Sal 104.2) o se plegan como un rollo de pergamino (Is 34.4 rva).

Cuarto, la frase «cielo y tierra» puede referirse a toda la creación, como en el caso de Gn 1.1: «En el principio creó Dios los cielos y la tierra».

Quinto, «el cielo» es la morada de Dios: «El que habita en los cielos se reirá, el Señor se burlará de ellos» (Sal 2.4; cf. Dt. 4.39). Nótelo de nuevo en Dt 26.15: «Mira desde tu santa morada, desde el cielo, y bendice a tu pueblo Israel». Otra expresión que representa la morada de Dios es «los cielos de los cielos», lo cual indica un absoluto, es decir, la morada de Dios es un ámbito tan incomparable que no se puede identificar con la creación física: «He aquí, de Jehová tu Dios son los cielos, y los cielos de los cielos, la tierra y todo lo que en ella hay» (Dt 10.14).

## Circuncidar

*mûl* (מול), «circuncidar, cortar». Este verbo aparece más de 30 veces en el Antiguo Testamento. Su uso continúa en el hebreo rabínico y moderno. Sin embargo, el verbo «cortar» no se encuentra en otras lenguas semíticas.

La mayoría de los casos en el Antiguo Testamento están en el Pentateuco (20 veces) y Josué (8). *Mûl* aparece con mayor frecuencia en Génesis (17 veces, con 11 de estas solamente en Génesis 17) y Josué (8 veces). *Mûl* aparece en 3 de las 7 formas de verbos y en varias que son poco comunes. No tiene derivados a no ser *mûlot* en Éx 4.26: «Ella había dicho «esposo de sangre» a causa de la circuncisión» (rva).

Dios introdujo el acto físico de circuncisión como señal del pacto abrahámico: «Este será mi pacto entre yo y vosotros ... y tus descendientes después de ti: Todo varón de entre vo-

sotros será circuncidado. Circuncidaréis vuestros prepucios, y esto será la señal del pacto entre yo y vosotros» (Gn 17.10–11 rva). El «corte» del prepucio del varón era permanente y, como tal, serviría de recordatorio de la perpetuidad de la relación mediada por el pacto. Se insta a Israel a «circuncidar» fielmente a todos los varones; todo varón recién nacido debía «circuncidarse» en el octavo día (Gn 17.12; Lv 12.3). No solamente se «circuncidaron» los descendientes sanguíneos de Abraham, sino también sus siervos, esclavos y extranjeros que moraban dentro de la comunidad del pacto (Gn 17.13–14).

Este acto especial de circuncisión era una señal de la promesa gratuita de Dios. Con esta promesa y las relaciones del pacto, Dios esperaba que su pueblo cumpliera, con gozo y de buena gana, sus expectativas, y así demostrara el reinado divino sobre la tierra. Varios autores bíblicos usan el verbo «circuncidar» para describir las actitudes del «corazón». La «circuncisión» del cuerpo es una señal física del compromiso con Dios. Deuteronomio en particular tiene una afinidad hacia el uso espiritual de «circuncidar»: «Circuncidad, pues, el prepucio de vuestro corazón y no endurezcáis más vuestra cerviz» (Dt 10.16; cf. 30.6). Jeremías adopta el mismo lenguaje: «Circuncidaos para Jehová; quitad el prepucio de vuestro corazón, oh hombres de Judá ... por la maldad de vuestras obras» (Jer 4.4 rva).

Son pocas las veces en que el verbo se aparta de los usos físico y espiritual de «circuncidar». *Mâl* en el libro de Salmos significa «cortar, destruir; circuncidar»: «Todas las naciones me rodearon; en el nombre de Jehová yo las destruiré» (Sal 118.10 rva; «yo los romperé» rv; cf. vv. 11–12).

El verbo se traduce como *peritemno* en la Septuaginta. El verbo y el nombre *peritome* se usan para el sentido físico y el espiritual. Además, es también una metáfora para el bautismo: «En él también fuisteis circuncidados con una circuncisión no hecha con manos ... mediante la circuncisión que viene de Cristo. Fuisteis sepultados juntamente con Él en el bautismo, en el cual también fuisteis resucitados juntamente con Él, por medio de la fe en el poder de Dios que lo levantó de entre los muertos» (Col 2.11–12 rva).

En las versiones en castellano, el verbo se representa como «circuncidar», «cortar», «cercenar», «destruir», «destronar», «rechazar» (rv, bj, bla, nbe).

## Clamar

*sha'aq* (q[ʃ]), «gritar, clamar, llamar». Este vocablo, que está presente tanto en el hebreo bíblico como en el moderno, tiene el sentido de «gritar, vociferar». El término es casi paralelo al vocablo de sonido muy similar, *za'aq*, que también se traduce como «clamar». El verbo *sha'aq* se encuentra unas 55 veces en el Antiguo Testamento hebraico y aparece por primera vez en Gn 4.10: «La voz de la sangre de tu hermano clama a mí desde la tierra».

A menudo se usa este término con el sentido de «grito de auxilio». A veces es el ser humano que «clama» a otro ser humano: «El pueblo clamaba al faraón por alimentos» (Gn 41.55). Con mayor frecuencia es el ser humano que «clama» a Dios por ayuda: «Entonces los hijos de Israel temieron muchísimo y clamaron a Jehová» (Éx 14.10 rva). Los profetas siempre se refieren con sarcasmo a los que adoran ídolos: «Aunque alguien le invoque, no responde» (Is 46.7). El mismo término se usa a menudo para expresar «angustia» o «necesidad»: «Esaú ... profirió un grito fuerte y muy amargo» (Gn 27.34).

*za'aq* (q[ʒ]), «gritar, clamar, llamar». Este término está diseminado a lo largo de toda la historia de la lengua hebrea, incluyendo el hebreo moderno. Se encuentra alrededor de 70 veces en el Antiguo Testamento hebraico. Por primera vez aparece en el relato del sufrimiento durante el cautiverio israelita en Egipto: «Los hijos de Israel gemían a causa de la esclavitud y clamaron a Dios» (Éx 2.23).

*Za'aq* es tal vez el vocablo más usado para indicar un «grito de auxilio» por una emergencia, especialmente «clamar» por ayuda divina. Dios a menudo escuchó este «clamor» en el tiempo de los jueces, cuando Israel se encontraba en problemas debido a su desobediencia (Jue 3.9, 15; 6.7; 10.10). El vocablo también se usa en súplicas encaminadas a dioses paganos (Jue 10.14; Jer 11.12; Jn 1.5). Que *za'aq* significa

más que un volumen normal de comunicación, lo indica la forma de apelar al rey (2 S 19.28).

El término puede connotar un «grito» de angustia (1 S 4.13), un «grito» de horror (1 S 5.10) o de tristeza (2 S 13.19). En sentido figurado, se dice de una casa que se ha edificado con «injusta ganancia», que «la piedra clamará desde el muro» (Hab 2.9–11).

## Codo

*ʿammah* (חמא), «codo, medida lineal». El término tiene cognados en acádico, ugarítico y arameo. Se encuentra unas 245 veces en todos los períodos del hebreo bíblico, pero en particular en Éx 25—27; 37—38 (las medidas del tabernáculo); 1 R 6—7 (medidas del templo y palacio de Salomón); y Ez 40—43 (medidas del templo de Ezequiel).

Hay un pasaje en que *ʿammah* significa «pivote» (gozne): «Los quicios de las puertas se estremecieron con la voz del que clamaba» (Is 6.4 rv-95).

En casi todos los demás casos, el vocablo significa «codo», la unidad primaria de medida lineal en el Antiguo Testamento. Algunos estudiosos mantienen que el sistema israelita de medición lineal estaba fundamentalmente basado en el egipcio. Tomando en cuenta la historia de Israel, esta es una posición razonable. En términos generales, un «codo» era la distancia entre el codo (del brazo humano) hasta la punta del dedo del medio. Puesto que esta distancia variaba de individuo en individuo, el «codo» era una medida un tanto imprecisa. Sin embargo, la primera vez que aparece *ʿammah* (Gn 6.15) tiene que ver con las medidas del arca de Noé, lo cual sugiere que el término se refiere a una medida más exacta que el «codo» común y corriente.

En Egipto existía un «codo» oficial. Para ser exactos, había tanto un «codo» más corto (45 cm) como uno más largo (53 cm). La inscripción de Siloé declara que el acueducto de Siloé medía 1.200 codos. Si dividimos su longitud en metros (533,45) por esta medida, podemos deducir que ya para la época de Ezequías (cf. 2 Cr 32.4) el «codo» medía aproxi-

madamente 44, 5 cm, a saber el «codo» más corto. Ezequiel probablemente usó el «codo» babilónico en su descripción del templo. El «codo» egipcio más corto medía apenas unos 8 cm menos que el «codo» más largo, mientras que el «codo» babilónico corto medía más o menos 80% (el ancho de una mano) del «codo» real u oficial: «He aquí que por fuera y alrededor del templo había un muro. En la mano del hombre había una caña para medir, la cual tenía 6 codos (de un codo regular más un palmo menor)» (Ez 40.5 rva). En otras palabras, su anchura era siete palmos en lugar de seis.

## Compasión, Misericordia

### Verbo

*rajam* (רַחַם), «tener compasión, ser misericordioso, sentir lástima». Las palabras que se derivan de esta raíz se encuentran 125 veces en todas partes del Antiguo Testamento. El radical también se halla en asirio, acádico, etiópico y arameo.

Una vez el verbo se traduce «amor»: «Te amo, oh Jehová» (Sal 18.1). *Rajam* también se encuentra en la promesa que Dios hace a Moisés de declararle su nombre: «Yo haré pasar todo mi bien delante de tu rostro, y proclamaré el nombre de Jehová delante de ti; y tendré misericordia del que tendré misericordia, y seré clemente para con el que seré clemente» (Éx 33.19). Por eso oramos: «Acuérdate, oh Jehová, de tus piedades y de tus misericordias, que son perpetuas» (Sal 25.6); y también Isaías profetiza la restauración mesiánica: «Con gran compasión te recogeré ... pero con misericordia eterna me compadeceré de ti, dice tu Redentor Jehovah» (Is 54.7–8 rva). Este es el corazón de la salvación mediante el Mesías y Siervo Sufriente.

### Nombre

*rejem* (רֶחֶם), «entrañas; misericordia». El primer uso de *rejem* es con su significado principal de «vientre»: «Porque Jehová había cerrado por completo toda matriz en la casa de Abimelec a causa de Sara, mujer de Abraham» (Gn 20.18). En otro sentido metafórico, 1 R 3.26 dice: «Sus entrañas se conmo-

vieron por su hijo» (rv). Una traducción más idiomática sería: la madre se sintió «conmovida por la suerte que iba a correr su hijo» (bla). A decir verdad, la gran mayoría de los casos son referencias metafóricas a un «tierno amor» como el que siente una madre por el hijo que ha parido. *r<sup>a</sup>jamûm* (רַחֲמִים), «entrañas; misericordia; compasión». Este nombre, que siempre se usa en el plural intensivo, aparece en Gn 43.14: «Que el Dios Todopoderoso os conceda hallar misericordia». En Gn 43.30 el término se usa con referencia a los sentimientos de José hacia Benjamín: «Se conmovió profundamente a causa de su hermano». *R<sup>a</sup>jamûm* se usa con mayor frecuencia acerca de Dios, como lo hace David en 2 S 24.14: «Caigamos en mano de Jehová, porque grande es su misericordia». Encontramos el término arameo equivalente en la plegaria de Daniel para que sus amigos implorasen misericordia del Dios de los cielos con respecto a este misterio (Dn 2.18).

La versión griega del *rajam* del Antiguo Testamento consiste principalmente de tres grupos de vocablos que se ven en el Nuevo Testamento. *Eleos*, el más importante, se usa para traducir varios términos hebraicos. La canción de María nos recuerda la promesa de Sal 103.11, 17, donde se emplea *eleos* para traducir *rejem* y *hesed* como «misericordia»: «Su misericordia es de generación en generación, para con los que le temen» (Lc 1.50). *Rajam* está quizás detrás de la plegaria a menudo oída: «¡Ten misericordia de nosotros, hijo de David!» (Mt 9.27).

### Adjetivo

*rajûm* (רַחֲמִים), «compasivo; misericordioso». Este adjetivo aparece en la importante proclamación del nombre de Dios a Moisés: «Jehová, Jehová, Dios compasivo y clemente, lento para la ira y grande en misericordia y verdad» (Éx 34.6 rva).

### Confesar

*yadah* (הִדָּה) «confesar, alabar, agradecer». Esta raíz, que muchas veces la rvr traduce «confesar» o «confesión», a menudo tiene también la acepción de «alabar» o «dar gracias». A primera vista, estos significados no parecen tener ninguna

relación. Pero, si ahondamos un poco más nos daremos cuenta de que estos significados se interpretan mutuamente.

Los significados de *yadah* coinciden en parte con varios vocablos hebreos que significan «alabanza», como es el caso con *halal* (del cual proviene *aleluya*). A veces, los objetos de *yadah* son seres humanos, pero es mucho más común que el objeto sea Dios.

El contexto suele ser la adoración pública en la que los adoradores afirman y renuevan su relación con Dios. El sujeto no es, en primera instancia, el individuo aislado, sino la congregación. Particularmente en los himnos y acciones de gracias de los Salmos es evidente que *yadah* es un recuento y consiguiente acción de gracias a Jehová por sus grandes obras de salvación.

La afirmación o confesión de la inmerecida bondad de Dios dramatiza la indignidad del ser humano. De ahí que una confesión de pecado puede articularse con el mismo aliento que una confesión de fe o expresión de alabanza y gratitud. Esta confesión no es un catálogo moralista y autobiográfico de pecados cometidos (infracciones individuales de un código legal), sino más bien una confesión de la pecaminosidad fundamental en que toda la humanidad está sumergida, separándonos de un Dios santo. Aun por sus juicios, que despertan en nosotros arrepentimiento, Dios debe ser alabado (p. ej. Sal 51.4). Así que nadie debe sorprenderse de encontrar alabanzas en contextos penitenciales y viceversa (1 R 8.33ss; Neh 9.2ss; Dn 9.4ss). Si la alabanza inevitablemente trae consigo la confesión de pecado, lo contrario también es cierto. La palabra segura de perdón provoca la alabanza y acción de gracias del confesante. Estas expresiones brotan casi automáticamente del nuevo ser de la persona arrepentida.

A menudo el objeto directo de *yadah* es el «nombre» de Jehová (p. ej., Sal 105.1; Is 12.4; 1 Cr 16.8). En un sentido, esta expresión sencillamente es sinónima de alabar a Jehová. Sin embargo, hay otro sentido en que ello introduce toda la dimensión de lo que el «nombre» evoca en el lenguaje bíblico. Nos hace recordar que una humanidad pecaminosa

no puede aproximarse a un Dios santo. Únicamente lo podrá hacer por su «nombre», esto es su Palabra y reputación que es un anticipo de la encarnación. Dios se revela solo en su «nombre» y particularmente en el santuario que Él ha escogido para «poner en él su nombre» (una frase que es muy frecuente, sobre todo en Deuteronomio).

El panorama de *yadah* se extiende tanto vertical como horizontal; verticalmente hasta abarcar a toda la creación y extendiéndose horizontalmente en el tiempo hasta aquel día en que la adoración y la acción de gracias serán eternas (p. ej. Sal 29; 95.10; 96.7–9; 103.19–22).

## Congregación

*‘edah* (j d[ʔ] «congregación»). Etimológicamente, este vocablo significaría una «congregación de personas» reunidas con algún propósito. Se asemeja en esto a los términos griegos *synagoge* y *ekklesia*, de los cuales provienen «sinagoga» e «iglesia». En uso corriente, *‘edah* se refiere a un «grupo de personas». Aparece 140 veces en el Antiguo Testamento, con mayor frecuencia en el libro de Números. Aparece por primera vez en Éx 12.3, donde el término es un sinónimo de *qahal*, «asamblea».

La acepción más generalizada de *‘edah* es «grupo», ya sea de animales (un enjambre de abejas [Jue 14.8], una manada de toros [Sal 68.30], una bandada de aves [Os 7.12]) o de personas, por ejemplo de justos (Sal 1.5), malhechores (Sal 22.16) y de naciones (Sal 7.7).

Las menciones más frecuentes son de la «congregación de Israel» (9 veces), «la congregación de los hijos de Israel» (26 veces), «la congregación» (24 veces) o «toda la congregación» (30 veces). Moisés colocó a ancianos (Lv 4.15), cabezas de familia (Nm 31.26) y príncipes (Nm 16.2; 31.13; 32.2) sobre la «congregación» con el fin de ayudarle con un gobierno justo. La Septuaginta traduce el término como *synagoge* («lugar de asamblea»). La rv, en sus varias revisiones, lo traduce como «concurso» y «congregación»; otras versiones usan los términos «asamblea» (bj, nbe), «comunidad» (bla) y «pueblo» (lvp).

*mô'ed* (d[ʕm]), «lugar acordado de reunión, reunión». El nombre *mô'ed* se encuentra 223 veces en el Antiguo Testamento y en el Pentateuco 160. En orden de frecuencia, aparece 27 veces en los libros históricos.

La palabra *mô'ed* conserva su significado básico señalado, pero varía en lo acordado según el contexto: tiempo y lugar o bien la propia reunión. El uso del término en Amós 3.3 es revelador: «¿Andarán dos juntos, a menos que se pongan de acuerdo?» El contexto es ambiguo. No está claro si hay acuerdo sobre tiempo y lugar de reunión, ni si aun se va a realizar.

El significado de *mô'ed* se encuadra dentro del contexto de la religión de Israel. En primer término, las fiestas llegaron a conocerse como «fiestas señaladas» o prefijadas. Estas fiestas se establecieron claramente en el Pentateuco. El término se refiere a cualquier «fiesta» o peregrinaje festivo, como la Pascua o la Fiesta de las Primicias (Lv 23.15ss), la Fiesta de los Tabernáculos (Lv 23.33ss) o el Día de Expiación (Lv 23.27). Al mismo tiempo, Dios condena a las personas que observan el *mô'ed* con excesivo ritualismo: «Vuestras lunas nuevas y vuestras fiestas señaladas las aborrece mi alma; se han vuelto una carga para mí, estoy cansado de soportarlas» (Is 1.14 lba).

El vocablo *mô'ed* también significa un «lugar determinado». Este uso es menos frecuente: «Tú has dicho en tu corazón: Subiré al cielo en lo alto; hasta las estrellas de Dios levantaré mi trono y me sentaré en el monte de la asamblea [*mô'ed*], en las regiones más distantes del norte» (Is 14.13 rva). «Porque yo sé que me conduces a la muerte, y a la casa determinada a todo viviente» (Job 30.23).

En ambas acepciones de *mô'ed* «tiempo fijado» y «lugar fijado», el denominador común es la «reunión» de dos o más personas en determinado lugar y tiempo; de ahí el uso de *mô'ed* como simple «reunión». Sin embargo, la similitud entre los significados de «tiempo fijo», «lugar fijo» y «reunión» causa verdaderos problemas de traducción en cada contexto. Por ejemplo, «contra mí convocó una asamblea» (Lm 1.15

rva), podría leerse: «Ha convocado contra mí un tiempo determinado» (lba) o «Llamó contra mí compañía» (rv).

La frase «tabernáculo de testimonio» (rv) es una traducción del hebreo *ʾohel mōʿed* («tabernáculo de reunión» rva; «tienda de reunión» lba). La frase aparece 139 veces, sobre todo en Éxodo, Levítico y Números, pocas veces en Deuteronomio. Significa que el Señor tiene un «lugar designado» que representa su presencia y por medio del cual Israel tiene la certeza de que su Dios está con ellos. El hecho de que el espacio se denominó «tienda de reunión» significa que el Dios de Israel estaría entre su pueblo y que el pueblo se aproximaría a Él en un tiempo y espacio «fijado» (*yaʿad*) en el Pentateuco. Cuando los traductores se dieron cuenta de que el nombre *ʿedah* («congregación» o «reunión») procede de la misma raíz que *mōʿed*, escogieron la frase «tabernáculo de reunión» (Éx 28.43). Los traductores de la Septuaginta enfrentaron una dificultad similar. Notaron la relación de *mōʿed* con la raíz *ʾūd* («testificar»), por lo que tradujeron la frase *ʾohel hamōʿed* como «tabernáculo del testimonio». Esta frase se acogió en el Nuevo Testamento: «Después de esto miré, y el santuario del tabernáculo del testimonio fue abierto en el cielo» (Ap 15.5).

De los tres significados, el más fundamental es «tiempo determinado». Porque la frase «tienda de reunión» enfatiza el «lugar de reunión». La «reunión» en sí generalmente se asocia con «tiempo» y «lugar».

La Septuaginta contiene las siguientes traducciones de *mōʿed*: *kairos* («tiempo»), *eorte* («fiesta; festival»). Las traducciones católicas usan: «tienda del encuentro» (nbe, cf. lvp), «tienda de reunión» (bj), «tienda de las citas divinas» (bla).

## Conocer, Saber

*nakar* (rkh), «conocer, considerar, reconocer, atender». Este verbo, que se encuentra tanto en hebreo moderno como antiguo, aparece aproximadamente 50 veces en el Antiguo Testamento hebraico. La primera vez es en Gn 27.23: «No lo reconoció» (lba).

El significado básico del término tiene que ver con percepción mediante la vista, el tacto o el oído. A veces la oscuridad hace imposible el reconocimiento (Rt 3.14). A menudo se reconocen a las personas por sus voces (Jue 18.3). *Nakar* a veces tiene la acepción de «prestar atención a»; es una forma especial de reconocimiento: «¡Bendito sea el que se haya fijado en ti!» (Rt 2.19 rva).

El verbo puede significar «reconocer» una especie de percepción intelectual: «Ni su lugar lo volverá a reconocer» (Job 7.10 rva; cf. Sal 103.16). El sentido «distinguir» se encuentra en Esd 3.13: «Y por causa del griterío, el pueblo no podía distinguir la voz de los gritos de alegría de la voz del llanto del pueblo» (rva).

*yada'* (יָדָע), «saber, entender, comprender, conocer». Este verbo aparece en ugarítico, acádico, fenicio, arábigo (infrecuentemente) y en hebreo en todos los períodos. En la Biblia, el vocablo aparece unas 1.040 veces (995 en hebreo y 47 en arameo).

En esencia, *yada'* significa: (1) saber por observación y reflexión, y (2) saber por experiencia. Un ejemplo de la primera acepción sería Gn 8.11, donde Noé «comprendió» que las aguas habían disminuido después de ver la hoja de olivo en el pico de la paloma; lo «supo» después de observar y reflexionar sobre lo que había visto. En efecto, no vio ni experimentó personalmente que las aguas habían menguado. En contraste con este «saber» que es fruto de la reflexión, encontramos el «saber» que viene de la experiencia con los cinco sentidos, de examinar y demostrar, de reflexionar y considerar (saber de primera mano). Por tanto *yada'* se usa como un paralelismo sinónimo de «oír» (Éx 3.7), «ver» (Gn 18.21), «percibir» y «ver» (Job 28.7). José informó a sus hermanos que uno de ellos tendría que permanecer en Egipto para que él pudiera «saber» si ellos eran o no hombres honrados (Gn 42.33). En el huerto de Edén, a Adán y Eva se les prohibió comer del árbol cuyo fruto les daría la experiencia del mal y, por ende, el conocimiento del bien y del mal. Por lo general, el corazón juega un papel importante en «saber» (comprender). Debido a que experimentaron la presencia sustentadora de Dios durante su peregrinaje en el desier-

to, los israelitas «comprendieron» en sus corazones que Dios les estaba disciplinando y cuidando como un padre vela por un hijo (Dt 8.5). Un corazón desviado puede estorbar esta comprensión (Sal 95.10).

Hay un tercer significado que apunta al tipo de «saber» que uno aprende y puede expresar. Por ejemplo, Caín dijo que no «sabía» que era guarda de su hermano (Gn 4.9) y Abram le dijo a Sarai que «reconocía» que ella era una mujer hermosa (Gn 12.11 rva). Uno puede llegar a «saber» cuando se lo cuentan, en Lv 5.1 un testigo ve o de alguna manera «sabe» (porque se lo contaron). En esta acepción «saber» tiene un sentido paralelo a «reconocer» (Dt 33.9) y «aprender» (Dt 31 12–13). De ahí que los niños pequeños que aún no saben hablar no «distinguen» (rva; «conocen» lba; «saben» rv) el bien y el mal (Dt 1.39), porque no lo han aprendido de modo que lo puedan comunicar a otros. En otras palabras, su conocimiento no es tal como para distinguir entre el bien y el mal.

Además del «saber» esencialmente cognoscitivo ya discutido, el verbo tiene un lado que es puramente empírico. El que «sabe» se involucra con (o en) el objeto de este «saber». Este es el caso de Potifar que «no se preocupaba de nada» (lba) (literalmente no «sabía de nada» (rv) acerca de lo que había en su casa (Gn 39.6), no tenía contacto personal con ello. En Gn 4.1, cuando Adán «conoce» [*yada*<sup>c</sup>] a Eva, es porque también ha tenido un contacto directo o relación sexual con ella. En Gn 18.19 Dios dice que «conoce» (rv) a Abraham; se preocupa por él en el sentido de haberle escogido de entre otros hombres y se aseguró de que ciertas cosas le sucedieran. Lo que se subraya es que Dios le «conoce» íntima y personalmente. Por cierto, este es un concepto paralelo a «santificar» (cf. Jer 1.5). De modo similar, el término se usa para connotar la relación de Dios con Israel como nación escogida o elegida (Am 3.2 rva).

*Yada*<sup>c</sup>, en su radical intensivo y causativo, se usa para expresar un concepto particular de revelación.

Dios no se dio a conocer por su nombre Jehová a Abraham, Isaac y Jacob, aunque sí les reveló [el contenido de] este

nombre mostrándoles que era el Dios del pacto. No obstante, el pacto no se cumplió (no poseyeron la tierra prometida) sino hasta el tiempo de Moisés. La declaración en Éx 6.3 sugiere que desde ahora Él se revelaría por «su nombre»; los guiaría hasta poseer la tierra. Dios se da a conocer mediante hechos de revelación, por ejemplo, ejecutando juicio contra los impíos (Sal 9.16) y liberando a su pueblo (Is 66.14). También se revela a través de la palabra hablada, por ejemplo, los mandamientos que dio a través de Moisés (Ez 20.11) por las promesas como las que dio a David (2 S 7.21). Dios así revela su persona por la ley y la promesa.

«Conocer a Dios» es tener un íntimo conocimiento práctico de Él. Es así que Faraón niega conocer a Jehová (Éx 5.2) y rehúsa reconocer su autoridad sobre él. En sentido positivo, «conocer» a Dios es lo mismo que temer (1 R 8.43), servir (1 Cr 28.9) y confiar (Is 43.10).

### Nombre

*da'at* (ת[ד]), «conocimiento». Varios nombres se derivan de *yada'* y el más frecuente es *da'at*, que aparece 90 veces en el Antiguo Testamento. Un ejemplo está en Gn 2.9: «El árbol del conocimiento del bien y del mal» (rva). El vocablo también aparece en Éx 31.3.

### Participio

*maddûa'* ([WDm]), «por qué». Este término, que aparece 72 veces, está relacionado con el verbo *yada'*. Éxodo 1.18 es un ejemplo: «¿Por qué habéis hecho esto de dejar con vida a los niños varones?»

### Corazón

#### Nombre

*leb* (לב), «corazón; mente; en medio de». *Leb* y su sinónimo *lebab* aparecen 860 veces en el Antiguo Testamento. La ley, los profetas y los salmos hablan a menudo acerca del «corazón». La raíz aparece también en acádico, asirio, egipcio,

ugarítico, arameo, arábigo y en el hebraico posbíblico. Los nombres arameos correspondientes aparecen siete veces en el libro de Daniel.

La primera vez que aparece «corazón» es en relación con seres humanos, en Gn 6.5: «Y vio Jehová que la maldad de los hombres era mucha en la tierra, y que todo designio de los pensamientos del corazón era de ellos era de continuo solamente el mal». En Gn 6.6 *leb* se usa en relación con Dios: «Y se arrepintió Jehová de haber hecho hombre en la tierra, y le dolió en su corazón».

«Corazón» puede referirse al órgano del cuerpo: «Y llevará Aarón los nombres de los hijos de Israel en el pectoral del juicio sobre su corazón» (Éx 28.29); «Joab ... tomando tres dardos en su mano, los clavó en el corazón de Absalón» (2 S 18.14); «Mi corazón está acongojado» (Sal 38.10).

*Leb* también puede referirse al interior («en medio») de algo: «Se cuajaron los abismos en el corazón del mar» (Éx 15.8 lba); «El monte ardía con fuego hasta el corazón de los cielos» (Dt 4.11 rva); «Serás como el que yace en medio del mar» (Pr 23.34).

Lebab puede señalar el fuero interno, en contraste con lo externo, como en Dt 30.14: «Porque muy cerca de ti está la palabra, en tu boca y en tu corazón, para que la cumplas» (cf. Jl 2.13); «El hombre mira lo que está delante de sus ojos, pero Jehová mira el corazón» (1 S 16.7). A menudo *lebab* y «alma» se usan juntos para mayor énfasis, como en 2 Cr 15.12: «E hicieron pacto para buscar al Señor, Dios de sus padres, con todo su corazón y con toda su alma» (lba; cf. 2 Cr 15.15). *Nepesh* («alma»; vida; ser) se traduce varias veces como «corazón» en la rv. En cada caso, connota el «fuero interno» («hombre interior»): «Porque cual es su pensamiento en su corazón [*nepesh*], tal es él» (Pr 23.7; «en su alma» rv; «en su mente» rva; «íntimos» rv-95; «dentro de sí» lba; «en sí mismo» LBL).

*Leb* puede referirse a la persona o a su personalidad: «Entonces Abraham se postró sobre su rostro y se rió diciendo en su corazón» (Gn 17.17 rva); también, «mi corazón ha perci-

bido mucha sabiduría y ciencia» (Ec 1.16). *Leb* se usa además en este sentido en cuanto a Dios: «Os daré pastores según mi corazón» (Jer 3.15).

«Corazón» puede connotar la fuente de deseo, inclinación o voluntad: «El corazón de Faraón es terco» (Éx 7.14 lba); «todo aquel que sea de corazón generoso, traiga ... ofrenda al Señor» (Éx 35.5 lba; cf. vv. 21, 29); «Te alabaré, oh Jehová, Dios mío, con todo mi corazón» (Sal 86.12). *Leb* se usa también cuando Dios se expresa: «Ciertamente los plantaré en esta tierra, con todo mi corazón y con toda mi alma» (Jer 32.41 lba). Cuando dos personas están de acuerdo se dice que sus «corazones» están bien el uno con el otro: «¿Es recto tu corazón, como mi corazón es recto con tu corazón?» (2 R 10.15 rva). En 2 Cr 24.4 (rv), «Joas tuvo voluntad de reparar la casa de Jehová» (en heb.: «tuvo en su corazón»).

El «corazón» se tiene como el centro de las emociones: «Amarás a Jehová tu Dios de todo tu corazón» (Dt 6.5); «Al verte, [Aarón] se alegrará en su corazón» (Éx 4.14; cf. 1 S 2.1). De la misma suerte hay corazones «alegres» (Jue 16.25), corazones «temerosos» (Is 35.4) y corazones que «tiemblan» (1 S 4.13).

El «corazón» se tiene como el centro del conocimiento y de la sabiduría y como sinónimo de «mente». Esta acepción aparece a menudo cuando los verbos «conocer» y «saber» acompañan a «corazón»: «Reconoce asimismo en tu corazón» (Dt 8.5); y «Pero hasta hoy Jehová no os ha dado corazón para entender» (Dt 29.4). Salomón oró: «Da, pues, a tu siervo corazón entendido para juzgar a tu pueblo, y para discernir entre lo bueno y lo malo» (1 R 3.9; cf. 4.29). La memoria es una actividad del «corazón», como en Job 22.22: «Pon sus palabras en tu corazón».

El «corazón» se tiene como el centro de la conciencia y del carácter moral. ¿Cómo responde uno a la revelación de Dios y del mundo que nos rodea? Job responde: «No me reprochará mi corazón en todos mis días» (27.6). Lo contrario aparece con David al que «le pesó en su corazón» (2 S 24.10 lba). El «corazón» es la fuente de las acciones del ser humano: «En la integridad de mi corazón y con manos inocentes

yo he hecho esto» (Gn 20.5 lba; cf. v. 6). David anduvo «con rectitud de corazón» (1 R 3.6); y Ezequías «con corazón íntegro» delante de Dios (Is 38.3). Únicamente la persona «de manos limpias y corazón puro» (Sal 24.4 lba) puede estar en la presencia de Dios.

*Leb* puede referirse al centro de la rebelión y del orgullo. Dijo Dios: «Porque la intención del corazón del hombre es mala desde su juventud» (Gn 8.21 lba). Tiro es como todo ser humano: «Por cuanto tu corazón se enalteció, y porque, a pesar de ser hombre y no Dios, dijiste: «Yo soy un dios ... »» (Ez 28.2 rva). Todos llegan a ser como Judá cuyo pecado «está grabado en la tabla de su corazón» (Jer 17.1).

Dios controla el «corazón». Por su «corazón» natural, la única esperanza del ser humano está en la promesa de Dios: «Os daré corazón nuevo ... y quitaré de vuestra carne el corazón de piedra, y os daré un corazón de carne» (Ez 36.26). Por esto el pecador ora: «Crea en mí, oh Dios, un corazón puro» (Sal 51.10); y «Afirma mi corazón para que tema tu nombre» (Sal 86.11). También, como dice David: «Yo sé, oh Dios mío, que tú pruebas el corazón y que te agrada la rectitud» (1 Cr 29.17). Por tanto, el pueblo de Dios busca su aprobación: «Escudriña mi mente y mi corazón» (Sal 26.2). El «corazón» simboliza el fuero interno del ser humano, su propia persona. Como tal, es la fuente de todo lo que hace (Pr 4.4). Todos sus pensamientos, deseos, palabras y acciones fluyen desde lo más profundo de su ser. Con todo, ninguna persona logra entender su propio «corazón» (Jer 17.9). Al seguir el ser humano su propio camino, su «corazón» se endurece cada vez más. Pero Dios circuncidará (recortará la inmundicia) del «corazón» de su pueblo, para que le amen y obedezcan con todo su ser (Dt 30.6).

## Adverbio

*leb* (לב), «tiernamente; amistosamente; confortablemente». *Leb* se usa como adverbio en Gn 34.3: «Pero se sintió ligado a Dina ... se enamoró de la joven y habló al corazón de ella» (rva; «le habló tiernamente lba»). En Rt 2.13, «al corazón» (rv, rva, nrv) significa «amistosamente» o «bondadosamen-

te»: «Has hablado con bondad a tu sierva». El vocablo significa «confortablemente» en 2 Cr 30.22 y en Is 40.2.

## Cordero

*kebes* (cbk), «cordero; cabrito; chivito». El cognado académico de este nombre significa «cordero», mientras que el cognado arábigo quiere decir «carnero joven». El término aparece 107 veces en el hebreo veterotestamentario y sobre todo en el Pentateuco.

El *kebes* es un «corderito» que casi siempre sirve para fines sacrificiales. La primera vez que se usa en Éxodo tiene que ver con la Pascua: «El cordero será sin defecto, macho de un año; tomaréis un cordero o un cabrito» (Éx 12.5 rva). El vocablo *g<sup>e</sup>di*, «chivito», es un sinónimo de *kebes*: «Entonces el lobo habitará con el cordero [*kebes*], y el leopardo se recostará con el cabrito [*g<sup>e</sup>di*]. El ternero y el cachorro del león crecerán juntos, y un niño pequeño los conducirá» (Is 11.6 rva). La traducción tradicional de «cordero» no deja en claro su género. En hebreo el término *kebes* es maculino, mientras que el femenino es *kibrah*, «cordera»; véase Gn 21.28: «Entonces puso Abraham siete corderas del rebaño aparte».

En la Septuaginta encontramos las siguientes traducciones: *amnos* («cordero»), *probaton* («oveja») y *arnos* («cordero»). Las diferentes versiones de la rv se valen de los dos sentidos: «cordero; oveja».

## Crear

*bara'* (arB), «crear, hacer». Este verbo tiene un significado teológico muy profundo, puesto que su único sujeto es Dios. Solo Él puede «crear» en el sentido que está implícito en *bara'*. El verbo expresa creación de la nada (*ex nihilo*), una idea que se percibe con claridad en los pasajes relacionados con la creación en escala cósmica: «En el principio creó Dios los cielos y la tierra» (Gn 1.1; cf. Gn 2.3; Is 40.26; 42.5). Todos los demás verbos que significan «creación» permiten una gama de significados mucho más amplia; tienen sujetos divinos y humanos y se usan en contextos que no tienen que ver con la creación de la vida.

Bara' se usa a menudo paralelamente con los siguientes verbos: *ʿasah*, «hacer» (Is 41.20; 43.7; 45.7, 12; Am 4.13); *yatsar*, «formar» (Is 43.1, 7; 45.7; Am 4.13); y *kân*, «establecer». Isaías 45.18 contiene todos estos vocablos: «Porque así ha dicho Jehovah –el que ha creado [*baraʿ*] los cielos, Él es Dios; el que formó [*yatsar*] la tierra y la hizo [*ʿasah*], Él la estableció [*kân*]; no la creó [*baraʿ*] para que estuviera vacía, sino que la formó [*yatsar*] para que fuera habitada–: «Yo soy Jehovah, y no hay otro ... »» (rva). Tal vez no se haya mantenido en este pasaje el significado técnico de *baraʿ* («crear de la nada»); quizás el uso aquí sea una connotación popularizada en forma de sinónimo poético.

Los complementos directos de este verbo son los cielos y la tierra (Gn 1.1; Is 40.26; 42.5; 45.18; 65.17); el hombre (Gn 1.27; 5.2; 6.7; Dt 4.32; Sal 89.47; Is 43.7; 45.12); Israel (Is 43.1; Mal 2.10); «cosa nueva» (Jer 31.22); nube y humo (Is 4.5); norte y sur (Sal 89.12); salvación y justicia (Is 45.8); hablar (Is 57.19); tinieblas (Is 45.7); viento (Am 4.13); y un corazón nuevo (Sal 51.10). Un estudio cuidadoso de los pasajes donde *baraʿ* figura muestra que en las pocas veces que el término se usa en forma no poética (principalmente en Génesis), el escritor usa un lenguaje científicamente preciso para demostrar que Dios creó el objeto o concepto de materia que antes no había existido.

Llama poderosamente la atención el uso de *baraʿ* en Is 40–65. De las 49 veces que aparece el vocablo en el Antiguo Testamento, 20 se hallan en estos capítulos. Cuando Isaías escribe proféticamente a los judíos en el cautiverio, habla palabras de consuelo basadas en los beneficios y bendiciones del pasado para el pueblo de Dios. Isaías desea recalcar que, puesto que Yahveh es el Creador, Él puede liberar a su pueblo del cautiverio. El Dios de Israel ha creado todas las cosas: «Yo hice [*ʿasah*] la tierra y creé [*baraʿ*] al hombre sobre ella. Son mis propias manos las que han desplegado los cielos, y soy yo quien ha dado órdenes a todo su ejército» (Is 45.12 rva). Los dioses de Babilonia son nulidades impotentes (44.12–20; 46.1–7) y por tanto, Israel puede esperar que Dios va a triunfar realizando una nueva creación (43.16–21; 65.17–25).

Aunque *bara'* es un tecnicismo correcto y preciso que sugiere una creación cósmica y material *ex nihilo*, el término es también un vehículo teológico rico en su comunicación del poder soberano de Dios, quien origina y regula todas las cosas para su gloria.

*qanah* (חָנַח), «conseguir, adquirir, ganar». Son los significados básicos que predominan en el Antiguo Testamento, pero ciertos pasajes poéticos hace tiempo vienen sugiriendo que el significado del verbo es «crear». En Gn 14.19, Melquisedec, al bendecir a Abram, dice: «Bendito sea Abram del Dios Altísimo, creador [«poseedor», rv] de los cielos y de la tierra» (rva). Génesis 14.22 repite este epíteto divino. Deuteronomio 32.6 confirma el significado de «crear» cuando *qanah* se usa como paralelo de *'asah*, «hacer»: «¿Acaso no es Él tu Padre, tu Creador (*qanah*) quien te hizo (*'asah*) y te estableció (*kân*)?» (rva). Salmos 78.54; 139.13 y Pr 8.22–23 también sugieren la idea de creación.

Las lenguas cognadas en general mantienen el mismo significado de «conseguir, adquirir» que en hebreo. Es más, *qny* es el término ugarítico principal para expresar creación. La estrecha relación de hebreo con ugarítico y el significado contextual de *qanah* como «crear» en los pasajes veterotestamentarios arriba citados argumentan el uso de *qanah* como sinónimo de «crear», que comparte con *bara'*, *'asah* y *yatsar*.

*'asah* (הָעַף), «crear, hacer, fabricar». Este verbo, que aparece más de 2600 veces en el Antiguo Testamento, se usa como sinónimo de «crear» alrededor de 60 veces. No hay nada inherente en el vocablo que indique a qué tipo de creación se refiere; es solo cuando está acompañado de *bara'* que podemos estar seguros de que significa creación.

Es lamentable, pero el término no lo apoyan lenguas cognadas contemporáneas al Antiguo Testamento y su etimología no es muy clara. Puesto que *'asah* describe las actividades humanas (y divinas) más comunes, no se presta para significados teológicos, excepto cuando acompaña a *bara'* o a otros términos cuyos significados técnicos están bien establecidos.

Los casos más instructivos de *‘asah* aparecen en los primeros capítulos de Génesis. En Gn 1.1 se usa el vocablo *bara’* para presentar el relato de la creación, y Gn 1.7 señala los detalles de su ejecución: «E hizo Dios un firmamento» (rv-95; «expansión», rv). Si la «bóveda» (rva) se hizo o no de material existente, no puede determinarse porque solo se usa *‘asah*. Sin embargo, está claro que el verbo expresa creación por su uso en este contexto y está acompañado por el tecnicismo *bara’*. Lo mismo se puede decir de otros versículos en Génesis: 1.16 (las lumbreras en el cielo); 1.25; 3.1 (los animales); 1.31; 2.2 (toda su obra); y 6.6 (el hombre). Sin embargo, en Gn 1.26–27, *‘asah* tiene que significar creación *ex nihilo*, ya que se usa como sinónimo de *bara’*. El texto reza así: «Hagamos [*‘asah*] al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza ... Creó [*bara’*], pues, Dios al hombre a su imagen» (rva). De manera similar Gn 2.4 declara: «Estos son los orígenes de los cielos y de la tierra cuando fueron creados [*bara’*], el día que Jehová Dios hizo [*‘asah*] la tierra y los cielos» (Gn 2.4). Finalmente, Gn 5.1 coloca los dos términos en un mismo plano: «El día que Dios creó [*bara’*] al hombre, a semejanza de Dios lo hizo [*‘asah*]. La yuxtaposición insólita de *bara’* y *‘asah* en Gn 2.3 se refiere a toda la la creación que Dios «creó» «haciéndolo».

En conclusión, no hay base para refinar demasiado el significado de *‘asah* diciendo que quiere decir creación desde algo, a diferencia de creación de la nada.

## Demonios Sátiros

*sa’ir* (ry[ic]), «demonios sátiros; ídolos sátiros». El término aparece 4 veces en el hebreo bíblico. La primera vez que aparece el término significa «demonios» (algunos estudios lo traducen «ídolos») sátiros: «Y ya no sacrificarán sus sacrificios a los demonios con los cuales se prostituyen» (Lv 17.7 lba). El pasaje demuestra que estos eran seres que fueron objetos de adoración pagana. El culto a estos «demonios» persistió durante mucho tiempo en la historia de Israel y aparece bajo Jeroboam (929—909 a.C.), quien «estableció sus propios sacerdotes para los lugares altos, para los demonios [«sátiros» bj] y para los becerros que había hecho» (2 Cr 11.15 rva). En este caso, *sa’ir* se refiere a los ídolos que

Jeroboam había hecho. El avivamiento durante el reinado de Josías tal vez incluyó la destrucción de los lugares altos para los demonios sátiros (2 R 23.8).

## Derramar

*yatsaq* (qxl), «verter, derramar, fundir, fluir». Un término de uso común durante toda la historia de la lengua hebrea, se encuentra en el antiguo ugarítico con los mismos matices que en el Antiguo Testamento. *Yatsaq* aparece en la Biblia hebrea un poco más de 50 veces. El vocablo aparece por primera vez en Gn 28.18, donde se dice que, después que Jacob durmió en Betel con la cabeza recostada sobre una piedra, «derramó aceite sobre ella». Veinte años después vuelve a «derramar» aceite sobre un «pilar» de piedra en Betel al regresar a casa (Gn 35.14 Iba). La idea que se expresa en estos dos casos y en otros (Lv 8.12; 21.10) es ungir con aceite. Este no es el vocablo que generalmente se traduce «ungir». (El término corriente para «ungir» es *mashaj*, del cual proviene la palabra «mesías».)

Muchas cosas pueden «vertirse», tales como el aceite de sacrificio (Lv 2.1), el agua para lavar (2 R 3.11) y potaje para comer (2 R 4.41). Se usa el verbo para expresar la idea de «verter» o «fundir» metales (Éx 25.12; 26.37; 1 R 7.46). El concepto de «derramar» se encuentra en Sal 41.8: «Algo abominable se ha derramado sobre él. El que cayó en la cama, no se volverá a levantar» (rva). El contexto al parecer sugiere inocular una enfermedad, como lo interpreta la rv: «Cosa pestilencial de él se ha apoderado».

*shapak* (JpV), «derramar, verter». Este es un verbo semítico común que se encuentra en el antiguo acádico y ugarítico y a lo largo del hebreo. *Shapak* aparece un poco más de 100 veces en el texto de la Biblia hebrea. La primera vez que se usa en el Antiguo Testamento, el vocablo forma parte del principio general sobre el respeto a la vida humana: «El que derrame sangre de hombre, su sangre será derramada por hombre» (Gn 9.6). Aunque se usa a menudo con este sentido de «derramar» sangre, el uso común del término tiene que ver con «verter» el contenido de un receptáculo, p. ej.

agua (Éx 4.9; 1 S 7.6), raspaduras de yeso (Lv 14.41) y libaciones ofrecidas a falsos dioses (Is 57.6).

Metafóricamente, *shapak* señala el «derramamiento» de la ira de Dios (Os 5.10), del desprecio (Job 12.21), de la maldad (Jer 14.16) y del Espíritu de Dios (Ez 39.29). El salmista describe su condición de abandono con esta frase pintoresca: «Derramado como el agua» (Sal 22.14 rva, lba, nrv; «como el agua que se vierte» bj; «como agua derramada» nbe; «Heme escurrido como aguas» rv).

## Descender

*yarad* (dry), «descender, bajar». Este verbo aparece en la mayoría de las lenguas semíticas (incluyendo en el hebreo posbíblico) y durante todos los periodos. En el hebreo bíblico aparece alrededor de 380 veces y en todos los periodos.

Básicamente, el verbo denota «movimiento» desde un punto alto a uno más bajo. En Gn 28.12, Jacob vio «una escalera puesta en la tierra, cuya parte superior alcanzaba el cielo. He aquí que los ángeles de Dios subían y descendían por ella» (rva). En este caso, el que habla u observa describe la acción desde el punto de partida y el movimiento es descendente hacia él. Por otro lado, el interlocutor puede hablar como el que se ubica en el punto de partida desde donde el movimiento puede ser «hacia abajo» o bajo la superficie de la tierra (Gn 24.16).

Como un dato interesante se puede «descender» a un lugar más bajo para alcanzar las puertas de una ciudad (Jue 5.11) o viajar a una ciudad que está ubicada más abajo de la carretera principal (1 S 10.8); generalmente se asciende a una ciudad y se «desciende» para salir de ella (1 S 9.27). Se habla del viaje de Palestina a Egipto como un «descenso» (Gn 12.10). Esto no se refiere a un desplazamiento desde un lugar más elevado a otro más bajo; es más bien un uso técnico del verbo.

*Yarad* a menudo tiene que ver con «morir». Uno «desciende» a la tumba. Aquí también está presente la idea de desplazamiento espacial, pero como antecedente. El «descenso» tie-

ne que ver más con ser removido del mundo de existencia consciente: «Porque el Seol no te agradecerá, ni la muerte te alabará. Tampoco los que descienden a la fosa esperarán en tu fidelidad. El que vive, el que vive es el que te agradece» (Is 38.18–19). Por otro lado, «descender al polvo» implica un regreso al suelo, esto es, el regreso del cuerpo a la tierra de la que vino (Gn 3.19). «Se doblegarán ante Él todos los que descienden al polvo» (Sal 22.29). También existe la idea del «descenso» del alma humana al reino de los muertos. Cuando Jacob lloró por José, pensando que estaba muerto, dijo: «¡Enlutado descenderé hasta mi hijo, al Seol!» (Gn 37.35 rva). Puesto que se puede «descender» vivo al Seol como castigo (Nm 16.30), esta frase abarca más que el fin de la vida humana. Este significado se refuerza con la experiencia de Enoc cuya recompensa fue sacarle de la tierra: «Caminó, pues, Enoc con Dios y desapareció, porque Dios lo llevó consigo» (Gn 5.24); fue recompensado al no tener que «descender» al Seol.

*Yarad* puede significar, también, un «descenso» hacia el interlocutor. En Gn 11.5 (primer uso del vocablo): «El Señor descendió para ver la ciudad y la torre que habían edificado los hijos de los hombres» (lba). El término puede significar el «descenso» desde la cima de una montaña, como lo hizo Moisés desde el Sinaí (Éx 19.14). También se usa para describir la acción de «desmontar»: «Cuando Abigaíl vio a David, se apresuró y bajó del asno» (1 S 25.23 rva). Puesto que, después de desmontarse el cuerpo de Abigaíl no estaba físicamente más abajo que antes, la expresión no indica necesariamente un desplazamiento desde una ubicación más elevada a una más baja. El verbo aquí significa no tanto «descender», sino «bajarse» o «apearse». Encontramos un matiz un tanto parecido en el uso de «bajarse» (en castellano, levantarse) de la cama. Elías le dijo a Azarías: «De la cama a la cual subiste no descenderás» (2 R 1.4 rva). Una vez más, este uso de *yarad* no significa literalmente «descender» del lecho, ya que al «levantarse» uno queda de pie, en una posición más alta de la que estaba; de ahí que su significado en este caso es «salirse» de la cama. El mismo verbo se usa para describir lo que hace el aceite que se derrama sobre la barba: «desciende» (Sal 133.2).

*Yarad* tiene además el significado de «retirarse» del altar: «Después Aarón alzó sus manos hacia el pueblo y lo bendijo. Y descendió después de ofrecer el sacrificio por el pecado» (Lv 9.22 rva). Este uso particular se podría tomar como lo contrario de «ascender» al altar, lo cual no solo es un desplazamiento físico desde un plano más bajo a uno más elevado, sino un ascenso a una dimensión espiritual más alta. «Subir» delante de Dios (representado por el altar) es presentarse delante de Él en un plano espiritual más elevado. Estar delante de Dios es estar en su presencia, delante de su trono, en una dimensión más alta. En este contexto, *yarad* puede interpretarse como la expresión de un acercamiento a Él en humildad. Dios informa a Moisés que los egipcios «descenderán» a Él y se postrarán delante de Él (Éx 11.8). Igualmente interesante es el uso ocasional del verbo para expresar «descenso» a un santuario conocido (cf. 2 R 2.2).

El verbo tiene muchos usos en sentido figurado. Aunque a veces no se perciba en las traducciones al castellano, puede denotar la «caída» y destrucción de una ciudad (Dt 20.20 bj), o el «declinar» de un día (Jue 19.11), o el «retroceder» de una sombra (2 R 20.11 (lvp) o «descenso» en posición social (Dt 28.43).

Al menos una vez significa «subir y bajar». La hija de Jefté dijo: «Primero déjame que suba [«vaya y descienda» rvr] a los montes y llore con mis amigas mi virginidad» (Jue 11.37 lbd).

## Desnudez

### Nombre

*ʿerwah* (חַרְוָה), «desnudez; indecencia». Treinta y dos de las 53 veces que aparece este nombre se encuentran en las leyes sociales de Lv 18 y 20. El resto de los casos están diseminados por los varios períodos de la literatura veterotestamentaria, con la notable excepción de la literatura poética.

Este término se usa para los órganos sexuales masculinos y femeninos. En la primera ocasión en que se usa, *ʿerwah* implica exhibición vergonzosa: «Cam, el padre de Canaán, vio la

desnudez de su padre ... Entonces Sem y Jafet tomaron un manto, lo pusieron sobre sus propios hombros, y yendo hacia atrás, cubrieron la desnudez de su padre. Como tenían vuelta la cara, ellos no vieron la desnudez de su padre (Gn 9.22–23 rva). Este vocablo se usa a menudo para significar la «desnudez» femenina (los órganos sexuales descubiertos) y simboliza la vergüenza. En Lm 1.8 Jerusalén asolada y devastada se describe como una mujer cuya desnudez ha sido expuesta. Descubrir la desnudez es un eufemismo frecuente para la cohabitación: «Ningún hombre se acerque a una mujer que sea su parienta cercana para descubrir su desnudez» (Lv 18.6).

La frase «cosa indecente» se refiere a cualquier inmundicia en un campamento militar o a la violación de las leyes de abstinencia sexual: emisiones nocturnas sin purificar, cohabitación sexual y otras leyes de pureza (p. ej., excremento enterrado dentro del campamento): «Porque el Señor tu Dios anda en medio de tu campamento para librarte y para derrotar a tus enemigos de delante de ti, por tanto, tu campamento debe ser santo; y Él no debe ver nada indecente en medio de ti, no sea que se aparte de ti (Dt 23.14 lba). En Dt 24.1 *erwah* parece apoyar este énfasis en cualquier violación de las leyes de pureza: si un novio se siente insatisfecho con su novia «por haber hallado en ella alguna cosa indecente», puede divorciarse. Obviamente no se trata de evidencia de su cohabitación con otro hombre, ya que este pecado merecía la muerte (Dt 22.13ss).

*Erwah* también tiene que ver con las partes indefensas o «desnudas» de una ciudad, según Gn 42.9: «Sois espías; habéis venido para ver las partes indefensas de nuestra tierra» (lba).

Otros nombres relacionados con este vocablo aparecen con menor frecuencia. *Ma'ar*, que se refiere a la desnudez sexual, aparece en sentido metafórico en Nah 3.5. *Êrom* se encuentra en varios casos como nombre abstracto. El término expresa la idea general de desvestirse, sin implicaciones vergonzosas; sencillamente se refiere a estar «desarropado». En Ez 16.7, 39 el vocablo *êrom* se traduce «desnuda», aun-

que también puede traducirse como «desnudez» o alguien que «está en su desnudez».

Dos nombres, *ta'ar* y *môrah*, tienen otro sentido. *Ta'ar*, que se repite 13 veces, quiere decir «navaja» (Nm 6.5) o un cuchillo para afilar las plumas de los escribas (Jer 36.23). El significado «vainas de espada» (1 S 17.51) tiene un cognado en ugarítico. *Môrah* también significa «navaja» (1 S 1.11).

## Adjetivo

*ʿarôm* (ʿr[ʾ]), o *ʿarom* (ʿr[ʾ]), «desnudo». El vocablo aparece 16 veces. El primer caso es en Gn 2.25: «Estaban ambos desnudos, el hombre y su mujer, y no se avergonzaban».

Otro adjetivo, del cual hay 6 ejemplos en la poesía bíblica, es *ʿeryah*. Parece ser una variante de *ʿerwah* y aparece, por ejemplo, en Ez 16.22: «Cuando estabas desnuda y descubierta».

## Verbo

*ʿarah* (ʿr[ʾ]), «verter, descubrir, destruir, extenderse». Este verbo, que aparece 14 veces en el hebreo bíblico, tiene cognados en acádico, fenicio, egipcio y siríaco. En Is 32.15, el término significa «verter» o «derramar»: «Hasta que se derrame sobre nosotros el Espíritu desde lo alto» (Iba). El verbo indica «descubrir» en Lv 20.19. *ʿArah* tiene la acepción de «destruir» en Is 3.17 (rvr): «Por tanto, el Señor raerá la cabeza de las hijas de Sion, y Jehová descubrirá sus vergüenzas». En Sal 37.35, el término significa «extenderse».

## Despertar

*ʿûr* (ʿr[ʾ]), «despertar, despertarse, remover, provocar». El vocablo se halla tanto en el hebreo antiguo como en el moderno y también en el antiguo ugarítico. Se encuentra unas 80 veces en el Antiguo Testamento hebreo. Aparece por primera vez con la acepción de «despertar» («provocar») a alguien para la acción: «¡Despierta, despierta, oh Débora!» (Jue 5.12 rva). Encontramos este mismo sentido en Sal 7.6, donde se usa paralelamente con «levántate»: «¡Levántate, oh Je-

hovah, con tu furor ... Despierta el juicio que has ordenado para mí» (rva).

Por lo general, *ʿûr* significa despertarse de un sueño natural (Zac 4.1) o del sueño de los muertos (Job 14.12). En Job 31.29, el término expresa la idea de «provocar» alguna emoción, de sentirse «emocionado»: «Si me he alegrado por el infortunio del que me aborrece» (rva). El verbo aparece varias veces en Cantares, por ejemplo, contrapuesto con *dormir*: «Yo dormía, pero mi corazón velaba» (Cnt 5.2). El término aparece tres veces como parte de una idéntica frase: «No despertaréis ni provocaréis el amor, hasta que quiera» (Cnt 2.7; 3.5; 8.4 rva).

## Despreciar

*maʿas* (salm), «rechazar, desechar, rehusar, despreciar». Este verbo existe tanto en el hebreo bíblico como en el moderno. Aparece unas 75 veces en el Antiguo Testamento hebreo y se encuentra por primera vez en Lv 26.15: «Si despreciáis [lba; «rechazáis» rva; «abominaréis» rv] mis estatutos». Dios no obliga a nadie a hacer su voluntad, por lo que Él a veces tiene que «rechazar»: «Por cuanto tú has rechazado el conocimiento, yo también te rechazaré para que no seas mi sacerdote» (Os 4.6 lba). Aunque Dios ha escogido a Saúl para ser rey, la respuesta de este causa que Dios cambie de actitud: «Por cuanto tú has desechado la palabra de Jehová, Él también te ha desechado a ti, para que no seas rey» (1 S 15.23).

Como creatura con libre albedrío, el ser humano puede «rechazar» a Dios: «Habéis rechazado al Señor que está entre vosotros» (Nm 11.20 lba; «menospreciado» rva). Por otro lado, los seres humanos pueden «rechazar» el mal (Is 7.15–16).

Cuando lo que Dios demanda se hace con motivos o actitudes equivocados, Él «desprecia» estas acciones: «Aborrezco, desprecio («rechazo» rva; «abominé» rv) vuestras fiestas» (Am 5.21 lba). Dios considera la pureza del corazón y de nuestras actitudes más importantes que la perfección o belleza de nuestros ritos.

## Destruir

*shamad* (dmv), «destruir, aniquilar, exterminar». Este vocablo bíblico también se usa en el hebreo moderno donde la raíz denota «persecución religiosa» o «conversión forzada». *Shamad* aparece 90 veces en el Antiguo Testamento hebraico, la primera vez en Gn 34.30 «seré destruido».

El término siempre indica completa «destrucción» o «aniquilación». Aunque el vocablo a menudo expresa literalmente la destrucción de un pueblo (Dt 2.12; Jue 21.16), *shamad* con frecuencia forma parte de una amenaza o advertencia abierta de «destrucción» al pueblo de Israel si abandona a Dios por los ídolos (cf. Dt 4.25–26). El término también se refiere a la «destrucción» completa de los lugares altos paganos (Os 10.8) de Baal y sus imágenes (2 R 10.28). Cuando Dios quiere «destruir» totalmente, barrerá «con la escoba de la destrucción» (Is 14.23 rva).

*shajat* (tjv), «corromper, pudrir, arruinar, estropear, destruir». El término se usa principalmente en hebreo bíblico, aunque tiene formas cognadas en algunas lenguas semíticas como arameo y etiópico. Se usa unas 150 veces en la Biblia hebraica y por primera vez en Gn 6, donde se repite 4 veces en relación con la «corrupción» que obligó a Dios a lanzar el diluvio sobre la tierra (Gn 6.11–12, 17).

Cualquier cosa buena puede «corromperse», «destruirse», «arruinarse» o «pudrirse», como el cinto de Jeremías (Jer 13.7), una viña (Jer 12.10), ciudades (Gn 13.10) y un templo (Lm 2.6). *Shajat* tiene el significado de «desperdiciar» o «malgastar» cuando se refiere a palabras habladas en vano (Pr 23.8 rv-95, lba). Como participio, el vocablo se usa para describir a un «león destrozador» (Jer 2.30 rvr, nrv; «destructor» rva) y al «ángel destructor» (1 Cr 21.15 lba). En Jer 5.26 el término significa «trampa». Los profetas se valen a menudo de *shajat* para comunicar la idea de «corrupción moral» (Is 1.4; Ez 23.11; Sof 3.7).

## Día

*yôm* (י/יו), «luz del día; día; tiempo; momento; año; era». Este vocablo también aparece en ugarítico, hebreo extrabíblico o cananeo (p. ej., la inscripción de Siloé), acádico, fenicio y arábigo. Se encuentra además en hebreo posbíblico. *Yôm* aparece cerca de 2.304 veces en todos los períodos del hebreo de la Biblia.

*Yôm* tiene varias acepciones. El término representa el período diurno de «luz» en contraste con la oscuridad de la noche: «Mientras la tierra permanezca, la siembra y la siega, el frío y el calor, el verano y el invierno, el día y la noche, nunca cesarán» (Gn 8.22 lba). El vocablo denota un período de veinticuatro horas: «Sucedió que ella insistía a José día tras día» (Gn 39.10 rva). *Yôm* también puede significar un período indefinido: «Y bendijo Dios al día séptimo, y lo santificó, porque en él reposó de toda la obra que había hecho en la creación» (Gn 2.3). En este versículo, «día» se refiere a todo el período del descanso de Dios desde la creación del universo. El «día» comenzó después de que Él completara los actos de creación del séptimo día y se extiende a lo menos hasta el regreso de Cristo. Compárese Gn 2.4: «Estos son los orígenes de los cielos y de la tierra cuando fueron creados, el día [*b<sup>e</sup>yôm*] que el Señor Dios hizo la tierra y los cielos» (lba). En este pasaje, «día» se refiere a todo el período que abarca los seis días de la creación. Otro matiz se encuentra en Gn 2.17, donde el término representa un «punto en el tiempo» o un «momento» preciso: «Pero del árbol del conocimiento del bien y del mal no comerás, porque el día que comas de él, ciertamente morirás» (rva). Finalmente, en plural, el vocablo puede significar un «año»: «Por tanto, tú guardarás este rito en su tiempo de año en año [*yamîm*]» (Éx 13.10).

*Yôm* adquiere otros matices particulares cuando se usa con diversas preposiciones. En primer lugar, cuando va acompañado de *k<sup>e</sup>* («como»), puede denotar el término «primero»: «Y Jacob respondió: Véndeme primero tu primogenitura» (Gn 25.31 rva). También puede significar «un día» o «un día cualquiera»: «Aconteció que entró él un día en casa para hacer su oficio, y no había nadie de los de casa allí» (Gn 39.11). José usa el término indicando el «resultado de una acción»: «Vosotros pensasteis hacerme mal, pero Dios lo encaminó para bien, para hacer lo que vemos [literalmente,

«como están las cosas»] hoy: mantener con vida a un pueblo numeroso (Gn 50.20 rva). Adonías se valió de esta misma expresión para expresar el sentido de «hoy»: «Júreme hoy el rey Salomón que no matará a espada a su siervo» (1 R 1.51 rvr). Otro matiz más aparece en 1 S 9.13: «Subid, pues, ahora, porque ahora le hallaréis». Cuando va acompañado del artículo definido *ha*, el nombre puede significar «hoy» (como en el caso de Gn 4.14) o bien referirse a un día en particular (1 S 1.4) o indicar «durante el día» (Neh 4.16).

La primera vez que se usa *yom* en la Biblia es en Gn 1.5: «Dios llamó a la luz Día, y a las tinieblas llamó Noche. Y fue la tarde y fue la mañana del primer día». Esto presenta uno de los debates más grandes en torno al vocablo, a saber, cuánto duraron los días de la creación. Tal vez las explicaciones más frecuentes son: que estos días duraron 24 horas, por tiempo indefinido (o sea, edades o eras), o son categorías lógicas más bien que temporales (es decir que expresan categorías teológicas en lugar de períodos).

El «día del Señor» denota tanto el fin de una edad (en sentido escatológico), como algún acontecimiento (no escatológico) durante la era presente. Puede ser un día de juicio o de bendición, o ambas a la vez (cf. Is 2).

Cabe mencionar que mientras el pueblo hebreo no tenía dividido el día en horas, dividía la noche en tres vigilias (Éx 14.24; Jue 7.19).

## **Diestra, Derecha**

*yamîn* (יָמִין), «diestra, derecha, mano derecha». Se han encontrado cognados de este vocablo en ugarítico, arábigo, siríaco, arameo y etiópico. Hay unos 137 casos del término durante todos los períodos del hebreo bíblico.

Primero, el vocablo se refiere a la «mano derecha» de un ser humano: «Y José tomó a los dos, a Efraín con la derecha, hacia la izquierda de Israel, y a Manasés con la izquierda, hacia la derecha de Israel» (Gn 48.13 lba). Aod tuvo «cerrada la mano derecha» (era zurdo): «Y clamaron los hijos de Israel a Jehová; y Jehová les suscitó salvador, a Aod, hijo de

Gera, Benjamita, el cual tenía cerrada la mano derecha» (Jue 3.15 rv; cf. «era zurdo» rvr). *Yamîn* se usa también en sentido figurado. Cuando Dios toma a alguien de la «mano derecha» le imparte su fuerza: «Porque yo, Jehovah, soy tu Dios que te toma fuertemente de tu mano derecha y te dice: «No temas; yo te ayudo»» (Is 41.13 rva). La Biblia enseña que Dios es espíritu y que no tiene órganos ni cuerpo (cf. Éx 20.4; Dt 4.15–19). Sin embargo, usando lenguaje antropomórfico, atribuye a Dios órganos humanos y, en particular, una «mano derecha» (Éx 15.6). A veces se refiere a que Dios hace su voluntad entre los hombres y actúa a favor de algunos o les muestra su favor: «Traeré, pues, a la memoria los años de la diestra del Altísimo» (Sal 77.10).

Segundo, *yamîn* se refiere a la ubicación espacial, «derecha», de algo o de alguien: «Pero los hijos de Israel caminaron en seco por en medio del mar, teniendo las aguas como muro a su derecha y a su izquierda» (Éx 14.29 rva). En otros contextos *yamîn* significa movimiento espacial, especifica «dirección»: «¿No está toda la tierra delante de ti? Yo te ruego que te apartes de mí. Si fueres a la mano izquierda, yo iré a la derecha; y si tú a la derecha, yo iré a la izquierda» (Gn 13.9: primer caso del vocablo).

Tercero, *yamîn* puede referirse a otras partes del cuerpo además de la mano derecha. En Jue 3.16 el término se refiere a la cadera derecha (lit. «cadera de la mano derecha»): «Y Aod se había hecho un puñal de dos filos, de un codo de largo; y se lo ciñó debajo de sus vestidos a su lado derecho». El vocablo se usa en 1 S 11.2 para referirse a un ojo y en Éx 29.22 a la cadera.

Cuarto, el término se usa con el significado de «sur», puesto que este punto cardinal queda a mano derecha cuando uno se orienta de cara al este: «Los de Zif subieron a decir a Saúl, en Gabaa: ¿No está David escondido entre nosotros, en los lugares de difícil acceso de Hores, en la colina de Haquila, que está al sur de Jesimón?» (1 S 23.19 rva).

*y<sup>e</sup>manî* (yṯmny), «mano derecha; lado derecho; costado derecho (del cuerpo); sur». Este nombre se encuentra 25 veces en el Antiguo Testamento. *Y<sup>e</sup>manî* quiere decir «mano derecha» en

Éx 29.20, la primera vez que aparece. En 1 R 7.21 el término indica el «lado derecho» en términos de ubicación. *Y<sup>e</sup>manú* aparece en Ez 4.6 con la acepción de «costado derecho» del cuerpo. El vocablo indica «sur» en 1 R 6.8: «La puerta del aposento de en medio estaba al lado derecho de la casa» (rvr; «al lado sur del templo» rva).

*teman* (תמן), «sur; barrio sur; hacia el sur». Este nombre aparece 22 veces en la Biblia. La primera vez (Éx 26.18), el término sirve para orientar «hacia el sur». *Teman* puede significar llanamente «sur» y también el «barrio sur» de una ciudad, como en Jos 15.1.

## Dios

*ʾel* (אֵל), «dios». Este término fue la forma más común de denominar a una divinidad en el Oriente Medio antiguo. Aunque muy a menudo aparece solo, *ʾel* se combinaba también con otras palabras para formar un término compuesto referente a la deidad o para identificar de alguna manera la naturaleza y las funciones del «dios». De ahí que la expresión *ʾel ʾelohim yishrael* («Dios, el Dios de Israel»; Gn 33.20) identifique las actividades específicas del Dios de Israel. En la antigüedad, se creía que conocer el nombre de una persona le otorgaba poder sobre ella. Se consideraba que el conocimiento del carácter y atributos de los «dioses» paganos permitiría a los adoradores manipular o influir en las deidades en formas más eficaces que si sus nombres permanecieran desconocidos. Hasta cierto punto, la ambigüedad del término *ʾel* frustraba a las personas que esperaban obtener de algún modo poder sobre la divinidad, porque el nombre prácticamente no indicaba cosa alguna sobre el carácter del «dios». Esto se ajusta en particular a *ʾEl*, principal «dios» cananeo. Los antiguos semitas se mantenían espantados ante los poderes superiores de los dioses y hacían cuanto estuviera a su alcance para propiciarlos. Generalmente asociaban a las divinidades con la manifestación y uso de un enorme poder. Tal vez esto se refleje en la curiosa frase hebrea: «Poder [*ʾel*] hay en mi mano» (Gn 31.29 rv-95, rvr; «tengo poder» lba, rva; «podría hacerte mal» bj; bla; cf. Dt 28.32). Algunas frases hebreas en los Salmos asocian a *ʾel* con aspectos impresionantes de la naturaleza, como los cedros del Líbano (Sal 80.10) o

montañas (Sal 36.6). En estos casos, es clara la connotación de magnificencia y majestad.

Los nombres compuestos con *ʿel* eran comunes en el Oriente Medio durante el segundo milenio a.C. Metusael (Gn 4.18) e Ismael (Gn 16.11) son dos nombres que provienen de un período muy temprano. Durante el período mosaico, *ʿel* era sinónimo del Señor que libró a los israelitas de la esclavitud de Egipto y les ayudó a vencer en batalla (Nm 24.8). Esta tradición del *ʿel* hebraico como un «Dios» que se revela a sí mismo en poder y establece relación de pacto con su pueblo es muy prominente tanto en la poesía (Sal 7.11; 85.8) como en la profecía (Is 43.12; 46.9). Los israelitas hacían uso común del nombre de *ʿel* para denotar la provisión o el poder sobrenatural. Esto era a la vez normal y legítimo, puesto que el pacto entre Dios e Israel aseguraba a un pueblo obediente y santo que las fuerzas creativas del universo le sostendrían y protegerían en todo momento. A la inversa, si desobedecían y apostataban, estas mismas fuerzas les castigarían severamente.

*ʿlah* (Hlā), «dios». Este vocablo arameo equivale al término hebreo *ʿlôah*. Es una expresión general para «Dios» en los pasajes arameos del Antiguo Testamento y también una forma cognada del vocablo *ʿallah*, que los árabes usan para hablar de Dios. El término se emplea ampliamente en Esdras: aparece no menos de 43 veces entre Esd 4.24 y 7.26. En cada caso, se refiere al «Dios» del pueblo judío, fuese o no un judío el que lo usara. Este es el caso cuando el gobernador de la provincia de «Más Allá del Río» (es decir, al oeste del río Éufrates) le habló a Darío el rey acerca de «la casa del gran Dios» (Esd 5.8). Asimismo, Ciro instruyó a Sesbasar, gobernador, «que la casa de Dios sea reedificada» (Esd 5.15) en Jerusalén.

Aunque los persas sin duda no adoraban al «Dios» de Israel, le otorgaban la dignidad que correspondía al «Dios de los cielos» (Esd 6.10). Lo hacían en parte por superstición; aunque la naturaleza pluralista del recién conquistado Imperio Persa exigía que honrasen a los dioses de los pueblos conquistados, en aras de la paz y de la armonía social. Cuando Esdras usa el término *ʿlah*, a menudo especifica el Dios de los

judíos. Habla, por ejemplo, del «Dios de Israel» (5.1; 6.14), el «Dios del cielo» (5.12; 6.9) y el «Dios de Jerusalén» (7.19). Asocia además a «Dios» con su casa en Jerusalén (5.17; 6.3). En el decreto de Artajerjes se habla del «sacerdote Esdras, escriba de la ley del Dios de los cielos» (7.12, 21). Esta designación parecería extraña viniendo de un rey persa pagano, si no fuese por la política de tolerancia religiosa que practicó la dinastía Aqueménide. En otras partes de Esdras, *ʾlah* se asocia con el templo, tanto en su construcción (5.2, 13) como un edificio concluido y consagrado para el culto divino (6.16).

En el único versículo de Jeremías escrito en arameo (10.11), el vocablo *ʾlah* se encuentra en su forma plural para describir a los «dioses» que nada tuvieron que ver con la creación del universo. Aunque estos «dioses» falsos los adoraban naciones paganas (y hasta reverenciados por algunos hebreos en el cautiverio babilónico), esas deidades acabarían pereciendo porque no eran eternas.

El libro de Daniel se vale de *ʾlah* para hablar tanto de los «dioses» paganos, como del único «Dios» verdadero. Los sacerdotes caldeos dijeron a Nabucodonosor: «Además, el asunto que el rey demanda es difícil, y no hay delante del rey quien lo pueda declarar, salvo los dioses, cuya morada no está con los mortales» (Dn 2.11 rva). Los caldeos se refirieron a esos «dioses» cuando informaron que Sadrac, Mesac y Abed-nego rehusaban participar en idolatría en la llanura de Dura (Dn 3.12). Daniel enumera estos «dioses» cuando condenó el abandono de Nabucodonosor por el culto al único y verdadero «Dios» de Israel (Dn 5.23). En Dn 3.25, el término se refiere a un ser o mensajero divino enviado a proteger a los tres jóvenes hebreos (Dn 3.28). En Dn 4.8–9, 18; y 5.11, aparece la frase «espíritu de los dioses santos» (rv, rva, rv-95, lba, bla; «Dios Santo» nrv). Las menciones restantes de *ʾlah* se refieren al «Dios» viviente a quien Daniel adora».

*ʾlôah* (H/l a), «dios». Este nombre hebreo para «Dios» corresponde al término arameo *ʾlah* y al ugarítico *il* (o tratándose de una diosa, *ilt*). El origen del término se desconoce y se usa pocas veces en las Escrituras como un apelativo divino.

Por cierto, su distribución en los varios libros de la Biblia es curiosamente desigual. Aparece *ʾlôah* 40 veces en Job entre 3.4 y 40.2; en el resto del Antiguo Testamento el término no se usa más de 15 veces.

Algunos eruditos consideran que el vocablo *ʾlôah* es la versión singular de la forma plural común *ʾlôhîm*, plural de majestad. Se suele pensar que *ʾlôah* es vocativo, con el significado de «Oh Dios». Pero no está muy claro por qué se necesitó tener una forma vocativa especial para dirigirse a Dios, puesto que el plural *ʾlôhîm* se traduce a menudo como vocativo cuando el adorador se dirige directamente a Dios, como en Sal 79.1. Es obvio que hay una relación lingüística entre *ʾlôah* y *ʾlôhîm*, pero no es fácil precisarlo.

El vocablo *ʾlôah* predomina más en la poesía que en la prosa, lo que es particularmente cierto en Job. Algunos eruditos han sugerido que el autor de Job escogió a propósito una descripción de la divinidad que evitara las asociaciones históricas que se encuentran en frases como «el Dios de Betel» (Gn 31.13) o «Dios de Israel» (Éx 24.10). Pero aun el libro de Job no es históricamente neutral, puesto que en la introducción se mencionan lugares y personas (cf. Job 1.1, 15, 17). Tal vez el autor consideró que *ʾlôah* fuese un término adecuado a lo poético y por consiguiente lo usó consecuentemente. Esto, al parecer, es el caso también en Sal 18.31, donde encontramos *ʾlôah* en lugar de *ʾl*, como en el pasaje paralelo en 2 S 22.32). También aparece *ʾlôah* como un término para «Dios» (Sal 50.22; 139.19; y Pr 30.5). Aunque *ʾlôah* como nombre divino apenas se usa fuera de Job, su historia literaria se extiende desde a lo menos el segundo milenio a.C. (como en Dt 32.15) hasta el siglo V a.C. (como en Neh 9.17).

*ʾel shadday* (yDV l a), «Dios Todopoderoso». La combinación de *ʾel* con un término calificativo representa una tradición religiosa que quizás estuvo presente entre los israelitas desde el tercer milenio a.C. Algunos siglos después, *shadday* aparece en nombres personales hebreos tales como Zurisadai (Nm 1.6) y Amisadai (Nm 1.12). El uso más antiguo del apelativo como título de divinidad («Dios Todopoderoso») se encuentra en Gn 17.1, cuando «Dios» se identifica con Abraham.

Lamentablemente, no se encuentra ninguna explicación del nombre; tampoco las indicaciones que se dan «camina delante de mí y sé perfecto» no aclaran el significado de *shadday*. Los estudiosos han intentado entender el nombre relacionándolo con el término académico *shadu* («montaña»); porque «Dios» reveló su gran poder con fenómenos relacionados con montañas como erupciones volcánicas o tal vez porque se le consideraba fuerte e inmutable como las «montañas eternas» en la bendición de Jacob (Gn 49.26 rva). Por cierto que un aspecto importante de la religión mesopotámica fue la asociación de la divinidad con montes. Se creía que los «dioses» preferían morar sobre los picos de los montes y los templos que los sumerios construyeron en forma de torres escalonadas, los *zigurats*, eran montes artificiales con propósitos cúltricos. Se acostumbraba construir un pequeño templo en la cúspide del *zigurat* para que la deidad patronal descendiera del cielo a morar allí. Los hebreos comenzaron su propia tradición de la revelación a partir de los montes poco después del éxodo, pero para entonces el nombre *ʔel shadday* se había reemplazado por el tetragrama Yahveh (Éx 3.15; 6.3).

*ʔEl shadday* fue el nombre de «Dios» que los patriarcas usaron en relación con el pacto hasta el tiempo de Moisés, cuando se dio una nueva revelación (Éx 6.3). El pacto abrahámico se caracterizó por un grado de aproximación entre «Dios» y los protagonistas humanos que sobresale en la historia de los hebreos. El «Dios Todopoderoso» se reveló como una deidad poderosa capaz de realizar todo lo que se propone. Sin embargo, el grado de intimidad entre *ʔel shadday* y los patriarcas en varias etapas de su peregrinaje demuestra que el pacto involucró el cuidado y amor de Dios para la creciente familia que Él escogió, protegió y prosperó. Condujo a la familia del pacto de lugar en lugar, estando claramente presente con ellos en todo momento. Las formulaciones del pacto muestran que Dios no estaba preocupado con ritos cúltricos ni celebraciones orgiásticas. Más bien demandó un grado de obediencia tal que permitiría a Abraham y a sus descendientes caminar en su presencia, y tener vidas morales y espirituales sin tacha (Gn 17.1). Por tanto, el verdadero servicio a *ʔel shadday* no fue cúltrico ni ritualista, sino de carácter moral y ético.

Durante el temprano período mosaico, el nuevo nombre redentor de «Dios» y la formulación del pacto sinaítico hizo que *ʾel shadday* pasara a ser casi obsoleto como apelativo de divinidad. Más adelante, en el Antiguo Testamento, el nombre aparece unas 35 veces, la mayoría en Job. De vez en cuando el nombre se usa como sinónimo del tetragrama Jahveh (Rt 1.21; Sal 91.1–2) para subrayar el poder y la fuerza de «Dios» en la forma usual.

*ʾel ʿōlam* (אֱלֹהֵי [לְ] עוֹלָם), «Dios de la eternidad; Dios eterno; Dios sempiterno». Hay formas relacionadas con el término *ʿōlam* en varias lenguas del Oriente Medio antiguo; todas se refieren a la extensión del tiempo o al tiempo muy distante. La idea parece ser cuantitativa en vez de metafísica. Por eso, en la literatura ugarítica, *ʿbd ʿlm* significa «esclavo permanente»; el término *ʿlm* (al igual que el hebreo *ʿōlam*) expresa un período inmensurable o de larga duración.

Únicamente en contados pasajes poéticos, como Sal 90.2, se juzga que estas categorías temporales no alcanzan a describir la naturaleza de la existencia de «Dios» como *ʾel ʿōlam*. En estos casos, se considera que el Creador ha sido «desde la eternidad hasta la eternidad»; pero aun este uso de *ʿōlam* expresa la idea de una existencia continua y mensurable en vez de una condición independiente de consideraciones temporales.

El nombre de *ʾel ʿōlam* se asoció predominantemente con Beerseba (Gn 21.21–34). El asentamiento de Beerseba se fundó quizás en la Edad de Bronce temprana, y la narración de Génesis explica que el término significa «pozo del juramento» (Gn 21.31). Sin embargo, también podría significar «pozo de los siete», debido a los siete corderos que se apartaron como testigos del juramento.

Abraham plantó un árbol conmemorativo en Beerseba e invocó el nombre del Señor como *ʾel ʿōlam*. El hecho que Abraham permaneciera muchos días en la tierra de los «filisteos» parece sugerir que asociaba continuidad y estabilidad con *ʾel ʿōlam*, quien no lo limitaba las vicisitudes del tiempo. Aunque Beerseba tal vez fuera en su origen un lugar en que los

cananeos adoraban, el local se asoció más tarde con la veneración al Dios de Abraham.

Más tarde Jacob viajó a Beerseba para ofrecer sacrificios al Dios de su padre Isaac. Sin embargo, no ofreció sacrificios a *ʾel ʿôlam* por nombre; y aunque tuvo una visión de Dios, no recibió una revelación que este fuese el Dios que Abraham veneró en Beerseba. Es más, Dios omitió mencionar el nombre de Abraham declarando que era el Dios del padre de Jacob.

Génesis 21.33 es el único lugar en el Antiguo Testamento en el que aparece el título de *ʾel ʿôlam*. Isaías 40.28 es el único caso donde *ʿôlam* se usa junto con un nombre que significa «Dios».

## Efod

*ʾepôd* (d/pa), «efod». El vocablo, que aparece en asirio y (tal vez) ugarítico, aparece 49 veces en el hebreo bíblico, 31 en las prescripciones legales en Éxodo-Levítico y una sola vez en la poesía bíblica (Os 3.4).

El término se refiere a una vestimenta externa ajustada que se relaciona con el culto. Era una especie de chaleco largo que por lo general llegaba hasta las caderas. El «efod» del sumo sacerdote se sujetaba con una faja hermosamente bordada (Éx 28.27–28); tenía hombreras montadas con piedras de ónice en las que se grabaron los nombres de las doce tribus de Israel. Sobre el pecho del sumo sacerdote estaba el pectoral, también con doce piedras grabadas con los nombres de las tribus. Estaba atado al efod con anillos. Además, ligados al pectoral estaban el Urim y el Tumim.

Tal parece que el «efod» y sus accesorios se destacaban ampliamente en el santuario. David lo consultó para averiguar si el pueblo de Keila le entregaría a Saúl (1 S 23.9–12); sin lugar a duda, el Urim y el Tumim se usaron. La primera vez que el término aparece se refiere al «efod» del sumo sacerdote: «Piedras de ónice y piedras de engaste para el efod y el pectoral» (Éx 25.7). Tanto se veneraba este «efod» que a veces se hacían réplicas de él y se adoraban (Jue 8.27;

17.1–5). Los sacerdotes de menor grado (1 S 2.28) y aprendices vestían unos menos trabajados, de lino, cuando se presentaban delante del altar.

*ʿAppudah* significa «efod»; cobertor». Es la modalidad femenina de *ʿepôd* (o *ʿefod*). El vocablo aparece 3 veces, comenzando con Éx 28.8: «Y el cinto hábilmente tejido que estará sobre él, será de ... azul, púrpura y escarlata y de lino fino torcido» (lba).

## Elevar, Exaltar

### Verbo

*rûm* (רם), «elevar, exaltar». Esta raíz se encuentra también en ugarítico (con los radicales *r-m*), fenicio, arameo (incluyendo en la Biblia, 4 veces), arábigo y etiópico. En el arameo extrabíblico se escribe *rʾm*. La palabra se halla en todos los períodos del hebreo de la Biblia unas 190 veces. Tiene un parentesco cercano con la raíz *rmm*, «levantarse, apartarse», que únicamente aparece 4 veces.

Básicamente, *rûm* representa «estar en un plano más alto» o bien un «desplazamiento hacia arriba». La primera de estas acepciones se encuentra la primera vez en que el término aparece en la Biblia: «El diluvio duró cuarenta días sobre la tierra. Las aguas crecieron y levantaron el arca, y se elevó sobre la tierra» (Gn 7.17 rva). Cuando se trata de seres humanos, el verbo puede referirse a «su estatura física»; por ejemplo, los espías enviados a Canaán informaron que «este pueblo es más grande y más alto que nosotros. Las ciudades son grandes y fortificadas hasta el cielo» (Dt 1.28 rva).

El segundo énfasis expresa el enaltecimiento (o autoexaltación) de alguna persona u objeto: «Cercando andan los malos, cuando la vileza es exaltada entre los hijos de los hombres» (Sal 12.8 rvr). El salmista reconoce que Dios le «pondrá en alto sobre una roca», fuera de todo peligro (Sal 27.5). Un viento tempestuoso (Sal 107.25) «eleva» las olas del mar. *Rûm* se usa también en cuanto a construir un edificio. Esdras confiesa que Dios renovó al pueblo de Israel, «dándonos ánimo para levantar la casa de nuestro Dios y

para restaurar sus ruinas, y dándonos una muralla en Judá y en Jerusalén» (Esd 9.9 lba; cf. Gn 31.45). En Ez 31.4, el término se usa en el sentido de «hacer crecer a una planta»: «Las aguas lo hicieron crecer y las corrientes profundas lo encumbraron» (lba). Puesto que en Dt 1.28 *gadal* («más grande») y *rûm* («más alto») se usan en estrecha relación, se podría traducir Ez 31.4 de la siguiente manera: «Las aguas causaron que [el cedro del Líbano] se hiciera más grande y las corrientes profundas que creciera más alto». Muy cercano a este matiz está el uso de *rûm* para referirse al proceso de criar a un hijo. Dios dice mediante Isaías: «Crié [*gadal*] hijos y los engrandecí [*rûm*], pero ellos se rebelaron contra mí» (Is 1.2 rva).

*Rûm* a veces quiere decir «levantar y quitar», como en Is 57.14: «¡Allanad, allanad [«construid, construid» lba] la calzada! ¡Preparad el camino! ¡Quitad los obstáculos del camino de mi pueblo!» (rva). En el contexto de las ofrendas, el vocablo significa «tomar una porción» (Lv 2.9). A veces se habla de «alzar» o «elear» toda la ofrenda a Dios (Nm 15.19 rva; cf. lba).

Más allá de las acepciones básicas, *rûm* se usa tanto negativa como positivamente. En sentido positivo, la palabra puede significar «elear a una posición de honor». Dice Dios: «He aquí que mi siervo triunfará. Será engrandecido y exaltado, y será muy enaltecido» (Is 52.13). Encontramos esta misma connotación en 1 S 2.7, cuando Ana testifica que «Jehová empobrece, y Él enriquece; abate y enaltece». En sentido negativo, *rûm* indica «altivez»: «Salvas al pueblo humilde; pero tus ojos humillan a los altivos» (2 S 22.28 rva).

*Rûm* se usa junto a otros términos en sentidos idiomáticos. Por ejemplo, «elear» la voz es «gritar». La mujer de Potifar informó que cuando José la atacó, «alzó» su voz y gritó («vociferó»). Los dos términos, (*rûm* y «voz») se usan juntos con el sentido de «a viva voz» o «en alta voz» (Dt 12.14).

Elear la mano es un símbolo de poder y fuerza y significa ser «poderoso» o «triumfante»: «Si no temiera la saña del enemigo, y que sus adversarios entiendan mal. No sea que ellos digan: Nuestra mano enaltecida hizo todo esto, y no

Jehová» (Dt 32.27). Elevar la mano en contra de alguien es señal de rebelión: «Jeroboam ... alzó su mano contra el rey» (1 R 11.26 rv).

Ensalzar el cuerno de uno sugiere la imagen de un toro salvaje en todo su vigor. Simboliza «triunfar» sobre el enemigo: «Mi corazón se regocija en Jehová, mi cuerno es ensalzado en Jehová» (1 S 2.1 rv). Además, los cuernos simbolizan el centro del poder de una persona. Así, cuando se «ensalza» el cuerno de alguien, también se «ensalza» su fuerza: «Jehová juzgará los términos de la tierra, y dará fortaleza a su Rey, y ensalzará el cuerno [«poder» rva] de su Mesías» (1 S 2.10 rv).

Levantar la cabeza puede ser un gesto público de «triumfo y supremacía», como en Sal 110.7 donde se dice que después de destruir a todos sus enemigos el Señor «levantará cabeza». A veces este matiz se usa transitivamente, o sea, «levantar» la cabeza de otro. Algunos estudiosos sugieren que en estos casos el verbo expresa la acción de un juez que pronuncia inocente a un acusado levantándole la cabeza. Esta frase también adquirió el significado de «destacar», «honrar» o «fortalecer»: «Pero tú, oh Jehová, eres escudo alrededor de mí; eres mi gloria y el que levanta mi cabeza» (Sal 3.3).

Levantar o alzar los ojos o el corazón denota «orgullo» y «arrogancia»: «Y se eleve luego tu corazón, y te olvides de Jehová tu Dios, que te sacó de tierra de Egipto, de casa de siervos» (Dt 8.14 rv; «enorgullecer» rvr, lba; «enaltecer» rva; «ensoberbecer» rv-95).

## Nombre

*râm* (רָמ), «altura, altivez». Este vocablo aparece 6 veces. En Pr 25.3 significa «altura» y en Is 2.11 «altivez».

*marôm* (מָרוֹם), «plano más alto; altura; alta posición social». *Marôm* se encuentra unas 54 veces en el hebreo bíblico. También se ha comprobado en ugarítico y en antiguo sudarábigo. La primera vez que se usa (Jue 5.18) alude a «una superficie más elevada». En Job 16.19 y 33.5 el término tiene la acep-

ción de «altura» refiriéndose a la morada de Dios. Job 5.11 usa el vocablo con la connotación de una «alta posición social». *Marôm* puede también significar «exaltarse a sí mismo» (2 R 19.22; Sal 73.8).

## Engrandecer, Enaltecer, Magnificar

### Verbo

*gadal* (גָּדַל), «hacerse fuerte, crecer, ser grande o rico, engrandecer, enaltecer (demostrar grandeza), magnificar, ser poderoso, importante o valioso». Este verbo aparece en otras lenguas solo en ugarítico y arábigo; no se encuentra ni en arameo bíblico ni en hebreo posbíblico. En otras lenguas semíticas el significado del vocablo generalmente se representa con raíces que tienen los radicales *rbh*; esta raíz también se encuentra en hebreo bíblico como sinónimo de *gadal*. Sin embargo, los dos sinónimos difieren en que *gadal* no alude a un crecimiento numérico (con la posible excepción de Gn 48.19). Se han comprobado en la Biblia 120 casos de *gadal* en todos los períodos.

El verbo puede significar aumento de tamaño y edad como parte del proceso de maduración de la vida humana: «El niño creció y fue destetado» (Gn 21.8 rva). El vocablo también tiene que ver con el «crecimiento» de animales (2 S 12.3) y de plantas (Is 44.14), así como de los cuernos de animales (Dn 8.9) y de otros objetos vivientes. En su modo intensivo, *gadal* indica participación en el proceso de crecimiento: «Crié hijos» (Is 1.2). La misma modalidad puede sugerir consentimiento para determinada acción: «Dejará crecer libremente el cabello de su cabeza» (Nm 6.5).

Una acepción de *gadal* es posición de ser «grande o rico». El siervo de Abraham le dijo: «Jehovah ha bendecido mucho a mi señor, y él se ha enriquecido» (Gn 24.35 rva); en este caso, el vocablo alude a la conclusión de un proceso. En la modalidad intensiva el verbo presenta un hecho, como cuando dice Dios: «Yo haré de ti una gran nación. Te bendeciré y engrandeceré tu nombre» (Gn 12.2: primera mención del verbo en la Biblia).

El término se usa a veces con el significado de «ser grande, engrandecer, enaltecer»: «Ahora pues, sea engrandecido el poder del Señor, de acuerdo con lo que has hablado» (Nm 14.17). Moisés ora para que Dios demuestre que es en verdad grande, tal como lo ha dicho, y que lo haga sin destruir a su pueblo. De otra manera, cualquier espectador se sentiría obligado a concluir que Dios era incapaz de cumplir con lo que prometió. Lo contrario, conducir a Israel a Palestina, demostrará la grandeza de Dios delante de las naciones. El mismo sentido se halla en 2 S 7.22, con el matiz añadido de «magnificar» («alabar por ser grande»): «Por tanto, tú eres grande, oh Jehová Dios; porque no hay nadie como tú, ni hay Dios aparte de ti, conforme a todo lo que hemos oído con nuestros oídos».

Otro énfasis de *gadal* es «ser grande, poderoso, importante o valioso». Este matiz se aplica en particular a reyes. Faraón dice a José: «Tú estarás sobre mi casa, y por tu palabra se gobernará todo mi pueblo; solamente en el trono seré yo mayor [más poderoso, con mayor honra] que tú» (Gn 41.40; «te precederé» nbe). El Mesías «se levantará y los apacentará con el poder de Jehovah, con la grandeza del nombre de Jehovah su Dios, y se establecerán, porque entonces será engrandecido hasta los fines de la tierra» (Miq 5.4 rva). Él será poderoso hasta los fines de la tierra. El matiz «ser valioso» aparece en 1 S 26.24, donde David dice a Saúl: «Y he aquí, como tu vida ha sido valiosa ante mis ojos en este día, así sea valiosa mi vida ante los ojos de Jehovah, y Él me libre de toda aflicción» (rva). La segunda vez que se usa *gadal* en esta declaración es en su forma intensiva, por lo que la frase se podría traducir con mayor precisión: «Para que mi vida sea altamente valorada».

En el modo reflexivo *gadal* puede significar «engrandecerse». Dios dice: «Mostraré mi grandeza y mi santidad. Así me daré a conocer ante los ojos de muchas naciones» (Ez 38.23 rva). El contexto muestra que Él traerá juicio; de esta manera se «engrandece», o sea, demuestra que es grande y poderoso. Por otro lado, una declaración falsa de grandeza y poder es un alarde sin contenido. Así *gadal* puede significar «jactarse, vanagloriarse»: «¿Se gloriará el hacha contra el que con ella corta? ¿Se ensoberbecerá la sierra contra el que la mueve?»

(Is 10.15). En modo causativo el verbo puede significar «darse aires de grandeza»: «Pero si vosotros os engrandecéis contra mí, y contra mí alegráis mi oprobio» (Job 19.5). En Job encontramos también otro matiz que sugiere una estimación de grandeza cuando *gadal* está en modo intensivo: «¿Qué es el hombre, para que lo engrandezcas, y para que pongas sobre él tu corazón?» (7.17; cf. Sal 8.4). Si el ser humano es tan insignificante, ¿por qué le considera Dios tan importante?

## Nombre

*g<sup>e</sup>dûllah* (גדולל), «grandeza; gran dignidad; grandes cosas». Este nombre aparece 12 veces. En Sal 71.21 significa «grandeza»: «Aumentarás mi grandeza, y volverás a consolarme». *G<sup>e</sup>dûllah* se puede referir también a gran «dignidad» (Est 6.3 bj) y a «grandes cosas» (2 S 7.21).

*godel* (גדל), «grandeza». Este nombre se encuentra 13 veces. *Godel* quiere decir «grandeza» en relación con tamaño (Ez 31.7) o con atributos divinos como poder (Sal 79.11), dignidad (Dt 32.3), majestad (Dt 3.24) y misericordia (Nm 14.19); también con falsa grandeza de corazón (insolencia; Is 9.9).

*migdal* (מגדל), «lugar fuerte; púlpito de madera». Este nombre, que aparece 49 veces, a menudo se refiere a una torre o «lugar fuerte» (Gn 11.4–5), aunque también tiene que ver con un «púlpito de madera»: «Y Esdras el escriba estaba sobre un púlpito [«estrado» lba] de madera» (Neh 8.4 rvr).

## Adjetivo

*gadôl* (גדול), «grande, gran». El adjetivo *gadôl* es la palabra que más aparece relacionada con el verbo *gadal* (alrededor de 525 veces). *Gadôl* se refiere a las dimensiones de tamaño (Gn 1.21), número (Gn 12.2), poder (Dt 4.37), castigo (Gn 4.13) y valor o importancia (Gn 39.9).

El verbo *gadal* y su adjetivo afín *gadôl* pueden usarse para hacer declaraciones distintivas. En hebreo se puede decir «él

es grande» con solo el verbo o, alternativamente, con el adjetivo *gadól* y un pronombre como prefijo. En el primer caso se resalta una condición dada o existente (como en Mal 1.5): «Sea Jehová engrandecido más allá de los límites de Israel». La segunda construcción anuncia al receptor una nueva experiencia, como en Is 12.6: «Grande es en medio de ti el Santo de Israel». Se trata de información que se conocía antes, pero actos divinos recientes hacen que se vuelva a experimentar. El énfasis está sobre la frescura de la experiencia.

Otro adjetivo, *gadel*, quiere decir «llegar a ser grande; crecer». Este adjetivo verbal se usa 4 veces, una de ellas en Gn 26.13: «El varón se enriqueció, y fue prosperado, y se engrandeció hasta hacerse muy poderoso».

## Escoger

### Verbo

*bajar* (rjB), «escoger, hacer una opción». Este verbo se encuentra 170 veces en todo el Antiguo Testamento. También lo encontramos en arameo, siríaco y asirio. El vocablo tiene términos paralelos en egipcio, acádico y en las lenguas cananeas.

El primer caso de *bajar* en la Biblia se encuentra en Gn 6.2: «Tomaron para sí mujeres, escogiendo entre todas» (rva). A menudo se usa cuando el sujeto es un hombre: «Y escogió Lot para sí todo el valle del Jordán» (Gn 13.11 lba). En más de la mitad de los casos, Dios es el sujeto de *bajar*, como en Nm 16.5: «Jehovah dará a conocer mañana por la mañana a los que son suyos ... y a quien escoja lo hará que se acerque a Él» (rva).

Nehemías 9.7–8 describe cómo Dios «escoge» (elección) a personas desde Abram: «Tú, eres oh Jehová, el Dios que escogiste a Abram ... e hiciste un pacto con él». *Bajar* se usa 30 veces en Deuteronomio y con solo dos excepciones se refiere a que Dios «escogió» a Israel o algo en la vida de Israel. «Y por cuanto Él amó a tus padres ... escogió a sus descendientes después de ellos» (Dt 4.37). El hecho de ser «escogidos» por Dios acerca a las personas a una relación más íntima con

Él: «Sois hijos del Señor vuestro Dios ... y el Señor te ha escogido para que le seas un pueblo de su exclusiva posesión de entre los pueblos que están sobre la faz de la tierra» (Dt 14.1–2 Iba).

Las «opciones» de Dios formaron la historia de Israel; fue su «opción» guiarlos en su redención de Egipto (Dt 7.7–8), enviar a Moisés y Aarón para hacer milagros en Egipto (Sal 105.26–27) y les dio a los levitas «para bendecir en el nombre del Señor» (Dt 21.5 Iba). «Escogió» su heredad (Sal 47.4), incluyendo Jerusalén, donde moró entre ellos (Dt 12.5; 2 Cr 6.5, 21). Sin embargo, «ellos escogieron sus propios caminos ... yo también escogeré tratarlos con penurias y traeré sobre ellos lo que temen» (Is 66.3–4 rva). El pacto llamó a los seres humanos a responder a la elección divina: «Os he puesto delante la vida y la muerte, la bendición y la maldición, escoge pues la vida» (Dt 30.19; cf. Jos 24.22).

La versión Septuaginta (griega) traduce *bajar* mayormente como *eklegein*, y por medio de su palabra el concepto teológico importante de la «elección» divina entró al Nuevo Testamento. El verbo se usa para decirnos cómo Dios o Cristo «escogieron» a hombres para su servicio, según Lc 6.13 («escogió a doce») o para ser objetos de su gracia: «Nos escogió en Él desde antes de la fundación del mundo» (Ef 1.4 rva). En Jn 15.16 se expresa la verdad esencial sobre la elección en ambos Testamentos: «Vosotros no me elegisteis a mí; más bien, yo os elegí a vosotros ... para que vuestro fruto permanezca» (rva).

## Nombre

*baʿjir* (רַבִּיבִּי), «escogidos». Otro nombre, *baʿjir*, se usa 13 veces y siempre acerca de los «escogidos» del Señor: «Saúl, el escogido de Jehová» (2 S 21.6); «hijos de Jacob, sus escogidos» (1 Cr 16.13).

## Espíritu, Hálito

*rûaj* (רוּחַ), «aliento; hálito, aire; viento; brisa; espíritu; coraje; temperamento; Espíritu». Este nombre tiene cognados en

ugarítico, arameo y arábigo. El término se encuentra unas 378 veces en todos los períodos del hebreo bíblico.

Primero, el vocablo significa «hálito» o «aliento», el «aire» que se respira. Esta acepción se destaca en Jer 14.6: «Los asnos monteses se ponen sobre los cerros y aspiran el viento como los chacales» (rva). «Recobrar el aliento» es revivirse: «Cuando [Sansón] bebió [agua], recobró sus fuerzas [aliento] y se reanimó» (Jue 15.19 lba). «Quedar sin aliento» es sentir asombro: «Y cuando la reina de Sabá vió toda la sabiduría de Salomón, y la casa que había edificado, asimismo la comida de su mesa ... se quedó asombrada» (1 R 10.4–5 rvr; «sin aliento» rva, lba). *Rûaj* también puede referirse a hablar o al «hálito» de la boca: «Por la palabra del Señor fueron hechos los cielos, y todo el ejército de ellos por el aliento de su boca» (Sal 33.6; «soplo» rva; «espíritu» rv; cf. Éx 15.8; Job 4.9; 19.17).

Segundo, el término se usa con un énfasis particular en la calidad invisible, intangible y fugaz del «aire»: «Acuérdate de que mi vida es un soplo; mis ojos no volverán a ver el bien» (Job 7.7). A veces *rûaj* puede sugeir falta de propósito o inutilidad, aun vanidad (vacuidad): «Los profetas serán convertidos en viento, puesto que la palabra no está en ellos» (Jer 15.13). Las «palabras ventosas» (Job 16.3 rv) son «palabras vacías» (rvr); de la misma manera en que el «conocimiento ventoso» es «conocimiento vacío» (Job 15.2; cf. Ec 1.14, 17) «correr tras el viento» (lba); «aflicción de espíritu» (rva, rv-95). En Pr 11.29 *rûaj* significa «nada»: «El que turba su casa heredará viento». Este matiz se percibe muy claramente en Ec 5.15–16: «Como salió del vientre de su madre, desnudo, así volverá; tal como vino, se irá. Nada de su duro trabajo llevará en su mano cuando se vaya. Este también es un grave mal: que de la misma manera que vino, así vuelva. ¿Y de qué le aprovecha afanarse para el viento?» (rva).

Tercero, *rûaj* significa «viento». En Gn 3.8 el término parece referirse a la brisa suave y refrescante del atardecer que es muy propia del Oriente Medio: «Oyeron la voz de Jehovah Dios que se paseaba en el jardín en el fresco [literalmente, «aire» rvr] del día» (rva). Puede significar un viento fuerte y constante: «Y el Señor hizo soplar un viento del oriente so-

bre la tierra todo aquel día y toda aquella noche» (Éx 10.13 lba). También puede referirse a un viento sumamente fuerte: «Jehovah hizo soplar un fortísimo viento del occidente» (Éx 10.19 rva). En Jer 4.11 el término parece referirse a un vendaval o tornado (cf. Os 8.7). Dios es el Creador (Am 4.13) y soberano Controlador de los vientos (Gn 8.1; Nm 11.31; Jer 10.13).

Cuarto, el viento representa orientación. En Jer 49.36 los cuatro vientos son los cuatro confines de la tierra, es decir, los cuatro puntos cardinales: «Sobre Elam traeré los cuatro vientos [gentes de los cuatro puntos cardinales] de los cuatro extremos del cielo, y los dispersaré en todas las direcciones. No habrá nación a donde no vayan los desplazados de Elam» (Jer 49.36 rva). Esta misma frase, con el mismo significado, se ha encontrado en acádico; a decir verdad, la expresión comienza a aparecer en hebreo durante el período en que se hace más frecuente el contacto con los pueblos de lengua acádica.

Quinto, *rûaj* a menudo indica el elemento de vida en el ser humano, su «espíritu» natural: «Y murió toda carne que se mueve sobre la tierra ... Todo lo que tenía aliento de espíritu de vida en sus narices» (Gn 7.21–22). En estos versículos los animales tienen «espíritu» (cf. Sal 104.29). Por otro lado, en Pr 16.2 el vocablo parece significar más que el simple «hálito» de la vida; tal vez el «alma»: «Todo camino del hombre es limpio en su propia opinión, pero Jehovah es el que examina los espíritus» (rva; «intenciones» lvp). Por esto, Is 26.9 usa *nepesh*, «alma», y *rûaj* paralelamente como sinónimos: «Mi alma te espera en la noche; mientras haya aliento en mí, madrugaré a buscarte» (rva. El «espíritu» de la persona regresa a Dios (Ec 12.7).

Sexto, con frecuencia se usa *rûaj* para hablar de la mente (intención), disposición o «temperamento» de alguna persona: «Bienaventurado el hombre a quien Jehovah no culpa de iniquidad, y en cuyo espíritu no hay engaño» (Sal 32.2 rv-95). En Ez 13.3 la palabra se usa en el sentido de «inclinación»: «¡Ay de los profetas necios que siguen su propio espíritu y no han visto nada!» (lba; cf. Pr 29.11). *Rûaj* puede indicar ciertos estados de ánimo, como en el caso de Jos 2.11: «Al oír

esto, nuestro corazón desfalleció. No ha quedado más aliento en ninguno a causa de vosotros» (rva; cf. Jos 5.1; Job 15.13). El «temperamento» (mal genio) de una persona es otro uso de *rûaj*: «Si el ánimo del gobernante se excita contra ti, no abandones tu puesto; porque la serenidad apacigua grandes ofensas» (Ec 10.4 rva). David oró para que Dios le devolviera «el gozo de tu salvación, y un espíritu generoso me sustente» (Sal 51.12 rva). En este versículo, «gozo de salvación» y «espíritu generoso» («libre» rv; «noble» rvr; rv-95; «de poder» lba) están en paralelo, o sea, son sinónimos. Por tanto, «espíritu» se refiere al ánimo interior así como «gozo» alude a una emoción interna.

Séptimo, la Biblia habla a menudo acerca del «Espíritu» de Dios, la tercera persona de la Trinidad. Este es el significado de *rûaj* la primera vez que aparece el término: «Y la tierra estaba desordenada y vacía, y las tinieblas estaban sobre la faz del abismo, y el Espíritu de Dios se movía sobre la faz de las aguas» (Gn 1.2 rvr). Isaías 63.10–11 y Sal 51.12 hablan específicamente del «Espíritu Santo o libre».

Octavo, a los seres inmateriales (ángeles) en el cielo se les llama a veces «espíritus»: «Y salió un espíritu y se puso delante de Jehová, y dijo: Yo le induciré» (1 R 22.21; cf. 1 S 16.14).

Noveno, también se usa «espíritu» para expresar la capacidad o dotación de alguna persona para cierta tarea o bien la esencia de una de sus cualidades: «Y Josué hijo de Nun estaba lleno del espíritu de sabiduría, porque Moisés había puesto sus manos sobre él» (Dt 34.9 rva). Eliseo pidió a Elías una doble porción de su «espíritu» (2 R 2.9) y lo recibió.

## Esplendor

*hôd* (d/h), «esplendor; majestad, autoridad». Un posible cognado de esta palabra aparece en arábigo. De las 24 veces que se encuentra este término, 20 tienen que ver con poesía.

El significado básico de «esplendor y majestad», con sus alusiones a poder y posición superior, se manifiesta por la forma

en que se aplica a los reyes: «Por tanto, así ha dicho Jehovah acerca de Joacim hijo de Josías, rey de Judá: No lo lamentarán diciendo: «¡Ay, hermano mío!» y «¡Ay, hermana mía!» Ni lo lamentarán diciendo: «¡Ay, señor!» y «¡Ay de su esplendor!»» (Jer 22.18 rva). El mismo significado se destaca en cuanto a Dios: «Del norte viene un dorado esplendor; alrededor de Dios hay una temible majestad» (Job 37.22 rva).

En muchos casos *hôd* enfoca la acepción de «dignidad» y «esplendor» con matices de poder y posición superior, pero no al extremo a que lo llevaban los reyes orientales: «Y pondrás sobre él parte de tu dignidad a fin de que le obedezca toda la congregación de los hijos de Israel» (Nm 27.20 lba: primera mención del vocablo). Para hablar del «esplendor» y «dignidad» del olivo, el más deseado y deseable entre los árboles, se usa *hôd* (Os 14.6; cf. Jue 9.9–15). El porte orgulloso del corcel de guerra y su aparente valor en batalla motivan a Dios a decir: «El resoplido de su nariz es temible» (Job 39.20 rva). Todas las veces que se usa el término es para describir un sentimiento de asombro y de satisfacción de parte del espectador.

## Eternidad

*‘ôlam* (עוֹלָם), «eternidad; tiempo muy lejano; perpetuidad; para siempre». Este término tiene cognados en ugarítico, moabita, fenicio, arameo, arábigo y acádico. Se encuentra unas 440 veces durante todos los períodos del hebreo bíblico.

Primero, en algunos pasajes el vocablo significa «eternidad» en el sentido de no estar limitado al presente. En este sentido, leemos en Ec 3.11 que Dios ha limitado al ser humano al tiempo y le ha dado la capacidad de sobreponerse al tiempo (de recordar el ayer, planificar para el mañana y pensar en términos abstractos); sin embargo, no le ha dado conocimiento divino: «Todo lo hizo hermoso en su tiempo; también ha puesto eternidad en el corazón de ellos, de modo que el hombre no alcanza a comprender la obra que Dios ha hecho desde el principio hasta el fin».

Segundo, la palabra quiere decir el «tiempo más remoto» o «tiempo distante». En 1 Cr 16.36 se dice que Dios es bendito «de eternidad a eternidad» (rvr; «desde siempre y por siempre» nbe; cf. bla), o sea, desde el pasado más remoto hasta el futuro más distante. En los pasajes en que Dios es Aquel que se conoce como el que existió desde antes de la creación, *‘ôlam* (u *‘olam*) puede significar: (1) «en el mismo principio»: «Acordaos de las cosas del pasado que son desde la antigüedad, porque yo soy Dios, y no hay otro. Yo soy Dios, y no hay nadie semejante a mí» (Is 46.9); o (2) «de la eternidad, desde la precreación, hasta hoy»: «Acuérdate, oh Jehovah, de tu compasión y de tu misericordia, que son perpetuas» (Sal 25.6 rva; «eternas» lba). En otros pasajes, el término significa «desde (en) tiempos antiguos»: «Había gigantes en la tierra en aquellos días» (Gn 6.4). En Is 42.14 el vocablo se usa en forma hiperbólica con el concepto de «durante mucho tiempo»: «Por mucho tiempo he callado; he guardado silencio y me he contenido» (rva). La palabra puede abarcar todo el tiempo entre el pasado muy remoto y el presente: «Los profetas que vinieron antes de ti y antes de mí, desde tiempos antiguos, profetizaron» (Jer 28.8 rva). El término puede significar «hace mucho tiempo»: «Porque desde hace mucho quebraste tu yugo y rompiste tus coyundas» (Jer 2.20 rva). En Jos 24.2 el vocablo quiere decir «anteriormente; en tiempos pasados». Se usa la palabra en Jer 5.15 con la idea de «antiguo»: «He aquí yo traigo sobre vosotros gente de lejos, oh casa de Israel, dice Jehová; gente robusta, gente antigua». Cuando se usa en forma negativa, *‘ôlam* (u *‘olam*) puede significar «nunca»: «Hemos venido a ser como aquellos sobre quienes tú *jamš* has señoreado» (Is 63.19 rva). Surgen significados similares cuando el término se usa sin preposición y en relación genitiva con otro nombre.

Con la proposición *‘ad*, el vocablo puede indicar «hacia un futuro indefinido»: «No entrará el amonita ni el moabita en la congregación de Jehovah. Ni aun en la décima generación entrarán *jamš* en la congregación de Jehovah» (Dt 23.3 rva). La misma construcción puede significar «mientras se tenga vida»: «Yo no subiré hasta que el niño sea destetado, para que lo lleve y sea presentado delante de Jehová, y se quede allá para siempre» (1 S 1.22). Esta construcción preposicional, por tanto, presenta una extensión del tiempo hacia un

futuro indefinido, a partir del tiempo en que se encuentra el interlocutor.

En la mayoría de los casos, *‘ôlam* (u *‘olam*) aparece con la preposición *l’*. Esta construcción es más débil y menos dinámica que en el ejemplo anterior, ya que solo se contempla una «simple duración». La diferencia se hace evidente en 1 R 2.33, donde ambas construcciones se usan. *L’ôlam* se relaciona con la maldición que se pronuncia contra el difunto Joab y sus descendientes. La otra frase más dinámica (*ad ‘ôlam*), en relación con David y sus descendientes, enfatiza la perpetuidad y continuidad de la presencia de la bendición hasta el «futuro indefinido»: «La sangre de ellos recaiga sobre la cabeza de Joab y sobre la cabeza de sus descendientes, para siempre [*l’ôlam*]. Pero haya paz de parte de Jehovah para David y sus descendientes, y para su casa y su trono, por siempre [*ad ‘ôlam*]» (rva). En Éx 21.6 la frase *l’ôlam* significa «para toda la vida»: «Entonces su amo lo acercará ante los jueces, lo acercará a la puerta o al poste de la puerta y le horadará la oreja con una lezna. Y le servirá para siempre». La frase destaca la «continuidad», «precisión» e «inmutabilidad». Este es el énfasis en la primera vez que se usa la frase en Gn 3.22: «Ahora, pues, que no alargue su mano, tome también del árbol de la vida, y coma, y viva para siempre» (rv-95).

El mismo énfasis sobre «simple duración» aparece cuando *‘ôlam* (u *‘olam*) se usa en pasajes como Sal 61.8, donde aparece solo: «Entonces cantaré salmos a tu nombre para siempre, para pagar mis votos día tras día» (rva). En Gn 9.16 el vocablo (en su modalidad absoluta) quiere decir el «futuro más remoto»: «Cuando el arco aparezca en las nubes, yo lo veré para acordarme del pacto perpetuo entre Dios y todo ser viviente». En otros casos, la palabra significa «sin comienzo, sin fin y en continuidad perpetua»: «Confiad en Jehová perpetuamente, porque en Jehová el Señor está la fortaleza de los siglos» (Is 26.4). El plural de este vocablo está en forma intensiva.

## Expiar, Propiciar

### Verbo

*kapar* (כָּפַר), «cubrir, expiar, propiciar, pacificar». Esta raíz se encuentra en todos los períodos de la historia del lenguaje hebreo. Tal vez lo conocemos mejor por el término *Yôm Kippur*, «Día de Expiación». Las modalidades verbales aparecen unas 100 veces en la Biblia hebrea. *Kapar* se encuentra primero en Gn 6.14, donde se usa en su sentido básico de «cubrir». Dios da a Noé instrucciones, concernientes al arca, entre otras: «Cúbrela con brea por dentro y por fuera» (rva; «la embetunarás» rv; «calafatearás» rvr, lba).

Con todo, la mayoría de las veces el vocablo se usa en el sentido teológico de «cubrir», a menudo con la sangre del holocausto con el fin de expiar algún pecado. No queda bien claro si este «encubrimiento» esconde el pecado de la vista de Dios o si implica que, en este proceso, el se limpia el pecado.

Como era de esperarse, el término aparece con mayor frecuencia en Levítico que en cualquier otro libro, puesto que este texto trata de los sacrificios rituales que se hacían para expiar el pecado. Por ejemplo, Lv 4.13–21 ordena traer un novillo a la tienda de reunión como una ofrenda por el pecado. Después que los ancianos colocaban sus manos sobre el animal (para transferirle los pecados del pueblo), el novillo se sacrificaba. El sacerdote entonces introducía una parte de la sangre del novillo a la tienda de reunión y lo rociaba siete veces delante del velo. Otra porción de sangre se ponía sobre los cuernos del altar y el resto se derramaba al pie del altar de sacrificios. La grosura del toro se quemaba en el altar y el novillo debía quemarse fuera del campamento. Mediante este ritual «el sacerdote hará expiación [*kapar*] por ellos, y serán perdonados» (Lv 4.20 rva).

El término «expiación» se encuentra al menos 16 veces en Lv 16, el gran capítulo sobre el Día de Expiación. Antes que todo, el sumo sacerdote «hacía expiación» por los pecados suyos y de su familia sacrificando un novillo. Después, se echaba suertes sobre dos machos cabríos, uno de ellos se enviaba al desierto como expiación (v. 10) y el otro se sacrificaba y su sangre se rociaba sobre el propiciatorio para la expiación del pueblo (vv. 15–20). El Día de Expiación se celebraba una sola vez al año. Únicamente en ese día podía el

sumo sacerdote entrar en el Lugar Santísimo del tabernáculo o templo en representación del pueblo de Israel y hacer propiciación por ellos.

A veces la propiciación por el pecado se hacía sin ofrenda de sangre o separadamente. Durante el llamado de Isaías en una visión, sus labios recibieron el toque de una brasa ardiente que uno de los serafines tomó del altar. Con esto, se le dijo: «Tu pecado está expiado [*kapar*]» (Is 6.7 bj; «limpio», nrv; «borrado» bla; «quitado» lvp; «perdonado» rva). En otro pasaje de las Escrituras dice que que la culpa o iniquidad de Israel sería «purgada» (rv) por la destrucción de los instrumentos de culto a los ídolos (Is 27.9). Las versiones bj y nbe traducen *kapar* aquí como «expiar», mientras que la rva, rv-95 y lba lo traducen «perdonar».

## Nombre

*kapporet* (כַּפֹּרֶת), «propiciatorio; trono de gracia». Esta forma sustantiva de *kapar* se ha traducido en castellano principalmente como «propiciatorio» (cf. rv en sus diferentes revisiones; lba) y en la mayoría de las versiones católicas (bbc, bnc, sbh, bj, nbe), aunque también como «lugar del Perdón» (bla) y «Lugar Santísimo» (lvp). En las versiones en inglés se usa «trono de gracia», «cubierta», «tapa». Se refiere a una plancha o cubierta de oro que reposaba encima del arca del testimonio. De pie y frente a frente sobre la tapa del arca (propiciatorio) había dos querubines. La plancha de oro representaba el trono de Dios y simbolizaba su presencia real en el recinto sagrado. En el Día de Expiación, el sumo sacerdote rociaba sobre el propiciatorio la sangre del holocausto por los pecados, quizás como símbolo de la aceptación del sacrificio por Dios. De ahí que el *kapporet* era el punto neurálgico donde Israel, mediante su sumo sacerdote, podía entrar en la presencia de Dios.

Es más, el propio templo se distinguía de los corredores y otras estructuras adjuntas a través del nombre «lugar del trono de gracia» (*kapporet*) (cf. 1 Cr 28.11). La Septuaginta traduce *kapporet* como *hilasterion* («propiciatorio»).

## Familia

*mishpajah* (h<sup>j</sup> P<sup>v</sup>h<sup>i</sup>), «familia; clan». Una forma de este vocablo hebreo aparece en ugarítico y púnico, con el mismo significado de «familia» o «clan». El término se ha encontrado en los rollos del Mar Muerto y está presente en el hebreo de la Mishnah y el hebreo moderno. *Mishpajah* aparece 300 veces en el Antiguo Testamento hebreo. El primer caso del vocablo se encuentra en Gn 8.19: «Todos los animales, y todo reptil y toda ave, todo lo que se mueve sobre la tierra según sus especies, salieron del arca» (rvr; «según sus familias» rvr, lba).

El vocablo está relacionado con la raíz verbal *shipjah*, modalidad verbal que no se encuentra en el Antiguo Testamento. Otra forma del nombre es *p<sup>e</sup>jah* («criada»), como en Gn 16.2: «Dijo, pues, Sarai a Abram ... ruégote que entres a mi sierva» (rv).

El nombre *mishpajah* se usa casi siempre en el Pentateuco (hasta 154 veces en Números) y en los libros históricos, pero pocas veces en la literatura poética (5 veces) y en los libros proféticos.

Todos los miembros de un grupo emparentados por sangre o que aún estaban conscientes de alguna consanguinidad pertenecían al «clan» o «familia extendida». Saúl argumentó que debido a que procedía del menor de los «clanes» no le correspondía ser rey (1 S 9.21). Este mismo significado define a los miembros de la familia extendida de Rahab a quienes se les perdonó la vida en Jericó: «Sacaron a toda su parentela, y los pusieron fuera del campamento de Israel» (Jos 6.23 rvr). Por tanto, el «clan» era una división importante dentro de la «tribu». El libro de Números registra un censo de los líderes y miembros de las tribus de acuerdo a sus «familias» (Nm 1–4; 26). Cuando se reclamaba venganza en casos de crimen capital, todo el clan podía involucrarse: «Y toda la familia se ha levantado contra tu sierva, diciendo: «Entrega al homicida para matarlo por la vida de su hermano a quien mató, y quitemos también al heredero». Así apagarán la brasa que me ha quedado, y no dejarán a mi esposo nombre ni reliquia sobre la tierra» (2 S 14.7 nrv).

Otro derivado del significado de «división» o «clan» es el uso idiomático de «clase» o «grupo», como por ejemplo las «familias» de los animales que salieron del arca (Gn 8.19) o las «familias» de las naciones (Sal 22.28; 96.7; cf. Gn 10.5). Aun la promesa de Dios a Abraham incluye a las naciones: «Bendeciré a los que te bendigan, y al que te maldiga, maldeciré. Y en ti serán benditas todas las familias de la tierra» (Gn 12.3 lba).

El significado más restringido de *mishpajah* es semejante a nuestro uso de «familia» y también al del hebreo moderno. Abraham envió su siervo a sus parientes en Padam-aram para que procurase una esposa para Isaac (Gn 24.38). La «ley de redención» se aplicaba también a los parientes cercanos de una familia: «Podrá ser rescatado después de haberse vendido. Uno de sus hermanos lo podrá rescatar. O lo podrá rescatar su tío, o un hijo de su tío; o lo podrá rescatar un pariente cercano de su familia. Y si consigue lo suficiente, se podrá rescatar a sí mismo» (Lv 25.48–49 rva).

En la Septuaginta, varias palabras se usan para traducir a *mishpajah*: *demos* («pueblo; populacho; multitud», *pule* («tribu»; «nación»; «pueblo») y *patria* («familia»; «clan»). Las versiones en castellano lo traducen «familia, familiares», «parientes, parentela», «linajes», «especies», «grupos», etc.

## Fidelidad

### Nombre

𐤍𐤌𐤍𐤁 (*hmlmā*), «fidelidad». Este vocablo se encuentra en púnico como *emanethi* («certeza»). En el Antiguo Testamento hebraico el nombre aparece 49 veces, principalmente en el libro de los Salmos (22 veces). La primera vez que el término aparece se refiere a las manos de Moisés: «Ya las manos de Moisés estaban cansadas; por tanto, tomaron una piedra y la pusieron debajo de él, y él se sentó sobre ella. Aarón y Hur sostenían sus manos, el uno de un lado y el otro del otro lado. Así hubo firmeza en sus manos hasta que se puso el sol» (Éx 17.12 rva).

El significado básico de *ḥmûnah* es «certeza» y «fidelidad». El ser humano puede demostrar «fidelidad» en sus relaciones con su prójimo (1 S 26.23). Pero en términos generales, la Persona hacia la que se es «fiel» es propiamente el Señor: «Y les mandó diciendo: Habréis de proceder con temor de Jehovah, con fidelidad y con corazón íntegro» (2 Cr 19.9 rva). El Señor ha manifestado su «fidelidad» con su pueblo: «¡La Roca! su obra es perfecta, porque todos sus caminos son justos; Dios de fidelidad y sin injusticia, justo y recto es Él» (Dt 32.4 lba). Todas sus obras revelan su «fidelidad» (Sal 33.4). Sus mandamientos expresan su «fidelidad» (Sal 119.86 rva); los que obedecen están en el camino de la «fidelidad»: «Escogí el camino de la verdad; he puesto tus juicios delante de mí» (Sal 119.30). El Señor busca a quienes procuran hacer su voluntad de todo corazón. Sus caminos son afirmados y su bendición reposa sobre ellos: «El hombre fiel tendrá muchas bendiciones, pero el que se apresura a enriquecerse no quedará impune» (Pr 28.20). La certeza de vida abundante se encuentra en la expresión tomada de Hab 2.4 que se cita en el Nuevo Testamento (Ro 1.17; Gl 3.11): «He aquí, aquel cuya alma no es recta dentro de sí está envanecido, pero el justo por su fe vivirá» (rva).

El vocablo *ḥmûnah* es sinónimo de *tsedeq* («rectitud, justicia», cf. Is 11.5), de *jesed* («misericordia», «benignidad», cf. Sal 98.3 bnc; «amor», bj; «lealtad» bla, nbe; «gracia» sbh) y *mishpat* («justicia», cf. Jer 5.1).

*Jesed* («amor») describe mejor la relación entre Dios e Israel; pero *ḥmûnah* también se ajusta. Oseas describe la relación de Dios con Israel en términos de un matrimonio y declara la promesa divina de «fidelidad»: «Te desposaré conmigo para siempre; te desposaré conmigo en justicia y derecho, en lealtad y compasión. Yo te desposaré conmigo en fidelidad, y conocerás a Jehovah» (Os 2.19–20 rva). En estos versículos, los términos «rectitud», «juicio» «derecho», «misericordia», «lealtad» y «fidelidad» demuestran que los sinónimos de *ḥmûnah* son términos relacionados con el pacto y expresan la «fidelidad» y el «amor» de Dios. La naturaleza de Dios avala la certeza del pacto y las promesas; Él es «fiel».

Los hechos (Pr 12.22) y palabras (12.17) del ser humano deben reflejar su relación privilegiada con Dios. Como en la relación conyugal, la «fidelidad» no es opcional. Para establecer la relación, se requiere que las dos partes respondan mutuamente en «fidelidad». Isaías y Jeremías condenan al pueblo por no ser «fieles» a Dios: «Recorred las calles de Jerusalén; mirad, pues, y sabed. Buscad en sus plazas a ver si halláis un solo hombre, a ver si hay alguno que practique el derecho y que busque la fidelidad; y yo lo perdonaré» (Jer 5.1 rva; «verdad» rv, lba; cf. Is 59.4; Jer 7.28; 9.3).

La fidelidad se establecerá en la era mesiánica (Is 11.5). La expectativa profética se realizó en Jesucristo cuando sus contemporáneas vieron en Él la gracia (cf. *josed*) de Dios y la verdad (cf. *šmûnah*): «La ley fue dada por medio de Moisés, pero la gracia y la verdad nos han llegado por medio de Jesucristo. A Dios nadie le ha visto jamás; el Dios único que está en el seno del Padre, Él le ha dado a conocer» (Jn 1.17–18 rva). Es significativo que Juan usara ambos términos lado a lado, tal como se encuentran juntos en el Antiguo Testamento.

Los términos que usa la Septuaginta son: *aletheia* («veracidad; confiabilidad; rectitud; verdad; realidad») y *pistos* («veracidad, fidelidad; confianza; fe»).

## Verbo

*ʾaman* (אָמַן), «estar seguro, ser duradero; confiar, creer». Esta raíz se encuentra en acádico, ugarítico y fenicio. En el Antiguo Testamento, el número de casos de este vocablo no llega a 100.

De este verbo se derivan tres términos: *ʾamen* («amén» 30 veces; p. ej. Sal 106.48), *ʿmet* («verdadero» 127 veces; p. ej. Is 38.18) y *šmûnah* («fidelidad»).

## Fiesta

*jag* (יָג), «fiesta; celebración cúllica». Hay cognados de este nombre en arameo, siríaco y arábigo. Está comprobado en el

hebraico de la Biblia unas 62 veces durante todos los períodos, excepto en la literatura sapiencial.

El vocablo se refiere particularmente a un «peregrinaje festivo». Significa esto la primera vez que se usa en la Biblia, cuando Moisés le dice al faraón: «Hemos de ir con nuestros niños y con nuestros ancianos, con nuestros hijos y con nuestras hijas; hemos de ir con nuestras ovejas y con nuestras vacas, porque tendremos una fiesta de Jehová» (Éx 10.9). Por lo general, *jag* se refiere a los tres «peregrinajes festivos» anuales que se celebraban con procesiones y danzas. Estas fiestas especiales se distinguen de las temporadas sagradas («asambleas festivas», Ez 45.17), las fiestas de luna nueva y los sábados (Os 2.11).

Hay dos usos únicos de *jag*. Primero, Aarón proclamó una «fiesta al Señor» al pie del Sinaí. No hubo peregrinaje como parte de esta «fiesta», más bien se celebró con holocaustos, comidas comunitarias, música y danzas. Todo el asunto desagradó a Dios (Éx 32.5–7).

En dos pasajes, *jag* tiene que ver con una «víctima sacrificada a Dios» (quizás durante uno de los sacrificios anuales): «Atad víctimas con cuerdas a los cuernos del altar» (Sal 118.27; cf. Éx 23.18).

## Fin

### Nombre

*ʿepes* (spa), «fin; no; nada; solamente». Los 42 casos de este vocablo se encuentran en todos los períodos de la literatura bíblica. Tiene un cognado en ugarítico. Básicamente, el nombre significa que algo «llega a su fin» o «deja de ser».

Algunos estudiosos encuentran una relación entre esta palabra y el término académico *apsu* (griego *abussos*), que era el precipicio de agua dulce que rodeaba el mundo (se consideraba que el mundo era una superficie plana con cuatro esquinas y rodeada de agua dulce). No obstante, esta relación es muy dudosa, ya que no se habla en ninguna parte de las Escrituras acerca de un área que esté allende a los confines de la

tierra. La idea de «confines» de alguna cosa se encuentra en pasajes como Pr 30.4: «¿Quién subió al cielo y descendió? ¿Quién recogió los vientos en sus puños? ¿Quién envolvió las aguas en su manto? ¿Quién estableció todos los confines de la tierra?» (Iba cf. Sal 72.8). En otros contextos, *ʿepes* significa el «territorio» de naciones aparte de Israel: «Con ellos embestirá a los pueblos hasta los confines de la tierra» (Dt 33.17 rva). Es más frecuente que este vocablo se refiera a los pueblos allende de Israel: «Pídemelo, y te daré por heredad las naciones, y por posesión tuya los confines de la tierra» (Sal 2.8 rva). En Sal 22.27, la frase «los confines de la tierra» es un sinónimo paralelo con «todas las familias de las naciones» por lo que «confines de la tierra» en contextos como este representaría a todos los pueblos de la tierra más allá de Israel.

*ʿepes* se usa para expresar lo «inexistente», sobre todo en la literatura poética, donde aparece casi siempre como sinónimo de *ʿayin* («ninguno, nada»). En un caso *ʿepes*, con el significado específico de «no hay», se usa para comunicar que ya «no existe» nadie o nada: «¿No queda nadie de la casa de Saúl a quien yo pueda mostrar la bondad de Dios?» (2 S 9.3 rva). En Is 45.6, el término significa «ninguno» o «nadie»: «Para que se sepa que desde el nacimiento del sol hasta donde se pone, no hay ninguno fuera de mí» (Iba; «nadie» rva; cf. v. 9).

En algunos pasajes, *ʿepes* se usa como una partícula negativa que significa «al final» o «nada»: «Y todos sus grandes serán nada» o «sus jefes desaparecerán» (Ivp) y «no se nombrarán» (bla) más reyes (Is 34.12). La fuerza de esta palabra en Is 41.12 recae sobre la «inexistencia» de los que se oponen a Dios: «Aquellos que te hacen la guerra serán como nada, y como algo que no existe» (rva).

El término puede también indicar «nada» en el sentido de «impotencia» o «inutilidad»: «Todas las naciones ante Él son como nada, menos que nada e insignificantes son consideradas por Él» (Is 40.17 Iba).

En Nm 22.35, *ʿepes* significa «solamente» o bien «únicamente»: «Ve con esos hombres, pero hablarás solo la palabra

que yo te diga» (cf. Nm 23.13). En estos pasajes, *ʿepes* (con la partícula hebrea *ki*) califica la frase que le antecede. En 2 S 12.14, los adversativos «pero», «sin embargo», «mas», etc. traducen un matiz especial del vocablo.

En Is 52.4, *ʿepes* precedido por la preposición *b<sup>e</sup>* («por», «por causa de») significa «sin motivo, causa o razón»: «Asiria lo ha oprimido sin motivo».

*qets* (אָץ), «fin». Un cognado de esta palabra aparece en ugarítico. En el hebraico bíblico *qets* se encuentra unas 66 veces en todos los períodos.

Primero, el vocablo se usa para denotar el «fin de una persona», o sea, su «muerte»: «Dijo, pues, Dios a Noé: He decidido el fin de todo ser» (Gn 6.13 rvr, nrv). En Sal 39.4, *qets* habla de la «máxima extensión de la vida humana» y particularmente en el sentido de su brevedad: «Señor, hazme saber mi fin, y cuál es la medida de mis días, para que yo sepa cuán efímero soy» (Iba).

Segundo, *qets* quiere decir «fin» en el sentido de «aniquilación»: «El hombre pone fin a la oscuridad, y examina en los lugares más recónditos las piedras de la oscuridad y de las tinieblas» (Job 28.3).

En tercer lugar, relacionado y a la vez muy distinto a la acepción anterior, está la acepción «extremo más distante», como por ejemplo el «final de un determinado período»: «Y después de algunos años descendió a Samaria para visitar a Acab» (2 Cr 18.2 rvr; cf. Gn 4.3: primera mención en la Biblia).

Un cuarto matiz enfatiza alguna «meta» en particular, no un simple final sino también la conclusión a la que se quiere llegar: «Aunque por un tiempo la visión tarde en cumplirse, al fin ella hablará y no defraudará» (Hab 2.3 rva).

En otro énfasis, *qets* se refiere a las «fronteras» o «límites» de algo: «A todo lo perfecto le veo límite, pero tu mandamiento es sobremanera amplio» (Sal 119.96 rva).

En 2 R 19.23, el vocablo (junto con la preposición *l'*) se refiere a «lo más lejano»: «Llegué hasta su morada más lejana, al bosque más exuberante».

*qatseh* (hxq), «fin; frontera; extremo; límite». El nombre *qatseh* aparece 92 veces en todos los periodos del hebreo de la Biblia.

En Gn 23.9 *qatseh* significa «fin» en el sentido de «extremo o límite más distante»: «Para que me dé la cueva de Macpela que está en el extremo de su campo». El término significa «límite más próximo» en Éx 13.20: «Salieron de Sucot y acamparon en Etam, al *borde* del desierto» (rva; «entrada» rv). En otros casos, el vocablo claramente indica el «extremo o confín más distante»: «Si tus desterrados están en los confines de la tierra, de allí el Señor tu Dios te recogerá y de allí te hará volver» (Dt 30.4 lba).

En segundo lugar, *qatseh* puede significar un «fin temporal», tal como el final de un periodo. Este es el significado del término en Gn 8.3, la primera vez que se usa: «Se retiraron las aguas al cabo de ciento cincuenta días».

Una acepción especial de *qatseh* se encuentra en Gn 47.2, donde el vocablo se usa con la preposición *mim* («de entre»): «Luego tomó a cinco de entre sus hermanos y los presentó ante el faraón» (rva; cf. Ez 33.2 lba). En Gn 19.4, la misma construcción significa «de todos los distritos (o barrios) de una ciudad»: «Rodearon la casa los hombres de la ciudad, los varones de Sodoma, todo el pueblo *junto*, desde el más joven hasta el más viejo». Una frase similar aparece en Gn 47.21, pero repetido («desde un cabo ... hasta el otro cabo» rv). Se puede traducir: «Desde un extremo a otro del territorio de Egipto» (rva). En Jer 51.31, la frase significa «todos los sectores», «todas partes» (rv) o «completamente».

*qatsah* (hxq), «fin; frontera; borde, orilla; extremo». El nombre *qatsah* se encuentra en la Biblia 28 veces y también se halla en fenicio. El término se refiere primordialmente a objetos concretos. En algunos casos, sin embargo, *qatsah* se refiere a objetos abstractos como por ejemplo «los caminos de

Dios»: «¡Y estas cosas no son más que los *bordes* del camino. Apenas el leve susurro que oímos de Él!» (Job 26.14 rv-95).

ʾajʾrît (tyrj ʾ), «trasero; fin; consecuencia; resultado; postrero; posteridad». También se encuentra el término en acádico, arameo y ugarítico. Aparece unas 61 veces en el hebreo bíblico durante todos los períodos; la mayoría de los casos están en la literatura poética.

Cuando se usa espacialmente, el vocablo identifica «el lugar más remoto y más distante»: «Si tomo las alas del alba y habito en el *extremo* del mar» (Sal 139.9 rva).

El énfasis más frecuente de la palabra recae en «fin», «consecuencia» y «resultado». Este matiz se aplica al tiempo en un sentido superlativo o final: «Los ojos de Jehová tu Dios están siempre sobre ella, desde el principio del año hasta el final de él» (Dt 11.12 rva). Encontramos un leve cambio del significado en Dn 8.23, donde ʾajʾrît se aplica al tiempo en un sentido relativo o comparativo: «Al final del imperio de ellos, cuando los transgresores hayan llegado a su colmo, se levantará un rey de aspecto fiero y entendido en enigmas» (rva). Aquí el vocablo se refiere a los «últimos tiempos», aunque no necesariamente al «fin de la historia». Con un matiz diferente, el término puede significar «postrero» o «lo que viene después»: «Si fueran sabios, entenderían esto; comprenderían cuál sería su final» (Dt 32.29 rva). En algunos pasajes, ʾajʾrît se refiere a la «postrimería» o «final» de una vida. Números 23.10 habla acerca de la muerte de la siguiente manera: «¿Quién contará el polvo de Jacob, o el número de la cuarta parte de Israel? Muera yo la muerte de los rectos, y mi postrimería sea como la suya».

En otros pasajes, ʾajʾrît se refiere a «todo lo que viene después». En pasajes como Jer 31.17 el término se usa para hablar de la «descendencia» o «posteridad»: «Hay esperanza para tu porvenir; tus hijos volverán a su territorio» (rva). En Am 9.1, ʾajʾrît quiere decir «el resto» (los que quedan) de nuestros compañeros. Tanto «conclusión» como «resultado» son evidentes en pasajes como Is 41.22, donde el vocablo representa el «fin» o «resultado» de un asunto: «Que se acerquen y nos anuncien lo que ha de suceder. Declárennos

las cosas que han sucedido desde el principio, y prestaremos atención. O hacednos oír de las cosas por venir, y sabremos su final» (rva).

Un tercer matiz de *ʿajʿrît* indica «lo último» o «de menor importancia»: «Vuestra madre se avergonzará sobremanera. Se volverá pálida la que os dio a luz. He aquí, será la última de las naciones: desierto, sequedal y tierra árida» (Jer 50.12).

El hecho que *ʿajʿrît* junto con «día» o «años» puede significar tanto «un *punto* al final del tiempo» como «un *período* al final de los tiempos» ha generado bastante debate en torno a catorce pasajes veterotestamentarios. Algunos estudiosos consideran que este uso particular no es escatológico; que únicamente significa «los días que siguen» o «en el futuro». Este parece ser el significado en Gn 49.1 (primera mención en la Biblia): «Reuníos, y os declararé lo que os ha de acontecer en los días postreros» (rva; «días venideros» lba). El término aquí se refiere a todo el período que sigue. Por otro lado, Is 2.2 usa el término de manera más absoluta refiriéndose a «los últimos tiempos»: «Acontecerá en los últimos días que el monte de la casa de Jehovah será establecido como cabeza de los montes» (rva). Algunos estudiosos aseveran que el vocablo algunas veces puede referirse también al «*punto final* de los tiempos»: «He venido, pues, para hacerte entender lo que ha de acontecer a tu pueblo en los últimos días; porque la visión es aún para días» (Dn 10.14 rva). No obstante, esta interpretación es muy debatida.

## Adverbio

*ʿepes* (spa), «sin embargo; no obstante; a pesar de; solo; mas» Este adverbio aparece por vez primera en Nm 13.28: «Solo que el pueblo que habita aquella tierra es fuerte» (rva).

## Formar

*yatsar* (rxy), «formar, amoldar, moldear». El término es corriente en todos los períodos del hebreo; en la lengua moderna se usa en el sentido de «producir» o «crear». El voca-

blo se encuentra un poco más de 60 veces en el Antiguo Testamento hebraico. Aparece por primera vez en Gn 2.7: «Dios formó al hombre del polvo de la tierra», lo cual refleja el significado básico de «amoldar» algo a una forma deseada.

*Yatsar* es un término técnico de alfarería y se usa a menudo en relación con la labor del alfarero (Is 29.16; Jer 18.4, 6). El vocablo se usa a veces con el significado general de «artesanía o manualidad», incluyendo molduras, tallados, esculturas y fundición (Is 44.9–10, 12).

La palabra puede usarse para expresar la «formulación» de planes en la mente (Sal 94.20; «planear» Iba). *Yatsar* se usa a menudo para describir la actividad creadora de Dios, ya sea literal o metafóricamente. Así Dios «formó» a seres humanos (Gn 2.7–8) y animales (Gn 2.19). También «formó» la nación de «Israel» (Is 27.11; 45.9, 11); Israel fue «formado» como el siervo especial de Dios, aun desde el vientre (Is 44.2, 24; 49.5). Estando aún en el vientre, Jeremías fue «formado» para ser profeta (Jer 1.5). Dios «formó» a las langostas como instrumento pedagógico visual para Amós (Am 7.1); el gran monstruo marino, leviatán, fue «formado» para jugar en los mares (Sal 104.26).

El enfoque tan concreto del pensamiento hebreo antiguo se percibe vivamente en la siguiente declaración: «Yo soy quien forma la luz y crea las tinieblas» (Is 45.7 rva). En sentido similar, el salmista confiesa a Dios: «El verano y el invierno, tú los formaste» (Sal 74.17). Dios «formó» el espíritu del hombre (Zac 12.1), así como su corazón o mente (Sal 33.15). *Yatsar* se usa también para expresar la «planificación» o «predestinación» de Dios según su propósito divino (Is 22.11; 46.11).

Casi la mitad de los casos de este vocablo veterotestamentario se encuentran en Isaías y la mayoría de las veces Dios es el sujeto.

## Fuego

ʿesh (va), «fuego». Hay cognados de este vocablo en ugarítico, acádico, arameo y etiópico. Los 378 casos de este térmi-

no están diseminados por todos los períodos del hebreo bíblico.

El primer caso *ʿesh* denota la presencia de Dios como una «antorcha ardiente»: «Y sucedió una vez que el sol se puso y hubo oscuridad que he aquí, apareció un horno humeante, y una antorcha ardiendo» (Gn 15.17 rva). El «fuego» era el instrumento por el que una ofrenda se transformaba en humo, que subiendo al cielo simbolizaba que Dios aceptaba la ofrenda (Lv 9.24). Dios también podía consumir a las personas con el «fuego del juicio» (Nm 11.1; Sal 89.46). Una diversidad de objetos se quemarían como señal de total destrucción y juicio divino (Éx 32.20).

A menudo, en las teofanías, el «fuego» simbolizaba la presencia de Dios (Éx 3.2). Por eso se le llama a veces «fuego consumidor» (Éx 24.17).

El nombre *ʿishsheh*, que significa «una ofrenda quemada», se deriva de *ʿesh*.

## Fuerza, Potencia

*jayil* (יָיִל), «fuerza; potencia, potencialidad; poder; riqueza; propiedad; capacidad; valentía; ejército; tropas; influencia; séquito». Cognados de esta palabra se han hallado en arameo, acádico, siríaco, arábigo y etiópico. Se encuentra en todos los períodos del hebreo bíblico unas 245 veces.

Primero, el vocablo significa una facultad o «potencialidad», la capacidad de hacer o de producir. El término se usa en relación a la «fuerza» física, o sea, la «potencia» aplicada al plano corporal: «Si se embota el hacha y no es afilada, hay que añadir más esfuerzo» (Ec 10.10). Con cierta frecuencia el término aparece en un contexto marcial. Se trata de la «fuerza» física, de la «potencia» y capacidad de desempeñarse bien en el campo de batalla. Esta idea se aplica a hombres en 1 S 2.4: «Los arcos de los fuertes son quebrados, pero los que tropiezan se ciñen de poder» (rva; cf. Sal 18.32, 39). El vocablo se usa para hablar de un corcel en Sal 33.17. Una aplicación interesante de *jayil* se da en Nm 24.17–18, donde Balaam profetizó la destrucción de Moab y

de Edom a manos de Israel: «También Edom será conquistada; Seir será conquistada por sus enemigos. Pero Israel hará proezas» (v. 18 rva). La descripción en este pasaje es dinámica; algo está pasando. La última oración podría traducirse: «Israel se desempeña con fuerza» (es decir, «poderosamente»).

Segundo, *jayil* quiere decir «riqueza, propiedad». Este matiz de la palabra enfatiza lo que demuestra la «capacidad» o «potencialidad», la riqueza o bienes [en castellano, «pudiente» proviene de «poder»]. Leví, Simeón y sus seguidores atacaron a los habitantes de Siquem: «Llevaron cautivos a todos sus niños y a sus mujeres, y saquearon todos sus bienes y todo lo que había en las casas» (Gn 34.29 rva: primera mención del término). En Nm 31.9 *jayil* parece tener una acepción más restringida porque incluye todas las posesiones de los madianitas sin contar las mujeres, los niños, el ganado y los rebaños. Cuando este matiz del término se junta con el vocablo hebreo «hacer» la frase resultante significa «hacerse rico» o «hacer riquezas» (cf. Dt 8.18; Rt 4.11). Esto es en contraste marcado con el énfasis de la misma construcción en Nm 24.18. *Jayil* indica «riqueza» en Jl 2.22, lo cual se describe como el producto de la «potencialidad» (capacidad) de un árbol de producir fruto.

Tercero, varios pasajes usan el término en el sentido de «capaz». En Gn 47.6 se destaca plenamente la capacidad de realizar bien un trabajo: «La tierra de Egipto está a tu disposición. En lo mejor de la tierra haz habitar a tu padre y a tus hermanos; que habiten en la tierra de Gosén, y si sabes que hay hombres capaces entre ellos, ponlos a cargo de mi ganado» (lba). El mismo vocablo puede describir las habilidades domésticas de las mujeres. Se habla de Rut como de una mujer capaz, por tanto buena esposa o capaz de serlo (Rt 3.11; cf. Pr 12.4). Aplicado a los varones, *jayil* a veces destaca su capacidad de conducirse bien en batalla y también de ser leales a sus comandantes (1 S 14.52 rva; 1 R 1.42). En este contexto, el vocablo se puede traducir como «valiente»: «Había guerra encarnizada contra los filisteos durante todo el tiempo de Saúl. Cuando Saúl veía algún hombre valiente o esforzado, lo añadía a los suyos» (1 S 14.52; cf. Nm 24.18; 1 S 14.48).

Cuarto, el término a veces quiere decir «ejército»: «Yo endu-receré el corazón del faraón, para que los siga; entonces seré glorificado en el faraón y en todo su ejército» (Éx 14.4 rv-95). El vocablo puede también usarse en el sentido de tropas, a saber, una combinación de muchos individuos. Como un aspecto de esta idea la palabra puede representar los miembros de un ejército distribuido para realizar ciertas (o diferentes) funciones. Josafat «puso tropas en todas las ciudades fortificadas de Judá, y puso destacamentos en la tierra de Judá» (2 Cr 17.2 rva). Encontramos el mismo énfasis en 1 R 15.20: «Ben-hadad ... envió contra las ciudades de Israel a los jefes de sus ejércitos» (rva).

Quinto, *jayil* a veces se refiere a «séquito» la clase alta que, como en todos los sistemas feudales, era a la misma vez soldados, pudientes e influyentes; Sanbalat «habló delante de sus hermanos y del ejército de Samaria» (Neh 4.2, «los ricos de Samaria» lba»), es decir, en la corte real. Con la reina de Sabá viajó a Jerusalén un gran séquito de gente de clase alta de su país: «Vino a Jerusalén con un gran séquito» (1 R 10.29 rva).

*g<sup>e</sup>bûrah* (הַבְּרָה), «potencia, fortaleza». Este nombre se encuentra 61 veces en el Antiguo Testamento hebraico y predomina en los libros poéticos y en Isaías y Jeremías. Aparece por primera vez en Éx 32.18: «No es voz de alaridos de fuertes [«vencedores» nrv], ni voz de alaridos de débiles; voz de cantar oigo yo» (rvr).

El significado primario de *g<sup>e</sup>bûrah* es «poder, potencia o fuerza». Algunos animales se les conoce por su «fuerza», como los caballos (Sal 147.10) o cocodrilos (Job 41.4). El hombre también demuestra su «fuerza» con actos de heroísmo (Jue 8.21), así como de guerra (Is 3.25). El poderoso régimen de David se describe como un «reino de *g<sup>e</sup>bûrah*» (1 Cr 29.30; «su reinado, y su poder» rvr). Debido a que se necesitaba tener fuerza física y sabiduría para ser un líder, estas dos cualidades aparecen unidas: «Míos son el consejo y el buen juicio; míos son el entendimiento y el poder» (Pr 8.14 nvi). Miqueas también, lleno del Espíritu Santo, dijo: «Mas yo estoy lleno del poder del Espíritu de Jehová, y de juicio, y de fuerza, para denunciar a Jacob su rebelión, y a Israel su pe-

cado» (Miq 3.8 rvr). Al referirse a las expectativas mesiánicas, los profetas proyectaron el papel especial del Mesías como una demostración de «poder» y «consejo»: «Sobre Él reposará el Espíritu de Jehovah: espíritu de sabiduría y de inteligencia, espíritu de consejo y de fortaleza, espíritu de conocimiento y de temor de Jehová» (Is 11.2 rva).

Los Salmos atribuyen «poderío» o «fortaleza» a Dios. Estas caracterizaciones se encuentran, ya sea en el contexto de la alabanza «Tú, con tu poder, formaste las montañas, desplegando tu potencia» (Sal 65.6 nvi), o en un contexto de oración: «Sálvame Dios, por tu nombre, defiéndeme con tu poder» (Sal 54.1 nvi). El «poder» del Señor es una manifestación de su sabiduría: «Con Dios están la sabiduría y el poder; suyo es el consejo y el entendimiento» (Job 12.13 rva). En su forma plural *g<sup>e</sup>bûrah* denota los grandes hechos de Dios de antaño: «Oh Señor Dios, tú has comenzado a mostrar a tu siervo tu grandeza y tu mano poderosa; porque ¿qué dios hay en los cielos o en la tierra que pueda hacer obras y hechos tan poderosos como los tuyos?» (Dt 3.24 lba).

La Septuaginta ofrece las siguientes traducciones: *dunasteis* («gobernante, soberano; oficial de la corte»); *ischus* («fuerza; poder; potencia»); *dunamis* («poder; fuerza; potencia; capacidad»).

## Generación

*dôr* (r/D), «generación». Este nombre pertenece a una raíz común semítica que significa «duración» en semítico oriental y «generación» en semítico occidental. Los términos académicos *darû* («larga duración») y *duru* («círculo») por su estructura parecen estar relacionados con la raíz del vocablo hebraico *dôr*.

En el Antiguo Testamento, la palabra *dôr* aparece unas 166 veces; 74 de estos casos tienen que ver con una repetición del término («*dôr*» más «*dôr*») que significa «siempre». La primera vez que aparece el vocablo es en Gn 6.9: «Estas son las generaciones [el recuento de la vida] de Noé: Noé, varón justo, era perfecto en sus generaciones; con Dios caminó Noé».

Primero, «generación» se refiere concretamente al «lapso de una vida»: «Entonces Jehová dijo a Noé: Entra en el arca tú, y toda tu familia, porque he visto que tú eres justo delante de mí en esta generación» (Gn 7.1). La Biblia describe una «generación» como «perversa» (Dt 32.5) y otra como «justa» (Sal 14.5). Otro matiz del elemento temporal de *dôr* es el lapso que abarca, a grosso modo, desde el nacimiento hasta la madurez del ser humano, lo que en el Antiguo Testamento equivale a unos 40 años (Nm 14.33). Abraham recibió la promesa que cuatro «generaciones» de sus descendientes morarían en Egipto antes de heredar la tierra prometida. Se advierte a Israel que se mantenga fiel al Señor, de otra manera, el castigo se extendería hasta la cuarta «generación» (Éx 20.5). En marcado contraste, el amor del Señor se extiende por mil «generaciones» de los que le aman (Dt 7.9).

El elemento perdurable de la fidelidad del pacto divino se expresa de diversas maneras con la palabra *dôr*: «Por generación y generación es tu fidelidad; estableciste la tierra, y se mantiene firme» (Sal 119.90 rva).

El uso de *dôr* en Is 51 ilustra la doble perspectiva de «generación», que abarca tanto el futuro como el pasado. Isaías habla de la justicia perenne del Señor y dice que su liberación (salvación) es sempiterna (lit., «por siglos de siglos», v. 8). No obstante, en vista a la situación en que se encontraba Israel, Isaías suplicó que el Señor manifestara su poder amoroso en favor de su pueblo como en el pasado (lit., «generaciones del pasado», v. 9). Por tanto, dependiendo del contexto, *dôr* puede referirse al pasado, al presente o al futuro.

El salmista reconoció la obligación de una «generación» hacia las venideras: «Una generación celebrará tus obras ante otra generación, y anunciará tus poderosos hechos» (Sal 145.4 rva). Aun los de cabellos canosos tienen la oportunidad de instruir a la juventud (Sal 71.17–18).

En la Septuaginta, *dôr* se traduce casi siempre con *genea* («generación»). «Generación» es la traducción más usual en la rv y sucesivas revisiones.

## Gloria

## Nombre

*tip'eret* (תִּפְאֵרֶת), «gloria, belleza, ornamento, distinción, orgullo». Este vocablo se encuentra unas 51 veces en todos los periodos del hebreo bíblico.

El término expresa «belleza» externa: «Harás vestiduras sagradas para tu hermano Aarón, que le den gloria y esplendor» (Éx 28.2 rva: primera mención del vocablo). En Is 4.2, la palabra califica el fruto de la tierra como la «belleza» o el «adorno» (lba) de los sobrevivientes de Israel.

*Tip'eret* (o *tip'arah*) significa «gloria» en varios casos, con referencia a rango. Una corona de «gloria» es una corona que, por su valor, indica un alto rango; la sabiduría, por ejemplo, otorgará «corona de gloria» (Pr 4.9 bla; «hermosura» rvr, rva, nrv, lba). «Corona de honra son las canas» (Pr 16.31 rva), recompensa por una vida justa. En Is 62.3 (rvr), la frase «corona de gloria» («hermosura» lba; «esplendor» rva) tiene como paralelo a «diadema de reino» («real»). El término también califica la grandeza de un rey (Est 1.4) y de los habitantes de Jerusalén (Zac 12.7). En cada uno de estos ejemplos, el vocablo enfatiza el rango de las personas u objetos que se califican. La palabra se usa en el sentido de «reconocimiento»: «De modo que Él te ponga más alto que todas las naciones que ha hecho, en cuanto a alabanza, renombre y gloria» (Dt 26.19 rva).

Matizando aun más la connotación de «rango», *tip'eret* (o *tip'arah*) se usa con referencia a Dios, destacando su rango, renombre y «belleza» inherente: «Tuyos son, oh Jehovah, la grandeza, el poder, la gloria, el esplendor y la majestad» (1 Cr 29.11 rva).

El término se refiere al «honor» de una nación, o sea, su posición delante de Dios: «Derribó del cielo a la tierra la hermosura de Israel» (Lm 2.1 rvr, rv-95; «esplendor» rva; «gloria» nbe). Este matiz es muy evidente en pasajes como Jue 4.9: «¡Ciertamente iré contigo! Solo que no será tuya la gloria, por la manera en que te comportas; porque en manos de una mujer entregará Jehovah a Sísara» (rva).

En Is 10.12, *tip'eret* (o *tip'arah*) expresa un concepto demasiado alto de sí mismo: «Castigaré el fruto del corazón orgulloso del rey de Asiria y la ostentación [«gloria»] de su altivez» (lba).

## Verbo

*pa'ar* (raP), «glorificar». Este verbo aparece 13 veces. Un ejemplo es Is 60.9: «Y al Santo de Israel, que te ha glorificado».

## Gobernar

*mashal* (lvm), «gobernar, reinar, dominar». El término es de uso corriente en hebreo antiguo y moderno. Se encuentra alrededor de 100 veces en el texto hebreo veterotestamentario. El vocablo se usa por primera vez en Gn 1.18, donde el sol, la luna y las estrellas se pusieron para «dominar en el día y en la noche» (rva).

*Mashal* se usa con mayor frecuencia en el texto para expresar «el gobierno o dominio» de una persona sobre otra (Gn 3.16; 24.2). Se aconseja a Caín que debe «dominar» o «enseñorearse» del pecado (Gn 4.7). Los hermanos de José responden a sus sueños con una pregunta airada: «¿Has de reinar [*malak*] tú sobre nosotros y nos has de dominar [*mashal*]?» (Gn 37.8 rva; la frase hebrea dice literalmente «gobernando gobernarás», repitiendo la misma raíz para mayor énfasis).

Como Creador y Soberano sobre su mundo, Dios «se enseñorea con su poder para siempre» (Sal 66.7 rva). Cuando Dios permitió que Israel tuviera un rey, fue con la condición de que Él sería Rey supremo y que la primera lealtad se le debía a Él (Dt 17.14–20). Tal vez Gedeón exprese con más claridad este ideal teocrático: «Yo no os gobernaré a vosotros, ni tampoco os gobernaré mi hijo. Jehová os gobernará» (Jue 8.23). Con la posible excepción de David, ningún rey de Israel alcanzó plenamente este ideal teocrático, ¡y aun él tuvo sus problemas!

## Gracia, Favor

## Verbo

*janan* (יָנַן), «ser misericordioso, considerado; favorecer». El término se encuentra en ugarítico antiguo con un significado muy parecido al hebreo bíblico. Sin embargo, en el hebreo moderno, *janan* pareciera dar mayor énfasis en la acepción más fuerte de «perdonar o mostrar misericordia». El vocablo aparece unas 80 veces en el Antiguo Testamento hebreo, y por vez primera en Gn 33.5: «Son los hijos que Dios, en su gracia, ha dado a tu siervo». Por lo general, este término sugiere un «favor» que se hace, a menudo inesperado e inmerecido. *Janan* puede expresar «generosidad», un regalo del corazón (Sal 37.21). Sobre todo, Dios es la fuente de un «favor» no merecido (Gn 33.11), y una vez tras otra se le suplica que actúe con acciones «gratuitas» como solo Él lo puede hacer (Nm 6.25; Gn 43.29). El salmista ora: «Aparta de mí el camino de la mentira, y en tu misericordia [«bondad» lba] concédeme tu ley» (Sal 119.29; «y dame la gracia de tu ley» bj).

El «favor» de Dios se percibe sobre todo en su liberación del pueblo de Dios de sus enemigos y de los males que les rodean (Sal 77.9; Am 5.15). Sin embargo, Dios extiende su «misericordia», según su voluntad y acción soberana, a quienquiera que Él escoge (Éx 33.19).

De muchas maneras *janan* combina el significado de *haris* (que en griego clásico indica «encanto» o «benevolencia») y el sentido neotestamentario de «favor no merecido» o «misericordia».

## Nombre

*jen* (יֵן), «favor; gracia». La raíz, que significa «favorecer», es un término semítico común. En acádico, el verbo *enenu* («compadecer») está relacionado con *hinnu* («favor»), que solo aparece como nombre propio. El nombre hebreo *jen* está 69 veces, sobre todo en el Pentateuco y en los libros históricos hasta Samuel. Es un poco más frecuente en los libros poéticos, aunque casi no figura en los libros proféticos. El primer caso se encuentra en Gn 6.8: «Pero Noé halló gracia en los ojos de Jehová».

El significado básico de *jen* es «favor». Cualquier cosa «placentera y agradable» se puede describir con esta palabra. Cuando se dice que una mujer tiene *jen*, es porque es «graciosa o agraciada» (Pr 11.16); o el término puede llevar una idea negativa por asociación (Pr 31.30). Las palabras de una persona pueden tener «gracia»: «El que ama la pureza de corazón y tiene gracia al hablar tendrá por amigo al rey» (Pr 22.11; cf. Sal 45.2).

*Jen* también denota la reacción a cualquier cosa «agradable». Los siguientes verbos se usan con este vocablo: «extender» (Gn 39.21), «dar» (Éx 3.21) y «hallar» (Gn 6.8). Las expresiones idiomáticas equivalen en castellano a los verbos «gustar» o «querer»: «¿Por qué he hallado gracia ante tus ojos, para que tú te hayas fijado en mí, siendo yo una extranjería?» (Rt 2.10 rva).

### Adjetivo

*jannûn* (יָנִין), «clemente»). Uno de los 13 casos del adjetivo se encuentra en Éx 34.6: «Jehovah pasó frente a Moisés y proclamó: Jehovah, Jehovah, Dios compasivo y clemente, lento para la ira y grande en misericordia y verdad» (rva).

### Guerra, Batalla

#### Nombre

*miljamah* (מִלְחָמָה), «guerra; batalla; escaramuza; combate». Este vocablo tiene un cognado en ugarítico. Aparece 315 veces en el hebreo bíblico durante todos los períodos.

El vocablo significa «guerra» o una confrontación total entre dos fuerzas (Gn 14.2). Puede referirse a hostilidades en forma más concreta; una «batalla»: «Y ordenaron contra ellos batalla en el valle de Sidim» (Gn 14.8). El término no solo implica el objetivo general, sino también el ardor de una lucha mano a mano: «¡Estruendo de batalla hay en el campamento!» (Éx 32.17 rva). *Miljamah* se refiere además al arte marcial, o sea, al «combate»: «Jehovah es un guerrero» (Éx 15.3 rva).

En el Antiguo Testamento hay varios principios que al parecer regían en una «guerra». No se permitía la violencia injusta. Sin embargo, la «guerra» como parte de la vida de aquellos tiempos, Dios la encabezó (Jue 4.16) y usó (Nm 21.14). Se promete protección divina a Israel (Dt 20.1–4) siempre y cuando se precedieran las batallas con sacrificios en reconocimiento del liderazgo y soberanía de Dios (1 S 7.9), y se le consultara y obedeciera (Jue 20.23). Ni una vida se perdería (Jos 10.11). El símbolo de la presencia de Dios en «batalla» era el arca del pacto (1 S 4.3–11). Pero su presencia en un combate demandaba pureza espiritual y ritual (Dt 23.9–14). Antes y durante la batalla sonaban las trompetas delante de Dios, a la espera de victoria y gratitud (Nm 10.9–10); y también para comunicarse los comandantes con sus tropas. Un grito de guerra anunciaba el comienzo de una «batalla» (Jos 6.5). Al principio, el ejército israelita consistía de todo varón entre los veinte y cincuenta años de edad (Nm 1.2–3). A veces solo se convocaban ciertos segmentos de este ejército potencial (Nm 31.3–6). Había varias circunstancias que permitían eximir a alguien de una «guerra» (Nm 1.48–49; Dt 20.5–8). Durante los reinados de David y Salomón se fue formando un ejército profesional. Llegó a su apogeo particularmente bajo Salomón cuyo ejército tuvo renombre por sus carruajes de guerra. A las ciudades que rodeaban a Palestina se les ofrecía términos de rendición antes de atacarlas. Aceptarlos implicaba que los subyugaran y esclavizaran (Dt 20.10–11). Las ciudades y los pueblos en la tierra prometida debían aniquilarse totalmente. Estaban bajo prohibición (Dt 2.34; 3.6; 20.16–18). Por consiguiente, las batallas se consideraban extraordinariamente sagradas (guerra santa); todo se consagraba y sacrificaba a Dios. Se amonesta a los reyes de Israel a no confiar en el poderío de muchos caballos y carruajes, sino en Dios (Dt 17.16). A los ejércitos de Israel se les prohibía talar árboles frutales para construir sus equipos de asedio (Dt 20.19–20). El pago de los soldados era el botín de «guerra» (Nm 31.21–31) que se repartía entre todo el ejército, aun los que quedaban en la retaguardia (Nm 31.26–47; Jue 5.30). Se asignaba también una parte para Dios (Nm 31.28–30).

## **Verbo**

*lajam* (לָחַם), «librar batalla, batallar, pelear, luchar, guerrear». El verbo aparece 171 veces en el hebreo bíblico. La primera mención es en Éx 1.10: «Ahora, pues, seamos sabios para con él, para que no se multiplique, y acontezca que viniendo guerra, él también se una a nuestros enemigos, y pelee contra nosotros, y se vaya de la tierra».

## Hablar

### Verbo

*dabar* (דָּבַר), «hablar, decir». Este verbo se encuentra en todos los periodos del hebreo, en fenicio (a partir de *ca.* 900 a.C.) y en arameo imperial (a partir de *ca.* 500 a.C.). En hebreo veterotestamentario aparece unas 1.125 veces.

El verbo no solo se enfoca en el contenido de la comunicación oral sino, y muy en particular, en el tiempo y las circunstancias (el contexto) en las que se habla. A diferencia de *amar* «decir», *dabar* a menudo aparece sin referencia al contenido de la comunicación. Quienes «hablan» son mayormente personas (Dios y seres humanos) o los órganos vocales. En Gn 8.15 (primer caso del verbo) Dios «habló» a Noé, mientras que, en Gn 18.5, quien habló a Abraham fue uno de los tres varones. Hay, sin embargo, excepciones a estas generalizaciones. Por ejemplo, en Job 32.7, donde Eliú observa que los «días» (es decir, la edad de una persona) tienen derecho a «hablar» primero. En 2 S 23.2 David dice que el Espíritu del Señor le «habló»; quizás esto se refiere al Espíritu Santo, aunque muchos eruditos (sobre todo los de cuño liberal) no concuerdan.

Entre las acepciones especiales de este verbo se encuentran «decir» (Dn 9.21), «ordenar» (2 R 1.9), «prometer» (Dt 6.3), «comisionar» (Éx 1.17), «anunciar» (Jer 36.31), «ordenar o mandar» (Dt 1.14) y «entonar un cántico» (Jue 5.12). Estos significados secundarios son, sin embargo, muy poco frecuentes.

### Nombre

*dabar* (רַבֵּד), «palabra; asunto; algo». El nombre aparece 1.440 veces.

Se refiere primero *dabar* a lo dicho, a la «palabra» o enunciado en sí, a diferencia de *ʿemer* que es en esencia el acto de comunicar oralmente, de «hablar». Antes de la dispersión de la torre de Babel, todos los seres humanos hablaban las mismas «palabras» o lengua (Gn 11.1). El nombre puede referirse también al contenido de «hablar». Cuando Dios «hizo conforme a la palabra de Moisés» (Éx 8.13), le concedió lo que pedía. El término puede indicar «asunto», como en Gn 12.17, donde se dice que Dios azotó al faraón con plagas «por causa [por el asunto] de Sarai». Un uso más especializado de este matiz son las «crónicas» (*dabar*) de los acontecimientos en la historia de Israel (cf. 1 R 14.19) o «los hechos» de un personaje en particular (1 R 11.41; cf. Gn 15.1). *Dabar* se puede usar como un término más general con el sentido de «algo». Así en Gn 24.66 la expresión «todo» quiere decir literalmente «todo acerca de algo». No se refiere a alguna cosa en particular, sino que es una generalización que toca sobre «algo» indefinido. El nombre también parece tener un estado casi técnico en los procedimientos jurídicos de Israel. Tener «cualquier asunto» delante de Moisés implicaba plantear un caso jurídico (Éx 18.16).

La frase «palabra de Dios» es muy importante en la Biblia; se encuentra unas 242 veces. Tomando en cuenta lo dicho en el párrafo anterior, es importante notar que aquí también «palabra» puede referirse al contenido o significado de lo que se dice, aunque también implica matices de las propias «palabras» en sí. Fue la «palabra del Señor» que vino a Abraham en una visión después de su victoria sobre los reyes que capturaron a Lot (Gn 15.1). En muchos casos, esta es una frase técnica que se refiere expresamente a la revelación profética (unas 225 veces). Se ha sugerido que la frase tiene matices jurídicos, aunque solo hay 7 pasajes donde esto es claro (cf. Nm 15.31). El nombre se usa dos veces en relación a los «asuntos» de Dios, en cuanto al cuidado del templo (1 Cr 26.32).

La «palabra» de Dios indica sus pensamientos y voluntad, a diferencia de su nombre, que indica su persona y presencia.

Por tanto, solo una vez se dice que la «palabra» de Dios es «santa» (cf. Sal 105.42), mientras que a menudo se dice que su nombre es «santo».

Se discute mucho sobre la «palabra» como una hipóstasis de la realidad y atributos divinos, como por ejemplo en Jn 1.1: «En el principio era el Verbo». Este tema está enraizado en pasajes veterotestamentarios como Is 9.8: «El Señor envió [una] palabra a Jacob» (rvr, rva; cf. 55.10–11; Sal 107.20; 147.15). Algunos estudiosos argumentan que esto no es más que un artificio poético de personificación y que no prefigura el uso juanino. Como evidencia aducen que los atributos humanos a menudo se separan de la persona y son objetivados como si tuvieran una existencia separada (cf. Sal 85.11–12).

La Septuaginta traduce el nombre *dabar* con dos palabras que expresan, respectivamente, matices de (1) contenido: *logos*, y (2) forma de hablar: *rema*.

Hay otros nombres relacionados con el verbo *dabar* que son poco frecuentes. *Dibrah*, que aparece 5 veces, significa «causa, manera» (Job 5.8). *Dabberet* significa «palabra» una vez (Dt 33.3). *D<sup>e</sup>bôrah* aparece 5 veces y se refiere a una «abeja» (Dt 1.44; Sal 118.12). *Midbar* una vez y quiere decir «hablar» (Cnt 4.3).

## Hambruna

### Nombre

*ra'ab* (b[r]), «hambruna; hambre». El nombre se encuentra unas 101 veces en todos los períodos del hebreo bíblico. *Ra'ab* significa «hambre» a diferencia de «sed»: «Por tanto servirás a tus enemigos, los cuales el Señor enviará contra ti, en hambre, en sed, en desnudez y en escasez de todas las cosas» (Dt 28.48 lba).

Otro significado del término es «hambruna», o sea, la falta de alimentos en toda una región geográfica: «Hubo hambre en la tierra, y Abram descendió a Egipto» (Gn 12.10: primer caso del vocablo). Dios usó la «hambruna» como un medio

de juicio (Jer 5.12), de advertencia (1 R 17.1), de corrección (2 S 21.1) o castigo (Jer 14.12); en todos estos casos, la «hambruna» está bajo control divino, planificado y usado por Dios. *Ra-ʿab* también se usa para indicar «carencia de la palabra de Dios» (Am 8.11; cf. Dt 8.3).

### Verbo

*raʿeb* (b[ʿr]), «tener hambre, sufrir hambruna». Este verbo, que aparece en el Antiguo Testamento 14 veces, tiene cognados en ugarítico (*rgb*), arábigo y etiópico. Aparece por primera vez en Gn 41.55: «Cuando se sintió el hambre en toda la tierra».

### Adjetivo

*raʿeb* (b[ʿr]), «hambriento». El término se encuentra como un adjetivo 19 veces. El primer caso es 1 S 2.5: «Los hambrientos dejaron de tener hambre».

### Hálito, Aliento

*hebel* (l bh), «hálito, aliento, suspiro; vanidad; ídolo». Hay cognados de este nombre en siríaco, arameo tardío y arábigo. Con excepción de 4, los 72 ejemplos están en poesía (37 en Eclesiastés).

Primero, el vocablo significa que el «aliento» humano es pasajero: «Abomino de mi vida; no he de vivir para siempre; déjame pues, porque mis días son vanidad [lit.: «solo un suspiro»]» (Job 7.16).

Segundo, *hebel* significa algo sin sentido ni propósito: «Vanidad de vanidades, dijo el Predicador ... todo es vanidad» (Ec 1.2).

Tercero, el término se refiere a un «ídolo», que no tiene sustancia ni valor; es vano: «Ellos me movieron a celos con lo que no es Dios; me provocaron a ira con sus ídolos» (Dt 32.21 rvr: primer caso; «vanos ídolos» bj).

## Hechicería

ʿob (b/a), «ánima; hechicería, nigromancia; adivinación; hoyo». Este vocablo tiene cognados en sumerio, acádico y ugarítico, donde se encuentran las acepciones «hoyo» y «espíritu de algún difunto». En los casos más antiguos (en sumerio), ʿob se refiere a un «hoyo o fosa» del que pueden convocarse los espíritus de los muertos. En textos asirios tardíos se usa el vocablo para referirse a un simple agujero en la tierra. Los textos acádicos describen una divinidad que personifica el «hoyo» y a quien se dirigía un rito particular de exorcismo. En hebreo bíblico se constatan 16 ejemplos del vocablo.

El término generalmente se relaciona con el espíritu (espíritu o fantasma) atribulado de un muerto. Este significado se encuentra sin lugar a duda en Is 29.4: «Tu voz subirá de la tierra como la de un fantasma; desde el polvo susurrará tu habla».

La segunda acepción, «hechicero» (o adivino), se refiere a un profesional que dice poder convocar los espíritus cuando se lo soliciten o le contraten para hacerlo: «No recurráis a los que evocan a los muertos ni busquéis a los adivinos» (Lv 19.31 rva: primer ejemplo del término). Estos «médium» llamaban a sus «guías» de un agujero en la tierra. Saúl solicitó a la «médium» de Endor: «Te ruego que evoques por mí a un espíritu [lit. «del hoyo»], y que hagas subir al que yo te diga» (1 S 28.8 lba).

Dios le prohibió a Israel buscar información por este medio, común entre los paganos (Lv 19.31; Dt 18.11). Tal vez la creencia pagana de manipular a los dioses para provecho personal explica el relativo silencio del Antiguo Testamento acerca de la vida de ultratumba. No obstante, desde los primeros tiempos, el pueblo de Dios creía en vida después de la muerte (p. ej., Gn 37.35; Is 14.15ss).

La hechicería (o adivinación) era tan contraria a la voluntad de Dios que quienes lo practicaban estaban bajo pena de muerte (Dt 13). Las experiencias insólitas de los hechiceros o adivinos no comprueban que ellos realmente tenían poder

para convocar a los muertos. Por ejemplo, la médium o pitonisa de Endor no pudo arrebatarse a Samuel de las manos de Dios en contra de la voluntad de Él. Aunque en este caso particular, parece que Dios reprendió la apostasía de Saúl, ya sea con un Samuel revivido o mediante una visión de él. Los médium no tienen la potestad de llamar a los espíritus, ya que esto es reprobable ante Dios y contrario a su voluntad.

## Heredar

### Verbo

*najal* (נָחַל), «heredar, recibir por posesión, tomar posesión». El término se encuentra en hebreo antiguo y también moderno, así como en antiguo ugarítico. Hay unos 60 casos del verbo en el Antiguo Testamento hebreo. El primer caso está en Éx 23.30: «tomar la tierra por heredad» (rv). Es más exacta la traducción «poseer» (rvr, rva, nrv y lba) en este caso, puesto que la tierra de Canaán no era literalmente una heredad, en el sentido estricto de la palabra, sino una posesión que Israel recibiría por intervención directa de Dios. A decir verdad, en la mayoría de los casos en que se usa *najal* en el Antiguo Testamento, el vocablo tiene el significado básico de «poseer» más bien que «heredar» por voluntad de un testamento. Uno de los pocos casos cuando es así está en Dt 21.16: «El día que hiciere heredar a sus hijos lo que tuvieren». Más precisamente: «El día que reparta lo que tiene entre sus hijos» (lba).

Cuando Moisés oró: «Señor ... tómanos por tu heredad» (Éx 34.9), no quiso decir que Dios les «heredaría» mediante un testamento, sino que Él los «tomaría por posesión suya» (lba). La acepción «recibir por posesión» tiene aquí un sentido figurado. Por ejemplo: «Los sabios poseerán honra» (Pr 3.35 rva; «son dignos de honra» nvi); «los perfectos heredarán el bien» (Pr 28.10); «mentira poseyeron nuestros padres» (Jer 16.19); «el que turba su casa heredará viento» (Pr 11.29).

### Nombre

*naj<sup>a</sup>lah* (nǎj<sup>a</sup>lǎh), «posesión; propiedad; herencia». Este nombre es de uso frecuente (220 veces), aunque principalmente en el Pentateuco y en Josué. Casi no se encuentra en los libros históricos. El nombre se usa por primera vez en Gn 31.14: Raquel y Lea respondieron, y le dijeron: «¿Tenemos todavía nosotras parte o herencia alguna en la casa de nuestro padre?» (Iba).

La traducción básica de *naj<sup>a</sup>lah* es «herencia»: «Nabot respondió a Acab: ¡Guárdeme Jehovah de darte la heredad de mis padres!» (1 R 21.3 rva). Con más precisión el vocablo se refiere a una «posesión» sobre la que se tiene derecho. El uso de *naj<sup>a</sup>lah* en el Pentateuco y en Josué a menudo denota la «posesión» que Israel, una tribu o un clan recibió como su porción de la tierra prometida. Dicha porción se determinó por sorteo (Nm 26.56) poco antes de la muerte de Moisés y le tocó a Josué ejecutar la distribución de la «posesión»: «Así tomó Josué toda la tierra, conforme a todo lo que Jehovah había dicho a Moisés. Josué la entregó como heredad a Israel, conforme a la distribución de sus tribus» (Jos 11.23 rva). Después de la conquista, el término «herencia» deja de referirse a territorio conquistado en batalla. Una vez que se tomó «posesión» de la tierra, entró en vigencia el proceso legal que pretendía mantener la propiedad hereditaria dentro de la misma familia. Por esta razón, Nabot no podía traspasar sus derechos a Acab (1 R 21.3-4). Siempre era posible redimir la propiedad, cuando hubiese caído en otras manos, como lo hizo Booz con el fin de mantener el nombre del difunto: «También adquiere, para que sea mi mujer, a Rut la moabita, que fuera mujer de Majlón, para restaurar el nombre del difunto a su heredad, a fin de que el nombre del difunto no se borre de entre sus hermanos ni de la puerta de su ciudad» (Rt 4.10 rva).

Metafóricamente se dice que Israel es la «posesión» de Dios: «Pero a vosotros Jehová os tomó, y os ha sacado del horno de hierro, de Egipto, para que seáis el pueblo de su heredad como en este día» (Dt 4.20 rvr, nrv).

Dentro de la relación especial del pacto los hijos en Israel se consideraban un don especial del Señor (Sal 127.3). Sin embargo, el Señor abandonó a Israel, su «posesión», a la mer-

ced de las naciones (cf. Is 47.6), y permitió que un remanente de esta «posesión» regresara: «¿Qué Dios como tú, que perdona la maldad, y olvida el pecado del remanente de su heredad? No retuvo para siempre su enojo, porque se deleita en misericordia» (Miq 7.18).

Por otro lado, se puede también decir que el Señor es la «posesión» de su pueblo. A los sacerdotes y levitas, cuyas «posesiones» terrenales estaban limitadas, se les asegura que su «posesión» es el Señor: «Por esto Leví no ha tenido parte ni heredad entre sus hermanos: Jehová es su heredad, como Jehová tu Dios se lo ha prometido» (Dt 10.9; cf. Nm 18.23).

En la Septuaginta encontramos las siguientes traducciones del vocablo: *kleronomia* («heredad; posesión; propiedad») y *kleros* («suerte; posición; parte»).

## Hermana

*ʾajot* (tjā), «hermana». Al igual que los vocablos para «hermano» y «padre», muchas lenguas semíticas comparten este nombre. Mientras que «hermano» aparece 629 veces, «hermana» se encuentra solo 114 veces. El uso es raro en la literatura poética, excepto Cantares (7 veces). La primera vez que se usa el vocablo es en Gn 4.22: «Zila también dio a luz a Tubal-caín, artífice de toda obra de bronce y de hierro; y la hermana de Tubal-caín fue Naama».

La traducción de «hermana» por *ʾajot* es solo al comienzo. Según la costumbre hebraica, el vocablo era un término que se usaba para referirse a la hija del padre y la madre de uno (Gn 4.22) o a la hermanastra (Gn 20.12). Puede también referirse a la tía por parte de padre (Lv 18.12; 20.19) o de la madre (Lv 18.13; 20.19).

Por regla general, *ʾajot* denota parientes del género femenino: «Y bendijeron a Rebeca diciéndole: Tú eres nuestra hermana. Que seas madre de millares de decenas de millares. Que tus descendientes posean las ciudades de sus enemigos» (Gn 24.60). Esta acepción se extiende al uso metafórico, donde dos divisiones de una nación (Judá e Israel; Jer 3.7) y dos

ciudades (Sodoma y Samaria; Ez 16.46) se describen como hermanas, ya que los nombres geográficos en hebreo son femeninos.

El significado más especializado que quiere decir «amada, amado» se encuentra únicamente en Cnt 4.9: «Has cautivado mi corazón, hermana [o amada] mía, esposa mía; has cautivado mi corazón con una sola mirada de tus ojos, con una sola hebra de tu collar» (Iba). En este caso *ʾajot* se usa como una expresión de afecto en lugar de un término de relación sanguínea.

La Septuaginta traduce el vocablo como *adelphé* («hermana»).

## Hermano

*ʾaj* (j a), «hermano». Esta palabra tiene cognados en ugarítico y en la mayoría de las demás lenguas semíticas. Se constata unas 629 veces en hebreo bíblico, en todos los períodos.

La acepción básica de *ʾaj* es de «hermano varón» y este es su significado la primera vez que aparece en el texto: «Después dio a luz a su hermano» (Gn 4.2). El vocablo puede aludir a un hermano consanguíneo o a un hermanastro: «Anda, por favor, y mira cómo están tus hermanos» (Gn 37.14 rva).

Otro matiz de *ʾaj* es «pariente consanguíneo». El término «hermano» se aplica al sobrino de Abraham: «Así recobró todos los bienes y también recobró a su sobrino Lot, sus bienes, y también a las mujeres y a la gente» (Gn 14.16 rva; «hermano» rv; «pariente» rvr, rv-95). Al mismo tiempo, este pasaje puede reflejar el sentido de un pacto entre «aliados» (cf. Gn 13.8). En Gn 9.25, *ʾaj* claramente quiere decir «pariente»: «Maldito sea Canaán; siervo de siervos será a sus hermanos». Labán trata a su sobrino Jacob como *ʾaj*: «Entonces dijo Labán a Jacob: «¿Por ser tú mi hermano, me servirás de balde? Dime cuál será tu salario»» (Gn 29.15; cf. nrv; «sobrino» rva; «pariente» Iba). Antes de esto, Jacob se refiere a sí mismo como el *ʾaj* del padre de Raquel (Gn 29.12).

Las tribus tienen una relación de *ʾajim*: «Judá dijo a [la tribu de] Simeón su hermano: Sube conmigo al territorio que se me ha adjudicado» (Jue 1.3). El término *ʾaj* puede usarse con respecto a alguien de la misma tribu: «Aquel en cuyo poder hallares tus dioses, no viva; delante de nuestros hermanos reconoce lo que yo tenga tuyo» (Gn 31 32; cf. nrv; «parientes» rva, lba). En otros pasajes el vocablo se refiere a un compatriota: «En aquellos días sucedió que crecido ya Moisés, salió a sus hermanos, y los vio en sus duras tareas» (Éx 2.11).

En varios pasajes, el vocablo *ʾaj* expresa «compañero» o «colega», o sea, un hermano por opción. Un ejemplo aparece en 2 R 9.2: «Cuando llegues allá, verás allí a Jehú hijo de Josafat hijo de Nimsi. Entra, haz que se levante de entre sus *hermanos*, y llévalo a otra habitación» (rv-95; «compañeros» rva; cf. Is 41.6; Nm 8.26). Más o menos en la misma línea se encuentra otra vez la acepción de «aliados»: «Entonces Lot salió a ellos a la puerta, cerró la puerta detrás de sí y dijo: ¡Por favor, hermanos míos, no hagáis tal maldad!» (Gn 19.6–7 rva). Nótese este mismo uso en Nm 20.14 y 1 R 9.13.

*ʾAj* puede ser un apelativo de cortesía, como es el caso en Gn 29.4: «Y les dijo Jacob: Hermanos míos [cuya identidad desconocía], ¿de dónde sois vosotros?»

El vocablo *ʾaj* a veces se refiere simplemente a lo más próximo o al prójimo: «Porque ciertamente demandaré la sangre de vuestras vidas; de mano de todo animal la demandaré, y de mano ... del varón su hermano demandaré la vida del hombre» (Gn 9.5–6).

## Hombre

### Nombre

*ʾadam* (אדם), «hombre; humanidad; gente; alguien». Este nombre se encuentra en ugarítico, fenicio y púnico. Un término con los mismos radicales se encuentra en antiguo arábigo meridional con el significado de «siervo». En arábigo tardío los mismos radicales significan tanto «la humanidad»

como «toda la creación». El término académico *admu* significa «niño». El vocablo hebreo aparece unas 562 veces y en todos los períodos del hebreo bíblico.

Este nombre está relacionado con el nombre *'adom*, «estar rojo», que puede ser una alusión a la tez rojiza o curtida de los hombres en la antigüedad. El nombre expresa el «hombre» como creatura a la imagen de Dios, la corona de toda la creación. En la primera vez que aparece «hombre» se refiere al género humano, es decir, el «hombre» en sentido genérico: «Entonces dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza» (Gn 1.26). En Gn 2.7 el vocablo se refiere al primer «hombre», Adán: «Entonces Jehová Dios formó al hombre del polvo de la tierra, y sopló en su nariz aliento de vida, y fue el hombre un ser viviente».

Entre Gn 2.5 y 5.5 hay un constante cambio e interrelación entre el uso genérico e individual. El «hombre» se distingue del resto de la creación en que se creó por un acto especial e inmediato de Dios: solo él fue creado a imagen de Dios (Gn 1.27). Estaba formado por dos elementos, lo material y lo inmaterial (Gn 2.7). Desde el comienzo ocupó una posición por encima del resto de la creación terrenal y se le prometió una posición aun más exaltada (vida eterna) si obedecía a Dios: «Dios los bendijo y les dijo: Sed fecundos y multiplicaos. Llenad la tierra; sojuzgadla y tened dominio sobre los peces del mar, las aves del cielo y todos los animales que se desplazan sobre la tierra» (Gn 1.28 rva; cf. 2.16–17). En Gn 1 el «hombre» se describe como meta y corona de la creación, mientras que en Gn 2 vemos que el mundo se creó como la escena de la actividad humana. La imagen de Dios en el «hombre» se refiere a su alma y/o espíritu. (Es esencialmente espiritual; tiene una dimensión invisible e inmortal que es indivisible.) Otros elementos de esta imagen son: (1) mente y voluntad, (2) integridad intelectual y moral (se creó con verdadero conocimiento, justicia y santidad), (3) cuerpo (órgano considerado apto para compartir la inmortalidad del ser humano; y también para actuar como agente de Dios en la creación), así como (4) dominio sobre el resto de la creación.

La «caída» afectó profundamente al «hombre», sin embargo, no perdió la imagen de Dios (Gn 9.6). Después de la caída, el «hombre» ocupa una nueva posición, inferior, delante de Dios: «Jehovah vio que la maldad del hombre era mucha en la tierra, y que toda tendencia de los pensamientos de su corazón era de continuo solo al mal» (Gn 6.5 rva; cf. 8.21). El «hombre» deja de tener comunión perfecta con el Creador; está ahora bajo la maldición del pecado y de la muerte. Se destruyeron el prístino conocimiento, justicia y santidad. La restauración al lugar que le corresponde al «hombre» en la creación y en su relación con el Creador proviene únicamente de la unión espiritual con Cristo, el segundo Adán (Ro 5.12–21). En algunos de los pasajes posteriores del Antiguo Testamento, es difícil distinguir entre *ʿadam* e *ʾish*, el «hombre» como contraparte de la mujer y/o en su virilidad.

A veces *ʿadam* se refiere a un grupo limitado y particular de «hombres»: «He aquí, avanzan aguas del norte, se convierten en torrente e inundan la tierra y su plenitud, la ciudad y sus habitantes. Entonces los hombres gritan, y gime todo habitante de la tierra» (Jer 47.2 rva). Cuando se refiere a un grupo en particular de individuos («hombres»), el nombre se encuentra en la frase «hijos de los hombres»: «Y descendió Jehová para ver la ciudad y la torre que edificaban los hijos de los hombres» (Gn 11.5). La frase «hijo del hombre» generalmente señala a un individuo en particular: «Dios no es hombre [*ʾis*] para que mienta, ni hijo de hombre [*ʿadam*] para que se arrepienta» (Nm 23.19; cf. Ez 2.1). Hay una única y notable excepción del uso de este término en Dn 7.13–14: «Estaba yo mirando en las visiones de la noche, y he aquí que en las nubes del cielo venía alguien como un Hijo del Hombre [*ʿnôsh*] ... su dominio es dominio eterno, que no se acabará; y su reino, uno que no será destruido» (rva). En este caso, la frase se refiere a un ser divino.

*ʿAdam* se usa también para referirse a «cualquier hombre», a cualquier persona, varón o hembra: «Cuando alguien [«un hombre» lba] tenga en la piel de su cuerpo hinchazón, costra o mancha clara y se convierta en la piel de su cuerpo en llaga de lepra, será traído al sacerdote Aarón» (Lv 13.2 rva). El nombre *ʿodem* quiere decir «rubí», vocablo que se encuentra 3 veces y solo en hebreo. En Éx 28.17 encontramos a esta

piedra preciosa de color rojo vivo, un «rubí»: «La primera hilera tendrá un rubí [*ʾodem*], un topacio y un berilo» (rva).

*geber* (רַבִּי), «hombre, varón». Este vocablo se encuentra 60 veces en el Antiguo Testamento hebreo; más de la mitad de los casos (32 veces) están en los libros poéticos. La primera vez que se usa es en Éx 10.11: «¡No será así! Id vosotros los varones y servid a Jehovah, pues esto es lo que vosotros habéis pedido» (rva).

El significado de la raíz «ser fuerte» ya no es evidente en el uso de *geber*, puesto que es un sinónimo de *ʾish*: «Así ha dicho Jehovah: Inscibid a este hombre [*ʾish*] como uno privado de descendencia. Será un hombre [*geber*] que no prosperará en los días de su vida. Porque ningún hombre [*ʾish*] de su descendencia logrará sentarse en el trono de David ni gobernar de nuevo en Judá» (Jer 22.30 rva). Otros sinónimos son *zakar*, «varón» (Jer 30.6); *ʾnôsh*, «hombre» (Job 4.17); y *ʾadam*, «hombre» (Job 14.10). Un *geber* denota un «varón», como antónimo de «hembra» o «mujer»; cf. «La mujer [*ʾishshah*] no se vestirá con ropa de hombre [*geber*], ni el hombre [*geber*] se pondrá vestido de mujer [*ʾishshah*]; porque cualquiera que hace esto es una abominación a Jehovah tu Dios» (Dt 22.5 rva).

En expresiones generalizadas de maldición y bendición, *geber* también actúa como sinónimo de *ʾish*, «hombre». La expresión puede comenzar con «maldito el hombre» (*geber*; Jer 17.5) o «bienaventurado el hombre» (*geber*; Sal 34.8). Sin embargo, estas mismas expresiones también aparecen con *ʾish* (Sal 1.1; Dt 27.15).

La Septuaginta ofrece las siguientes traducciones: *aner* («hombre»); *anthropos* («ser humano; hombre»); y *dunatos* («los poderosos o fuertes»).

*ʾish* (vya), «hombre; marido; pareja; ser humano; humano; alguien; cada uno; todos». Hay cognados de esta palabra en fenicio, púnico, arameo antiguo y arábigo meridional antiguo. El nombre aparece unas 2.183 veces y en todos los períodos del hebreo bíblico. El plural de este nombre usualmente es *ʾnashîm*, aunque 3 veces es *ʾishîm* (Sal 53.3).

Básicamente el término significa el «hombre» en su relación con la mujer; o sea, el «hombre» es una criatura que se distingue por su virilidad. Este es el énfasis en Gn 2.24 (primer caso): «Por tanto, dejará el hombre a su padre y a su madre, y se unirá a su mujer». Algunas veces la frase «hombre y mujer» puede significar individuos de cualquier edad, incluyendo niños: «Cuando un buey acornee a un hombre o a una mujer, y como consecuencia muera, el buey morirá apedreado» (Éx 21.28 rva). Puede también expresar un grupo inclusivo, con niños: «Destruyeron a filo de espada todo lo que en la ciudad había; hombres y mujeres, jóvenes y viejos, hasta los bueyes, las ovejas, y los asnos» (Jos 6.21). A veces esta misma idea se expresa más explícitamente mediante la serie de vocablos «hombres, mujeres y niños»: «Harás congregar al pueblo, los hombres, las mujeres, los niños y los forasteros que estén en tus ciudades» (Dt 31.12 rva).

*ʾish* se usa a menudo en contextos conyugales (cf. Gn 2.24) con el sentido de «marido» o «compañero»: «Tomad mujeres y engendrad hijos e hijas, tomad mujeres para vuestros hijos y dad vuestras hijas a maridos para que den a luz hijos e hijas» (Jer 29.6 lba). Una virgen se describe como una joven que no ha conocido «varón» («marido»): «Y ella fue con sus compañeras, y lloró su virginidad por los montes. Pasados los dos meses volvió a su padre, quien hizo de ella conforme al voto que había hecho. Y ella nunca conoció varón» (Jue 11.38–39). La acepción «pareja» aparece en Gn 7.2, donde el vocablo se refiere a animales masculinos: «De todo animal limpio tomarás siete parejas, macho y su hembra».

Un matiz especial de *ʾish* aparece en pasajes como Gn 3.6, donde significa «marido» un «hombre» que tiene la responsabilidad de una esposa o mujer y esta le venera: «Y dio también a su marido, cual comió así como ella». Este énfasis se encuentra también en Os 2.16 donde se refiere a Dios (cf. el vocablo hebreo *ba'al*).

A veces el término indica que alguna persona en particular es un «verdadero hombre». Como tal, es fuerte, influyente y diestro en batalla: «Esforzaos, oh filisteos, y sed hombres,

para que no sirváis a los hebreos como ellos os han servido a vosotros. ¡Sed hombres y combatid!» (1 S 4.9 rva).

En unos pocos casos *ʾish* se usa como sinónimo de «padre»: «Todos nosotros somos hijos de un mismo hombre» (Gn 42.11 rva). En otros pasajes, el término quiere decir «hijo» (cf. Gn 2.24).

En plural el vocablo puede referirse a grupos de hombres que sirven u obedecen a un superior. Los hombres del faraón escoltaron a Abram: «Y el faraón ordenó a su gente que escoltara a Abram y a su mujer, con todo lo que tenía» (Gn 12.20 rv-95). En un sentido similar, pero más general, el vocablo puede referirse a personas que pertenecen a otro o a algo: «Porque todas estas abominaciones hicieron los hombres de aquella tierra, que fueron antes de vosotros, y la tierra fue contaminada» (Lv 18.27).

En muy pocos casos (y en la literatura histórica tardía), este vocablo se usa como un nombre colectivo que se refiere a todo un grupo: «Y respondió su sirviente: ¿Cómo pondré esto delante de cien hombres?» (2 R 4.43).

Muchos pasajes usan *ʾish* en el sentido genérico más general de «hombre» (*ʾadam*), un ser humano: «El que hiriere a alguno [*ʾish*], haciéndole así morir, él morirá» (Éx 21.12). Aunque alguien golpeará o matara a una mujer o a un niño, el culpable debía morir. Véase Dt 27.15: «Maldito el hombre que hiciere escultura o imagen de fundición». Se usa el término cuando se quiere establecer un contraste entre personas y animales: «Pero entre todos los hijos de Israel, ni un perro les ladrará, ni a los hombres ni a los animales» (Éx 11.7 rva). El mismo matiz sirve para contrastar entre Dios y el ser humano: «Dios no es hombre, para que mienta» (Nm 23.19).

A veces *ʾish* es indefinido, con el significado de «alguno» o «alguien» («ellos»): «Yo haré que tu descendencia sea como el polvo de la tierra. Si *alguien* puede contar el polvo de la tierra, también tu descendencia podrá ser contada» (Gn 13.16 rva; «alguno» rvr). En otros pasajes el término tiene el significado de «cada uno» (Gn 40.5) o «cada cual» (Jer 23.35).

El vocablo *ʿishôn* significa «hombre pequeño». Este diminutivo del nombre, que aparece 3 veces, tiene un cognado en arábigo. Aunque literalmente significa «hombre pequeño», se refiere a la pupila del ojo y es así como se traduce (cf. Dt 32.10; «la niña de sus ojos»).

*ʿnôsh* (v/na), «hombre». Esta palabra semítica común es la que se usa en el arameo bíblico como el genérico para «hombre» (equivalente hebreo de *ʿadam*). Aparece 25 veces en el arameo bíblico y 42 en el hebreo bíblico. El hebreo utiliza *ʿnôsh* exclusivamente en textos poéticos. La única excepción aparente está en 2 Cr 14.11. Sin embargo, ese versículo es parte de una oración, por lo cual utiliza lenguaje poético.

El término *ʿnôsh* nunca aparece con el artículo definido y siempre, salvo una excepción (Sal 144.3), presenta una idea colectiva del «hombre». En la mayoría de los casos en que aparece en Job y en los Salmos, el vocablo sugiere, a diferencia de Dios, la fragilidad, vulnerabilidad y limitación del «hombre» en el tiempo y el espacio: «El hombre, como la hierba son sus días. Florece como la flor del campo» (Sal 103.15). Por tanto, el «hombre» no puede ser justo ni santo delante de Dios: «¿Será el mortal [*ʿnôsh*] más justo que Dios? ¿Será el hombre [*geber*] más puro que el que lo hizo?» (Job 4.17 rv-95). En los Salmos la palabra se usa para indicar un enemigo: «¡Levántate, oh Jehovah! ¡Que no prevalezca el hombre! Sean juzgadas las naciones delante de ti» (Sal 9.19 rva). Aquí el paralelismo muestra que *ʿnôsh* es sinónimo de «naciones» o del enemigo. Por tanto, se representa a estas naciones como débiles, vulnerables y finitas: «Pon, oh Jehová, temor en ellos; conozcan las naciones que no son sino hombres» (Sal 9.20).

La acepción *ʿnôsh* puede ser «hombres» débiles, pero no necesariamente débiles en cuanto a moral: «Bienaventurado el hombre [*ʿnôsh*] que hace esto, y el hijo de hombre [*ʿadam*] que persevera en ello» (Is 56.2 rva). En este pasaje el *ʿnôsh* recibe bendición porque ha sido moralmente fuerte.

En algunos lugares el término no implica matices éticos ni se refiere al «hombre» en un sentido paralelo a *ʿadam*. Es finito a diferencia de un Dios infinito: «Los haré pedazos, borraré la

memoria de ellos de entre los hombres» (Dt 32.26 Iba: primer caso bíblico del vocablo).

*bajûr* (ר״ל B), «joven». Los 44 casos de este vocablo están esparcidos por todos los períodos del hebreo bíblico.

El término significa un hombre completamente desarrollado, vigoroso y soltero. La primera vez que se encuentra *bajûr* se contrapone a *b<sup>e</sup>tûlah*, «doncella» o «virgen»: «Afuera desolará la espada, y adentro el espanto, tanto a los jóvenes como a las vírgenes, al que mama y al hombre con canas» (Dt 32.25 rva). La fuerza de un «joven» se contrapone a las canas (corona de honra) del anciano (Pr 20.29).

Hay dos nombres *b<sup>e</sup>jurîm* y *bejurôt*; aparecen una sola vez para describir el período cuando el «joven» está en la flor de la vida (¿tal vez durante el período en que es elegible para el servicio militar, es decir, entre los 20 y los 50 años?). *B<sup>e</sup>jurîm* se encuentra en Nm 11.28.

## Verbo

*bajar* (ר״ב B), «examinar, escoger, seleccionar, elegir, preferir». Este verbo, que aparece 146 veces en hebreo bíblico, tiene cognados en arameo tardío y copto. El nombre poético *bajir*, «los escogidos», también se deriva de este verbo. No todos los estudiosos están de acuerdo en que estos vocablos tienen relación con el nombre *bajûr*. Prefieren relacionarlos con el primer sentido de la raíz *bhr*, cuyo cognado en acádico se refiere a hombres de guerra. El término significa «escoger o seleccionar» en Gn 6.2: «Tomaron para sí mujeres, escogiendo entre todas».

## Honrar

### Verbo

*kabed* (דב״ק), «honrar». Este verbo aparece unas 114 veces en todos los períodos del hebreo bíblico. Sus cognados están en las mismas lenguas que el nombre *kabôd*. Un ejemplo de *kabed*

aparece en Dt 5.16: «Honra a tu padre y a tu madre, como Jehová tu Dios te ha mandado».

*hadar* (rdh), «honrar, preferir, enaltecerse, comportarse arrogantemente». Este vocablo, que se halla 8 veces en el hebreo de la Biblia, tiene cognados solo en arameo, aunque algunos estudiosos creen haber hallado cognados en egipcio y siríaco.

El término significa «honrar» o «preferir» en Éx 23.3: «Tampoco harás favoritismo al pobre en su pleito» (rva). En Pr 25.6 *hadar* quiere decir «enaltecerse» o «comportarse con arrogancia».

### Nombre

*kabôd* (d/bk), «honor; honra, gloria; gran cantidad; multitud; riqueza; reputación [majestad]; esplendor». Hay cognados de este vocablo en ugarítico, fenicio, arábigo, etiópico y acádico. Se encuentra 200 veces en todos los períodos del hebreo bíblico.

*Kabôd* se refiere al gran peso físico de algún objeto. Nahum 2.9 debe leerse así: «No hay límite a los tesoros; [una gran cantidad] de toda clase de objetos codiciables» (cf. lba). Isaías 22.24 (rva) dice que Eliaquim se asemeja a una «estaca en lugar firme» del que colgarán «toda la *gloria* [las cosas de peso] de la casa de su padre». Oseas 9.11 exige una acepción similar; *kabôd* se refiere a una gran multitud de personas («muchedumbre»): «La gloria [muchedumbre] de Efraín volará cual ave». El término no quiere decir simplemente «pesado», sino también una cantidad de cosas (personas, objetos, conceptos) imponentes o «de peso».

A menudo, *kabôd* se refiere tanto a «riqueza» como (en sentido concreto) a una «reputación» significativa y positiva. Como ejemplo del primer énfasis, los hijos de Labán se quejan que «Jacob ha tomado todo lo que era de nuestro padre, y de lo que era de nuestro padre ha adquirido toda esta riqueza» (Gn 31.1: primer caso). El segundo énfasis se encuentra en Gn 45.13 donde José ordenó a sus hermanos que informasen a su padre «acerca de toda mi gloria [«honra»] en

Egipto». Aquí el mensaje de José incluye un informe sobre su posición y la promesa de que en Egipto estaría en condiciones de suplir sus necesidades. Los árboles y los bosques son imponentes, ricos y «esplendorosos». Dios va a castigar al rey de Asiria con la destrucción de la mayoría de los árboles en sus bosques. «La gloria de su bosque y de su campo fértil consumirá ... los árboles que queden en su bosque serán en número que un niño los pueda contar» (Is 10.18–19). En Sal 85.9 predomina la idea de riqueza o abundancia: «Ciertamente cercana está su salvación para los que le temen, para que habite la gloria [abundancia] en nuestra tierra». El Sal 85.12 comunica la misma idea en otros términos: «Jehová dará también el bien; y nuestra tierra dará su fruto».

*Kabôd* puede también portar un énfasis abstracto de «gloria» (u «honra») en el sentido de imponer presencia o posición. La mujer de Finees llamó a su hijo Icabod, diciendo: «¡Traspasada es la gloria de Israel! Por haber sido tomada el arca de Dios, y por la muerte de su suegro y de su marido» (1 S 4.21). En Is 17.3 *kabôd* contiene la idea más concreta de plenitud de cosas como ciudades fortificadas, soberanía y pueblo. Entre estas cualidades se hallan el «honor» o respeto a rango y posición. En Is 5.13 *kabôd* contiene la idea de «honor» u «honra»: «Sus nobles [los hombres «honorables»] están muertos de hambre, y su multitud reseca de sed» (rva). Aquí, el vocablo *kabôd* y su término paralelo (multitud) representan a todo el pueblo de Israel, las clases altas y la gente común. En muchos pasajes el vocablo presenta una realidad futura más bien que presente: «En aquel tiempo el renuevo de Jehová será para hermosura y gloria» (Is 4.2).

Hay dos matices de la palabra que expresan «honra» o «importancia» (cf. Gn 45.13). En primer lugar, *kabôd* puede destacar la posición de un individuo dentro de la esfera en que vive (Pr 11.16). La «honra» puede perderse debido a obras y actitudes erróneas (Pr 26.1, 8), o bien demostrarse mediante buenas acciones (Pr 20.3; 25.2). El énfasis, entonces, es sobre las relaciones interpersonales. Segundo, muchos usos del término sugieren nobleza, como por ejemplo en 1 R 3.13 que destaca la «honra» que le corresponde a la familia real. O

sea, *kabôd* puede resaltar la posición de respeto y distinción social del que goza la nobleza.

En lo que a Dios se refiere, el vocablo denota una cualidad suya por la que se le reconoce. Josué ordenó a Acán dar gloria a Dios en reconocimiento de su importancia, valor y de lo que Él significa (Jos 7.19). En este y otros ejemplos semejantes, «honrar» quiere decir hacer algo; lo que Acán tuvo que hacer fue decir la verdad. En otros pasajes, «honrar» a Dios es un reconocimiento cúltilo y la confesión de que Dios es Dios (Sal 29.1). Algunos sugieren que en estas y otras citas, cuando el cultuante ve la «gloria» de Dios y lo confiesa en adoración, se alaba su soberanía sobre la naturaleza. En otros pasajes, el término señala la soberanía de Dios sobre la historia y específicamente apunta hacia una futura manifestación de su «gloria» (Is 40.5). En fin, encontramos también casos que relacionan la revelación de la «gloria» divina a las manifestaciones de antaño de su soberanía en la historia y sobre los pueblos (Éx 16.7; 24.16).

*hadar* (רדח), «honra, honor, esplendor». Hay cognados de esta palabra únicamente en arameo. Los 31 casos en la Biblia están solo en pasajes poéticos en todos los períodos.

Primero, *hadar* se refiere al «esplendor» de la naturaleza: «Y tomaréis el primer día ramas con fruto de árbol hermoso [lit., árboles de esplendor o belleza]» (Lv 23.40: primer caso). Segundo, el término es el equivalente de vocablos hebreos como «gloria» y «dignidad». Así, *hadar* no significa una combinación de atractivo físico y posición social más que una hermosura sobrecogedora. Se dice del Mesías que «no hay parecer en Él, ni hermosura: verlo hemos, mas sin atractivo para que le deseemos» (Is 53.2 rv). La humanidad está coronada de «gloria y honra», en las prioridades divinas y en rango (Sal 8.5). En Pr 20.29 *hadar* enfoca la misma idea (las señales de rango y privilegio de un anciano son sus canas). Estos casos reflejan un tema que está presente en toda la Biblia: una larga vida es signo de bendición divina y que resulta (a menudo) de ser fiel a Dios; en cambio, la muerte prematura es juicio divino. Cuando se aplica a la naturaleza de Dios, *hadar* comunica las ideas de brillo esplendoroso, preeminencia y señorío: «Alabanza y magnificencia delante de

Él; poder y alegría en su morada» (1 Cr 16.27). Estas son las características de su santuario (Sal 96.6) y también Dios se reviste de ellas (Sal 104.1). Este uso de *hadar* tiene su origen en el concepto que se tenía de un rey o una ciudad real. Todas las cosas buenas de David, Dios se las dio: corona de oro en su cabeza, larga vida y gloria («esplendor»; Sal 21.3–5). La belleza y el fulgor de los reyes de la tierra proviene, generalmente, de su medio. Así, Dios dice al respecto de Tiro: «Persas, lidios y libios estaban en tu ejército como tus hombres de guerra. Escudos y cascos colgaban en ti; ellos te daban tu esplendor. Los hijos de Arvad estaban con tu ejército sobre tus muros en derredor, y los gamadeos estaban en tus torreones. Colgaban sus escudos sobre tus muros en derredor; ellos hacían completa tu hermosura» (Ez 27.10–11 rva). Por el contrario, la «gloria» y el «esplendor» de Dios procede de Dios mismo.

El nombre *h<sup>a</sup>darah* significa «majestad; esplendor, exaltación; adorno». Este nombre aparece 5 veces en la Biblia. El vocablo quiere decir «majestad» o «exaltación» en Pr 14.28 (lba): «En la multitud del pueblo está la gloria del rey, pero en la falta de pueblo está la ruina del príncipe» («el pánico del funcionario» rva; «un príncipe sin súbditos está arruinado» nvi). *H<sup>a</sup>darah* significa «adorno» en Sal 29.2.

## Adjetivo

*kabed* (dbk), «pesado; numeroso; severo; rico». El adjetivo *kabed* aparece unas 40 veces. Básicamente este vocablo expresa la idea de «pesado». En Éx 17.12 el término se refiere a peso físico: «Y las manos de Moisés se cansaban [«estaban pesadas» (rv)]; por lo que tomaron una piedra, y la pusieron debajo de él, y se sentó sobre ella; y Aarón y Hur sostenían sus manos» (rvr). Esta pesadez puede ser perenne: una cualidad duradera, siempre presente. Cuando el vocablo se usa en un sentido negativo y extensivo, puede describir al pecado, por ejemplo, como un yugo siempre agobiante: «Porque mis iniquidades han sobrepasado mi cabeza; como carga pesada me agobian» (Sal 38.4 rva; «me abruma» nvi). Las tareas y responsabilidades suelen ser «pesadas» (Éx 18.18). Moisés argumentó su incapacidad de conducir al pueblo de Dios al salir de Egipto porque era «tardo en el habla y torpe

de lengua» (rvr, nrv); o sea, no había fluidez en su hablar ni en su lengua; era vacilante («pesado»; Éx 4.10). Esta acepción de *kabed* se encuentra, con una aclaración, en Ez 3.6 cuando Dios describe al pueblo a quien el profeta va a ministrar: «No a muchos pueblos de habla misteriosa [«incomprendible» lba] y de lengua difícil, cuyas palabras no entiendes» (rva; cf. nrv). Otro matiz del vocablo se halla en Éx 7.14, refiriéndose al corazón del faraón: «Se ha endurecido, y rehúsa dejar ir al pueblo» (rva). En todos estos contextos *kabed* describe la carga que pesa sobre el cuerpo (o sobre una de sus partes) de modo que uno queda incapacitado o sin poder actuar adecuadamente.

En una segunda serie de pasajes, la palabra se refiere a lo que cae sobre uno y le vence. Así, Dios envió un «granizo muy pesado» sobre Egipto (Éx 9.18 lba), un gran enjambre de insectos (8.24), una *gravfsima* pestilencia (9.3) y numerosas langostas (10.14). El primer ejemplo de este matiz del vocablo se encuentra en Gn 12.10: «Era grande el hambre en la tierra» («severa» lba).

Con connotación positiva, *kabed* puede describir la cantidad de «riquezas» que se posee: «Abram era riquísimo en ganado, en plata y oro» (Gn 13.2). En Gn 50.9, el término se usa como calificativo de un grupo de personas: «un numeroso cortejo» (rva). En el siguiente versículo tiene el sentido de «imponente» o «pesado»: «Hicieron *grande* y muy triste lamentación» (nrv; «grande y solemne» bj; «solemne y magnífico» nbe).

El adjetivo nunca se usa acerca de Dios.

## Humildad, Aflicción

### Verbo

*kana'* ([nk]), «ser humilde, humillar, sojuzgar, someter». Este vocablo bíblico también se encuentra en hebreo moderno. El término puede significar «humillar, someter (sojuzgar), al mismo tiempo que en los modos pasivo o reflexivo tienen las acepciones de «ser humilde» o «humillarse». Aunque *kana'* aparece unas 35 veces en el Antiguo Testamento hebreo, no

lo encontramos sino hasta Dt 9.3: «Jehová tu Dios ... los destruirá y humillará» (rvr, nrv; «someterá» rva). *Kana'* se usa con frecuencia en este sentido de «someter, humillar» a enemigos (2 S 8.1; 1 Cr 17.10; Sal 81.14). «Humillarse a sí mismo» ante Dios en arrepentimiento es un tema común en el antiguo Israel (Lv 26.41; 2 Cr 7.14; 12.6–7, 12).

*shapel* (שַׁפֵּל), «ser humilde, derribar, rebajar, abatir». Esta raíz se encuentra en la mayoría de las lenguas semíticas (excepto en etiópico) con el significado básico de «rebajar» o «rebajarse». *Shapel* aparece unas 25 veces en el Antiguo Testamento. Es un término poético.

Como era de esperarse con términos poéticos, este se usa generalmente en sentido metafórico. Pocas veces *shapel* denota literalmente «bajeza». Y aun en pasajes donde el vocablo puede interpretarse de manera textual, el profeta está comunicando una verdad espiritual: «He aquí el Señor, Jehová de los ejércitos, desgajará el ramaje con violencia: y los árboles de gran altura serán cortados, y los altos serán humillados» (Is 10.33; «abatidos» rva; «derribados» nrv). O bien: «¡Todo valle será rellenado, y todo monte y colina rebajados!» (Is 40.4). Isaías en particular presenta el pecado de Judá como rebelión, altivez y orgullo (2.17; 3.16–17). En su segundo capítulo reitera el enjuiciamiento divino a la soberbia humana. Cuando el Señor venga en gloria no tolerará el orgullo: «La altivez de los ojos del hombre será abatida, y la soberbia de los hombres será humillada» (Is 2.11); entonces «día de Jehová de los ejércitos vendrá sobre todo soberbio [«arrogante» rva] y altivo, sobre todo enaltecido, y será abatido [«humillado» rva]» (2.12 rvr). Isaías está aplicando a Judá el principio que se encuentra en Proverbios: «El altivo será humillado, pero el humilde será enaltecido» (29.23 nvi).

El orgullo y la altivez no tienen lugar alguno en la vida de los justos, puesto que el Señor «abate» a personas, ciudades y naciones: «Jehová empobrece, y Él enriquece; abate, y enaltece» (1 S 2.7).

Los profetas llaman al pueblo a arrepentirse y a demostrar su conversión a Dios humillándose. En general, no se hizo caso al llamado. Finalmente llegó el cautiverio y los babilo-

nios humillaron a Israel. Todo esto, no obstante, les hizo llegar la promesa que, sin importar las circunstancias, Dios iniciaría la redención de su pueblo. Isaías expresó la magnitud de esta redención de la siguiente manera: «Preparad el camino de Jehovah ... ¡Todo valle será rellenado, y todo monte y colina rebajados! ... Entonces se manifestará la gloria de Jehovah» (Is 40.3–5 rva).

En la Septuaginta *shapel* se traduce *tapeino* («nivelar, ser humilde, humillar»). En las diferentes versiones en castellano se traduce como «abatir, bajar, derribar, humillar, rebajar, etc.».

‘*anah* (חנ[ׁ]), «estar afligido, doblegarse, ser humillado, ser manso». Este vocablo, que es común tanto en el hebreo moderno como en el antiguo, es la fuente de varios términos importantes en la historia y experiencia del judaísmo: «humilde, manso, pobre y aflicción». ‘*Anah* aparece aproximadamente 80 veces en el Antiguo Testamento hebraico. Se encuentra por primera vez en Gn 15.13: «Será oprimida cuatrocientos años».

A menudo ‘*anah* expresa un tratamiento duro y penoso. Sarai «trató duramente» a Agar (Gn 16.6). Cuando vendieron a José como esclavo, los grillos le lastimaron sus pies (Sal 105.18). Con frecuencia el verbo expresa la idea de que Dios envía aflicción con propósitos disciplinarios: «El Señor tu Dios te ha traído por el desierto durante estos cuarenta años, para humillarte, probándote, a fin de saber lo que había en tu corazón» (Iba; véanse también 1 R 11.39; Sal 90.15). «Humillar» (bj) o «deshonrar» (rvr, nrv) a una mujer significa violarla (Gn 34.2 rva). Al guardar del Día de Expiación, la «humillación propia» quizás se relacione con el requerimiento del ayuno del día (Lv 23.28–29 rva).

## Nombre

‘*anî* (ינ[ׁ]), «pobre; humilde; manso». Sobre todo durante la historia tardía de Israel, inmediatamente antes y después del cautiverio, este nombre llegó a relacionarse de manera especial con los fieles de quienes los ricos abusaban y se aprovechaban (Is 29.19; 32.7; Am 2.7). La referencia del profeta

Sofonías a los «mansos de la tierra» (Sof 2.3) anticipó el ministerio solidario de Jesús con los «pobres» y «mansos» (Mt 5.3, 5; Lc 4.18; cf. Is 61.1). Ya para los tiempos del Nuevo Testamento, a «los pobres de la tierra» por lo general se les conocía como *‘am ha’rets*, «los pueblos de la tierra».

Algunos nombres relacionados con el verbo *shapel* son poco frecuentes. *Shepel* quiere decir «abatimiento, estado inferior». Aparece solo dos veces (Sal 126.23; Ec 10.6). El nombre *shiplah* significa un «estado de humillación». El nombre aparece una vez: «Aunque caiga granizo cuando el bosque caiga, y la ciudad sea *derribada* por completo» (Is 39.19 Iba). *Shepelah* quiere decir «bajura». Más que nada, este vocablo designa técnicamente la franja de valles semifértiles y de montes de poca elevación que separa la costa de Judea de la región de cerros escarpados que bordea la ribera occidental del Jordán y Mar Muerto (cf. Dt 1.7; Jos 9.1). *Shiplût* expresa «hundimiento». El único caso en la Biblia está en Ec 10.18: «Por la pereza se hunde el techo, y por la flojedad de manos tiene goteras la casa». El término sugiere negligencia, o sea, un «decaimiento» de manos.

## Adjetivo

*shapal* (שַׁפַּל), significa «bajo; humilde». En Ez 17.24, esta palabra quiere decir «bajo»: «Y sabrán todos los árboles del campo que yo Jehová abatí el árbol sublime, levanté el árbol bajo». En Is 57.15 *shapal* se traduce «humilde»: «Yo habito en la altura y la santidad, y con el quebrantado y humilde de espíritu».

## Ídolo

*terapîm* (תְּרַפִּים), «ídolo; ídolo doméstico; máscara cúllica; símbolo divino». Este vocablo se ha prestado a la lengua hitita-hurrita (*tarpish*) que en semítico occidental adquiere la forma básica de *tarpi*. Su significado fundamental es «espíritu» o «demonio». El término figura en hebreo bíblico 15 veces.

*Terapîm* aparece primero en Gn 31.19: «Pero Labán había ido a trasquilarse sus ovejas; y Raquel hurtó los ídolos [domésticos]

cos] de su padre». Las leyes hurritas de este período consideraban que los «ídolos domésticos» eran bienes sujetos a las leyes de herencia. De ahí la gran importancia que tenían en todo sentido para Labán los *terapîm* (quizás este sea un plural de majestad como ocurre con *elohîm*, cuando se usa para dioses falsos; cf. 1 R 11.5, 33).

En 1 S 19.13 leemos que «Mical tomó un ídolo doméstico y lo puso sobre la cama, acomodándole a la cabecera una almohada de cuero de cabra y cubriéndolo con la ropa». De 1 S 19.11 se deduce que los *terapîm* se encontraban en las habitaciones privadas de David lo cual crea dificultades de interpretación; ¿serían «ídolos domésticos» o, como algunos sugieren, se refiere el término a una máscara que se usaba en el culto a Dios?

Cualquiera de las suposiciones anteriores se ajusta al incidente con Micaías que se narra en Jue 17–18. Obsérvese Jue 17.5: «Micaías, tenía un santuario. Mandó hacer un efod e ídolos domésticos [*terapîm*], e invistió a uno de sus hijos para que fuera su sacerdote» (rva). En Jue 18.14, parece haber distinción entre los *terapîm* y los ídolos: «¿Sabéis que en estas casas hay un efod, ídolos domésticos y una imagen tallada y de fundición?» (rva). Los versículos siguientes parecen indicar que las imágenes talladas y de fundición eran el mismo objeto. Jueces 18.17 usa los cuatro términos cuando describe lo que hurtaron los danitas; Jue 18.20 omite la frase «imagen de fundición» de la lista; y Jue 18.31 informa que solo se instaló la imagen de talla. Sabemos que el efod era una vestimenta sacerdotal especial. ¿Sería, entonces, el *terapîm* una «máscara cáltica» o algún otro símbolo de la presencia divina?

Por tanto, *terapîm* puede significar un «ídolo», una «máscara cáltica» o tal vez algún símbolo de la presencia divina. De todas maneras el objeto se asoció con el culto pagano y quizás con el culto a Dios.

*ʿēlîl* (לַיְלִיל), «ídolo; dioses; nada; vano». Los 20 casos de este nombre se encuentran principalmente en el código legal de Israel y en los escritos proféticos (sobre todo en Isaías). Existen cognados del vocablo en acádico, siríaco y arábigo.

Este término peyorativo quiere decir «ídolo» o «dios falso». Aparece primero *ʿēl* en Lv 19.4: «No recurráis a los ídolos, ni os hagáis dioses de fundición». En Lv 26.1 se prohíbe que Israel fabrique *ʿēlīm*: «No os haréis ídolos» (rva). Hay una ironía mordaz en la similitud entre *ʿēlīm* y el término usual para Dios (*ʿelohīm*; cf. Sal 96.5): «Todos los dioses [*ʿelohīm*] de los pueblos son ídolos [*ʿēlīm*], pero Jehová hizo los cielos» (1 Cr 16.26 rva).

Segundo, este vocablo puede significar «nada» o «vano». El pasaje anterior podría traducirse: «Porque todos los dioses de los pueblos son nada» (rv). Este es el matiz que claramente se percibe en Job 13.4: «Ciertamente vosotros sois fraguadores de mentira; sois todos vosotros médicos nullos». Jeremías anunció a Israel que sus profetas «profetizan visión mentirosa, adivinación vana» (Jer 14.14 rva).

*gillūlīm* (גִּילּוּלִים), «ídolos». De los 48 casos de este vocablo solamente 9 no están en Ezequiel. Este término para «ídolos» es desdeñoso y originalmente puede haber significado «bolitas de estiércol»: «Destruiré vuestros lugares altos, derribaré vuestros altares donde ofrecéis incienso, amontonaré vuestros cuerpos inertes sobre los cuerpos inertes de vuestros ídolos, y mi alma os abominará» (Lv 26.30 rva).

Este término y otros que significan «ídolo» demuestran el horror y el desprecio que los escritores bíblicos sentían por ellos. En pasajes como Is 66.3 el término para «ídolo», *ʿawen*, significa «extraño, misterioso o maldad». En Jer 50.38 encontramos el vocablo *ʿemīm*, que significa «susto u horror». El término *ʿēl* significa «ídolo» en Lv 19.4 y expresa «nulidad o debilidad». En 1 R 15.13 se usa el vocablo hebreo *mipletset*, que quiere decir «cosa horrible, causa de temblor». Una raíz que significa hacer o formar una imagen, *ʿtsh* (homónima de la raíz que significa «tristeza y dolor»), se usa en varios pasajes (cf. 1 S 31.9).

## **Inclinarse, Arrodillarse**

*karaʿ* ([rk]), «inclinarse, agacharse, arrodillarse, encorvarse». Este término está tanto en hebreo moderno como ugarítico. En el Antiguo Testamento hebreo aparece alrededor de 35

veces. *Karaʿ* se encuentra por primera vez en la bendición de Jacob sobre su lecho de muerte dirigida a Judá: «Se encorvó, se echó como león» (Gn 49.9 rvr; «se agazapa» lba; «se agacha» rva).

La implicación de *karaʿ* parece ser doblar las piernas o rodillas, puesto que un nombre que quiere decir «pierna» se deriva del mismo vocablo. Una de las pruebas eliminatorias para el ejército de Gedeón fue «agacharse» para beber (Jue 7.5–6). «Arrodillarse» era un gesto común en la adoración a Dios (1 R 8.54; Esd 9.5; Is 45.23; cf. Flp 2.10).

El rey de Persia ordenó que todos se «inclinasen» ante Hamán (Est 3.2–5 lba; «arrodillarse» rvr, rva, nrv). «Encorvarse» o «inclinarse» sobre una mujer era un eufemismo para relaciones sexuales (Job 31.10). Idiomáticamente, una mujer que estaba en proceso de dar a luz «se encorvaba» o «arrodillaba» (1 S 4.19). Las «rodillas que se doblaban» era por enfermedad o vejez (Job 4.4).

## Iniquidad

### Verbo

ʿawa (חָוָה), «hacer iniquidad». Este verbo se encuentra en la Biblia 17 veces. En arábigo tiene el significado de «doblar» o «desviarse del camino». ʿAwah se usa a menudo como sinónimo de *jata*, «pecar», como en Sal 106.6: «Hemos pecado [*jata*] como nuestros padres; hemos hecho iniquidad [*ʿawah*]; hemos actuado impiamente [*rashaʿ*]» (rva).

### Nombre

ʿawon (אָוֹן), «iniquidad; culpa; castigo». Este nombre, que se encuentra 231 veces en el Antiguo Testamento, se limita al hebreo y arameo bíblico. Los libros proféticos y poéticos usan ʿawon con frecuencia. En todo el Pentateuco hay unos 50 casos del vocablo. Además, el uso en los libros históricos es infrecuente. La primera enunciación de ʿawon proviene de los labios de Caín, con la connotación especial de «castigo»: «Y dijo Caín a Jehová: Grande es mi castigo para ser soportado» (Gn 4.13).

El significado básico de *ʿawon* es «iniquidad». El término indica una ofensa, intencional o no, en contra de la Ley de Dios. Posee el mismo significado veterotestamentario fundamental con *jattaʿt*, «pecado», por lo que los vocablos *jattaʿt* y *ʿawon* son virtualmente sinónimos: «He aquí que esto [el carbón encendido] ha tocado tus labios [los de Isaías]; tu culpa [*ʿawon*] ha sido quitada, y tu pecado [*jattaʿt*] ha sido perdonado (Is 6.7 rva).

La «iniquidad» merece castigo porque es una ofensa a la santidad de Dios. Se advierte que Dios castiga nuestras transgresiones: «Cada cual morirá por su propia maldad; los dientes de todo hombre que comiere las uvas agrias, tendrán la dentera» (Jer 31.30). Hay además un sentido colectivo en que el uno es responsable por los muchos: «No te inclinarás ante ellas ni les rendirás culto, porque yo soy Jehová tu Dios, un Dios celoso que castigo la maldad de los padres sobre los hijos, sobre la tercera y sobre la cuarta generación de los que me aborrecen» (Éx 20.5 rva). Ninguna generación, no obstante, debe considerarse bajo el juicio de Dios por la «iniquidad» de otra generación: «Y si preguntáis: ¿Por qué es que el hijo no cargará con el pecado de su padre? Es porque el hijo practicó el derecho y la justicia, guardó todos mis estatutos y los puso por obra; por eso vivirá. El alma que peca, esa morirá. El hijo no cargará con el pecado del padre, ni el padre cargará con el pecado del hijo. La justicia del justo será sobre él, y la injusticia del impío será sobre él» (Ez 18.19–20 rva).

Israel fue llevada al cautiverio por los pecados de los padres y los suyos: «Las naciones sabrán también que la casa de Israel fue llevada cautiva por causa de su pecado. Porque se rebelaron contra mí, yo escondí de ellos mi rostro y los entregué en mano de sus enemigos; y todos ellos cayeron a espada» (Ez 39.23 rva).

A pesar de la seriedad con que Dios trata la «iniquidad» dentro de la relación del pacto entre Él y su pueblo, se le recuerda al pueblo que Él es el Dios viviente y que está dispuesto a perdonar la «iniquidad»: «¡Jehová, Dios compasivo y clemente, lento para la ira y grande en misericordia y verdad, que conserva su misericordia por mil generaciones, que

perdona la iniquidad, la rebelión y el pecado; pero que de ninguna manera dará por inocente al culpable; que castiga la maldad de los padres sobre los hijos y sobre los hijos de los hijos, sobre la tercera y sobre la cuarta generación!» (Éx 34.67 rva). Dios requiere confesión de pecado: «Mi pecado te declaré y no encubrí mi iniquidad. Dije: Confesaré mis rebeliones a Jehová y tú perdonaste la maldad de mi pecado» (Sal 32.5 rva); Él también espera una actitud de confianza y fe cuando le pedimos con humildad: «Lávame más y más de mi maldad, y límpiame de mi pecado» (Sal 51.2).

En Is 53 aprendemos que Dios colocó sobre Jesucristo nuestras «iniquidades» (v. 6), para que Él, herido por nuestras «iniquidades» (v. 5), justificara los que en Él creyeran: «Verá el fruto de la aflicción de su alma y quedará satisfecho: por su conocimiento justificará mi siervo justo a muchos, y llevará sobre sí las iniquidades de ellos» (Is 53.11 nrv).

El sentido de *ʿawon* abarca las dimensiones de pecado, juicio y «castigo» por el pecado. El Antiguo Testamento enseña que el perdón divino de nuestra «iniquidad» incluye el propio pecado, la culpa del pecado, el juicio de Dios sobre este pecado y el castigo divino por el pecado: «Bienaventurado el hombre a quien Jehová no atribuye iniquidad, y en cuyo espíritu no hay engaño» (Sal 32.2 rva).

En la Septuaginta el vocablo tiene las siguientes acepciones: *adikia* («maldad; iniquidad»); *hamartia* («pecado; error») y *anomia* («sin ley; anarquía»). En las traducciones en castellano (sobre todo en las protestantes) el término «iniquidad» es bastante uniforme, aunque también se encuentra el vocablo «pecado» y términos más especializados como «culpa», «delito», «maldad» y «falta» (particularmente en traducciones católicas).

*ʾawen* (אָוֵן), «iniquidad; infortunio, desgracia». Este nombre se deriva de una raíz que significa «fuerte», y que se encuentra únicamente en las lenguas semíticas nordoccidentales. El término aparece unas 80 veces y casi exclusivamente en lenguaje profético-poético. Isaías se destaca por su uso del vocablo. La primera vez que se encuentra es en Nm 23.21:

«Él no ha notado iniquidad en Jacob, ni ha visto maldad en Israel. Jehová su Dios está con él; en medio de él hay júbilo de rey» (rva).

La acepción «desgracia» o «infortunio» se pone de manifiesto en las maquinaciones de los malos en contra de los justos: «Si alguien viene a verme, habla mentira. Su corazón acumula iniquidad para sí, y saliendo afuera, lo divulga» (Sal 41.6 rva). *ʾAwen* en este sentido es sinónimo de *ʾed*, «desastre» (Job 18.12). En un sentido muy real *ʾawen* es parte de la existencia humana, y como tal el vocablo es idéntico a *ʿamall*, «trabajo», como en Sal 90.10: «Los días de nuestra vida son setenta años; y en los más robustos, ochenta años. La mayor parte de ellos es duro trabajo y vanidad; pronto pasan, y volamos» (rva).

*ʾAwen*, en un sentido más profundo, caracteriza el estilo de vida de los que no tienen a Dios: «Porque el vil habla vilezas; su corazón trama la iniquidad para practicar la impiedad y hablar perversidades contra Jehová, a fin de dejar vacía al alma hambrienta y privar de bebida al sediento» (Is 32.6 rva). El ser del hombre se ha corrompido por la «iniquidad». Aunque toda la humanidad está sujeta a *ʾawen* («trabajo, afán»), hay quienes se deleitan en causar dificultades y «desgracias» para otros, tramando, mintiendo y comportándose engañosamente. El salmista describe la iniquidad como estilo de vida de la siguiente manera: «He aquí que gesta maldad, concibe afanes y da a luz mentira» (Sal 7.14 rva; cf. Job 15.35).

Aquellos que participan en las obras de las tinieblas son «obreros de iniquidad», hacedores de maldad o causantes de «desgracia» y desastre. *ʾAwen* tiene sinónimos que comunican este sentido: *raʿ*, «maldad», y *rashaʿ*, «malos» (antónimos de «rectitud» y «justicia»). Ellos buscan la perdición de los justos (Sal 141.9). Entre Sal 5.5 y 141.9 el número de alusiones a «los que obran iniquidad» llega a 16 (cf. «Los insensatos no estarán delante de tus ojos; aborreces a todos los que hacen iniquidad», Sal 5.5). En el contexto de este pasaje, el mal del que se habla es mentira, derramamiento de sangre y engaño (v. 6). El aspecto calificativo de «iniquidad» llega a su máxima expresión en los verbos que acompañan a *ʾawen*.

Los malos obran, hablan, engendran, piensan, conciben, recogen, cosechan y aran *ʾawen*. La «iniquidad» se manifiesta en la «desgracia» e «infortunio» que sobreviene a los justos. A la larga, cuando las fiestas religiosas de Israel (Is 1.13) y sus leyes (Is 10.1) se vieron afectadas por su estilo de vida apóstata, acabaron actuando y viviendo como los gentiles. La esperanza profética se afianzó en el período posterior a la purificación de Israel, cuando el reino mesiánico traería una era de justicia y rectitud (Is 32) y la vanidad e impiedad de los malos se pondría de manifiesto.

La Septuaginta tiene varias traducciones: *anomia* («sin ley»); *kopos* («trabajo; obra; afán»); *mataios* («vacío; estéril; vano; impotente»); *poneria* («maldad; malicia; injusticia»); y *adikia* («impiedad; maldad; injusticia»). Las revisiones de la rv favorecen las siguientes traducciones: «iniquidad; vanidad; impiedad».

## Inmundo

### Verbo

*tameʾ* (amf), «estar/ser inmundo». Esta raíz se limita al hebreo, arameo y arábigo. El verbo aparece 160 veces en hebreo bíblico y principalmente en Levítico, por ejemplo en Lv 11.26: «Todo animal que tiene pezuñas no partidas, que no las tiene hendidas en mitades, o que no rumia, os será inmundo. Todo el que los toque quedará impuro» (rva). *Tameʾ* es lo contrario de *taher*, «estar/ser puro».

### Nombre

*tumʾah* (hamfi), «inmundicia». El nombre *tumʾah*, que se deriva de *tameʾ*, aparece 37 veces en hebreo bíblico. El termino lo encontramos en Nm 5.19: «Y el sacerdote la conjurará y le dirá: Si ninguno ha dormido contigo, y si no te has apartado de tu marido a inmundicia, libre seas de estas aguas amargas que traen maldición» (rva). Aquí la palabra se refiere a impureza sexual. *Tumʾah* se encuentra dos veces en Lv 16.16 y se refiere a «inmundicia» moral y religiosa.

### Adjetivo

*tame'* (amf), «inmundo». El adjetivo aparece 89 veces en el Antiguo Testamento, sobre todo en Levítico, donde se encuentra el primer ejemplo: «El que haya tocado cualquier cosa inmunda, sea el cadáver de un animal inmundo no doméstico, o el cadáver de un animal doméstico inmundo, o el cadáver de un reptil inmundo, aunque no se haya dado cuenta de ello, será impuro y culpable» (Lv 5.2 rva).

El uso de *tame'* en el Antiguo Testamento se asemeja al de *tahôr*, «puro». En primer lugar, «inmundo» es una condición del ser, por lo que el leproso tenía que anunciar su inmundicia a dondequiera que fuese (Lv 13.45). Al mismo tiempo, esta condición tenía matices religiosos ya que su inmundicia era ritual, por lo que se puede concluir que este segundo uso del vocablo es el más fundamental. En el sentido cúlrico-religioso, *tame'* es un término técnico que denota el estado de ser ceremonialmente deficiente. Los animales y cadáveres, las personas y los objetos inmundos contaminaban con su impureza a quienes los tocaran: «Todo lo que el impuro toque será inmundo. Y la persona que lo toque quedará impura hasta el anochecer» (Nm 19.22 rva). El flujo de semen (Lv 15.2) y la menstruación (Lv 15.25) también causaban impurezas; y todo lo que una persona impura tocase se tornaba también impura.

Las traducciones en la Septuaginta son: *akathartos* («impuro; inmundo») y *miaino* («mancha, impureza»).

## Inocente, Sin Culpa

### Verbo

*naqah* (hqr), «ser puro, inocente». Este verbo significa «inocente» únicamente en hebreo. En arameo y árabe tiene la acepción de estar «limpio». El verbo se encuentra 44 veces en el Antiguo Testamento. Isaías describe el futuro de Israel en términos de una ciudad vacía («depurada de su población»): «Sus puertas lamentarán y se enlutarán; y abandonada, ella se sentará en tierra» (Is 3.26 rva). Desde una perspectiva más positiva, una tierra puede también ser «limpiada» de ladrones: «Todo aquel que roba ... será *excluido* ... y todo el que jura en vano ... será *excluido*» (Zac 5.3).

El verbo se usa más a menudo con la acepción de «libre» (con la preposición *mim*). Esto aparece por primera vez en Gn 24.8 y es un buen ejemplo de este uso. Abraham ordenó a su siervo que buscara una esposa para Isaac. El siervo prometió cumplir su misión; sin embargo, si no tenía éxito, es decir, en el caso de que la mujer no quisiera hacer el largo viaje de regreso con él, Abraham lo libraría de su promesa: «Pero si la mujer no quiere venir contigo, tú quedarás libre de este juramento mío. Solamente que no hagas volver allá a mi hijo» (rva). Puede tratarse de ser «libre» de un juramento (cf. Gn 24.8, 41), de culpa (Nm 5.31) o de castigo (Éx 21.19; Nm 5.28). Las traducciones en este contexto son muy variadas.

El verbo *naqah* también aparece con la connotación de «inocencia». Primero, una persona puede ser declarada «inocente» o «absuelta». David oró: «Preserva a tu siervo de la insolencia ... así quedaré libre e inocente de grave pecado» (Sal 19.13 nbe; «absuelto» lba; «limpio» rva; «libre» nrv, nvi). Por otro lado, el pecador no es «absuelto» por Dios: «Temeroso estoy de todos mis dolores, sé que tú no me absolverás» (Job 9.28 lba; «no me tendrás por inocente» rvr). El castigo de la persona que «no es absuelta» se expresa con el verbo *naqah* en negativo: «No dará por inocente Jehová al que tomare su nombre en vano» (Éx 20.7 rvr; «no dejará sin castigo» bj). «Te castigaré con justicia. De ninguna manera te daré por inocente» (Jer 30.11 rva). La suerte de los malvados es el juicio de Dios. «El malvado no quedará *sin castigo*, mas la descendencia de los justos será librada [*malat*]» (Pr 11.21 lba; «impune» rva, nvi).

En la Septuaginta el verbo generalmente se traduce como *athos* («ser inocente, estar sin culpa»). Sin embargo, la gama de significados del hebreo es más amplia. Se extiende desde «vaciar [limpiar]» hasta la jerga legal de «absolución». En las versiones en castellano (como en las versiones en inglés) no hay uniformidad de traducción.

## Adjetivo

*naqî* (נָקִי), «inocente». Este adjetivo aparece 43 veces en el Antiguo Testamento. Un ejemplo está en Sal 15.5 que dice

acerca del hombre justo: «Ni contra el inocente acepta soborno» (rva).

## Instrucción

### Nombre

*mûsar* (רסלם), «instrucción; castigo; advertencia». Este nombre aparece 50 veces, la mayoría en Proverbios. Aparece por primera vez en Dt 11.2: «Y comprended hoy, porque no hablo con vuestros hijos que no han sabido ni visto el castigo de Jehová vuestro Dios, su grandeza, su mano poderosa, y su brazo extendido».

Uno de los propósitos principales de la literatura sapiencial era enseñar sabiduría y *mûsar* (Pr 1.2). *Mûsar* es disciplina y algo más. Como «disciplina» enseña a vivir correctamente en el temor del Señor, para que el sabio aprenda la lección antes de que lo tienten y pongan a prueba: «Cuando lo vi, reflexioné sobre ello; miré, y recibí instrucción» (Pr 24.32 lba). Se trata de una disciplina para toda la vida; de ahí la importancia de prestar atención a *mûsar*: El Antiguo Testamento se vale de muchos verbos para subrayar la necesidad de una respuesta adecuada: «oír, obedecer, amar, recibir, obtener, captar, defender, guardar». Asimismo, el rechazo de la instrucción queda evidente mediante diversos términos relacionados con *mûsar*: «rechazar, odiar, obviar, no amar, detestar, abandonar». Cuando *mûsar* se imparte como «instrucción», pero no se observa, el *mûsar* del «castigo» o de la «disciplina» pueden ser el paso siguiente: «La necedad es parte del corazón juvenil, pero la vara de la disciplina la corrige» (Pr 22.15 nvi).

Prestar atención cuidadosa a la instrucción trae honra (Pr 1.9), vida (Pr 4.13) y sabiduría (Pr 8.33), pero sobre todo agrada a Dios: «Porque el que me halla, halla la vida y obtiene el favor de Jehová» (Pr 8.35 rva). No observar la «instrucción» acarrea sus debidos resultados: muerte (Pr 5.23), pobreza y vergüenza (Pr 13.18); a la larga, esto indica un menosprecio a la propia vida (Pr 15.32).

La receptividad a la «instrucción» de padres, maestros, sabios o rey está directamente relacionada con someterse a la disciplina divina. Los profetas acusaron a Israel de no recibir la disciplina de Dios: «Oh Jehová, ¿no buscan tus ojos la fidelidad? Tú los azotaste, y no les dolió; los consumiste, pero rehusaron recibir corrección. Endurecieron sus caras más que la piedra y rehusaron volver» (Jer 5.3). Jeremías exhorta a los hombres de Judá y a los habitantes de la ciudad asediada de Jerusalén a prestar atención a lo que estaba aconteciendo en derredor suyo y que se sometieran a la «instrucción» del Señor (35.13). Isaías predice que el castigo de Dios hacia los hombres lo llevaba el Siervo Sufriente, trayendo paz para quienes creyeran en Él: «Mas Él herido fue por nuestras rebeliones, molido por nuestros pecados; el castigo de nuestra paz fue sobre Él; y por su llaga fuimos nosotros curados» (Is 53.5).

La Septuaginta tiene la traducción *paideia* («educación; capacitación; instrucción»). Este término griego es la base de nuestra palabra *pedagog#233;a*, o sea, «educación del niño».

## Verbo

*yasar* (רסַ), «disciplinar». Este verbo se encuentra en hebreo y ugarítico con la acepción de «disciplinar». La raíz no se halla fuera de estas lenguas. El vocablo aparece 42 veces en el Antiguo Testamento; cf. Pr 19.18: «Corrige a tu hijo mientras aún pueda ser corregido, pero no vayas a matarlo a causa del castigo» (bvp).

## Ira, Enojo

### Nombre

*jemah* (חַמַּה) «ira; calor; furia, rabia; cólera, enojo». Este nombre se encuentra en las lenguas semíticas con acepciones como «calor, ira, ponzoña, veneno». El nombre y también el verbo *yajam* denotan un alto grado de emotividad. El nombre se usa 120 veces, por lo general en la literatura poética y profética, particularmente en Ezequiel.

El primer uso de *jemah* acontece en la historia de Esaú y Jacob. Este recibe el mensaje de viajar a Harán con la esperanza que la «ira» de Esaú se disipara: «Y mora con él algunos días, hasta que el enojo de tu hermano se mitigue» (Gn 27.44).

El término indica un estado de «ira». La mayoría de los usos involucra la «ira» de Dios. Su «ira» se dirige hacia el pecado de Israel en el desierto: «Porque temí a causa del furor y de la ira con que Jehová estaba enojado contra vosotros para destruirlos» (Dt 9.19). El salmista ruega por la misericordia de Dios en la hora de su «ira»: «Jehová, no me reprendas en tu furor, ni me castigues con tu ira» (Sal 6.1). La «ira» de Dios contra Israel finalmente se manifestó en el cautiverio de los judíos a Babilonia: «Cumplió Jehová su enojo, derramó el ardor de su ira; y encendió en Sion fuego que consumió hasta sus cimientos» (Lm 4.11).

La metáfora «cáliz» denota el juicio de Dios sobre su pueblo. Su «ira» se derrama: «Derramó sobre él el ardor de su ira y la violencia de la batalla; le prendió fuego por todos lados, pero él no se dio cuenta; lo consumió, pero él no hizo caso» (Is 42.25 lba). El «cáliz de su ira» se tiene que beber: «¡Despierta! ¡Despierta! Levántate, oh Jerusalén, que de la mano de Jehová bebiste la copa de su furor y que bebiste hasta la última gota de la copa del vértigo» (Is 51.17 rva).

De esta manera, Dios el Señor Todopoderoso se enoja por los pecados y el orgullo de su pueblo porque son un insulto a su santidad. En un sentido derivado también se dice que los reyes de la tierra están airados, pero su «ira» surge de circunstancias sobre las que no tienen control. Naamán se enojó con el consejo de Elías (2 R 5.11–12; en paralelo con *qatsap*); Asuero se enfureció cuando Vasti rehusó mostrar su belleza delante de sus hombres (Est 1.12; en paralelo con *qatsap*).

*Jemah* también denota la reacción de los seres humanos ante circunstancias cotidianas. La «ira» del hombre es una manifestación peligrosa de su estado emocional porque inflama a todos los que se acercan al enfurecido. La «ira» puede surgir por varias razones. Proverbios establece en términos muy

enfáticos la relación entre *jemah* y los celos (6.34); cf. «Cruel es la ira e impetuoso el furor; pero, ¿quién podrá mantenerse en pie delante de los celos?» (Pr 27.4 rva; «enfrentarse a la envidia» nvi; cf. Ez 16.38). A una persona furibunda se le puede culpar de un crimen y condenarla: «Temed la espada por vosotros mismos, porque el furor trae el castigo de la espada para que sepáis que hay juicio» (Iba). La respuesta sabia a la «ira» es una respuesta suave: «La blanda respuesta quita la ira: Mas la palabra áspera hace subir el furor» (Pr 15.1).

*Jemah* está asociado con *qin'ah*, «celos», y también con *naqam*, «venganza», pues la persona airada se propone salvaguardar su honor o vengarse con la persona que le provocó. En su tratamiento con Israel, Dios siente celo por su santo nombre, por lo que tiene que enfrentar con justicia la idolatría de Israel vengándose: «Para hacer que mi ira suba y tome venganza, he puesto su sangre sobre la roca desnuda, para que no sea cubierta» (Ez 24.8 rva). Sin embargo, también se venga de los enemigos de su pueblo: «¡Dios celoso y vengador es Jehová! Vengador es Jehová, y está indignado. Jehová se venga de sus adversarios y guarda su enojo contra sus enemigos» (Nah 1.2). Otros sinónimos de *jemah* son *'ap*, «enojo» y *qetsep*, «ira», como en Dt 29.27 y Jer 21.5.

Hay dos acepciones especiales de *jemah*. Una es «calor» como en: «Yo iba con amargura y con mi espíritu *enardecido*, pero la mano de Jehová era fuerte sobre mí» (Ez 3.14 rva). El otro es «ponzoña» o «veneno», como en Dt 32.33: «Veneno de serpientes es su vino, y ponzoña cruel de áspides» (rva).

En la Septuaginta encontramos las siguientes traducciones: *orge* («enojo; indignación; ira») y *thumos* («pasión; enojo; furia»). *qetsep* (<sup>1</sup>XQ), «ira». Este nombre aparece 28 veces en el hebreo de la Biblia con referencia particular a Dios. Un caso de la «ira» divina se encuentra en 2 Cr 29.8: «Por tanto, la ira de Jehová ha venido sobre Judá y Jerusalén». En Est 1.18 encontramos un ejemplo de «ira» humana: «Y entonces dirán esto las señoras de Persia y de Media que oigan el hecho de la reina, a todos los príncipes del rey; y habrá mucho menosprecio y enojo» (cf. Ec 5.17).

*jarôn* (ʕrj), «ira ardiente». Los 41 casos de este vocablo abarcan todos los períodos bíblicos. El término se refiere exclusivamente a la «ira ardiente» de Dios. *Jarôn* se encuentra por primera vez en Éx 32.12: «Desiste del ardor de tu ira [*jarôn*] y cambia de parecer en cuanto a hacer mal a tu pueblo» (rva).

### Verbo

*jarah* (hrj), «airarse, estar airado». Este verbo aparece 92 veces en la Biblia. En su radical básico, el vocablo quiere decir «arder de ira» o enojo como en Jon 4.1. En el radical causativo, *jarah* significa «fervor para el trabajo» o sea «tener celo para la obra» (Neh 3.20).

*qatsap* (ʕq), «enojarse, airarse, enfurecerse». Este verbo aparece 34 veces, con mayor frecuencia en el Pentateuco y en los profetas, y unas cuantas veces en los libros históricos y en la literatura poética. El término se usa en hebreo rabínico, pero se ha desplazado por otros verbos en el hebreo moderno. Es una antigua palabra cananea; una glosa en las tablillas de El Amarna tiene el significado de «preocuparse» y también de «sentirse amargado». La relación del vocablo con el término arábigo *qasafa* es discutible.

En general, *qatsap* expresa una fuerte explosión emocional de ira, en particular cuando el sujeto es un varón. Esto queda claro desde el primer caso en que se menciona: «Y se enojó Faraón contra sus dos oficiales ... y los puso en prisión» (Gn 40.2–3; cf. 41.10). Moisés se enfureció con los israelitas desobedientes (Éx 16.20). Los líderes filisteos «se enojaron» contra Aquis (1 S 29.4), Naamán «se fue enojado» por la falta de respeto de Eliseo (2 R 5.11; en paralelo con *jemah*). y este profeta se airó contra Joás, rey de Israel (2 R 13.19). Asuero «se enojó mucho» y «su ira se encendió» contra Vasti su mujer y la destituyó (Est 1.12; en paralelo con *jemah*). En todos estos ejemplos, una persona encumbrada (generalmente un rey) expresa su ira con medidas radicales en contra de sus subordinados. Su posición le permite «airarse» ante la respuesta de sus súbditos. No es usual en el Antiguo Testamento que una persona se enoje con otro de igual a igual. Es menos frecuente aun que un súbdito se enfurezca

contra alguien superior: «Se enojaron [«estaban irritados» bj; «descontentos» nbe] ... dos eunucos del rey ... y procuraban poner mano en el rey Asuero» (Est 2.21 rvr).

El nombre derivado de *qatsap* se refiere en particular a la ira de Dios. El verbo *qatsap* se usa 11 veces para describir la ira humana y 18 la ira de Dios. Esto, junto con lo anterior, que el verbo se expresa generalmente desde un gobernante hacia sus súbditos, explica por qué el texto bíblico usa más a menudo *qatsap* para describir la ira de Dios. El objeto de la ira se indica a menudo por la preposición *‘al* («contra»). «Porque tenía mucho miedo de la ira [*‘ap*] y del furor [*jemah*] que irritaba [*qatsap*] a Yahveh contra [*‘al*] vosotros hasta querer destruirlos» (Dt 9.19 bj). La ira de Dios se expresa en contra de la desobediencia (Lv 10.6) y el pecado (Ec 5.5ss). El pueblo mismo puede ser también objeto de la ira de Dios (Sal 106.32). Los israelitas provocaron la ira de Dios en el desierto por su desobediencia y falta de fe: «Acuérdate, no olvides que has provocado la ira de Jehová tu Dios en el desierto; desde el día que saliste de la tierra de Egipto, hasta que entrasteis en este lugar, habéis sido rebeldes a Jehová» (Dt 9.7; cf. vv. 8, 22). Moisés habla de la ira de Dios en contra de la desobediencia de Israel que finalmente causaría el cautiverio (Dt 29.27), y los profetas amplían la amonestación de Moisés advirtiendo acerca del «furor y enojo e ira grande» que vendría (Jer 21.5). Después del cautiverio, Dios tuvo compasión de Israel y volcó su ira sobre los enemigos de Israel (Is 34.2).

En la versión griega encontramos las siguientes traducciones: *orgizomai* («estar enojado» o «airado») y *lupew* (forma verbal de «afligido, adolorido, triste»).

*yajam* (יָאָם), «arder, enardecerse». Este verbo, que aparece únicamente 10 veces en hebreo bíblico, es la raíz del nombre *jemah*.

En Dt 19.6 *yajam* significa «enardecer»: «No sea que cuando su corazón arda en ira, el vengador de la sangre persiga al homicida, le alcance por ser largo el camino» (rva).

## Juntos

## Adverbio

*yajad* (djy), «juntos; parecido; a la misma vez; todos juntos». *Yajad* se encuentra unas 46 veces durante todos los períodos del hebreo bíblico.

Como adverbio, el vocablo enfatiza la pluralidad en medio de la unidad. En algunos contextos lo que se quiere destacar es la comunidad en acción. Goliat desafió a los israelitas diciendo: «Hoy yo he desafiado el campo de Israel; dadme un hombre que pelee conmigo» (1 S 17.10). A veces el énfasis está sobre un lugar compartido: «Y sucedió que los que quedaron se dispersaron de tal manera que no quedaron dos de ellos juntos» (1 S 11.11 rva). El término puede significar estar en un mismo lugar al mismo tiempo: «Los entregó en mano de los gabaonitas, y ellos los ahorcaron en el monte delante de Jehová; y murieron los siete juntos» (2 S 21.9). En otros pasajes *yajad* quiere decir «al mismo tiempo»: «¡Ah, si pudiera pesarse mi aflicción, si mis males se pusieran en la balanza juntos!» (Job 6.2 bj).

En muchos contextos poéticos *yajad* es casi un sinónimo de *kullam*, «del todo, completamente». *Yajad* sin embargo es más enfático, significando «todos a la misma vez, todos juntos». En Dt 33.5 (primera cita con adverbio) el vocablo se usa en forma enfática queriendo decir «todos juntos» o «todos ellos juntos»: «Él era rey en Jesurún, cuando se reunieron los jefes del pueblo, *juntamente* con las tribus de Israel» (lba). Compárese: «Por cierto, vanidad son los hijos de los hombres, mentira los hijos de varón; pesándolos a todos igualmente en la balanza; serán menos que nada» (Sal 62.9). En contextos como este, *yajad* subraya la totalidad de un determinado grupo (cf. Sal 33.15).

*Yajad* a veces enfatiza que ciertas cosas son «iguales» (parecidas) o que lo mismo va a acontecer a todos ellos: «El torpe y el necio perecen de igual manera» (Sal 49.10 lba).

*yajdaw* (DjJ), «asimismo; igualmente; también; a la misma vez; todos juntos». Esta segunda modalidad adverbial, *yajdaw*, se encuentra unas 92 veces. También denota comunidad en acción (Dt 25.11), lugar (Gn 13.6: primer caso de

esta modalidad) y tiempo compartidos (Sal 4.8). En otros casos este también es sinónimo de *kullam*, «del todo, completamente». En Is 10.8 *yajdaw* quiere decir «todos iguales» o «igualmente»: «Mis príncipes ¿no son todos [igualmente] reyes?» (Is 10.8). En Éx 19.8 el término denota «a la misma vez» y «todos juntos»: «Todo el pueblo respondió a una». El sentido de «igualmente» o «también» se encuentra en Dt 12.22 (rv): «Lo mismo que se come el corzo y el ciervo, así las comerás; el inmundo y el limpio comerán *tambin* de ellas».

### Verbo

*Yajad* significa «estar unidos, encontrarse». Este verbo se encuentra en la Biblia 4 veces y tiene cognados en arameo, ugarítico, arábigo, etiópico y acádico. Tenemos un ejemplo en Gn 49.6 (Iba): «En su consejo no entre mi alma, a su asamblea no se *una* mi gloria».

### Nombre

*yaʾîd* (dyjy), «ser; único; solitario». El vocablo aparece 12 veces como un nombre o un adjetivo. *Yaʾîd* tiene cognados en ugarítico, arameo y siríaco. El término puede significar «mi ser, mi alma»: «Libra mi alma [*nepesh*] de la espada; libra *mi hñica vida* [*yaʾîd*] de las garras de los perros» (Sal 22.20 rva; cf. Sal 35.17).

A veces el término quiere decir «único»: «Toma ahora tu hijo, tu único, Isaac, a quien amas» (Gn 22.2: primer caso en la Biblia). En dos pasajes este vocablo quiere decir «solo» o «solitario»: «Mírame y ten misericordia de mí, porque estoy solitario y afligido» (Sal 25.16 rva; cf. Sal 68.6).

El nombre *yaʾîd* aparece una sola vez con la acepción de «unidad». David dijo a los benjamitas: «Si venís a mí en paz para ayudarme, mi corazón se unirá con vosotros» (1 Cr 12.17 Iba). El uso de este término como nombre es insólito.

### Jurar

*shaba* ([bʋ]), «jurar; juramentar». Este es un término común a través de la historia de la lengua hebrea. El hecho de que aparezca más de 180 veces en la Biblia hebrea es testimonio de su importancia en las Escrituras. *Shaba* se encuentra por primera vez en la Biblia en Gn 21.23–24 (Iba), donde Abimelec ruega a Abraham: «Júrame aquí por Dios que no obrarás falsamente conmigo, ni con mi descendencia ... Y Abraham dijo: Yo lo juro».

A menudo «jurar o juramentar» indica la afirmación decidida de una promesa. De esta manera, Josué instruye a sus espías sobre Rahab en Jericó: «Entrad en la casa de la mujer prostituta, y sacad de allí a ella y todo lo que sea suyo, como se lo habéis jurado» (Jos 6.22). David y Jonatán afirmaron la fuerza de su amor el uno hacia el otro mediante un juramento (1 S 20.17). La lealtad a Dios se afirma mediante un juramento (Is 19.18). Sofonías condena a los sacerdotes idólatras «que se postran y juran por Jehová, y al mismo tiempo juran por Moloc» (Sof. 1.5 rva). Cuando hace y mantiene sus promesas a los hombres, Dios a menudo «jura» por sí mismo: «Por mí mismo he jurado, dice Jehová, que por cuanto has hecho esto, y no me has rehusado tu hijo, tu único hijo; de cierto te bendeciré» (Gn 22.16–17; cf. Is 45.23; Jer 22.5). Dios también «jura» por su santidad (Am 4.2).

La raíz hebrea de «jurar» y de «siete» es la misma. Puesto que siete en hebreo es el «número de la perfección», algunos conjeturan que «jurar» es, de alguna manera, «septuplicarse», o sea, atarse a sí mismo con siete cosas. Tal vez encontramos un paralelo de este uso del «siete» en las acciones de Sansón cuando se dejó amarrar con siete cuerdas frescas de arco (Jue 16.7 rva) y que le ataran siete mechones de su cabeza (Jue 16.13 rva). No obstante, la relación entre «jurar» y «siete» aún no es muy clara.

## Justicia, Justificación

### Verbo

*tsadaq* (qdx), «ser recto, tener razón, ser justificado, ser justo». Este verbo, que aparece menos de 40 veces en el hebreo bíblico, se deriva del sustantivo *tsedeq*. No hay mejor

lugar para entender el problema del sufrimiento de los justos que en Job, donde el término se encuentra 17 veces. Aparte del libro de Job, *tsadaq* es poco frecuente en los demás libros. La primera vez que lo hallamos es en Gn 38.26 (rva), aquí Judá admite que Tamar es «justa» en sus demandas: «Más justa es ella que yo, porque no se la he dado a mi hijo Sela».

El significado básico de *tsadaq* es «ser recto» o «justo». Es un término jurídico que involucra todo el proceso de justicia. Dios «es justo» en todas sus relaciones, y comparado con Él ningún ser humano es «justo»: «¿Será el hombre más justo que Dios?» (Job 4.17). En un sentido derivado, una causa puede considerarse «justa» cuando todos los hechos indican que el acusado va a ser exonerado de todos los cargos. Isaías desafió a las naciones a presentar testigos que pudieran comprobar que su causa era justa: «Que se presenten sus testigos, y que se justifiquen; que escuchen, y digan: Es verdad» (Is 43.9 rva). Job se preocupó por su causa y la defendió delante de sus amigos: «Aunque fuese yo justo, no respondería; antes habría de rogar a mi juez» (Job 9.15 rva). *Tsadaq* también puede denotar el resultado del veredicto, cuando al justo se declara «justo» y jurídicamente exonerado de todos los cargos. Job creyó que el Señor finalmente le vindicaría en contra de sus opositores (Job 13.18).

En su modalidad causativa, el significado del verbo destaca con aun mayor claridad el sentido de un pronunciamiento jurídico de inocencia: «Cuando haya pleito entre algunos y acudan al tribunal para que los juzguen, absolverán [*tsadaq*] al justo [*tsaddîq*] y condenarán al culpable» (Dt 25.1 rva). Los israelitas tenían la responsabilidad de mantener la «rectitud» o «justicia» en todas las esferas de la vida. Cuando el sistema jurídico fracasó debido a la corrupción, los malvados fueron falsamente «justificados» y a los pobres se les robó la justicia con cargos inventados. Un grupo numeroso se adhirió a Absalón cuando prometió justicia a los propietarios de tierras (2 S 15.4). Sin embargo, Dios aseguró a Israel que se haría justicia al fin: «No pervertirás el derecho del necesitado en su pleito. Te alejarás de las palabras de mentira, y no condenarás a morir al inocente y al justo; porque yo no justificaré al culpable» (Éx 23.6–7 rva). Las personas justas seguían el ejemplo divino. El salmista exhorta a su pueblo a

cambiar su sistema jurídico: «Defended al pobre y al huérfano; haced justicia al afligido y al menesteroso» (Sal 82.3).

La esperanza final de Job reposaba en la declaración divina de «justificación». El Antiguo Testamento concuerda con esta esperanza. Cuando la injusticia prevalece, es Dios el que «justifica».

La Septuaginta traduce el verbo por *dikaiao* («hacer justicia; justamente; vindicar»). La traducción más frecuente en las versiones en castellano es «justificar». Otras versiones lo traducen «dar razón» (bj), «absolver» (nbe, bpd, sbp), «declarar justo» (bla); «declarar inocente» (bvp).

### Nombre

*tsedeq* (qdx); *ts<sup>e</sup>daqah* (hpdxl), «justicia, rectitud». Estos nombres provienen de una raíz semítica que se encuentra, con una connotación jurídica, en hebreo, fenicio y arameo. En fenicio y en arameo antiguo implica el sentido de la «lealtad» o «pleitesía» de un rey o sacerdote al servicio de su propio dios. En estas lenguas alguna modalidad de la raíz se combina con otros términos o nombres, de reyes especialmente, con los apelativos de divinidades. Está, por ejemplo, el nombre veterotestamentario de Melquisedec («rey de justicia»). Una expresión más limitada de esta raíz («veracidad» en las declaraciones) se halla en arábigo, lengua semítica septentrional. En hebreo rabínico *ts<sup>e</sup>daqah* quiere decir «limosnas» u «obras de caridad».

Los 157 casos del término *ts<sup>e</sup>daqah* se encuentran a través de todo el Antiguo Testamento (excepto Éx, Lv, 2 R, Ec, Lm, Hab, y Sof). *Tsedeq*, que aparece 119 veces, se encuentra mayormente en la literatura poética. El primer uso de *tsedeq* es: «No harás injusticia en el juicio. No favorecerás al pobre, ni tratarás con deferencia al poderoso. Juzgarás a tu prójimo con justicia» (Lv 19.15 rva). El primer caso de *ts<sup>e</sup>daqah* es: «[Abraham] creyó a Jehová, y le fue contado por justicia» (Gn 15.6 rva).

Ha sido difícil para los expertos traducir estos dos vocablos prácticamente sinónimos. Las versiones más antiguas basa-

ron sus traducciones en el término *diakaiosune* («rectitud») en la Septuaginta (versión en griego) y sobre el término en la Vulgata (en latín), *iustitia* («justicia»). En estas traducciones se transfieren, en sentido absoluto, las relaciones jurídicas propias de seres humanos al Dios Legislador, el cual es perfecto en «justicia» y «rectitud».

Los exégetas han derramado mucha tinta en sus intentos de interpretar contextualmente los términos *tsedeq* y *ts<sup>e</sup>daqah*. Las conclusiones de los investigadores apuntan en dos direcciones. Por un lado, las relaciones entre personas y entre un ser humano y su Dios, habiendo fidelidad entre ellos, pueden describirse como *tsedeq* o *ts<sup>e</sup>daqah*. Según esta traducción, son términos relacionales. En la propuesta de Jacob a Labán, el vocablo *ts<sup>e</sup>daqah* indica la calidad de la relación que había entre ellos. La rv ofrece la siguiente traducción de *ts<sup>e</sup>daqah*: «Así responderá por mí mi *justicia* mañana, cuando me viniere mi salario delante de ti» (Gn 30.33). Por otro lado, versiones más recientes, como rvr, bvp, rva, nrv, lba y versiones católicas, optan por una traducción más relacional, «honradez». No obstante, la preponderancia de este énfasis, «rectitud» o «justicia» en sentido abstracto o jurídico de una relación, no deja de estar presente en el Antiguo Testamento. El *locus clásicus* es Gn 15.6: «Creyó a Jehová, y le fue contado por justicia».

Lamentablemente, en una discusión sobre la dinámica (relacional) versus el sentido estático (abstracto) del vocablo, uno de los dos gana en las traducciones, a pesar de que ambos elementos están presentes en los vocablos hebreos. Los Salmos y los profetas en particular se refieren a «rectitud» o «justicia» como un estado o una condición (sentido abstracto): «Escuchadme, vosotros que seguís la justicia, los que buscáis al Señor. Mirad la roca de donde fuisteis tallados, y la cantera de donde fuisteis excavados» (Is 51.1 lba). Y también: «Mi justicia está cercana; la salvación ya se ha iniciado, y mis brazos juzgarán a los pueblos. En mí esperarán las costas, y en mis brazos pondrán su esperanza» (Is 51.5). La nbe ilustra esta tensión entre el sentido estático y dinámico al traducir *tsedeq*: «En un momento haré llegar mi victoria [en lugar de *tsedeq*] amanecerá como el día mi salvación, mi brazo gobernará los pueblos: me están aguardando las islas,

ponen su esperanza en mi brazo» (Is 51.5). O sea que en cualquier discusión sobre los dos términos siguientes, sus significados se encuentran entre lo dinámico y lo estático.

*Tsedeq* y *ts<sup>e</sup>daqah* son términos jurídicos que se refieren a la justicia en relación con un código legal (la Ley; Dt 16.20), el proceso jurídico (Jer 22.3), la justicia del rey como juez (1 R 10.9); Sal 119.121; Pr 8.15), así como la fuente de la justicia, Dios mismo: «Júzgame conforme a tu justicia, Jehová Dios mío; y no se *alegren* de mí ... Y mi lengua hablará de tu justicia, y de tu alabanza todo el día» (Sal 35.24, 28).

El término «justicia» o «rectitud» también incorpora todo lo que Dios espera de su pueblo. Los verbos asociados con «justicia» ilustran lo concreto que es este concepto, por ejemplo, juzgar, tratar, sacrificar y hablar rectamente. También la justicia se aprende, se enseña y se persigue. Sobre la base de una relación especial con Dios, los santos en el Antiguo Testamento le piden tratos justos: «Oh Dios, da tus juicios al rey, y tu justicia al hijo del rey» (Sal 72.1).

La Septuaginta ofrece las siguientes traducciones: *dikaios* («los que son rectos, justos, conforme a las leyes de Dios») y *dikalosune* («justicia, rectitud»); y *eleemosune* («título de propiedad; limosnas; obras de caridad»).

## Adjetivo

*tsaddiq* (qyDix), «recto; justo». La modalidad adjetiva aparece 206 veces en hebreo bíblico. En antiguo arameo el término denota la «lealtad» de un rey o sumo sacerdote a su deidad personal, que se manifiesta a menudo en ofrendas. En fenicio, de manera similar, el nombre y el adjetivo tienen que ver con la relación de un monarca con sus dioses. En Éx 9.27 el vocablo se usa en relación a Dios: «He pecado esta vez. Jehovah es el justo; yo y mi pueblo somos los culpables» (rva). *Tsaddiq* se usa para referirse a una nación en Gn 20.4 (rva): «Dijo: Señor, ¿acaso has de matar a la gente inocente?»

## Juventud

*na'ar* (ר[ח]), «juventud; muchacho; joven». El vocablo se encuentra en ugarítico y se cree que el término egipcio *na-arma* («criados armados») puede también tener relación con el uso semítico occidental. La raíz con el significado de «juventud» se encuentra solamente en forma de nombre. En hebreo aparece tanto en el género femenino (*na'arah*, «una joven») como en masculino (p. ej. Gn 24.14).

*Na'ar* se encuentra 235 veces en el Antiguo Testamento hebreo, particularmente en el Pentateuco y en los libros históricos. El primer caso es Gn 14.23–24: «Nada tomaré ... excepto solamente lo que comieron los jóvenes».

El significado básico de *na'ar* es «joven» en contraposición a un hombre adulto. A veces puede significar un niño pequeño: «Ciertamente, antes que el niño sepa desechar lo malo y escoger lo bueno, la tierra de los dos reyes a quienes tienes miedo será abandonada» (Is 7.16 rva). Por lo general, *na'ar* denota un «joven» de edad casadera, aunque soltero. Hay que tener en mente la contraposición de «juventud» y vejez si queremos entender lo que alegaba Jeremías cuando dijo que era solo un «joven». No estaba argumentando que era apenas un muchacho, sino más bien que no tenía la experiencia de un hombre mayor cuando dijo: «¡Ah! ¡ah, Señor Jehová! He aquí, no sé hablar, porque soy niño» (Jer 1.6).

Absalón fue considerado un *na'ar* a pesar de tener edad suficiente para encabezar tropas en una rebelión contra David: «Y el rey mandó a Joab, a Abisai y a Itai, diciendo: Tratad benignamente al joven Absalón, por consideración a mí» (2 S 18.5 rva).

Un significado derivado de *na'ar* es «siervo». Jonatán usó un «siervo» como escudero: «Aconteció cierto día que Jonatán hijo de Saúl dijo a su escudero: Ven, pasemos hasta el destacamento de los filisteos que está al otro lado» (1 S 14.1 rva). El *na'ar* («siervo») trataba a su patrón como «señor»: «Cuando estaban cerca de Jebús, el día había declinado mucho. Entonces el criado dijo a su señor: Ven, por favor, vayamos a esta ciudad de los jebuseos y pasemos la noche en ella» (Jue 19.11 rva). Los reyes y otros oficiales tenían «sirvientes» cuyo título era *na'ar*. Tal vez sería mejor, en este

contexto, traducir el término como «cortesianos» que aconsejaban al rey, como en el caso del rey Asuero: «Entonces los cortesianos [«jóvenes» rv] al servicio del rey, dijeron: Búsquense para el rey jóvenes vírgenes y de buen parecer» (Est 2.2 lba). Cuando se comisiona a un *na'ar* a llevar mensajes, es un «mensajero». Esto nos permite deducir que «sirviente» en relación al vocablo *na'ar* no denota un «esclavo» que realizaba tareas domésticas o serviles. Un *na'ar* portaba documentos importantes, estaba entrenado en el arte de guerra y podía ser consejero del rey.

Otro nombre, *no'ar*, significa «joven». Aparece solo 4 veces en la Biblia, una de ellas es Sal 88.15 (lba): «He estado afligido y a punto de morir desde mi juventud; sufro tus terrores, estoy abatido» (cf. 36.14).

La Septuaginta ofrece las siguientes traducciones: *paidarion* («rapazuelo; muchacho, niño, joven esclavo»); *neos* («novato»); *neaniskos* («mozo; joven; sirviente»); *paidion* («bebé; menor de edad; niño»); *pais* («niño; criatura») y *neanias* («joven»).

## Juzgar

### Verbo

*shapat* (fṣv), «juzgar, liberar, gobernar». Este verbo también aparece en ugarítico, fenicio, arábigo, acádico y en hebreo posbíblico. Están constatados alrededor de 125 casos del verbo durante todos los períodos del hebreo bíblico.

En muchos contextos esta raíz tiene un sentido jurídico. *Shapat* se refiere a la actividad de una persona que actúa como intermediaria entre dos partes que están en conflicto. El mediador (actuando simultáneamente como juez y jurado) escucha los argumentos de los litigantes para llegar a un veredicto justo y determinar las acciones que deben tomarse. Así Sarai le dijo a Abram: «Mi agravio recaiga sobre ti. Yo puse a mi sierva en tu seno; y ella, viéndose encinta, me mira con desprecio. Jehová juzgue entre tú y yo» (Gn 16.5: primer caso del vocablo). Sarai había entregado Agar a Abram en lugar suyo. Este acto estaba de acuerdo con la an-

tigua ley de Nuzi, que al parecer Abram conocía y practicaba. Según esta ley, el derecho sobre el niño le correspondía a Sarai, lo cual significaba que Agar «hizo todo el trabajo» sin recibir privilegio alguno. Como resultado de tal situación, Agar atormentaba a Sarai. Por ser cabeza de la familia tribal le correspondía a Abram mantener el orden, pero no lo hizo. Esto explica por qué Sarai dice que es inocente de cualquier maldad; no había hecho nada para merecer el hospedaje de Agar; Abram tiene la culpa por no mantener el orden en la familia extendida. Su apelación se formula en los siguientes términos: puesto que Abram (quien normalmente hubiera sido el juez sobre los asuntos de la tribu) no ha cumplido con su deber, «Jehová juzgue» [jurídicamente] quién tiene la razón entre nosotros. Abram reconoció la legitimidad de la causa y le entregó a Agar para que la pusiera en orden (Gn 16.6).

*Shapat* también tiene que ver con cumplir una sentencia. Esta acepción se encuentra en Gn 18.25 a la par de la idea de pronunciar un veredicto; Abraham habla del «Juez [literalmente: «Aquel que juzga»] de toda la tierra». En 1 S 3.13 el énfasis está únicamente sobre «sentenciar»: «Y le mostraré que yo juzgaré su casa para siempre, por la iniquidad que él sabe» (nrv).

En algunos casos el verdadero significado de «juzgar» es «liberar» de injusticia y opresión. David dice a Saúl: «Que Jehová sea el juez y juzgue entre tú y yo. Que Él vea y contienda por mi causa, y me defienda de tu mano» (1 S 24.15 rva). Este doble matiz («liberar», junto con el sentido jurídico) se entiende al hablar de los jueces de Israel (Jue 2.16): «Y Jehová levantó jueces que los librasen de mano de los que los despojaban».

*Shapat* puede indicar, además de un acto de liberación, el proceso por el cual se mantienen la ley y el orden dentro de un grupo. La función de los jueces de Israel también incluye esta idea: «Débora, profetisa, mujer de Lapidot, juzgaba a Israel en aquel tiempo» (Jue 4.4 lba). Dicha actividad era jurídica e implicaba un cierto tipo de gobierno sobre Israel. Por cierto, de «gobernar» se trata en Nm 25.5: «Entonces Moisés dijo a los jueces de Israel: Cada uno mate a los hom-

bres suyos que se han adherido al Baal de Peor» (cf. 1 S 8.1 rva).

El libertador militar encabezaba un ejército de voluntarios (una milicia) que se convocaba ante amenaza de peligro. Durante el período de Samuel este procedimiento resultó inadecuado para Israel. El pueblo quería un líder capaz de organizar y encabezar un ejército permanente. Por tanto, pidieron a Samuel un rey semejante al de otras naciones, alguien que fuera apto y preparado en guerra, y cuyo sucesor (el hijo) fuera cuidadosamente entrenado también. Este nuevo orden facilitaría la continuidad en el liderazgo. Incluido en este concepto del rey como «juez», como con las otras naciones, estaba la idea del rey como «gobernante»; para mantener y entrenar un ejército permanente, el pueblo tendría que ser organizado para los tributos y la conscripción. Estas son las implicaciones que Samuel expone en 1 S 8.6–18.

### Nombre

*mishpat* (מִשְׁפָּט), «juicio; derechos». Este vocablo, que se encuentra unas 420 veces, también aparece en ugarítico.

El término tiene dos acepciones principales; la primera se relaciona con las funciones de un juez: escuchar una causa y emitir un veredicto justo. Uno de varios ejemplos de este uso está en Ec 12.14: «Porque Dios traerá toda obra a juicio, juntamente con toda cosa encubierta, sea buena o sea mala».

*Mishpat* puede referirse también a los «derechos» de alguna persona (Éx 23.6). Esta segunda acepción tiene varios matices: relación equitativa entre realidad y expectativa (Gn 18.19: primera vez que se usa el término); dictamen judicial (Dt 17.9); exposición de la causa del acusado (Nm 27.5); y reglamento establecido (Éx 21.1).

El nombre *sh'patim* se refiere a «actos de justicia». Uno de los 16 casos de este vocablo se encuentra en Nm 33.4: «Los egipcios estaban enterrando a todos sus hijos mayores, pues el Señor los había hecho morir, con lo cual había dictado sentencia contra sus dioses» (bvp).

## Lamentar, Luto

*ʿabal* (ל בא), «lamentar, llorar, estar de luto»). Este término es común tanto en hebreo antiguo como moderno y se encuentra 39 veces en el Antiguo Testamento. En los libros poéticos se usa la forma verbal simple activa y, por lo general, tiene un significado figurado. Cuando se refiere literalmente a llorar por los muertos, el vocablo se encuentra en los escritos en prosa y en su forma reflexiva, lo cual indica que la acción se revierte al sujeto. Se encuentra por primera vez en Gn 37.34: «Entonces Jacob ... guardó luto por su hijo muchos días» (rvr; «enlutóse» rv).

En sentido metafórico, *ʿabal* expresa el «luto» por las puertas (Is 3.26), por la tierra (Is 24.4) y por los prados (Am 1.2). Además de llorar por los muertos, el «luto» puede ser por Jerusalén (Is 66.10), el pecado (Esd 10.6) o el juicio de Dios (Éx 33.4). El luto puede fingirse (2 S 14.2) simplemente con vestirse de luto.

## Lavar

*rajats* (אָרַץ), «lavar, bañar». El hebreo antiguo y el moderno tienen en común este vocablo que se encuentra también en el antiguo ugarítico. Se usa unas 72 veces en el texto del Antiguo Testamento hebreo. En su primera mención encontramos una ilustración de uno de sus usos más comunes: «Que se traiga un poco de agua para que lavéis vuestros pies» (Gn 18.4 rva).

Cuando el término se usa metafóricamente para expresar venganza, las imágenes son un poco más escalofriantes: «Lavará sus pies en la sangre del impío» (Sal 58.10 rva). La acción de Pilato en Mt 27.24 evoca la declaración del salmista: «Lavaré en inocencia mis manos» (Sal 26.6). Los trozos de un animal sacrificado generalmente se lavaban antes de quemarse sobre el altar (Éx 29.17). *Rajats* se usa a menudo con el sentido de «bañarse» o «lavarse» (Éx 2.5; 2 S 11.2). En sentido figurado se dice de los ojos hermosos que son «lavados con leche» (Cnt 5.12).

*kabas* (sbk), «lavar». Este vocablo es un término común a lo largo de la historia de la lengua hebrea para denotar el «lavado» de ropa. También se encuentra en dos lenguas muy antiguas, ugarítico y acádico, donde se destaca el aspecto de trabajar la ropa con los pies (pisotear). *Kabas* aparece en el Antiguo Testamento hebreo 51 veces. Su primera mención es en Gn 49.11 como parte de la bendición de Jacob a Judá: «Lavó en el vino su vestido».

En el Antiguo Testamento, el vocablo se usa principalmente con el significado de «lavar» ropa, tanto en el uso ordinario (2 S 19.24) como en un sentido ritual (Éx 19.10; 14; Lv 11.25). A menudo se usa en un paralelismo con «lavarse a sí mismo», como en Lv 14.8–9. *Kabas* se usa con la connotación de «lavarse» o «bañarse» a sí mismo solo metafóricamente y como expresión poética, por ejemplo, Jer 4.14: «Lava de maldad tu corazón, Jerusalén, para que seas salva» (nrv).

## Lengua

*lashôn* (ִשׁוֹן), «lengua; lenguaje; habla». Se conjetura que este vocablo podría tener su raíz en el término «lamer». El nombre se halla en ugarítico, acádico (*lishanu*), fenicio y arábigo. Aparece 115 veces en el Antiguo Testamento hebreo, sobre todo en los libros poéticos y, en menor grado, en los proféticos. Su primera mención es en Gn 10.5: «De estos, las costas de las naciones se dividieron en sus tierras, cada uno conforme a su lengua, según sus familias, en sus naciones» (lba).

El significado básico de *lashôn* es «lengua», con referencia al órgano humano (Lm 4.4) y de animales (Éx 11.7; Job 41.1). El significado derivado de «lengua» como órgano de comunicación oral es más frecuente. Uno puede ser «tardo» (rva) o «torpe» (rvr, nrv) de lengua (Éx 4.10); o hablar con soltura: «El corazón de los imprudentes entenderá para comprender, y la lengua de los tartamudos hablará con fluidez y claridad» (Is 32.4 rva). Véase la descripción de la «lengua» en Sal 45.1 (rva): «Mi corazón rebosa de palabras buenas; dedico al rey mi canto. Mi lengua es como pluma de un veloz escriba». Por razón de las asociaciones positivas y negativas de *lashôn*, este a menudo denota el nombre «habla». En la litera-

tura sapiencial en particular, la manera de hablar se tiene como la expresión externa del carácter del que habla. No se puede confiar en la «lengua» del necio (Sal 5.9), porque es engañosa (Sal 109.2; 120.2–3; Pr 6.17), jactanciosa (Sal 140.11), mentirosa y lisonjera (Pr 26.28), difamadora (Sal 15.3), subversiva y perversa (Pr 10.31). Por otro lado, la «lengua» del justo comunica vida (Pr 15.4). Aunque la «lengua» se describe «como espada afilada» (Sal 57.4), es portadora de vida para los justos y de muerte para los injustos: «La muerte y la vida están en el poder de la lengua, y los que gustan usarla comerán de su fruto» (Pr 18.21; cf. 21.23; 25.15). Para los autores bíblicos, cuando Dios da la capacidad de hablar, hay inspiración divina: «El Espíritu de Jehová ha hablado por mí, y su palabra ha estado en mi lengua» (2 S 23.2; cf. Pr 16.1). «Lengua», con el significado de «habla», tiene como sinónimos a *peh*, «boca» (Sal 66.17), y menos frecuentemente a *sapah*, «labio» (Job 27.4).

Otra extensión del significado básico es «lenguaje». En hebreo, tanto *sapah* como *lashôn* denotan una «lengua» extranjera: «Porque en lengua de tartamudos, y en extraña lengua hablará a este pueblo» (Is 28.11). Las siguientes palabras describen muy bien la situación de quienes se sienten extraños a una «lengua»: «No verás más al pueblo feroz, pueblo de habla incomprensible, que nadie entiende, de lengua tartamuda, que nadie comprende» (Is 33.19 lba).

*Lashôn* también se refiere a objetos que tienen la forma de una lengua. Resaltan las «lenguas de fuego» que también poseen la característica de «comer» o «devorar»: «Por tanto, como la lengua del fuego consume el rastrojo, y la llama devora la paja» (Is 5.24). Esta asociación de Isaías entre la venida de Dios en juicio con humo y fuego dio lugar a una aguda descripción literaria de la ira de Dios: «He aquí que el nombre de Jehová viene de lejos. Arde su furor y levanta densa humareda. Sus labios están llenos de ira, y su lengua es como fuego consumidor» (Is 30.27). Obsérvese aquí que los términos «labios» y «lengua» expresan el significado de «lenguas de fuego», al mismo tiempo que el lenguaje sugiere tanto la «lengua» (órgano del cuerpo) como «lengua de fuego». También se denominaban *lashôn* a un lingote de oro (Jos 7.21) y una bahía en forma de lengua (Is 11.15).

En la Septuaginta, el vocablo se traduce *glossa* («lengua; lenguaje»).

## Levantarse

### Verbo

*qûm* (קום), «levantarse, erguirse; suceder, acontecer». El vocablo se halla en casi todas las lenguas semíticas, incluyendo hebreo y arameo bíblico. Aparece unas 630 veces en hebreo y 39 veces en arameo.

El término tiene varias aplicaciones. Denota cualquier movimiento hacia una posición vertical, tal como levantarse de la cama (Gn 19.33); o bien lo contrario de estar sentado o arrodillado, como cuando Abram «se levantó de delante de su difunta» (Gn 23.3). Puede referirse también al resultado de «levantarse», como cuando José vio en un sueño su gavilla levantarse y mantenerse «erguida» (Gn 37.7 rva).

*Qûm* tiene un uso intransitivo, sin un complemento directo que indique el punto de partida de la acción, como cuando Isaías dice: «No sucederá [«no subsistirá» rv], ni será así» (Is 7.7 rva). A veces *qûm* se usa en modo intensivo para expresar las acciones de «facultar» o «fortalecer»: «De tristeza llora mi alma; fortaléceme conforme a tu palabra» (Sal 119.28 lba). También sirve para denotar un acontecimiento inevitable o algún hecho preanunciado o arreglado (Ez 13.6).

En un contexto militar, *qûm* puede significar «entablar un combate». En Sal 18.38 (rva), por ejemplo, Dios dice: «Los golpeé, y no pudieron levantarse» (cf. 2 S 23.10).

Otros usos de *qûm* son: «continuidad», en forma muy parecida a *amad*, por ejemplo: «Pero ahora tu reino no perdurará» (1 S 13.14 lba); y «validez», como cuando los votos de una mujer no serán «firmes» (rvr; «válidos» rva) si su padre se lo prohíbe (Nm 30.5). Véase también Dt 19.15, que declara que un asunto puede «confirmarse» únicamente con dos o más testigos. En algunos pasajes, *qûm* significa «inmóvil», como se dice de los ojos de Elí (1 S 4.15).

Otra acepción especial de *qûm* es «volver a levantar», como cuando una viuda sin hijos se queja ante los ancianos: «Mi cuñado rehúsa levantar nombre en Israel a su hermano» (Dt 25.7 rva). En otras palabras, el hermano se niega a continuar («volver a levantar») el nombre de la familia.

En compañía de otro verbo, *qûm* puede sugerir simplemente el inicio de una acción. Cuando la Escritura dice que «[Jacob] se levantó, cruzó el río [Éufrates]» (Gn 31.21), no significa que literalmente se puso de pie, solo que comenzó a cruzar el río.

Algunas veces *qûm* forma parte de un verbo compuesto sin mantener un significado propio. Esto ocurre sobre todo cuando se trata de una orden. Por eso, Gn 28.2 podría traducirse: «Ve a Padan-aram», en lugar de «Levántate, ve». Otras acepciones especiales aparecen cuando *qûm* se usa con ciertas partículas. Con *ʿal*, «contra», a menudo significa «luchar contra » o «atacar»: «Cuando un hombre se levanta contra su vecino y lo mata» (Dt 22.26 lba). Tiene el mismo significado en Gn 4.8, primera mención del vocablo. Con la partícula *b<sup>e</sup>* («contra»), *qûm* significa «presentar una acusación formal»: «No se levantará un solo testigo contra un hombre» (Dt 19.15 lba). Con *l<sup>e</sup>* («para»), *qûm* significa «testificar en favor»: «¿Quién se levantará por mí contra los malhechores?» (Sal 94.16 rva). La misma construcción puede significar el «traspaso» de un título de propiedad, como en el caso del campo de Efrón (Gn 23.17).

## Nombre

*maqôm* (מקום), «lugar; altura; estatura; posición». En el Antiguo Testamento hay tres nombres que tienen relación con *qûm*. El más importante es *maqôm*, que aparece 401 veces en el Antiguo Testamento. Se refiere al sitio en el que algo o alguien está levantado (1 S 5.3), sentado (1 R 10.19), mora (2 R 8.21) o simplemente está (Gn 1.9). Puede además referirse a una localidad más amplia, tal como un país (Éx 3.8), o a un espacio intermedio no determinado (1 S 26.13). «Lugar» puede también referirse a una tarea u oficio (Ec 10.4). El nombre además tiene la acepción de «santuario», o sea, un «lugar» de culto (Gn 22.3).

## Ley

### Nombre

*tôrah* (hr/T), «ley; dirección; instrucción». Este nombre aparece 220 veces en el Antiguo Testamento hebreo.

En la literatura sapiencial, donde *tôrah* no aparece con artículo definido, el significado principal de este nombre es «dirección, enseñanza, instrucción»: «La instrucción del sabio es fuente de vida, para apartarse de las trampas de la muerte» (Pr 13.14 rva); también: «Toma, pues, de su boca la instrucción y pon sus dichos en tu corazón» (Job 22.22 rva). El objetivo de la «instrucción» de los sabios de Israel, que tenían a su cargo la instrucción de los jóvenes, era cultivar en ellos el temor del Señor para que pudieran vivir conforme a lo que Dios esperaba de ellos. El sabio era como padre de sus pupilos: «El que guarda la ley es hijo inteligente, pero el que se junta con glotones avergüenza a su padre» (Pr 28.7 lba; cf. 3.1; 4.2; 7.2). El padre natural también instruía a sus hijos en cómo vivir sabiamente, de la misma manera que una mujer temerosa de Dios era ejemplo de «enseñanza» bondadosa: «Abre su boca con sabiduría, y hay enseñanza de bondad en su lengua» (Pr 31.26 rva).

La «instrucción» que Dios dio a Moisés y a los israelitas llegó a conocerse como «la ley» o «la dirección» (*ha-tôrah*), y muy a menudo como «la ley del Señor»: «¡Cuán bienaventurados son los de camino perfecto, los que andan en la ley del Señor!» (Sal 119.1 lba), o «la ley de Dios»: «Esdras leía día tras día en el libro de la Ley de Dios, desde el primero hasta el último día» (Neh 8.18 rva); y también como «la ley de [dada por] Moisés»: «Acordaos de la ley de mi siervo Moisés, a quien encargué en Horeb leyes y decretos para todo Israel» (Mal 4.4 rva). El término puede referirse a toda «la ley»: «Él estableció su testimonio en Jacob y puso la ley en Israel. Mandó a nuestros padres que lo hicieran conocer a sus hijos» (Sal 78.5 rva). También puede indicar ciertas leyes en particular: «Esta es la ley que Moisés puso ante los hijos de Israel» (Dt 4.44 rva).

Dios comunicó la «ley» para que Israel pudiera obedecer y vivir: «¿Qué nación hay tan grande que tenga leyes y decretos tan justos como toda esta ley que yo pongo hoy delante de vosotros?» (Dt 4.8 rva). Se instruye al rey que debe recibir una copia de «la ley» en ocasión de su coronación (Dt 17.18). Los sacerdotes estaban encargados de estudiar y enseñar «la ley», así como la jurisprudencia que se fundamentaba en ella (Jer 18.18). Por causa de la apostasía desenfrenada, en los últimos días de Judá no había sacerdotes docentes (2 Cr 15.3); es más, durante el reinado de Josías «la ley» (fuese esta toda la Torá, un libro entero o solo una parte) se recobró: «Hilcías, dijo al escriba Safán: Yo he hallado el libro de la ley en la casa de Jehová. Y dio Hicías el libro a Safán» (2 Cr 34.15).

Los profetas desafiaron a Israel a arrepentirse regresando a la *tôrah* («instrucción») de Dios (Is 1.10). Jeremías profetizó acerca de la nueva forma de Dios tratar a su pueblo, en términos del nuevo pacto en que su «ley» la asimilaría un pueblo que obedecería a Dios de buena voluntad: «Porque este será el pacto que haré con la casa de Israel después de aquellos días, dice Jehová: Pondré mi ley en su interior y la escribiré en su corazón. Yo seré su Dios, y ellos serán mi pueblo» (Jer 31.33 rva). El último profeta del Antiguo Testamento recuerda a los sacerdotes sus obligaciones (Mal 2) y reta al pueblo de Dios a recordar la «ley» de Moisés en preparación para el Mesías que habría de venir (Mal 4.4).

La Septuaginta ofrece las siguientes traducciones: *nomos* («ley; regla»); *nominos* («de acuerdo con la ley»); *entole* («mandar, mandamiento, orden») y *prostagma* («orden; mandamiento; mandato; requerimiento»).

## Verbo

*yarah* (הָרָה), «lanzar, arrojar, erigir, dirigir, enseñar, instruir». El nombre *tôrah* se deriva de esta raíz. El significado «erigir» se encuentra en Gn 31.51: «Dijo más Labán a Jacob: He aquí este majano, y he aquí esta señal, que he erigido entre tú y yo». *Yarah* significa «enseñar» en 1 S 12.23: «Os instruiré en el camino bueno y recto».

## Libro

*seper* (רַפְּס), «libro; documento; escritura». *Seper* parece ser prestado del término acádico *sipru* («mensaje escrito, documento»). El vocablo aparece 187 veces en el Antiguo Testamento hebreo, y el primer caso está en Gn 5.1: «Este es el libro de los descendientes de Adán: Cuando Dios creó al hombre, lo hizo a semejanza de Dios» (rva). A excepción de Deuteronomio (11 veces), hay muy pocos ejemplos del término en el Pentateuco. Es más frecuente en los libros históricos tardíos (Reyes 60 veces, pero en Crónicas 24 veces; cf. Ester 11 veces y Nehemías 9 veces).

La traducción más común de *seper* es «libro». Un manuscrito se escribe (Éx 32.32; Dt 17.18) y se sella (Is 29.11) para que lo lea el destinatario (2 R 22.16). El sentido de *seper* es semejante al de «rollo o pergamino» (*m<sup>e</sup>gillah*): «Entra tú pues, y lee de este rollo que escribiste de mi boca, las palabras de Jehová a los oídos del pueblo, en la casa de Jehová, el día del ayuno; y las leerás también a oídos de todos los de Judá que vienen de sus ciudades» (Jer 36.6). *Seper* está también estrechamente relacionado con *sipra* («libro»; Sal 56.8).

Se mencionan muchos «libros» en el Antiguo Testamento: el «libro» de memorias (Mal 3.16), «libro» de la vida (Sal 69.28), «libro» de Jaser (Jos 10.13), «libro» de las generaciones (Gn 5.1), «libro» del Señor, «libro» de las crónicas de los reyes de Israel y Judá, y las anotaciones del «libro» de los reyes (2 Cr 24.27). Los profetas escribieron «libros» mientras vivieron. La profecía de Nahum comienza con la siguiente introducción: «La profecía acerca de Nínive. Libro de la visión de Nahúm, de Elcós» (1.1 rva).

Jeremías escribió varios «libros» además de su carta a los cautivos. Escribió un libro sobre los desastres que caerían sobre Jerusalén, pero el «libro» lo destruyó el rey Joacim (Jer 36). En este contexto aprendemos algo del proceso de escribir un «libro». Jeremías dictó a Baruc, quien escribió con tinta sobre el rollo (36.18). Baruc llevó el libro a los judíos que fueron al templo a ayunar. Cuando confiscaron y quemaron el «libro», Jeremías escribió en otro rollo un «libro» con una fuerte condenación a Joacim y su familia: «Entonces Je-

remías tomó otro rollo y lo dio al escriba Baruc hijo de Nerías. Este escribió en él, al dictado de Jeremías, todas las cosas del libro que Joacim rey de Judá había quemado en el fuego; y además, fueron añadidas muchas otras palabras semejantes» (Jer 36.32).

Ezequiel recibió la orden de comer un «libro» (Ez 2.8; 3.1) como un acto simbólico del juicio de Dios sobre Judá y su restauración.

*Seper* puede también significar «carta». El profeta Jeremías escribió una carta a los cautivos en Babilonia, indicando que debían acomodarse, pues permanecerían allí 70 años: «Estas son las palabras de la carta que el profeta Jeremías envió de Jerusalén al resto de los ancianos de la cautividad, a los sacerdotes, a los profetas y a todo el pueblo, que Nabucodonosor había llevado cautivo de Jerusalén a Babilonia» (Jer 29.1 rva).

Es variado el contenido de un *seper*. Podría contener una orden escrita, una comisión, una solicitud o un decreto, como en la siguiente cita: «Mardoqueo escribió las cartas [*seper*] en el nombre del rey Asuero, las selló con el anillo del rey y las envió por medio de mensajeros a caballo, que cabalgaban los veloces corceles de las caballerizas reales» (Est 8.10 rva). Si divorciaba a su mujer, un hombre le presentaba un documento legal conocido como *seper* de divorcio (Dt 24.1). Aquí *seper* significa «certificado» o «documento legal». A algunos otros documentos legales también se les podría llamar *seper*. Como documento legal, el *seper* podía publicarse o bien esconderse hasta un tiempo más apropiado: «Así ha dicho Jehová de los Ejércitos, Dios de Israel: Toma estos documentos (el documento de compra sellado y la copia abierta), y ponlos en una vasija de cerámica para que se conserven por mucho tiempo» (Jer 32.14 rva).

La Septuaginta ofrece las siguientes traducciones: *biblion* («rollo») y *gramma* («carta; documento; escritura; libro»).

## Limpiar, Limpio

### Verbo

*taher* (rhf), «estar limpio, puro». La raíz de este vocablo aparece más de 200 veces en varias formas: verbo, adjetivo o nombre.

Desde la caída de Adán y Eva, ninguno de sus descendientes está «limpio» («es puro») ante la presencia de un Dios santo: «¿Quién podrá decir: Yo he limpiado mi corazón, limpio estoy de mi pecado?» (Pr 20.9). Elifaz amonesta a Job al decir que nadie es inocente delante de Dios: «¿Será el hombre más justo que Dios? ¿Será el varón más puro que su Hacedor?» (Job 4.17 rva).

Sin embargo, hay esperanza, porque Dios promete a un Israel arrepentido que los limpiará «de toda su maldad con que pecaron contra mí; y perdonaré todos sus pecados con que contra mí pecaron, y con que contra mí se rebelaron» (Jer 33.8). Ha dicho Dios: «Yo los salvaré de todas sus rebeliones con que han pecado, y los purificaré. Ellos serán mi pueblo, y yo seré su Dios» (Ez 37.23 rva).

El efecto funesto del pecado se reconoce en la temible enfermedad de la lepra. Después que el sacerdote diagnosticaba el mal, podía declarar «limpio» al doliente únicamente después de realizar ceremonias de purificación: «Y lavará sus vestidos, y lavará su cuerpo en agua, y será limpio» (Lv 14.9).

Dios demanda que su pueblo observe ritos de purificación antes de entrar en su presencia para el culto. En el Día de Expiación, por ejemplo, se prescribían ciertas ceremonias con el fin de «limpiar» el altar de «las impurezas de los hijos de Israel» y «santificarlo» (Lv 16.17–19; cf. Éx 29.36ss). Los sacerdotes debían purificarse antes de llevar a cabo sus tareas sagradas. Moisés debía tomar a los levitas y purificarlos (Nm 8.6; cf. Lv 8.5–13). Después del cautiverio en la tierra impura de Babilonia, «los sacerdotes y los levitas se purificaron y purificaron al pueblo, las puertas y la muralla [reconstruida de Jerusalén]» (Neh 12.30).

«Purificar» a veces exigía que se expurgaran físicamente ciertos objetos. Durante la reforma del rey Ezequías, «los sacerdotes entraron en la parte interior de la casa de Jehová

para limpiarla. Sacaron al atrio de la casa de Jehová toda la inmundicia que hallaron en el templo de Jehová» (2 Cr 29.16 rva).

Algunos ritos requerían sangre como agente purificador: «Rociará sobre él la sangre siete veces con su dedo, y lo purificará y santificará de las impurezas de los hijos de Israel» (Lv 16.19 rva). Después de un parto se ofrecían sacrificios de propiciación para la madre: «Traerá ... el uno para el holocausto y el otro para el sacrificio por el pecado. El sacerdote hará expiación por ella, y quedará purificada» (Lv 12.8 rva).

### Adjetivo

*tahôr* (r/hf), «limpio; puro». El vocablo denota la ausencia de impureza, suciedad, contaminación o imperfección. Tiene que ver concretamente con sustancias genuinas y sin adulterar, asimismo con una condición espiritual y cáltica sin mácula.

El oro es visto como un material libre de impurezas. Por eso, el arca del testimonio, el altar de incienso y el pórtico del templo se recubrieron «de oro puro» (Éx 25.11; 37.11, 26; 2 Cr 3.4). Algunos de los muebles y utensilios en el templo tales como: el propiciatorio, el candelabro, las fuentes, vasijas, tazones, jarros, despaviladeras, platillos, eran de «oro puro» (Éx 37.6, 16–24). Entre las vestimentas del sumo sacerdote se encontraban «dos cadenillas de oro puro» y un «pectoral ... de oro puro» (Éx 28.14, 22, 36).

Dios demanda que su pueblo tenga pureza espiritual y moral, sin mancha de pecado. Cualquiera que no estuviere limpio de pecado está sujeto al rechazo y castigo divino. Esta contaminación no se pierde con el correr del tiempo ni uno se sobrepone a ella. Puesto que el pecado contamina una generación tras otra, Job pregunta: «¿Quién hará limpio a lo inmundo? Nadie» (Job 14.4). A pesar de las apariencias, no se puede decir «que a todos les sucede lo mismo ... al puro y al impuro» (Ec 9.2 rva). Por otro lado, hay esperanza aun para el peor de los pecadores porque cualquiera puede apelar a la misericordia de Dios diciendo: «Crea en mí, oh Dios, un co-

razón limpio; y renueva un espíritu recto dentro de mí» (Sal 51.10).

En marcado contraste con las acciones y la naturaleza contaminada de los seres humanos, «las palabras de Jehová son palabras puras» (Sal 12.6 rva). El Señor «es demasiado limpio como para mirar el mal» (Hab 1.13 rva).

El adjetivo «limpio» describe a menudo la pureza que se mantiene al evitar contacto con otros seres humanos, al abstenerse de comer animales y no usar objetos que se han declarado ritualmente impuros. La «purificación», por el contrario, se logra cuando se observan procedimientos rituales que simbolizan la remoción de la contaminación.

Al pueblo del antiguo pacto se le informó que «el que toque el cadáver de cualquier persona quedará impuro durante siete días» (Nm 19.11). Un sacerdote no podía contaminarse «a causa de algún difunto de su pueblo», excepto si era «un pariente cercano» (Lv 21.1–2 rva). Pero esta exención de la regla se le negaba al sumo sacerdote y también a los nazareos «durante todo el tiempo de su consagración a Jehová» (Nm 6.6ss).

Los ritos de purificación enfatizaban el hecho de que a los seres humanos nos concibieron y parieron en pecado. Aunque la concepción y el nacimiento no se tacharon de inmorales (de la misma manera que morir no era inmoral), una mujer que acababa de dar a luz permanecía impura hasta sujetarse a los ritos de purificación prescritos (Lv 12). El capítulo 15 de Levítico prescribe la purificación ritual de las mujeres durante su flujo menstrual, también de los hombres con emisiones seminales, así como «para la mujer con quien el varón tuviera ayuntamiento de semen» (Lv 15.18 rv).

Para ser ceremonial o cúlticamente «limpio», un israelita tenía que abstenerse de comer ciertos animales y aun de tocarlos (Lv 11; Dt 14.3–21). Después que los israelitas se asentaron en la tierra prometida, se hicieron algunas modificaciones en los reglamentos (Dt 12.15, 22; 15.22).

Los ritos de purificación a menudo requerían agua. Para purificarse, una persona tenía que lavarse a sí mismo y toda su ropa (Lv 15.27). Se rociaba agua sobre el individuo, su tienda y todos sus enseres: «Una persona que esté pura tomará hisopo y lo mojará en el agua. Luego rociará la tienda, todos los utensilios, a las personas presentes, y al que tocó un hueso o a uno que ha sido matado o un cadáver o una tumba» (Nm 19.18 rva). A veces el que se purificaba tenía también que cambiar sus ropas (Lv 6.11).

A pesar de la importancia de los ritos, estos no acumulaban méritos que ganaran el favor y el perdón de Dios. Los ritos tampoco cumplirían su función si se realizaban en forma mecánica. A menos que los ritos expresaran el deseo contrito y sincero de la persona de ser purificada de la mácula del pecado, estos eran una abominación a Dios y solo contribuían a agravar la culpabilidad del penitente. Cualquiera que apareciese delante de Él durante un rito o ceremonia con «manos ... llenas de sangre» (Is 1.15) y no clamara por la purificación de su crimen, lo juzgarían tan malvado como la gente de Sodoma y Gomorra. La esperanza de Sion se encuentra en la purificación mediante una ofrenda: «Y traerán a todos vuestros hermanos de entre todas las naciones, como ofrenda a Jehová, a mi santo monte en Jerusalén, tanto en caballos como en carros ... de la misma manera que los hijos de Israel traen su ofrenda en vasijas limpias a la casa de Jehová» (Is 66.20 rva).

## Luchar, Combatir

### Verbo

*lajam* (לַחַם), «luchar, batallar, combatir, pelear». Este vocablo se encuentra en todos los períodos del hebreo, así como en el antiguo ugarítico. Se halla en el texto de la Biblia hebrea más de 170 veces. *Lajam* aparece por primera vez en Éx 1.10, donde el faraón de Egipto expresa sus temores de que los esclavos israelitas, al multiplicarse, se unan a algún enemigo para luchar contra los egipcios.

Aunque el término se aplica comúnmente a «batallas campales» entre dos ejércitos (Nm 21.23; Jos 10.5; Jue 11.5),

también se usa para describir «combates mano a mano» entre dos personas (1 S 17.32–33). Con frecuencia, Dios «pelea» una batalla en favor de Israel (Dt 20.4). En lugar de espadas, las palabras que pronuncia una lengua mentirosa suelen usarse para «combatir» a los siervos de Dios (Sal 109.2).

Se suele decir popularmente que *lajam* tiene alguna relación etimológica con *lejem*, el término hebreo para pan, ya que, según la etimología popular, las guerras se pelean a menudo por pan. Sin embargo, esta etimología no tiene buen fundamento.

## Nombre

*miljahah* (hmj:l|n), «batalla; guerra». Este nombre aparece más de 300 veces en el Antiguo Testamento, lo cual indica el papel preponderante que tuvo la experiencia y terminología militar en la vida de los antiguos israelitas. Uno de los primeros casos de *miljahah* se encuentra en Gn 14.8 (rva): «Entonces salieron el rey de Sodoma [y] el rey de Gomorra ... y dispusieron la batalla contra ellos en el valle de Sidim».

## Lugar Alto

*bamah* (hmB), «lugar alto». Este nombre se halla en otras lenguas semíticas con el significado del lomo de un animal o la espalda de un hombre (ugarítico), la ladera o «lomo» de una montaña (acádico) o el «bloque» de piedra o tumba de un santo (árabico). En hebreo bíblico, *bamah* se usa unas 100 veces y por primera vez en Lv 26.30 (rva): «Destruiré vuestros lugares altos, derribaré vuestros altares donde ofrecéis incienso, amontonaré vuestros cuerpos inertes sobre los cuerpos inertes de vuestros ídolos, y mi alma os abominará». La mayoría de los casos se encuentran en los libros de Reyes y Crónicas, con el significado de un «lugar alto» de culto. Son contadas las veces que el término se encuentra en el Pentateuco o en la literatura poética o profética.

*Bamah* con la simple acepción de «espalda» o «lomo» también se halla en el Antiguo Testamento: «Tus enemigos tratarán de engañarte, pero tú pisotearás sus lugares altos» (Dt 33.29 rva nrv; «alturas» rvr; «espaldas» bj).

El uso metafórico en la Biblia de los «lomos» (*bamah*) de las nubes y de las olas del mar causa problemas a los traductores: «Sobre las alturas [«el dorso» nbe] de las nubes subiré, y seré semejante al Altísimo» (Is 14.14 rvr), y «Por sí solo extiende los cielos y camina sobre las ondas [«alturas» rv; «dorso» nbe] del mar» (Job 9.8). Un problema parecido se encuentra en Sal 18.33 (rva) (cf. 2 S 22.34; Hab 3.19): «Hace que mis pies sean ágiles como los del venado, y me mantiene firme sobre mis alturas». En estos pasajes, *bamah* se debe entender como una expresión idiomática que expresa «autoridad».

Metafóricamente el vocablo sirve para describir al Señor que provee para su pueblo: «Le hizo cabalgar sobre las alturas de la tierra, y le hizo comer los productos del campo. Hizo que chupara miel de la peña, aceite del duro pedernal» (Dt 32.13 rva; cf. Is 58.14). El modismo, «cabalgar sobre las alturas de la tierra», expresa, en términos hebreos, cómo protege Dios a su pueblo. Señala la naturaleza exaltada de Israel, cuyo Dios es el Señor.

No todos los *bamah* fueron literalmente «lugares altos» cúlticos; el término puede referirse sencillamente a una unidad geográfica; cf.: «Por tanto, por culpa de vosotros Sion será arada como campo. Jerusalén será convertida en un montón de ruinas; y el monte del templo, en *cumbres* boscosas» (Miq 3.12 rva; cf. Am 4.13). Antes de llegar los israelitas, los cananeos sirvieron a sus dioses sobre estos montes, en los que sacerdotes paganos presentaban sus sacrificios a los dioses: Israel imitó tal práctica (1 R 3.2), aun cuando sacrificaban al Señor. Los lugares altos de las naciones circunvecinas estaban dedicados a Quemós (1 R 11.7 rva), Baal (Jer 19.5) y otras divinidades. Sobre el «lugar alto» se construía un templo que se consagraba al dios: «También hizo [Jeroboam] santuarios en los lugares altos e instituyó sacerdotes de entre la gente común, que no eran hijos de Leví» (1 R 12.31 rva). Los santuarios se decoraban con símbolos cúlticos; por lo que los pilares sagrados (*asherah*) y los árboles y palos sagrados (*matstsebah*) se asociaban con templos: «También se edificaron lugares altos, piedras rituales y árboles de Asera, en toda colina alta y debajo de todo árbol frondoso» (1 R 14.23 rva; cf. 2 R 16.4).

Antes de la construcción del templo, Salomón adoró al Señor en el gran *bamah* de Gabaón (1 R 3.4). Esto se permitió hasta la consagración del templo; sin embargo, la historia demuestra que Israel no tardó en apropiarse de los «lugares altos» para usos paganos. Hubo *bamah* en las ciudades de Samaria (2 R 23.19), Judá (2 Cr 21.11) y hasta en Jerusalén (2 R 23.13). Los *bamah* fueron sitios de prostitución ritual: «Pisotean en el polvo de la tierra las cabezas de los desvalidos, y tuercen el camino de los humildes; y el hijo y su padre se llegan a la misma joven, profanando mi santo nombre. Sobre las ropas empañadas se acuestan junto a cualquier altar; y el vino de los multados beben en la casa de sus dioses» (Am 2.7–8).

La Septuaginta usa los siguientes términos griegos: *hupselos* («alto; altivo; elevado»), *bama* (transliteración del hebreo), *bomos* («altar»), *stete* («pilar») y *hupsos* («altura; lugar alto»).

## Madre

ʿem (אֵם), «madre; abuela; suegra». Casi todas las lenguas semíticas tienen este vocablo, incluyendo ugarítica y aramea. En hebreo bíblico el término aparece 220 veces durante todos los períodos.

El significado básico del vocablo tiene que ver con la relación física que se tiene con una persona denominada «madre». La primera vez que aparece el término, en Gn 2.24, hallamos esta acepción: «Por tanto, dejará el hombre a su padre y a su madre, y se unirá a su mujer». A veces ʿem tiene que ver con «madre» de la especie animal: «Lo mismo harás con el de tu buey y de tu oveja: siete días estará con su madre, y al octavo día me lo darás» (Éx 22.30). La frase «padre y madre» en la Biblia quiere decir «padres»: «Y había criado a Hadasa, es decir, Ester, hija de su tío, porque era huérfana [de padre y madre] ... Cuando su padre y madre murieron» (Est 2.7). «Hijo de su madre», en Gn 43.29, significa «su hermano», así como «hija de mi padre» es «mi hermana» (Gn 20.12). Por lo general, estas frases se refieren únicamente a hermanos consanguíneos, mientras que los términos ʿaj («hermano») y ʿajôt («hermana») pueden significar tanto hermanastros como hermanos consanguíneos (por am-

bos padres). Por otro lado, en Gn 27.29, *ʾem* parece referirse a una descendencia mucho más distante: «Sírvente pueblos, y naciones se inclinen a ti; sé señor de tus hermanos, y se inclinen ante ti los hijos de tu madre. Malditos los que te maldijeren, y benditos los que te bendijeren».

*ʾEm* puede referirse a parientes sanguíneos menos allegados que una «madre». En 1 R 15.10, el término significa «abuela»: «Y reinó 41 años en Jerusalén. El nombre de su madre [abuela, cf. 1 R 15.2] era Maaca hija de Absalón» (rva). El vocablo también puede significar «madrastra». Cuando José contó su sueño a su familia «su padre le reprendió, y le dijo: ¿Qué sueño es este que soñaste? ¿Acaso vendremos yo y tu madre y tus hermanos a postrarnos en tierra ante ti?» (Gn 37.10; cf. 35.16–19 que relata la muerte de Raquel, madre de José). También se usa el término para indicar una suegra o la madre de la esposa: «El que tomare mujer y a la madre de ella comete vileza» (Lv 20.14). También se llama «madre» la antepasada de un pueblo, la primera «madre» tribal: «Así ha dicho Jehová el Señor sobre Jerusalén: Tu origen, tu nacimiento, es de la tierra de Canaán; tu padre fue amorreo y tu madre hetea» (Ez 16.3). Remontándonos hasta el principio, Eva es «madre de todos los vivientes» (Gn 3.20).

*ʾEm* puede denotar a todas nuestras antepasadas: «Venga en memoria ante Jehová la maldad de sus padres, y el pecado de su madre no sea borrado» (Sal 109.14 rv 95).

Un grupo de personas o una ciudad, personificados, reciben el apelativo de «madre». Oseas (tal vez) se refiere a los sacerdotes como la «madre» de Israel: «Caerás por tanto en el día, y caerá también contigo el profeta de noche; y a tu madre destruiré» (Os 4.5). Israel, el reino del norte, según Is 50.1, es la «madre» de Judá: «¿Qué es de la carta de repudio de vuestra madre, con la cual yo la repudí? ¿O quiénes son mis acreedores a quienes yo os he vendido? He aquí que por vuestras maldades sois vendidos, y por vuestras rebeliones fue repudiada vuestra madre» (cf. Os 2.4, 7).

Se considera que una ciudad importante es «madre» de sus ciudadanos: «Tú procuras destruir una ciudad que es madre en Israel» (2 S 20.19).

En los tiempos de Débora, «madre de Israel» era un título de respeto (Jue 5.7).

La «madre de un camino» se refiere al punto de partida de un camino: «Porque el rey de Babilonia se ha detenido en una encrucijada, al principio [la «madre»] de los dos caminos, para usar de adivinación» (Ez 21.21).

## Mago

*ʾashshap* (ʾVā), «mago». Se encuentran cognados de este término en acádico, siríaco y arameo bíblico (6 veces). El nombre solo aparece un par de veces en hebreo bíblico y únicamente en el libro de Daniel.

La vocación de un *ashipu* se conocía desde muy temprano en la antigua sociedad acádica (babilónica). No se sabe si los *ashipu* eran asistentes de una orden particular de sacerdotes babilónicos (los *mashmashu*) o una orden paralela a este sacerdocio. Sea como fuere, los *ashipu* hacían conjuros para librar a las personas de las fuerzas malignas. A menudo se intervenían quirúrgicamente a los enfermos mientras se pronunciaban palabras mágicas.

En la Biblia, el término *ʾashshap* se encuentra por primera vez en Dn 1.20: «En todo asunto de sabiduría e inteligencia que el rey les consultó, los halló diez veces mejores que todos los magos y astrólogos que había en todo su reino».

## Maldecir

### Verbo

*qalal* (l'q), «ser insignificante, liviano, ligero, veloz; maldecir». Este vocablo de gran amplitud se encuentra tanto en hebreo antiguo como moderno, en antiguo acádico y (según algunos expertos) en antiguo ugarítico. El término aparece unas 82 veces en el Antiguo Testamento hebraico. Como se podrá percibir, sus diversos matices surgen de la idea básica de ser «insignificante o ligero», con connotaciones un tanto negativas.

*Qalal* se encuentra por primera vez en Gn 8.8: «Para ver si las aguas se habían retirado» (rvr, rv 95; «disminuido» rva, lba; «bajado» lvp; «menguado» bj; «secado» bpd, sbp). Todos estos términos indican la disminución (o aligeramiento) de una condición anterior.

La idea de «ser veloz» se usa en la forma comparativa del hebreo. Por lo que Saúl y Jonatán eran «más veloces que las águilas» (2 S 1.23 rva: literalmente, «más ligeros eran que águilas» rvr, lba). Una idea parecida se expresa en 1 S 18.23: «¿Os parece poca cosa ser yerno del rey ... ?» (rva, lba).

A menudo *qalal* adquiere la idea de «maldecir», tratar como «insignificante» o despreciable (o sea «mal-decir»): «Igualmente el que maldijere [«trate sin respeto» bj; cf. bla] a su padre o a su madre, morirá» (Éx 21.17 rvr). «Maldecir» significa «jurar» cuando se trata de alguna divinidad: «El filisteo maldijo a David por sus dioses» (1 S 17.43). El aspecto negativo de «bendición» se expresa en el modo pasivo: «El más joven morirá a los cien años, y el [«pecador» rvr] que no llegue a los cien años [por lo tanto] será considerado maldito» (Is 65.20 rva). Un uso semejante se puede ver en: «Su porción es maldita en la tierra» (Job 24.18).

La forma causativa del verbo a veces expresaba la idea de «aligerar, quitar una carga»: «Quizás aligere el peso de su mano sobre vosotros» (1 S 6.5 rva); «Así aliviarás la carga que hay sobre ti» (Éx 18.22 rva).

*ʿarar* (rrʾa), «maldecir». Esta raíz se encuentra en sudarábigo, etiópico y acádico. El vocablo aparece 60 veces en el Antiguo Testamento.

Se encuentra por primera vez en Gn 3.14 y 17 (rva): «Serás maldita entre todos los animales domésticos ... Sea maldita la tierra por tu causa». Más de la mitad de todos los casos se encuentran en esta modalidad. Es una declaración de juicio sobre los que quebrantan el pacto, como por ejemplo en Dt 27.15–26, donde se repite doce veces: «Maldito el hombre».

«Maldecir» a menudo aparece en paralelo con «bendecir». Las dos «maldiciones» en Gn 3 están en marcado contraste con las dos bendiciones en Gn 1 («Y Dios los bendijo»). El pacto abrahámico incluye: «Bendeciré a los que te bendigan, y a los que te maldigan maldeciré [son dos raíces diferentes]» (Gn 12.3 rva). Comparar en Jer 17: «Maldito el varón que confía en el hombre» (v. 5) con «Bendito el varón que confía en Jehová» (v. 7).

Los paganos se valían del poder de la «maldición» para deshacerse de sus enemigos, como cuando Balac procuró a Balaam: «Ven y maldíceme a este pueblo» (Nm 22.6 rva). Israel usaba en sus ceremoniales «el agua amarga que acarrea maldición» (Nm 5.18ss rva).

Solo Dios puede efectivamente «maldecir». Es una revelación de su justicia en apoyo a su derecho a la obediencia absoluta. Los seres humanos pueden hacer suyas las «maldiciones» de Dios encomendándoles sus agravios y confiando en sus juicios justos (cf. Sal 109.26–31).

La Septuaginta traduce *ʿarar* con *epikatarasthai*, sus compuestos y derivados; por esta vía llega al Nuevo Testamento. «Maldición» en el Antiguo Testamento se resume en la siguiente declaración: «Maldito el varón que no obedeciere las palabras de este pacto» (Jer 11.3). El Nuevo Testamento responde: «Cristo nos redimió de la maldición de la ley, hecho por nosotros maldición; (porque está escrito: Maldito todo el que es colgado en un madero)» (Gl 3.13).

## Nombre

*ʿalah* (חָלָה), «maldición; juramento». Hay cognados de este vocablo en fenicio y arábigo. Los 36 casos veterotestamentarios del nombre se encuentran en todos los períodos de la literatura bíblica.

A diferencia de *ʿarar* («maldecir o anatemizar») y *qalal* («maldecir abusando o empequeñeciendo»), *ʿalah* se refiere fundamentalmente a «la ejecución del juramento requerido para validar un pacto o acuerdo». Como nombre, *ʿalah* se refiere propiamente al «juramento»: «Entonces, cuando hayas lle-

gado a mi familia, quedarás libre de mi juramento; y aunque no te la den, también quedarás libre de mi juramento» (Gn 24.41 rva: primer caso). El «juramento» consistía de una «maldición» sobre la cabeza del que quebrantara el acuerdo. Este mismo sentido aparece en Lv 5.1 con referencia a una «maldición» general contra cualquiera que testificara falsamente en un caso jurídico.

Por tanto, *alah* denota una «maldición» que sirve para dar validez a un compromiso o nombramiento y que puede servir de conclusión a cualquier acuerdo o pacto. Por otro lado, el vocablo expresa una «maldición» en contra de otro, se conozca o no su identidad.

## Mandamiento

*mitswah* (מיצוה), «mandamiento». Este nombre aparece 181 veces en el Antiguo Testamento. Se encuentra por primera vez en Gn 26.5 (rva), donde *mitswah* es sinónimo de *joq* («estatuto») y de *tôrah* («ley»): «Porque Abraham obedeció mi voz y guardó mi ordenanza, mis mandamientos, mis estatutos y mis instrucciones».

En el Pentateuco, Dios es siempre el Dador del *mitswah*: «Cuidaréis de poner por obra todo mandamiento que yo os mando hoy, para que viváis y seáis multiplicados, y para que entréis y toméis posesión de la tierra que Jehová juró dar a vuestros padres. Acuérdate de todo el camino por donde te ha conducido Jehová tu Dios estos cuarenta años por el desierto, con el fin de humillarte y probarte, para saber lo que estaba en tu corazón, y si guardarías sus mandamientos, o no» (Dt 8.1–2 rva). El «mandamiento» puede ser una prescripción («haréis») o una proscripción («no haréis»). Los mandamientos se dieron al alcance del oído de los israelitas (Éx 15.26; Dt 11.13), quienes los debían «hacer» (Lv 4.2ss) y «guardar» (Dt 4.2; Sal 78.7). Cualquier incumplimiento significaría un rompimiento del pacto (Nm 15.31), transgresión (2 Cr 24.20) y apostasía (1 R 18.18).

El plural de *mitswah* a menudo denota una recopilación de leyes impartidas por revelación divina. Son la «palabra» de Dios: «¿Con qué limpiaré el joven su camino? Con guardar tu

palabra» (Sal 119.9). También se les llama «mandamientos de Dios».

Fuera del Pentateuco hay «mandamientos» emitidos por reyes (1 R 2.43), padres (Jer 35.14), gente (Is 29.13) y maestros de sabiduría (Pr 6.20; cf. 5.13). Solo un diez por ciento de todos los casos del término en el Antiguo Testamento pertenecen a esta categoría.

Las traducciones en la Septuaginta son: *entole* («mandamiento; orden») y *prostagma* («orden; mandamiento; mandato; requerimiento»).

## Mano

*yad* (דַּי), «mano; lado; borde; al lado de; mano (medida), porción; soporte; monumento; virilidad (órgano sexual); poder; dominio». Este vocablo tiene cognados en la mayoría de las demás lenguas semíticas. En hebreo bíblico se constatan 1.618 casos del término durante todos los períodos.

El significado básico del término es «mano»: «Y dijo Jehová Dios: He aquí el hombre es como uno de nosotros, sabiendo el bien y el mal: ahora, pues, que no alargue su mano, y tome también del árbol de la vida» (Gn 3.22: primera mención del vocablo). La palabra a veces se usa junto a un objeto que puede asirse con una «mano»: «Si lo hiere con una piedra en la mano [literalmente «piedra de mano»]» (Nm 35.17 rva). En un uso similar, el término quiere decir «humano»: «Con su sagacidad hará prosperar el engaño en su mano; y en su corazón se engrandecerá, y sin aviso destruirá a muchos; y se levantará contra el Príncipe de los príncipes, pero será quebrantado, aunque no por mano humana» (Dn 8.25 rvr; literalmente «sin mano será quebrantado» rv; cf. Job 34.20).

En Is 49.2, «mano» se refiere a Dios que le dice a Moisés que pondrá su «mano» sobre la entrada de la cueva para protegerle. Esta es una figura retórica, un antropomorfismo, mediante el cual Dios promete su protección. La «mano» de Dios es otra manera de decir su «poder» (cf. Jer 16.21). La frase «entre tus manos» puede significar «sobre tu pecho»: «Y le preguntarán: ¿Qué heridas son estas en tus manos [lit.

«entre tus manos» bj]? Y Él responderá: Con ellas fui herido en casa de mis amigos» (Zac 13.6 rvr; «en tu cuerpo» bla, cf. LBP).

*Yad* se usa retóricamente en otras frases que merecen mencionarse. «Levantar la mano» puede tener relación con «jurarmentar» (Gn 14.22). «Sacudir» (literalmente, «dar la mano») es otro gesto relacionado con «juramentos» (cf. Pr 11.21). «Poner la mano sobre alguien» (Gn 37.27; Éx 7.4) quiere decir hacerle daño. «Tomarse de las manos con alguien» significa «hacer causa común» con él: «No te concertarás [lit. «juntarás las manos»] con el impío para ser testigo falso» (Éx 23.1). Si la mano de una persona no «alcanza» un objeto, quiere decir que «no puede pagar» por ello (Lv 5.7). Cuando un compatriota «no puede extender su mano hacia ti», es porque «no puede mantenerse» (Lv 25.35; cf. nbe).

«Taparse la boca con la mano» es un gesto de silencio (Pr 30.32). «Poner la mano debajo de alguien» es señal de sumisión (1 Cr 29.24). «Poner algo en la mano de otro» es confiar en él (Gn 42.37).

Un segundo grupo importante de pasajes usa *yad* para indicar la ubicación y los usos de la mano. Primero, el término puede significar el «lado» en que está la mano: «Y Absalón se levantaba temprano y se situaba *junto* al camino de la puerta» (2 S 15.2 lba). En 2 Cr 21.16 el vocablo quiere decir «borde, orilla»: «Jehová despertó contra Joram el espíritu de los filisteos y de los árabes que estaban al lado [lit. «a la mano»] de los etíopes» (rva). En Éx 2.5 (rva) hay un uso similar que tiene que ver con el río Nilo: «Entonces la hija del faraón descendió al Nilo para bañarse. Y mientras sus doncellas se paseaban por la ribera [«a la mano»] del Nilo». También con un sentido de ubicación, *yad* puede indicar «longitud y anchura». En Gn 34.21(rva) leemos que la tierra era (literalmente) «amplia de manos»: «Estos hombres son pacíficos para con nosotros. Que habiten ellos en la tierra y que negocien en ella, pues he aquí la tierra es amplia para ellos también».

Segundo, el vocablo puede significar «parte» o «fracción» ya que esto es todo lo que la mano puede recibir: «Él tomó porciones de delante de sí para ellos, e hizo que la porción de

Benjamín fuese cinco veces mayor que la de los demás» (Gn 43.34 rva).

Tercero, *yad* adquiere el significado de sostener, como por ejemplo el «soporte» de un mueble (1 R 7.35ss rva); o «soporte para los brazos» (1 R 10.19 rva).

Cuarto, puesto que una mano se puede levantar para «señalar», *yad* puede significar un «monumento» o «estela»: «Saúl se fue a Carmel, y he aquí que se erigió un monumento» (1 S 15.12 rva).

Quinto, *yad* a veces representa el «órgano sexual masculino»: «Has subido y ensanchado tu cama; de ellos has logrado pacto a tu favor, has amado su cama, has contemplado su virilidad» (Is 57.8 lba; cf. v. 10; 6.2; 7.20: «hallaste mucha vitalidad» rva o «hallaste nuevo vigor en tu mano» rvr, nrv).

En varios pasajes, *yad* se usa con el sentido de «poder» o «dominio»: «También derrotó David a Hadad-ezer, rey de Soba, en Hamat, cuando este iba a establecer su dominio hasta el río Éufrates» (1 Cr 18.3 rva). «Ser entregado en la mano» de alguien quiere decir «entregarlo a su poder»: «Dios lo ha entregado en mi mano, pues él se ha encerrado a sí mismo al entrar en una ciudad con puertas y cerrojos» (1 S 23.7 rva; cf. Pr 18.21).

«Llenar la mano» de alguien puede servir como una frase técnica que significa «instalarle» en un puesto: «Con ellos vestirás a tu hermano Aarón, y con él a sus hijos. Los ungirás, los investirás y los consagrarás para que me sirvan como sacerdotes» (Éx 28.41 rva).

*Yad* se encuentra a menudo ligado a la preposición *be* y a otras preposiciones como una extensión; el significado no cambia, solo es más extensa la forma: «¿Por qué persigue así mi señor a su siervo? ¿Qué he hecho? ¿Qué maldad hay en mi mano?» (1 S 26.18 rva).

## Meditar

*hagah* (hgh), «meditar; gemir; llorar, rugir; pronunciar; hablar». El vocablo es común tanto en hebreo antiguo como moderno. Propio únicamente al Antiguo Testamento hebreo, parece ser un término onomatopéyico que refleja los suspiros y murmullos que los antiguos hacían cuando meditaban. Este es el significado que se encuentra en el primer caso del verbo: «Este libro de la ley no se apartará de tu boca, sino que meditarás en él día y noche» (Jos 1.8 Iba). Tal vez la cita más famosa sobre «meditar» sobre la Ley de día y de noche sea Sal 1.2.

*Hagah* también expresa el «rugido» de leones (Is 31.4) y el «lamento» de palomas (Is 38.14). Cuando el vocablo se usa con el significado de «lamentar» o «llorar», al parecer tiene que ver con los sonidos quejumbrosos del antiguo lamento semítico, como se puede ver en el siguiente paralelismo: «Por tanto, yo aullaré sobre Moab; sobre todo Moab haré clamor, y sobre los hombres de Kir-hares gemiré» (Jer 48.31). Proverbios 24.1–2 parece referirse a «mascullar», hablar entre dientes al hacer ejercicio mental o planificar,: «No tengas envidia de los hombres malos ... porque su corazón piensa en robar, e iniquidad hablan [mascullan] sus labios».

## Mesías

### Nombre

*mashîaj* (j yvm), «ungido; Mesías». De los 39 casos de *mashîaj*, ninguno se encuentra en la literatura sapiencial. Aparecen diseminados en la literatura bíblica restante en todos los períodos.

Primero, *mashîaj* se refiere a alguien que han ungido con aceite, simbolizando la unción del Espíritu Santo para tareas específicas. Se ungían a reyes (1 S 24.6), sumo sacerdotes y algunos profetas (1 R 19.16). «Si el sacerdote ungido pecare según el pecado del pueblo» (Lv 4.3: primer ejemplo bíblico). En el caso de Ciro, el Espíritu de Dios lo ungió con la comisión especial de ser libertador de Israel (Is 45.1). A los patriarcas también se les llama «ungidos»: «¡No toquéis a mis ungidos, ni hagáis mal a mis profetas!» (Sal 105.15).

Segundo, el vocablo a veces se translitera «Mesías». Después de la promesa a David (2 S 7.13), *mashiaj* se refiere inmediatamente a la dinastía davídica, pero al final apunta hacia el «Mesías», Jesucristo: «Se presentan los reyes de la tierra, y los gobernantes consultan unidos contra Jehová y su Ungido» (Sal 2.2 rva). Daniel 9.25 contiene una transliteración del término: «Conoce, pues, y entiende que desde la salida de la palabra para restaurar y edificar Jerusalén hasta el Mesías Príncipe». En el Nuevo Testamento se constata el mismo significado de este vocablo (Jn 1.41). Es más frecuente en el Nuevo Testamento traducir el vocablo («Cristo») en lugar de transliterarlo («Mesías»).

*mishjah* (h<sub>j</sub>v<sub>h</sub>l), «unción». Este nombre aparece 21 veces y únicamente en Éxodo, Levítico y Números. Siempre sigue al término hebraico «aceite» u «óleo». La primera vez que se encuentra es en Éx 25.6: «Aceite para la iluminación, especias aromáticas para el aceite de la unción y para el incienso aromático».

### Verbo

*mashaj* (j<sub>v</sub>m), «untar con aceite o pintura, ungir». Este verbo, que aparece 69 veces en hebreo bíblico tiene cognados en ugarítico, acádico, arameo y arábigo. Los complementos del verbo son personas, animales para sacrificio y objetos culticos. En Éx 30.30 (rva) se ungen a Aarón y sus hijos: «También ungirás a Aarón y a sus hijos, y los consagrarás, para que me sirvan como sacerdotes».

### Ministrar, Servir

### Verbo

*sharat* (tr<sub>v</sub>), «ministrar, servir, oficiar». Este término es de uso corriente en hebreo bíblico y moderno, en diferentes modalidades verbales y sustantivas. Se encuentra en el antiguo fenicio, y según algunos, en ugarítico también. *Sharat* se halla cerca de 100 veces en el Antiguo Testamento hebreo. La primera vez que se usa es en la historia de José cuando lo venden a Potifar como esclavo: «Así halló José gracia ante

los ojos de Potifar y le servía» (Gn 39.4 rva; «llegó a ser su siervo personal» lba).

*Sharat* a menudo denota «servicio» brindado en relación con la adoración que ofrecía Israel; en 60 de las 97 veces que aparece tiene este significado. Cuando Samuel era todavía niño, «ministraba a Jehová delante del sacerdote Elí» (1 S 2.11), y el Señor lo llamó mientras «ministraba a Jehová en presencia de Elí» (1 S 3.1). Este tipo de «servicio» era para honrar solo al Señor, porque Israel no debía ser «como las naciones, como las demás familias de la tierra, que sirven al palo y a la piedra» (Ez 20.32). En el templo de la visión de Ezequiel, a los levitas que «sirvieron delante de sus ídolos» el Señor les prohibió servir como sacerdotes (Ez 44.12). Además, Jehová separó «la tribu de Leví para que llevase el arca del pacto de Jehová ... para servirle, y para bendecir en su nombre» (Dt 10.8). De la tribu de Leví, Moisés debía ungir a Aarón e hijos y consagrarlos para que «sirvieran» como sacerdotes (Éx 29.30). Los que no fueran de la familia de Aarón, aunque habían sido escogidos para ministrar para Él por siempre, actuarían como ayudantes de sacerdotes, y realizarían tareas físicas como guardar las puertas, matar el holocausto, cuidar los altares y utensilios del santuario (1 Cr 15.2; Ez 44.11). Sin embargo, Isaías predice que llegará el día en que «extranjeros ... te servirán» (Is 60.10).

En diferentes circunstancias, la palabra se usa para denotar el «servicio» que se ha prestado a otro ser humano. Aunque la persona «servida» suele ser de más alto rango, esta palabra jamás se refiere al trabajo a que se obligaba a un esclavo. A Moisés se le dijo: «Haz que se acerque la tribu de Leví, y hazla estar delante del sacerdote Aarón, para que le sirvan» (Nm 3.6; cf. 8.26). Eliseo «servía» a Elías (1 R 19.21). Se dice que Abisag «servía» a David (1 R 1.15). Varios tipos de funcionarios «servían» a David (1 Cr 28.1). Amón el hijo de David tenía un «criado que le servía» (2 S 13.17). Había «siete eunucos que servían delante del rey Asuero» (Est 1.10).

√*abad* (db[*]*), «servir, labrar, esclavizar, trabajar». Esta raíz se utiliza mucho en las lenguas semíticas y cananeas. Este verbo aparece como 290 veces por todo el Antiguo Testamento.

Aparece por primera vez en Gn 2.5: «Ni había hombre para que labrase la tierra». Dios le dio al hombre la tarea de labrar la tierra (Gn 2.15; 3.23; cf. 1.28). En Gn 14.4 «habían servido a Quedorlaomer» quiere decir que eran sus vasallos. Dios le dijo a Abraham: «Ten por cierto que tu descendencia morará en tierra ajena, y será esclava allí, y será oprimida cuatrocientos años» (Gn 15.13).

*ʿAbad* se usa a menudo con referencia a Dios: «Serviréis a Dios sobre este monte» (Éx 3.12), o sea, que lo adoraría allí, como dicen algunas versiones. La palabra se usa frecuentemente con otros verbos: «A Jehová tu Dios temerás, y a Él solo servirás» (Dt 6.13), o «Si obedeciereis cuidadosamente a mis mandamientos que yo os prescribo hoy, amando a Jehová vuestro Dios, y sirviéndole con todo vuestro corazón» (Dt 11.13). A todas las oraciones se les manda «servir» a Dios con alegría (Sal 100.2). En el reino del Mesías, «todas las naciones le servirán» (Sal 72.11). El verbo y el nombre pueden usarse juntos como en Nm 8.11: «Y ofrecerá Aarón los levitas delante de Jehová en ofrenda de los hijos de Israel, y servirán en el ministerio de Jehová».

## Nombre

*ʿbodah* (חבדח), «trabajo; labores, servicio». Este nombre aparece 145 veces en el Antiguo Testamento hebreo, casi todas en Números y Crónicas. Aparece por primera vez en Gn 29.27: «Se te dará también la otra, por el servicio que hagas conmigo otros siete años».

El sentido más generalizado de *ʿabodah* se acerca bastante a «trabajo». Se aplica a labores agrícolas (1 Cr 27.26), al trabajo de sol a sol (Sal 104.23), y a las labores en la industria del lino (1 Cr 4.21). A esto hemos de añadir que *ʿabodah* puede referirse también al trabajo obligado del esclavo (Lv 25.39) o de los israelitas en Egipto: «Id vosotros y recoged la paja donde la halléis; pero nada se disminuirá de vuestra tarea» (Éx 5.11). El sentido más limitado de *ʿabodah* es «servicio» en relación al servicio a Dios: «Sino para que sea un testimonio entre nosotros y vosotros, y entre los que vendrán después de nosotros, de que podemos hacer el servicio de Jehová delante de Él con nuestros sacrificios y con

nuestras ofrendas de paz; y no digan mañana vuestros hijos a los nuestros: Vosotros no tenéis parte en Jehová» (Jos 22.27). Cuando el pueblo de Dios no dependía enteramente del Señor, tenía que elegir entre servir a Jehová Dios o a los reyes humanos con sus exigencias de trabajo obligatorio y tributos: «Pero serán sus siervos, para que sepan lo que es servirme a mí, y qué es servir a los reinos de las naciones» (2 Cr 12.8).

El uso más especializado de esta palabra tiene que ver con el tabernáculo y el templo. Los sacerdotes se escogieron para el «servicio» del Señor: «Desempeñen el encargo de Él, y el encargo de toda la congregación delante del tabernáculo de reunión para servir en el ministerio del tabernáculo» (Nm 3.7). Los levitas tenían también muchas funciones importantes en el templo y sus alrededores: cantaban, tocaban instrumentos musicales, y eran secretarios, escribas y porteros (2 Cr 34.13; cf. 8.14). Todo, lo mismo personas que objetos (1 Cr 28.13), si tenía que ver con el templo se decían que estaba al «servicio» del Señor. Lo que entendemos por «adoración», con todos sus componentes, se acerca bastante al sentido de *‘abodah* como «servicio»; cf. «Así fue preparado todo el servicio de Jehová en aquel día, para celebrar la pascua y para sacrificar los holocaustos sobre el altar de Jehová, conforme al mandamiento del rey Josías» (2 Cr 35.16).

La Septuaginta la traduce así: *leitourgia* («servicio»); *doulia* («esclavitud»); *ergon* («trabajo; obra; ocupación»), y *ergasia* («empeño; práctica; trabajo, utilidad, ganancia»).

*‘ebed* (db[<sub>1</sub>]), «siervo». Este nombre aparece más de 750 veces en el Antiguo Testamento. La primera vez es en Gn 9.25: «Siervo de siervos será [Canaán] a sus hermanos», o sea, el más bajo de los esclavos. Un siervo podía comprarse con dinero (Éx 12.44) o contratarse (1 R 5.6). La muy repetida declaración de la redención divina de un Israel sometido a servidumbre es: «Habéis salido de Egipto de la casa de servidumbre, pues Jehová os ha sacado de aquí con mano fuerte» (Éx 13.3; Heb 2.15). *‘Ebed* se usaba en expresiones de humildad y cortesía, como en Gn 18.3: «Señor, si ahora he hallado gracia en tus ojos, te ruego que no pases de tu siervo» (cf. Gn 42.10). Moisés le dijo al Señor: «¡Ay, Señor!

Nunca he sido hombre de fácil palabra, ni antes, ni desde que tú hablas a tu siervo; porque soy tardo en el habla y torpe de lengua» (Éx 4.10). Es la marca de las personas que Dios llama, como en Éx 14.31: «Y creyeron a Jehová y a Moisés su siervo». «Porque mis siervos son los hijos de Israel» (Lv 25.55; cf. Is 49.3). «Habló, pues, Jehová por medio de sus siervos los profetas» (2 R 21.10). El salmista dijo: «Yo soy tu siervo» (Sal 116.16), con lo que indicaba que era un título apropiado para todos los creyentes.

De suprema importancia es el uso de «mi siervo» para referirse al Mesías en Isaías (42.1–7; 49.1–7; 50.4–10; 52.13–53.12). Israel era un siervo ciego y sordo (Is 42.18–22). Entonces el Señor llamó a su «siervo justo» (Is 53.11; cf. 42.6) para que llevara el pecado de muchos y (Is 53.12), para que fuera «mi salvación hasta lo postrero de la tierra» (Is 49.6).

El «siervo» no era libre. Estaba sujeto a la voluntad y a las órdenes de su amo. Pero uno podía someterse voluntaria y amorosamente a su amo (Éx 21.5), y permanecer en su servicio aunque no estuviera obligado a hacerlo. Esta es una perfecta descripción de la relación entre el hombre y Dios.

La Septuaginta traduce *ʿabad* y sus nombres con 7 diferentes raíces griegas que dan un sentido más definido al término. A través de estas llegan al Nuevo Testamento los usos básicos de *ʿabad*. Es notable cómo cumple Jesús lo del siervo del Señor de Isaías: «Que muchos milagros y maravillas se realicen en el nombre de tu santo siervo Jesucristo» (Hechos 4.30, *lbd*). Otro uso importante es cuando Pablo se autotitula «siervo de Jesucristo» (Ro 1.1; «esclavo de Jesucristo», *lbd*).

## Participio

*sharat* (trv), «servidor; ministro». Esta palabra por lo general se traduce «servidor» o «ministro»; por ejemplo, Jos 1.1 dice: «Aconteció después de la muerte de Moisés ... que Jehová habló a Josué hijo de Nun, servidor de Moisés». Ezequiel 46.24 se refiere a un lugar en el templo que estaba reservado para «los servidores de la casa».

El privilegio de servir al Señor no se limita a los seres humanos: «Benedicid a Jehová, vosotros todos sus ejércitos, ministros suyos que hacéis su voluntad» (Sal 103.21). El fuego y el viento, concebidos poéticamente como personas, son también «ministros» de Dios (Sal 104.3–4).

Josué era el «siervo» de Moisés (Éx 24.13), y Elías tenía un «sirviente» (2 R 4.43); «criado» (rva).

## Misericordia, Bondad

### Nombre

*josed* (dsj), «bondad; amor constante; gracia; misericordia; fidelidad; devoción». Este vocablo se usa 240 veces en el Antiguo Testamento, con particular frecuencia en los salmos. El término es uno de los más importantes en el vocabulario teológico y ético del Antiguo Testamento.

La Septuaginta casi siempre traduce *josed* con *eleos* («misericordia»), uso que se refleja en el Nuevo Testamento y en la rv (y sus recientes revisiones). Las traducciones modernas, por otro lado, generalmente prefieren acepciones más próximas a «gracia». Las versiones católicas más recientes usan «amor» o «clemencia».

En general, es posible identificar tres significados fundamentales del vocablo (que siempre interactúan): «fuerza», «constancia» y «amor». Cualquier traducción del término que no expresa las tres acepciones inevitablemente perderá algo de su riqueza. El «amor» de por sí se sentimentaliza o universaliza si se desconecta del pacto. Al mismo tiempo, «fuerza» o «constancia» solo comunican el cumplimiento de una obligación, legal o de algún otro tipo.

El vocablo tiene que ver sobre todo con los derechos y las responsabilidades recíprocas entre las partes de una relación (en particular, de Yahveh e Israel). Pero *josed* no es únicamente un asunto de obligación; también tiene que ver con generosidad. No solo entra en juego la lealtad, sino también la misericordia. La parte más débil busca la protección y bendición de su patrocinador o protector, pero no puede exi-

gir derechos absolutos. La parte más fuerte permanece comprometida con cumplir su palabra, pero mantiene su libertad, sobre todo en relación de cómo llevará a cabo sus promesas. *Jesed* indica involucramiento y compromiso personal en una relación que sobrepasa los límites de la ley.

El amor conyugal a menudo se relaciona con *jesed*. Por cierto, el matrimonio es un compromiso legal y cuando este se infringe, la ley lo sanciona. Con todo, la relación, cuando es sana y fuerte, va mucho más allá de un asunto legal. El profeta Oseas aplica la analogía al *jesed* de Yahveh para con Israel dentro del pacto (p. ej. 2.21). No hay una sola palabra en castellano que sea capaz de captar los matices del original. La frase que tal vez más se aproxima es «amor constante». Los escritores hebreos a menudo subrayaban el elemento de constancia (o fuerza) ligando a *jesed* con *'emet* («verdad, veracidad») y *'emûnah* («fidelidad»).

La Biblia se refiere a menudo a personas que «hacen», «demuestran» o «guardan» *jesed*. En plural se entiende mejor el contenido concreto del vocablo. Las «misericordias», «bondades» y «fidelidades» de Dios son sus hechos específicos de redención en el cumplimiento de su promesa. Encontramos un ejemplo en Is 55.3: «Y haré con vosotros pacto eterno, las misericordias firmes a David».

Los sujetos de *jesed* son Dios y los hombres. Cuando el hombre es sujeto de *jesed*, el vocablo generalmente describe la bondad o lealtad de una persona hacia otra; cf. 2 S 9.7: «No tengas temor, porque yo a la verdad haré contigo misericordia por amor de Jonatán tu padre». Contadas son las veces en que el término se refiere explícitamente al afecto o fidelidad del hombre hacia Dios; el ejemplo más claro de esto tal vez sea Jer 2.2 (rva): «Ve, proclama a los oídos de Jerusalén y diles que así ha dicho Jehová: Me acuerdo de ti, de la lealtad de tu juventud, del amor de tu noviazgo, cuando andabas en pos de mí en el desierto».

Como seres humanos, practicamos *jesed* con los varios componentes de la sociedad hacia familia y parientes, así como con amistades, huéspedes, patrones y sirvientes. A menudo se requiere *jesed* hacia los humildes y necesitados. La Biblia

distingue el término *josed* para resumir y caracterizar la vida de santidad interior y en respuesta al pacto. Por eso, Os 6.6 declara que Dios desea «misericordia [«amor constante»] y no sacrificios», es decir, lo que Él quiere son vidas de fidelidad y no solo culto. En términos parecidos, Miq 6.8 destaca *josed* en el resumen que el profeta hace de la ética bíblica: «Él te ha declarado lo que es bueno ... solamente hacer justicia, y amar *misericordia*».

Sin embargo, por detrás de estos casos del hombre como sujeto de *josed* se encuentran todas las ocasiones cuando se habla del *josed* de Dios. Es una de sus características más destacadas. Dios ofrece «misericordia» y «amor constante» a su pueblo tan necesitado de redención del pecado y liberación de sus enemigos y sus tribulaciones. Una frase recurrente que describe la naturaleza de Dios es «abundante [grande] en *josed*» (Éx 34.6; Neh 9.17; Sal 103.8; Jon 4.2). La totalidad de la historia de la relación de Dios con Israel en el pacto puede resumirse en términos de *josed*. Este es el único dato permanente en todo el flujo de la historia del pacto. Aun la creación es el resultado del *josed* divino (Sal 136.5–9). Su amor dura hasta «mil generaciones» (Dt 7.9; cf. Dt 5.10 y Éx 20.6) o «para siempre» (véase particularmente los refranes de algunos salmos, como Sal 136).

Hay palabras usadas en paralelismo sinónimo con *josed* que lo ayudan a explicar. El vocablo que con más frecuencia se asocia con *josed* es *ʿemet* («fidelidad; confiabilidad»): «Que tu misericordia y tu verdad me guarden siempre» (Sal 40.11). Otro término, *ʿemûnah*, que tiene un significado similar, es también común: «Se ha acordado de su misericordia [*josed*] y de su fidelidad [*ʿemûnah*] para con la casa de Israel» (Sal 98.3 rva). Este énfasis es sobre todo significativo cuando Dios es el sujeto porque el *josed* divino es más constante que el del hombre. La investigación etimológica sugiere que el significado primitivo de *josed* puede haber sido «fuerza» o «constancia». Si es así, esto explicaría un uso enigmático de *josed* en Is 40.6: «Toda carne es hierba, y toda su gloria como flor del campo».

La asociación de *josed* con «pacto» evita que se confunda con una simple providencia o amor por toda criatura; se aplica en

primer término al amor especial y compromiso (pacto) de Dios hacia su pueblo escogido. El «pacto» también enfatiza la reciprocidad de esta relación; sin embargo, puesto que a la larga el *jesed* de Dios va más allá del pacto, no se deja de lado, aun cuando el interlocutor humano le sea infiel y tenga que disciplinarlo (Is 54.8; 10). Puesto que su triunfo y cumplimiento final son escatológicos, *jesed* puede expresar la meta y fin de la historia de la salvación (Sal 85.7, 10; 130.7; Miq 7.20).

El nombre propio *Jasadfas* (1 Cr 3.20 bj) está relacionado con *jesed*. El nombre del hijo de Zorobabel quiere decir «Yahveh es fiel/misericordioso», un resumen apropiado del mensaje profético.

### Adjetivo

*jasîd* (dysj), «piadoso; devoto; fiel; santo». El adjetivo *jasid*, derivado de *jesed*, se usa a menudo para describir a un israelita fiel. El *jesed* divino ofrece el patrón, modelo y fuerza que debe orientar la vida del *jasid*. Encontramos una mención del hombre «santo» en Sal 12.1 (rva): «Salva, oh Jehová, porque se han acabado los piadosos. Han desaparecido los fieles de entre los hijos del hombre». Por lo general un pronombre posesivo se prefija al vocablo para señalar la relación especial que Él guarda con los que le tienen como patrón de sus vidas: «Amad a Jehová, todos vosotros sus santos. A los fieles guarda Jehová, pero retribuye en abundancia al que actúa con soberbia» (Sal 31.23 rva).

Siguiendo la terminología griega (*hosios*) y latina (*sanctus*), la rv a menudo traduce el término como «santos». Esto se debe entender en el contexto de la santificación que es de gracia y no una cualidad innata ni una conducta moralista.

### Morar

#### Verbo

*yashab* (bvy), «morar, sentarse, permanecer, habitar, quedar, esperar». El vocablo se encuentra más de 1.100 veces en

todo el Antiguo Testamento y su raíz está grandemente diseminada en otras lenguas semíticas.

*Yashab* está por primera vez en Gn 4.16, con su acepción más común, «morar»: «Partió Caín ... y habitó [«se estableció» lba, bj] en la tierra de Nod» (rva). El término reaparece en Gn 18.1 (rva): «[Abraham] estaba sentado en la entrada de la tienda». En Gn 22.5, *yashab* se traduce: «Esperad [«quedados» lba] aquí con el asno. Yo y el muchacho iremos hasta allá, adoraremos y volveremos a vosotros» (rva). El vocablo tiene el sentido de «permanecer»: «Permanece viuda en la casa de tu padre» (Gn 38.11 rva); se usa con casi el mismo sentido al respecto de Dios: «Mas tú, Jehová, permanecerás para siempre. Tu trono de generación en generación» (Lm 5.19). La promesa de regreso del cautiverio reza así: «Y edificarán casas, y morarán en ellas; plantarán viñas, y comerán el fruto de ellas» (Is 65.21).

*Yashab* se combina a veces con otras palabras para formar expresiones idiomáticas de uso común. Por ejemplo: «Cuando se *siente* sobre el trono de su reino» (Dt 17.18; cf. 1 R 1.13, 17, 24), tiene el significado de «comenzar a reinar». «Sentarse a la puerta» significa «presidir en audiencia pública» o «decidir un caso», como en Rt 4.1–2 y 1 R 22.10. «Siéntate a mi diestra» (Sal 110.1) significa asumir el segundo puesto. «Allí me sentaré para juzgar a todas las naciones» (Jl 3.12) fue una promesa acerca del juicio escatológico. «Sentarse en el polvo» o «sentarse en la tierra» (Is 47.1 rvr, cf. rva) era señal de humillación y pena.

*Yashab* se usa a menudo metafóricamente en relación a Dios. Las oraciones: «Yo vi a Jehová sentado en su trono» (1 R 22.19); «El que se sienta en los cielos se ríe» (Sal 2.4 lba); y «Dios se ha sentado sobre su santo trono» (Sal 47.8), describen a Dios como gobernante supremo del universo. Este verbo también comunica la idea de que Dios «mora» entre los hombres: «¿Me edificarás tú [David] una casa en la que yo habite?» (2 S 7.5 rva; cf. Sal 132.14). El uso de *yashab* en la siguiente cita describe la presencia de Dios sobre el arca del testimonio en el tabernáculo y el templo: «Jehová de los ejércitos, que moraba entre los querubines» (1 S 4.4).

El vocablo también se usa para hablar de «estar» en la presencia de Dios: «Una cosa he demandado a Jehová, esta buscaré; que esté yo en la casa de Jehová todos los días de mi vida» (Sal 27.4; cf. Sal 23.6). «Tú los introducirás y los plantarás en el monte de tu heredad, en el lugar que has preparado como tu habitación, oh Jehovah, en el santuario que establecieron tus manos, oh Señor» (Éx 15.17 rva).

*shakan* (שָׁכַן), «morar, habitar, asentarse, permanecer, quedar». Este vocablo se encuentra en muchas lenguas semíticas, incluyendo el antiguo acádico y ugarítico; también está por todos los niveles de la historia hebraica. *Shakan* aparece casi 130 veces en hebreo veterotestamentario.

*Shakan* se usa por primera vez con en el significado de «habitar» en Gn 9.27: «Y habite en las tiendas de Sem». Moisés recibe una orden: «Que me hagan un santuario, y yo habitaré en medio de ellos» (Éx 25.8 rva).

*Shakan* proviene de la vida nómada y significa «morar en una tienda». Es así que Balaam «vio a Israel acampado según sus tribus» (Nm 24.2 rva). En esta cita el término quiere decir «morar provisionalmente» o «acampar», aunque también puede indicar «permanencia» (Sal 102.28). Dios promete seguridad para Israel «para que habite en su lugar, y nunca más sea removido» (2 S 7.10).

La versión Septuaginta del Antiguo Testamento se vale de un gran número de términos griegos para traducir *yashab* y *shakan*. Con todo, el vocablo *kaitoikein* se usa más que cualquier otro. Esta palabra también expresa en el Nuevo Testamento la «morada» del Espíritu Santo en la Iglesia (Ef 3.17). Comparte este sentido con el término griego *skenein* («vivir en una tienda»), que se usa como traducción más directa de *shakan*. Juan 1.14 dice acerca de Jesús: «Y aquel Verbo fue hecho carne, y habitó entre nosotros». La epístola a los Hebreos compara los sacrificios del tabernáculo de Israel en el desierto con el sacrificio de Jesús como el verdadero tabernáculo. Y el mensaje de Dios a Juan en Patmos es: «He aquí el tabernáculo de Dios con los hombres, y Él morará con ellos; y Dios mismo estará con ellos como su Dios» (Ap 21.3).

## Nombre

*mishkan* (מִשְׁכָּן), «morada; tienda». Este vocablo se encuentra casi 140 veces y con frecuencia se refiere al «tabernáculo» en el desierto (Éx 25.9). Más tarde *mishkan* se usó para referirse al «templo». Esta acepción tal vez preparó el camino para el conocido término *shekînah*, de amplio uso en el judaísmo tardío para referirse a la «presencia» de Dios.

## Participio

*yashab* (יָשָׁב), «permaneciendo; habitante». Este participio a veces se usa como frase adjetival: «Jacob ... era hombre tranquilo y solía permanecer en las tiendas» (Gn 25.27 rva). Sin embargo, Gn 19.25 (rva) ilustra el uso más frecuente del término: «Todos los habitantes de las ciudades».

## Muerte, Morir

### Nombre

*mawet* (מוֹת), «muerte». Este vocablo se encuentra 150 veces en el Antiguo Testamento. El término *mawet* aparece a menudo como antónimo de *jayyim* («vida»): «Llamo hoy por testigos contra vosotros a los cielos y a la tierra, de que he puesto delante de vosotros la vida y la muerte, la bendición y la maldición. Escoge, pues, la vida para que vivas, tú y tus descendientes» (Dt 30.19 rva). *Mawet* se usa más en lenguaje poético que en los libros históricos: de Job a Proverbios unas 60 veces, entre Josué y Ester 40 veces; pero en los profetas mayores, unas 25 veces.

La «muerte» es el fin natural de la vida humana sobre esta tierra; es una dimensión del castigo de Dios sobre los hombres: «Pero del árbol del conocimiento del bien y del mal no comerás, porque el día que comas de él, ciertamente morirás» (Gn 2.17 rva). Por tanto, todos los seres humanos mueren: «Si estos mueren como mueren todos los hombres ... entonces Jehová no me ha enviado» (Nm 16.29 rva). El Antiguo Testamento usa «muerte» en frases como «el día de mi muerte» (Gn 27.2) y «año de muerte» (Is 6.1); y también usa el término en relación con algún acontecimiento

previo (Gn 27.7, 10) o posterior (Gn 26.18) a la defunción de alguna persona.

La «muerte» puede sobrevenir a cualquiera violentamente o como ajusticiamiento: «Si un hombre ha cometido pecado que merece la muerte, por lo cual se le ha dado la muerte, y le has colgado de un árbol, no quedará su cuerpo en el árbol durante la noche» (Dt 21.22–23 rva). Saúl se refirió a David como «hijo de muerte» [«reo de muerte» bj] porque tenía la intención de matarlo (1 S 20.31; cf. Pr 16.14). Reflexionando sobre una de sus experiencias, David compone un salmo en el que relata su cercanía con la muerte: «Ciertamente me rodearon las olas de la muerte, y los torrentes de la perversidad me atemorizaron. Me rodearon las ligaduras del Seol; me confrontaron los lazos de la muerte» (2 S 22.5–6 rva; cf. Sal 18.5–6). Isaías predijo que el Siervo Sufriente tendría una muerte violenta: «Se dispuso con los impíos su sepultura, y con los ricos estuvo en su muerte. Aunque nunca hizo violencia, ni hubo engaño en su boca» (Is 53.9 rva).

Otra causa de «muerte» puede ser una plaga. En una ciudad asediada, debilitada por pésimas condiciones sanitarias, la población diezmaría. Jeremías se refiere a esta clase de muerte en Egipto y lo atribuye al juicio de Dios (Jer 43.11); en este caso se trata de «muerte» por causa de hambre y pestilencia. Lamentaciones describe la situación de Jerusalén antes de su caída frente a los caldeos: «En la calle la espada priva de hijos; en la casa es como la muerte» (Lm 1.20 rva; cf. también Jer 21.8–9).

Finalmente, el vocablo *mawet* denota el «reino de los muertos» o *she'ól*. Este lugar de muerte tiene puertas (Sal 9.13; 107.18) y cámaras (Pr 7.27); el camino de los malos conduce a esta morada (Pr 5.5).

Isaías esperaba el fin de la «muerte» cuando se restableciera plenamente el reinado del Señor: «Destruirá a la muerte para siempre; y enjugará el Señor toda lágrima de todos los rostros; y quitará la afrenta de su pueblo de toda la tierra; porque Jehová lo ha dicho» (Is 25.8). Sobre la base de la resurrección de Jesús, Pablo argumenta que el hecho arriba predicho ya ocurrió (1 Co 15.54); por otro lado, Juan espe-

raba con ansias la resurrección cuando Dios va a enjugar toda lágrima (Ap 21.4).

*Temûtah* significa «muerte». Encontramos un caso en Sal 79.11 (rva): «Llegue a tu presencia el gemido de los presos. Conforme a la grandeza de tu brazo, preserva a los sentenciados a muerte [lit. «hijos de muerte»]» (cf. Sal 102.20).

*Mamôt* se refiere también a «muerte». El término aparece en Jer 16.4: «De enfermedades dolorosas morirán» (cf. Ez 28.8).

## Verbo

*mût* (מׁוּת), «morir, matar». Este verbo se encuentra en todas las lenguas semíticas (incluyendo en arameo bíblico) desde los tiempos más tempranos y también en egipcio. Hay unos 850 casos del verbo en hebreo bíblico durante todos los períodos.

En esencia, *mût* significa «perder la vida». El término se refiere a «muerte» física, tanto de hombres como de animales. En Gn 5.5 se relata que Adán vivió «novecientos treinta años, y murió». Jacob explica a Esaú que los más tiernos de su ganado podrían «morir» si se les apuraban (Gn 33.13). En un caso este verbo se usa también para referirse a la cepa de un árbol (Job 14.8). De vez en cuando, *mût* se aplica metafóricamente a la tierra (Gn 47.19) o a la sabiduría (Job 12.2). Además, tenemos una expresión única hiperbólica que dice que el corazón de Nabal había «muerto» dentro de él, como una manera de decir que se sentía sobrecogido por un gran temor (1 S 25.37).

En el radical intensivo del verbo, esta raíz se refiere al golpe de gracia que se imparte a alguien que está a punto de «morir». Abimelec, cuando una piedra de molino destrozó su cabeza, pidió a su escudero que lo matara (Jue 9.54). Es más usual el radical causativo de este verbo que puede significar «causar la muerte» o «matar». Dios «causa muerte» y da vida (Dt 32.39). Por lo general, en estos casos el sujeto y el predicado de las acciones son personas, aunque hay excepciones como cuando los filisteos personifican el arca del tes-

timonio; quieren deshacerse de él para que no los «mate» (1 S 5.11). Otra excepción: los animales pueden ser causantes de «muerte» (Éx 21.29). En fin, el término describe el acto de «matar» en su sentido más amplio, incluso durante conflictos bélicos y al cumplir sentencias de ejecución (Jos 10.26).

Dios sin duda es el árbitro final de la vida y la muerte (cf. Dt 32.39). Esta idea se destaca con particular claridad en el relato de la creación, donde Dios dice al hombre que de cierto morirá si come de la fruta prohibida (Gn 2.17: primera mención del vocablo). Al parecer, la muerte no existía antes de esto. En el diálogo entre la serpiente y Eva, esta asocia la desobediencia con la muerte (Gn 3.3). La serpiente repitió las palabras divinas, contradiciéndolas (Gn 3.4). Cuando Adán y Eva comieron la fruta, les sobrevino, a ellos y a sus descendientes, la muerte espiritual y física (cf. Ro 5.12). De inmediato experimentaron la muerte espiritual y como consecuencia sintieron vergüenza e intentaron cubrir su desnudez (Gn 3.7). El pecado y/o la presencia de muerte espiritual requiere que se cubra, pero la provisión humana no es suficiente; por tanto, Dios ofrece su vestidura con la promesa de redención (Gn 3.15) y en forma tipológica, les cubrió con pieles de animales (Gn 3.21).

## Mujer

*ʾishshah* (hVa), «mujer; esposa; prometida; novia; cada una». El vocablo tiene cognados en acádico, ugarítico, arameo, árabe y etíope. Aparece unas 781 veces en hebreo bíblico y en todos los períodos de la lengua.

El término señala a cualquier persona del sexo femenino, sin tener en cuenta edad o si es virgen o no. De esta manera, se correlaciona con «hombre» (*ʾish*): «Esta será llamada Mujer, porque fue tomada del hombre» (Gn 2.23 rva). Este es su significado la primera vez que se usa: «Y de la costilla que Jehová Dios tomó del hombre [*adam*], hizo una mujer, y la trajo al hombre» (Gn 2.22). Lo que se destaca aquí es «ser mujer» y no su papel en la familia. El énfasis en el papel de una «mujer o esposa» en la familia se encuentra en pasajes

como Gn 8.16: «Sal del arca tú, tu mujer, y tus hijos y las mujeres de tus hijos contigo».

Un matiz especial de «esposa» indica la «mujer» bajo la autoridad y protección del hombre. Subraya las relaciones de la familia como ente legal y social: «Abram tomó a Sarai su mujer, a Lot su sobrino y todos los bienes que habían acumulado» (Gn 12.5).

En Lm 2.20 *ishshah* es sinónimo de «madre»: «¿Han de comer las mujeres el fruto de sus entrañas, los pequeñitos a su tierno cuidado?» En Gn 29.21 (cf. Dt 22.24) el significado parece ser «novia» o «prometida»: «Entonces Jacob dijo a Labán: Entrégame mi mujer para que conviva con ella, porque mi plazo se ha cumplido». En Ec 7.26 (rva) se usa el vocablo con el significado genérico de «mujer» en términos generales o para referirse al sexo «femenino»: «Y yo he hallado más amarga que la muerte a la mujer que es una trampa» (cf. Gn 31.35).

Son contadas las veces que el vocablo se refiere a animales: «De todo animal limpio toma contigo siete parejas, el macho y su hembra; pero de los animales que no son limpios solo una pareja, el macho y su hembra» (Gn 7.2).

El término también se puede usar en sentido figurado, según una antigua costumbre semita; «mujeres», con sentido peyorativo, es una forma de burlarse de guerreros y héroes extranjeros, insinuando que son débiles, afeminados y cobardes: «En aquel día los egipcios serán como mujeres, pues temblarán y temerán ante el movimiento de la mano de Jehová de los Ejércitos» (Is 19.16).

En algunos pasajes *ishshah* significa «cada una» o «todas»: «Cada mujer pedirá a su vecina y a la que habita en su casa» (Éx 3.22 rva; cf. Am 4.3). Este matiz tiene un uso especial en pasajes como Jer 9.20, donde, conjuntamente con *re'ût* («vecino»), quiere decir «una» mujer: «Escuchad, oh mujeres, la palabra de Jehová; reciba vuestro oído la palabra de su boca. Enseñad lamentos a vuestras hijas; cantos fúnebres, cada una a su compañera».

## Multiplicar, Crecer

### Verbo

*rabah* (hbr), «multiplicar, ser numeroso, engrandecer». Este verbo también se halla en acádico, arábigo, amorreo y arameo bíblico. En la Biblia hebrea se constatan unos 220 casos durante todas las épocas. El término debe compararse con *gadal* y *rabab*.

Básicamente, el vocablo expresa crecimiento numérico, como hecho y como proceso. Dios dice a las bestias del mar y del aire: «Fructificad y multiplicad» (Gn 1.22: el primer caso). En Gn 38.12 el término indica la consumación de algo que fue numeroso (en este caso, años y días): «Pasados muchos años [lit. «y los días se multiplicaron»], murió Bat-súa, la mujer de Judá» (rva). Cuando se usa con «días», el vocablo también puede significar «larga vida»: «Y como arena multiplicaré mis días» (Job 29.18; cf. Pr 4.10). A veces *rabah* se refiere a aumentar riquezas y, en casos como este, el aspecto concreto siempre se especifica con claridad (cf. Dt 8.13 rva: «Cuando se multipliquen la plata y el oro»).

El verbo puede expresar «grande» en sentido cuantitativo. En Gn 7.17 (rva) se dice que «las aguas crecieron y levantaron el arca, y se elevó sobre la tierra». Aquí su significado es «aumento cuantitativo». Una acepción semejante aparece en Gn 15.1, donde Dios dice a Abram: «Yo soy tu escudo, y tu galardón será sobremanera grande». El primer ejemplo denota el proceso de aumentar y el segundo su producto final (algo más grande).

Como matiz especial, el verbo apunta al proceso de crecimiento: «Sus hijos se fortalecen y crecen en campo abierto; luego se van y no vuelven más a ellas» (Job 39.4 rva). *Rabah* también puede referirse al producto final: «Te hice crecer como la hierba del campo. Creciste, te desarrollaste y llegaste a la flor de la juventud. Tus pechos se afirmaron, y tu cabello creció; pero estabas desnuda y descubierta» (Ez 16.7 rva). Un matiz algo diferente aparece en Ez 19.2, donde el verbo habla del cuidado de una madre por su cría: «Tendida entre los leoncillos criaba sus cachorros».

*Rabah* a veces se usa con otro verbo para indicar un incremento en el uso o frecuencia de este. En algunos pasajes designa un proceso que continúa: «El pueblo trae mucho más de lo necesario para llevar a cabo la obra» (Éx 36.5 rva); literalmente, «el pueblo continúa trayendo». El término puede también aludir a un gran número de veces, o sea, «repetidamente». Se insta al pecador a que regrese a Dios, «el cual será amplio en perdonar» (Is 55.7). El mismo sentido se explica en Am 4.4: «Id a Bet-el, y prevaricad; aumentad en Gilgal la rebelión».

## Nombre

*ʿarbeh* (חברב), «langosta». Este nombre, que aparece 24 veces, tiene que ver con enjambres de langostas voladoras: «Extiende tu mano sobre la tierra de Egipto, para traer la langosta, a fin de que suba sobre la tierra de Egipto y devore toda planta de la tierra» (Éx 10.12 lba).

Son poco frecuentes los casos de otros términos derivados del mismo verbo. *Marbeh*, que aparece solo una vez, significa «abundancia» (Is 33.23). *Marbît*, que se halla 5 veces, tiene la acepción de «un mayor número» (1 S 2.33) o la «mitad más grande» (2 Cr 9.6). El único ejemplo de *tarbût* significa «aumento» (Nm 32.14). *Tarbît*, que aparece 6 veces, puede significar «interés, incremento, usura» (Lv 25.36).

## Nación

*gôy* (גוי), «nación; pueblo; gentiles». Fuera de la Biblia, este nombre se halla solo en los textos de Mari (acádicos) y tal vez en fenicio y púnico. El vocablo aparece unas 56 veces y durante todos los períodos del hebreo bíblico.

*Gôy* se refiere a un «pueblo» o a una «nación», casi siempre con matices de identidad cultural y de integridad territorial o gubernamental. Esta acepción se encuentra en las «fórmulas de promesa» por las que Dios promete a alguna persona hacer de él una «nación» grande, poderosa y numerosa (Gn 12.2). Más adelante, estos adjetivos van a describir a los descendientes de quienes se acogen a la promesa (cf Nm 14.12). O sea que *gôy* se refiere a un grupo de individuos que

son una unidad en cuanto a origen, idioma, tierra, leyes y gobierno. Encontramos este énfasis la primera vez que aparece el término, en Gn 10.5 rva: «A partir de estos fueron pobladas las costas de las naciones, según sus territorios, cada una según su idioma, conforme a sus familias en sus naciones». En Dt 4.6 se trata no de la unidad política y nacional, sino más bien de unidad religiosa, sabiduría, percepción, leyes justas y, en particular, de su relación con Dios: «Guardadlos, pues, y ponedlos por obra, porque esto es vuestra sabiduría y vuestra inteligencia ante los ojos de los pueblos, los cuales al oír de todas estas leyes dirán: ¡Ciertamente esta gran nación es un pueblo sabio y entendido!» No cabe duda de que todo esto se considera fruto de la elección divina (Dt 4.32ss). La grandeza de Israel se debe a la grandeza de su Dios y a los grandes hechos que ha realizado en pro de este pueblo y a través de él.

El vocablo *‘am*, «pueblo, nación», sugiere relaciones personales subjetivas que se fundamentan en antepasados comunes y/o un mutuo acuerdo, mientras que *gôy* sugiere un ente político con su propia tierra: «Ahora, pues, si he hallado gracia en tus ojos, te ruego que me muestres ahora tu camino, para que te conozca, y halle gracia en tus ojos; y mira que esta gente es pueblo tuyo» (Éx 33.13). Con todo, *gôy* puede referirse a un pueblo sin mencionar su identidad territorial: «Y vosotros me seréis un reino de sacerdotes y una nación santa» (Éx 19.6 rva).

A veces *gôy* es casi un término peyorativo que se aplica a grupos no israelitas, o sea, a los «gentiles»: «A vosotros os esparciré entre las naciones. Desenvainaré la espada» (Lv 26.33 rva). Sin embargo, esta expresión negativa no siempre está presente al hablar de los gentiles: «Porque desde la cumbre de las peñas lo veo; desde las colinas lo diviso. He aquí un pueblo que ha de habitar solitario y que no ha de ser contado entre las naciones» (Nm 23.9 rva). Por cierto, en aquellos contextos en que se habla de culto, los *gôyim* no son israelitas: «Temían a Jehová, pero servían a sus dioses, según las prácticas de los pueblos de donde habían sido trasladados» (2 R 17.33 rva). En pasajes como Dt 4.38 *gôyim* se refiere específicamente a los pueblos que habitaban en Canaán antes de la conquista israelita. Israel debía mantenerse

aparte y distanciarse de estos pueblos (Dt 7.1) y ser un ejemplo de verdadera santidad delante de ellos (Dt 4.6). Por otro lado, para ser una bendición a todas las naciones (Gn 12.2), en su calidad de «nación» santa y reino de sacerdotes (Éx 19.6), Israel tendría que servir de instrumento para declarar la salvación a las naciones (gentiles), hasta que reconozcan la soberanía de Dios (Is 60). En resumen, el Mesías es luz a las naciones (Is 49.6).

## Nariz

### Nombre

ʾap (1ª), «nariz; narices; rostro; ira; enojo». Este término general semítico tiene cognados en acádico, ugarítico, fenicio, arameo y arábigo. El vocablo se encuentra unas 277 veces en todos los períodos del hebreo de la Biblia.

La acepción fundamental del término es «nariz», un órgano del cuerpo humano. ʾAp tiene este significado en singular, mientras que en plural se refiere a las «narices» por las que el aire se inhala y exhala: «Entonces Jehová Dios formó al hombre del polvo de la tierra. Sopló en su nariz aliento de vida, y el hombre llegó a ser un ser viviente» (Gn 2.7 rva: primer caso en la Biblia).

En otros contextos el ʾap plural se refiere a «todo el rostro»: Dios maldijo a Adán diciendo: «Con el sudor de tu rostro comerás el pan hasta que vuelvas a la tierra» (Gn 3.19). Esta expresión a menudo se encuentra en la frase «inclinarse el rostro a tierra»: «Entonces llegaron los hermanos de José y se postraron ante él con el rostro a tierra» (Gn 42.6 rva).

El modismo «largura de rostro o narices» expresa «sufrido, paciente». Se aplica tanto a Dios como a los hombres: «El Señor, el Señor, Dios compasivo y clemente, lento para la ira [lit. «corto de rostro o narices»] y abundante en misericordia y verdad» (Éx 34.6 lba). La expresión idiomática contraria, que se traduce «pronto para la ira», significa literalmente «corto de rostro o narices». El modismo sugiere un rostro cambiante y un carácter caprichoso. En Pr 14.17 se usa esta expresión en forma más enfática aún: «El hombre pronto a

la ira [«irascible» rva] obra neciamente, y el hombre de malos designios es aborrecido» (lba). La frase paralela, «hombre malicioso» (rva), apoya la precisión de esta traducción. *ʔp* evidentemente significa algo malo delante de Dios.

Por último, la forma dual puede significar «ira» (aunque solo en 4 pasajes): «Ciertamente el que bate la leche sacará mantequilla, y el que recio se suena las narices sacará sangre; y el que provoca la ira causará contienda» (Pr 30.33; cf. Éx 15.8).

Unas 25 veces la forma singular del término quiere decir «nariz». En Nm 11.19–20 el vocablo se refiere a una nariz humana: «Comeréis ... todo un mes, hasta que os salga por las narices y os sea aborrecible» (lba). Queda claro en Is 2.22 que el vocablo indica el lugar en que se ubica el aliento (respiración): «Dejad de considerar al hombre, cuyo soplo de vida está en su nariz» (lba). Si la traducción de lba de ambos pasajes es apta, el primer caso se refiere a los dos huecos de la nariz, las «narices», mientras que el segundo caso parece referirse a toda la parte frontal de las fosas nasales (donde se percibe la respiración). Aunque el vocablo también puede aplicarse a la protuberancia en el rostro: «Te arrancarán la nariz y las orejas, y tu descendencia caerá a espada» (Ez 23.25 rva: cf. Cnt 7.4). *ʔp* se usa también con relación a las narices de animales. En Job 40.24 (rva), Dios habla de una gran bestia marítima: «¿Lo atrapan cuando está vigilando? ¿Le perforan la nariz con garfios?»

El término puede usarse antropomórficamente en cuanto a Dios. Pasajes como Dt 4.15–19 ponen en claro que Dios es Espíritu (Jn 4.24) y que no tiene cuerpo como los seres humanos. No obstante, hablando en sentido figurado se puede decir: «Ellos enseñarán tus juicios a Jacob, y tu ley a Israel. Pondrán delante de ti [lit. «en tus narices»] el incienso y sobre tu altar la ofrenda del todo quemada» (Dt 33.10 rva; cf. Sal 18.8, 15). La expresión idiomática «con la nariz en alto» quiere decir «altivo»: «El malvado levanta insolente la nariz [«por la altivez de su rostro» rvr], y no da lugar a Dios en sus pensamientos» (Sal 10.4 nvi).

La forma singular a menudo quiere decir «enojo» o «ira». Esta acepción aparece por primera vez en Gn 30.2 ( rva): «Entonces se encendió la ira de Jacob contra Raquel». Este significado se aplica a Dios en sentido figurado, atribuyéndole emociones humanas (antropopatismo). Dios es infinito, eterno e inmutable y la ira es una emoción que denota reacciones cambiantes (cf. Nm 25.4); por tanto, Dios realmente no se enoja; más bien así es como los seres humanos lo perciben (cf. Pr 29.8). Por último, el Espíritu de Dios puede apoderarse de una persona despertando una «ira» santa (Jue 14.19; 1 S 11.6).

### Verbo

*ʾanap* (אָנַפּ), «enojarse». Este verbo, que tiene cognados en la mayoría de las lenguas semíticas, aparece 39 veces en todos los períodos del hebreo bíblico. El verbo aparece en Is 12.1 (rva): «¡Te doy gracias, oh Jehová! Aunque te enojaste contra mí».

### No, Nada

*ʾayin* (אֵין). «no; nada; si no; ni». Se han encontrado cognados de esta palabra en acádico, ugarítico y fenicio (púnico). El término aparece 789 veces en hebreo bíblico y durante todos los períodos.

*ʾAyin* puede usarse en forma absoluta, sin sufijos y sin formar parte de una construcción compuesta (prefijos, sufijos, etc.). De esta manera, expresa inexistencia, como en Gn 2.5 (primera vez que el término aparece): «Ni había hombre para que labrase la tierra». Con el prefijo *ʾim*, el vocablo adquiere un tono enfático: «¿Está Jehová entre nosotros, o no?» (Éx 17.7 rva). En Gn 30.1 la misma construcción significa «si no». En otros contextos el término quiere decir «nada»: «Y mi edad es como nada delante de ti» (Sal 39.5).

Cuando forma parte de una construcción compuesta, *ʾayin* mantiene el mismo significado básico. Sin embargo, en un matiz especial, el vocablo casi viene a ser un predicado cuyo significado es «no hay» o «no tenemos» (Nm 14.42; cf. Gn 31.50). En varios contextos el término podría traducirse

«sin»: «Donde no hay consulta los planes se frustran» (Pr 15.22 rva: «sin consulta» lba). Cuando la preposición *min* le precede, *ʾayin* puede significar «por tanto» (Jer 7.32). En otros casos, el vocablo expresa sencillamente una negación: «Tienen oídos, y no oyen; tampoco hay aliento en su boca» (Sal 135.17 lba).

Con un pronombre como sufijo, *ʾayin* niega la existencia de la persona u objeto que este representa: «Caminó, pues, Enoc con Dios y desapareció [«no fue más»], porque Dios lo llevó consigo» (Gn 5.24 rva).

Estos usos del término deben distinguirse de *ʾayin*, cuando significa «de dónde».

## Noche

*laylah* (לַיְלָה), «noche». Cognados de este nombre aparecen en ugarítico, moabita, acádico, arameo, siríaco, arábigo y etiópico. El término se encuentra unas 227 veces en todos los períodos del hebreo bíblico.

*Laylah* quiere decir «noche», el período de oscuridad en un día: «Y llamó Dios a la luz Día, y a las tinieblas llamó Noche: y fue la tarde y la mañana un día» (Gn 1.5 rva: primera vez que aparece en la Biblia). En Éx 13.21 y en pasajes semejantes el vocablo significa «por la noche» o «durante la noche»: «El Señor iba delante de ellos, de día en una columna de nube ... y de noche en una columna de fuego para alumbrarlos, a fin de que anduvieran de día y de noche» (lba). El mismo término se usa metafóricamente para indicar protección: «Dad consejo; tomad decisión. Haz tu sombra como noche, en pleno mediodía. Esconde a los desterrados; no entregues a los que andan errantes» (Is 16.3). *Laylah* también es figura de profunda calamidad y otras angustias sin la presencia confortante y dirección de Dios: «¿Dónde está Dios, mi Hacedor, que da canciones en la noche ... ?» (Job 35.10 rva).

En tiempos veterotestamentarios la «noche» se dividía en tres vigilias: (1) del atardecer hasta las diez de la noche (Lm 2.19), (2) de diez de la noche a dos de la madrugada (Jue

7.19) y (3) de dos de la madrugada hasta el amanecer (Éx 14.24).

## Nombre

*shem* (שֵׁם), «nombre; reputación; memoria; renombre». Hay cognados de este vocablo en acádico, ugarítico, fenicio, arameo y arábigo. El vocablo aparece unas 864 veces a través del Antiguo Testamento hebreo.

No siempre es el caso que los «nombres» personales revelaban la esencia de un individuo. Ciertos nombres asimilan palabras de otras lenguas o términos muy antiguos cuyo significado se desconocía. Por cierto, nombres como «perro» (Caleb) y «abeja» (Débora) no tenían nada que ver con la personalidad de sus dueños. Tal vez algunos nombres indicaban alguna característica sobresaliente del que lo llevaba. En otros casos, un «nombre» conmemora un hecho o sentimiento que experimentaron los padres en torno al nacimiento del niño o cuando le pusieron el nombre. Otros nombres dicen algo acerca de quien lo recibe que sirve para identificarlo. Este sentido del nombre como identificación aparece en Gn 2.19 (uno de los primeros casos en la Biblia): «Todo lo que Adán llamó a los animales vivientes, ese es su nombre». Por otro lado, los nombres por los que Dios se autorrevela (*ʿAdonay*, *ʿEl*, *ʿElohîm*) sí reflejan algo de su persona y obra.

*Shem* puede ser un sinónimo de «reputación» o «fama»: «Venid, edificuémonos una ciudad y una torre cuya cúspide llegue al cielo. Hagámonos un nombre, no sea que nos dispersemos sobre la faz de toda la tierra» (Gn 11.4 rva). «Darse renombre» es hacerse «famoso»: «¿Y qué otra nación hay en la tierra como tu pueblo Israel, al cual Dios fue para rescatarlo como pueblo para sí, a fin de darse renombre y hacer a favor de Él hechos grandes y temibles?» (2 S 7.23 rva). «Dar renombre» es dar a conocer su reputación y fama: «Y salió tu renombre [«tu fama se difundió rva»] entre las naciones a causa de tu hermosura» (Ez 16.14 rvr). La fama puede estar acompañada de poder: «Y este blandió su lanza contra trescientos y los mató, y tuvo tanto renombre como los tres» (2 S 23.18 lba). La expresión «hombres de reputa-

ción» se encuentra en Gn 6.4: «Ellos eran los héroes que desde la antigüedad fueron hombres de renombre» (Iba).

A veces el vocablo es sinónimo de «memoria» o «reputación» (lo que permanece): «¡Así extinguirán el carbón encendido que me queda, no dejando a mi marido nombre ni descendencia sobre la tierra!» (2 S 14.7 rva). En este caso «nombre» puede incluir propiedad o una heredad: «¿Por qué ha de ser quitado el nombre de nuestro padre de su clan, por no haber tenido un hijo varón? Danos heredad entre los hermanos de nuestro padre» (Nm 27.4 rva).

*Shem* puede indicar «renombre» y «continuidad» (los que siguen después de uno): «Y se levantaron contra Moisés, junto con 250 hombres de los hijos de Israel, dirigentes de la congregación, nombrados de la asamblea y hombres de renombre» (Nm 16.2 rva). Las mismas implicaciones se encuentran en la frase «restaurar el nombre»: «El mismo día que adquieras el campo de manos de Noemí, deberás también adquirir a Rut la moabita, mujer del difunto, para restaurar el nombre del difunto a su heredad» (Rt 4.5 rva; cf. Dt 9.14; 25.6).

## Nube

‘*anan* (אָנָן), «nube; niebla; nubarrón; humo». Se encuentran cognados de esta palabra en arameo y arábigo. Los 87 casos del vocablo están esparcidos en todo el material veterotestamentario.

Comúnmente el término significa una «masa nubosa». ‘*Anan* se usa en particular para indicar la masa de «nubes» por cuyo medio la presencia de Dios insólitamente se manifestó: «Y Jehová iba delante de ellos de día en una columna de nube, para guiarlos por el camino» (Éx 13.21 rva). En Éx 34.5, se usa solo ‘*anan* para hablar de esta presencia: «Y Jehová descendió en la nube, y estuvo allí con él, proclamando el nombre de Jehová».

Cuando el arca del testimonio se llevó al Lugar Santísimo, la nube llenó la casa de Jehová: «Y los sacerdotes no pudieron continuar sirviendo por causa de la nube, porque la gloria de

Jehová había llenado la casa de Jehová» (1 R 8.10–11 rva). De esta manera la «nube» manifestó la presencia de la gloria de Dios. Asimismo, el salmista escribe que Dios está rodeado de «nube y oscuridad» (Sal 97.2); Dios se presenta como el que controla soberanamente la naturaleza. Esta descripción es un tanto paralela a la descripción en la mitología ugarítica de Baal, señor de la tormenta y dios de la naturaleza. La «nube» es señal de la «protección divina» (Is 4.5); es una barrera que esconde la plenitud de la santidad y gloria divina, a la vez que impide que el pecador se aproxime a Dios (Lm 3.44). Por tanto, es Dios y no los hombres, quien inicia y sostiene la relación entre Él y los seres humanos.

La primera vez que aparece *‘anan* es en relación con la señal divina que Él nunca más destruiría la tierra con un diluvio: «Mi arco he puesto en las nubes, el cual será por señal del pacto entre mí y la tierra» (Gn 9.13). En otros pasajes, la nube simboliza la naturaleza transitoria de la lealtad (Os 6.4) y existencia de Israel (13.3). En Is 44.22, Dios dice que después del debido castigo Él borraré, «como a nube tus rebeliones, y como a niebla tus pecados».

*‘Anan* puede significar un «nubarrón» y se usa también para simbolizar una «fuerza invasora»: «Tú subirás; vendrás como una tempestad y serás como una nube que cubre la tierra, tú con todas tus tropas, y muchos pueblos contigo» (Ez 38.9 rva; cf. Jer 4.13). En Job 26.8 rva, se dice que el nubarrón es de Dios: «Él encierra las aguas en sus nubes, y las nubes no se rompen a causa de ellas». En varios pasajes, un denso nubarrón y las tinieblas que lo acompañan son símbolos de «penumbra o tristeza» (Ez 30.18) y/o «juicio divino» (Ez 30.3).

*‘Anan* puede expresar el «humo» que asciende del incienso quemado: «Pondrá el incienso sobre el fuego delante de Jehová, y la nube de incienso cubrirá el propiciatorio que está sobre el testimonio; así no morirá» (Lv 16.13 rva). Esta «nube de humo» tal vez represente la protección que se interpone entre la presencia de Dios (que está encima del propiciatorio) y el hombre pecaminoso. Si es así, quizás simbolice también la «gloria divina». Por otro lado, muchos estudio-

Los opinan que la «nube de incienso» representa las oraciones del pueblo que se elevan a Dios.

## Odiar

### Verbo

*sane* (אָנִיִּעַ), «odiar, aborrecer, detestar, enemistar». Este verbo aparece en ugarítico, moabita, arameo y arábigo. Lo vemos en todos los períodos de la lengua hebrea y unas 145 veces en la Biblia.

*Sane* describe una emoción que va desde un «odio» intenso hasta la actitud menos fuerte de «enemistarse» y se usa para personas y cosas (incluyendo ideas, palabras y objetos inanimados).

El sentido predominante del término se asocia con los celos; por eso los hermanos de José sintieron *sane* por el favoritismo de su padre hacia él (Gn 37.4; cf. v. 11). Este «odio» creció cuando José les contaba sus sueños (Gn 37.8). Sin duda, el término abarca emociones desde «profundo desprecio» hasta el «odio total». En Gn 37.18ss los hermanos de José se confabularon para matarle y al menos lograron deshacerse de él.

Esta idea se hace más intensa cuando la raíz se repite: El suegro de Sansón le dijo: «Pensé que la aborrecías del todo [lit. «aborreciendo la aborrecías】» (Jue 15.2 rva).

Un uso de *sane* indica el inicio de una emoción: «Luego la odió [lit. «la comenzó a odiar】 Amnón con tal odio, que el odio con que la odió [lit. «la comenzó a odiar】 fue mayor que el amor con que la había amado» (2 S 13.15 rva). Este énfasis aparece una vez más en Jer 12.8 (rva): «Mi heredad llegó a ser para mí como el león en el bosque. Contra mí levantó su voz; por tanto, la aborrecí [lit. «la llegué a aborrecer】» (cf. Os 9.15).

Con una connotación menos fuerte, *sane* quiere decir «ser enemigo» de alguien o de algo. Jetro aconsejó a Moisés que seleccionara para jueces subalternos sobre Israel a hombres

que aborreciesen [lit. «fueran enemigos de»] la codicia (Éx 18.21). Un uso muy frecuente del verbo, a la vez que especial, es «despreciado» o «desestimado». Por ejemplo, *sane* puede indicar que alguien no es confiable y como enemigo se debe expulsar de algún territorio. Este significado se encuentra en uno de los primeros casos del vocablo cuando Isaac dice a Abimelec y a su ejército: «¿Por qué venís a mí, vosotros que me habéis aborrecido y me habéis echado de en medio de vosotros?» (Gn 26.27 rva). La palabra puede referirse a relaciones conyugales malogradas: «El padre de la joven dirá a los ancianos: Yo di a mi hija por mujer a este hombre, y él le tiene aversión» (Dt 22.16 rva). El matiz se presenta claramente en Ez 23.28 (lba), donde el verbo se encuentra en paralelismo sinónimo con «alienarse»: «He aquí, yo te entregaré en manos de los que odias, en manos de aquellos de los que te alejaste». Cuando hay dos esposas en una misma familia, una puede ser la preferida y la otra «aborrecida» (Dt 21.15). Este es el caso en Gn 29.31: «Y vio Jehová que Lea era menospreciada [«aborrecida» rv], y le dio hijos; pero Raquel era estéril» (rvr). Como participio pasivo el término llega a significar «rechazado»: «La mujer rechazada que llega a casarse» (Pr 30.23 nvi; «aborrecida» rvr).

## Nombre

*sin'ah* (haníci), «odio». Este nombre aparece 17 veces en el Antiguo Testamento. En Nm 35.20 rva vemos un ejemplo: «Si por odio lo empuja o arroja algo contra él intencionadamente».

## Ofrecer, Acercarse

### Verbo

*qarab* (brq), «ofrecer, acercarse, aproximar». Este vocablo se encuentra en casi todas las ramas de las lenguas semíticas, desde los tiempos más antiguos y a través de la historia. Se

constatan además 295 casos del verbo en todos los períodos (aparece 9 veces en arameo bíblico).

En general *qarab* quiere decir «aproximarse o acercarse a alguien o a algo» sin connotaciones de intimididad. En Gn 12.11 (primer caso bíblico) el término tiene que ver con proximidad espacial: «Y aconteció que cuando estaba por llegar [«se acercaba a» Iba] a Egipto, dijo a Sarai su mujer» (rva). Por lo general, el vocablo se refiere a estar tan próximo a algo (o a alguien) que el sujeto puede verse (Éx 32.19), hablar con él (Nm 9.6) y aun tocar (Éx 36.2) al objeto o a la persona en cuestión.

Este verbo se usa además para referirse a proximidad temporal, en el sentido que algo está a punto de acontecer. *Qarab* puede usarse para indicar la proximidad de algún hecho feliz, tal como una fiesta religiosa: «Guárdate de que no haya en tu corazón pensamiento perverso, para decir: Está cerca el año séptimo, el año de la remisión» (Dt 15.9). El término se usa también para señalar la inminencia de acontecimientos aciagos: Esaú se dijo: «Los días de luto por mi padre están cerca [lit. «pronto morirá mi padre»]» (Gn 27.41 Iba).

*Qarab* se usa en diversos sentidos técnicos. Todos estos casos expresan involucramiento personal; o sea que, además de estar cerca de algo (o de alguien), se participa activamente en ellos. En términos militares, el vocablo significa conflicto armado. En Dt 2.37 (rva) el Señor ordenó a Israel: «Solamente no te acercaste a la tierra de los hijos de Amón». No obstante, en Dt 2.19 les permitió «acercarse a la tierra»: «Y cuando llegues frente a los hijos de Amón, no los molestes ni los provoques» (Iba). La primera cita (cronológicamente posterior a la segunda) usa el término en el sentido técnico de «entablar batalla», por lo que Israel no se acercó a la tierra de Amón; tampoco entablaron batalla (cf. Jos 8.5). En algunos pasajes este matiz marcial no es del todo evidente, pero sin embargo está presente: «Cuando se acercaron a mí los malhechores ... para devorar mis carnes» (Sal 27.2 rva). La frase en Sal 27.3 (rva): «Aunque contra mí se levante guerra», confirma que el sentido de «acercarse» (v. 2) es «entablar batalla» (cf. Sal 91.10; 119.150).

*Qarab* se usa técnicamente en referencia a tener relaciones sexuales. En Gn 20.4, antes que Abimelec declare su inocencia en cuanto a Sara, leemos que «todavía no se había acercado a ella» (cf. Dt 22.14; Is 8.3).

En otro uso técnico la palabra describe cada paso que se da en la presentación de ofrendas y adoración a Dios. Esta idea aparece por primera vez en Éx 3.5 donde Dios dice a Moisés que no «se acerque» sin antes quitarse las sandalias. Más tarde, el encuentro de Israel con el representante de Dios es un «acercarse» a Dios (Éx 16.9). En Sinaí se aproximan para recibir la Ley de Dios (Dt 5.23, 27). En su modalidad causativa el verbo se refiere a menudo a la presentación de ofrendas y sacrificios (Lv 1.14) a través de sacerdotes (Lv 1.5) al Señor (Lv 1.13).

Israel también se acercó al representante de Dios en serios pleitos jurídicos para que Él, gran Rey y Juez, dictaminase su fallo (Jos 7.14). En el escatón, todos los pueblos deben congregarse delante de Dios; deben «acercarse» a Él para escucharle y recibir su juicio (Is 41.1; 48.16).

### Nombre

*qorban* (𐤒𐤓𐤁𐤍), «ofrenda; oblación». Este nombre aparece unas 80 veces en hebreo bíblico. El término se encuentra también en etiópico y en antiguo arábigo meridional. La primera ocasión en que se usa este nombre se refiere a una «ofrenda» que se presenta en sacrificio: «Cuando alguno de entre vosotros ofrece ofrenda a Jehová, de ganado vacuno u ovejuno haréis vuestra ofrenda» (Lv 1.2).

Hay otros nombres relacionados que aparecen con menos frecuencia: *qarob*, «vecino» (Éx 32.27); *qirbah* aparece un par de veces con el significado de acercarse para adorar a Dios y ofrecer sacrificio (Sal 73.28; Is 58.2); *qurbân*, que se encuentra también dos veces (y que parece ser una pronunciación tardía de *qorban*), quiere decir «oferta, ofrenda» (Neh 10.35; 13.31). El término *q<sup>e</sup>rab*, que aparece 8 veces, procede del arameo; significa «guerra, batalla» o el acto de entablar batalla (Sal 55.18).

## Adjetivo

*qarôb* (b/rq), «cerca». Este término aparece unas 77 veces. *Qarôb* puede referirse tanto a proximidad espacial (Gn 19.20: primer caso en la Biblia) como a aproximación epistemológica (Dt 30.14 rva). El adjetivo también aparece en Ez 6.12: «El que esté lejos morirá de peste, el que esté cerca caerá a espada».

El adjetivo *qareb* tiene significados paralelos a *qarôb*. *Qareb*, que se halla 11 veces, significa «cerca» y se refiere a una proximidad íntima (generalmente en un contexto o actividad cúllica). Un ejemplo está en Ez 45.4: «Lo consagrado de esta tierra será para los sacerdotes, ministros del santuario, que se acercan para ministrar a Jehová: y servirá de lugar para sus casas, y como recinto sagrado para el santuario».

## Ofrenda

*minjah* (h|nñ), «ofrenda; tributo; presente; don, sacrificio; oblación». El Antiguo Testamento contiene varios nombres que tienen que ver con algún tipo de «ofrenda». *Minjah* se encuentra unas 200 veces en el Antiguo Testamento, en todos los períodos. También se usa en hebreo moderno, con el sentido de «don o presente» y de «oraciones vespertinas». Esta segunda acepción hace eco, sin duda, en la liturgia sacrificial veterotestamentaria. *Minjah* aparece en otras lenguas semíticas, tales como arábigo y fenicio, y parece haberse usado también en antiguo ugarítico para significar «tributo o don». El vocablo aparece por primera vez en el Antiguo Testamento en Gn 4.3: «Caín trajo del fruto de la tierra una ofrenda a Jehová».

Primero, *minjah* se usa muchas veces en el Antiguo Testamento para referirse a un «don» o «presente» de una persona para otra. Por ejemplo, cuando Jacob iba de regreso a casa después de veinte años, su sentimiento de culpa hacia Esaú y de temor le motivó a enviarle un gran «presente» (soborno) de cabras, camellos y otros animales (Gn 32.13–

15). En forma parecida, Jacob ordenó a sus hijos: «Llevad a aquel varón un presente» (Gn 43.11) para apaciguar al gobernante egipcio que resultó ser su hijo José. Todos los que vinieron a escuchar la gran sabiduría de Salomón le llevaron un «presente» apropiado (1 R 10.25) que le enviaban todos los años.

Segundo, a menudo *minjah* se usa indicando el «tributo» que se paga a un rey o señor. La entrega del «tributo» del pueblo de Israel al rey de Moab fue la oportunidad que aprovechó Aod, juez liberador de Israel, para asesinar a Eglón, valiéndose de una artimaña astuta (Jue 3.15–23). Años más tarde, cuando David conquistó a los moabitas, «fueron hechos siervos de David y le llevaban tributo» (2 S 8.2 rva). Oseas proclamó a Israel que su dios becerro «será llevado a Asiria como presente para el gran rey» (Os 10.6 rva). Otros pasajes donde *minjah* significa «tributo» son: Sal 72.10; 1 R 4.21; 2 R 17.3–4.

Tercero, *minjah* se usa a menudo para referirse a cualquier «ofrenda» o «don» para Dios, ya fuera vegetal (granos/cereales) o animal («sacrificio de sangre»). El relato de Caín y Abel es un ejemplo elocuente de este uso generalizado: «Caín trajo, del fruto de la tierra, una ofrenda a Jehovah. Abel también trajo una ofrenda de los primerizos de sus ovejas, lo mejor de ellas. Y Jehovah miró con agrado a Abel y su ofrenda, pero no miró con agrado a Caín ni su ofrenda» (Gn 4.3–5 rva). Los sacrificios de animales que malversaron los hijos malvados de Elí se llamaban simplemente «ofrenda del Señor» (1 S 2.17). En cada caso «ofrenda» es la traducción de *minjah*. Cuarto, un uso corriente de *minjah*, particularmente en textos veterotestamentarios tardíos, es para indicar «ofrendas» de grano («cereal», lba; «vegetal» rva). A veces se refería a las primicias que se ofrecían de grano, «espigas tostadas al fuego» (Lv 2.14). El aceite y el incienso, quemados junto con el grano, formaban parte de estas ofrendas. La «ofrenda de grano» podía consistir de flor de harina sobre la que se vertía también aceite e incienso. O bien el aceite se mezclaba con la harina del grano en el momento de la «ofrenda» (Lv 14.10, 21; 23.13; Nm 7.13). El sacerdote tomaba un puñado de la harina refinada, la quemaba como porción memorial y lo restante le correspondía a él como sa-

cerdote (Lv 2.9–10). La «ofrenda de grano» a menudo consistía de tortas amasadas hechas de flor de harina mezclada con aceite y luego cocidas sobre una plancha o en una cazuela (Lv 2.4–5; véanse otras descripciones de esta clase de ofrendas en Nm 6.15 y Lv 7.9). Las «ofrendas» de grano amasada se preparaban siempre sin levadura, sazonadas con sal y aceite (Lv 2.11, 13).

Para los sacrificios en fiestas solemnes, en particular la Fiesta de las Primicias o de Pentecostés (Lv 23.18), así como en las «ofrendas diarias» o «continuas» (Éx 29.38–42) y en todas las «ofrendas encendidas» u holocaustos generales (Nm 15.1–16). El *minjah* se describe como una «ofrenda de flor de harina» amasada en aceite puro de oliva que formaba parte del holocausto quemado. Debía verterse además una libación de vino. La «ofrenda de grano» se quemaba con el animal y al parecer el vino se derramaba al pie del altar con la sangre del sacrificio.

El *minjah* era parte de los sacrificios diarios, mañana y tarde: «ofrenda [vegetal (rva); cereal (lba); la rv y nrv y las versiones católicas lo omiten] de la mañana» (Éx 29.41; cf. Nm 28.8); y «ofrenda [vegetal o cereal] de la tarde» (2 R 16.15; cf. Esd 9.4–5 y Sal 141.2).

Por último, *minjah* ofrece un simbolismo interesante para el profeta cuando anuncia la restauración de Israel: «Y traerán a todos vuestros hermanos de entre todas las naciones, como una ofrenda para Jehová, en caballos, en carros, en literas, en mulos, y en camellos, a mi santo monte de Jerusalén, dice Jehová, al modo que los hijos de Israel traen la ofrenda en vasos limpios a la casa de Jehová» (Is 66.20 rvr, nrv). En su visión de la adoración universal de Dios, aun en tierras gentiles, Malaquías vio que creyentes en todas partes presentaban el *minjah* como «ofrenda pura» a Dios (Mal 1.11).

*ʿrûmah* (חמיר), «ofrenda alzada; ofrenda; oblación». Este vocablo se halla en la literatura antigua de Ugarit con el significado de «pan de ofrenda», así como en todos los períodos del hebreo. En hebreo moderno se usa a menudo con la connotación de «contribución», parecido al uso que hallamos en Ez 45.13, 16: la contribución que se hace a un príncipe.

*T<sup>r</sup>rûmah* se encuentra unas 70 veces en el Antiguo Testamento y por primera vez en Éx 25.2: «Di a los hijos de Israel que tomen para mí ofrenda; de todo varón que la diere de su voluntad, de corazón, tomaréis mi ofrenda».

El término *t<sup>r</sup>rûmah* se basa en una raíz semítica común (*rûm*) que quiere decir «exaltar, elevar», por lo que se infiere que estas «ofrendas» eran elevadas en alto de alguna manera al colocarlas sobre el altar. A esto se debe que la rva (así como la kjv en inglés) lo traduzca como «ofrenda alzada»: «De lo primero que amaséis presentaréis una torta como ofrenda alzada de la era; así la presentaréis alzada» (Nm 15.20 rva; «así la elevaréis» lba; la gran mayoría de versiones en castellano dicen sencillamente «ofrenda»). De estos textos y otros, pareciera que *t<sup>r</sup>rûmah* se usó desde el principio, cuando la economía israelita se basaba en la agricultura, con referencia a «contribuciones» o «donativos» del producto de la tierra. Otros ejemplos son Dt 12.6, 11, 17.

Primero, *t<sup>r</sup>rûmah* se usaba a menudo para indicar los donativos o contribuciones a Dios que no obstante se apartaban específicamente para uso de los sacerdotes: «Toda ofrenda alzada de todas las cosas consagradas que los hijos de Israel presentan al sacerdote será para él» (Nm 5.9 rva). Tales «ofrendas» correspondían a los sacerdotes por el pacto especial que Dios había hecho con ellos: «Todas las ofrendas alzadas de las cosas sagradas que los hijos de Israel presenten a Jehovah las he dado para ti, para tus hijos y para tus hijas contigo, como provisión perpetua. Constituye un perpetuo pacto de sal delante de Jehovah, para ti y para tus descendientes contigo» (Nm 18.19 rva). Las ofrendas o contribuciones a veces eran de grano y sus derivados: «Junto con las tortas de pan con levadura ofrecerá su sacrificio de paz en acción de gracias. De cada ofrenda presentará una parte como ofrenda alzada a Jehovah, la cual será para el sacerdote que esparza la sangre de los sacrificios de paz» (Lv 7.13–14 rva). Una parte de los sacrificios de animales también se apartaba como *t<sup>r</sup>rûmah* para los sacerdotes: «También daréis al sacerdote, como ofrenda alzada, el muslo derecho de vuestros sacrificios de paz» (Lv 7.32 rva; cf. Lv 10.14–15; Nm 6.20). Sobra decir que estas contribuciones a los sacerdotes se daban para suministrar los alimentos básicos para

ellos y sus familias, puesto que su tribu, Leví, no recibió tierra donde pudieran cultivar su propio sustento.

Aunque todos los sacerdotes debían pertenecer a la tribu de Leví, por herencia paterna, no todos los levitas ejercían el sacerdocio. Por una parte, eran demasiado numerosos. Es más, se requería que una parte de ellos trabajara en el tabernáculo y después en el templo, en oficios de mantenimiento y limpieza. Es fácil de entender el porqué cuando se piensa en todo lo que estaba involucrado en el sistema de sacrificios (Dt 14.28–29). A decir verdad, los levitas vivían en diferentes partes de Israel, con la responsabilidad social de las comunidades israelitas en que moraban. Al igual que las viudas, los huérfanos y los residentes extranjeros, los levitas debía recibir el diezmo de lo que ofrendaba el pueblo para el Señor. Una parte de los diezmos consistía del *ʿrûmah* u «ofrenda alzada» para los sacerdotes, descendientes de Aarón (cf. Nm 18.25–32).

Segundo, con el objeto de conseguir los materiales necesarios para la construcción del tabernáculo en el desierto, se manda a Moisés recibir una «ofrenda» o *ʿrûmah*. Dicha «ofrenda» consistiría de toda suerte de metales y piedras preciosas, así como de materiales más corrientes de construcción como madera y pieles (Éx 25.3–9). Cuando Moisés lo anunció al pueblo de Israel, dijo: «Tomad de entre vosotros ofrenda para Jehová; todo generoso de corazón la traerá a Jehová; oro, plata, bronce» (Éx 35.5). Y sigue una lista de los materiales que necesitarían (Éx 35.6–8). Las implicaciones de esta situación son dos: el *ʿrûmah* pertenece en realidad al Señor y debe ofrendarse libremente, de buena voluntad y con corazón generoso. Durante el período del segundo templo, posterior al cautiverio, las contribuciones de plata y oro y los vasos del templo se denominan «ofrenda para la casa de nuestro Dios» (Esd 8.25).

Tercero, el *ʿrûmah* a veces era una «ofrenda» que cumplía la función de impuesto: la tasa obligatoria que se cobraba a todo varón israelita mayor de veinte años de edad. El tributo era para el mantenimiento del tabernáculo y posteriormente el templo (Éx 30.11–16). El monto del impuesto era el mismo sin importar la situación económica del contribuyente: «Ni

el rico pagará más de cinco gramos ni el pobre menos cuando den el tributo al Señor como rescate de sí mismos» (Éx 30.15 nbe; «expiación por vuestras personas» rvr). El impuesto se demandó como castigo por el censo de población masculina que David hizo en contra de la voluntad de Dios (2 S 24.1). La función práctica de todo esto es que el tributo brindaba el sustento que el santuario necesitaba. Otro ejemplo de *ʿrûmah* con el sentido de impuesto se encuentra en Pr 29.4: «Con justicia el rey da estabilidad al país; cuando lo abrumba con tributos, lo destruye» (nvi). Los duros impuestos de Salomón, que condujo a la división del reino pueden ser un caso de este tipo (1 R 12).

Finalmente, encontramos un uso muy diferente de *ʿrûmah* en Ez 45.1; 48.9, 20–21, donde se llama «oblación» al pedazo de terreno sobre el que se construiría el templo del poscautiverio, junto con las casas para sacerdotes y levitas. Esta extensión de terreno se denomina «ofrenda santa reservada» (Ez 48.20 bj; o «porción sagrada» lba; cf. «coto sagrado» nbe; «zona sagrada» bpd) puesto que pertenece a Dios tanto como el *ʿrûmah* que se le entregaba en sacrificio.

*qorban* (𐤒𐤓𐤁), «ofrenda; oblación; sacrificio». *Qorban* se encuentra en varias lenguas semíticas como derivado del verbo «venir o acercar». Además de encontrarse en antiguo acádico con la connotación de un «presente», hay una modalidad del verbo en ugarítico que indica la ofrenda de un sacrificio. Se halla a lo largo de la historia del hebraico; en hebreo tardío o moderno tiene el significado de «ofrenda» o «consagración». En la Septuaginta a menudo se traduce como «don».

Aunque la raíz, «venir o acercar», se encuentra prácticamente centenares de veces en el Antiguo Testamento, el nombre derivado, *qorban*, aparece solamente unas 80 veces. Todos los casos excepto dos se encuentran en Números y Levítico. Las dos excepciones están en Ezequiel (20.28; 40.43), un libro que tiene mucha preocupación por lo litúrgico. El vocablo se usa por primera vez en Lv 1.2.

*Qorban* puede traducirse como «aquello que se lleva cerca de Dios o del altar». No debe sorprender, entonces, que este

vocablo se use como un término general para todos los sacrificios, fuesen animales o vegetales. La primera mención de «sacrificio» en Levítico es sobre el *qorban* como «holocausto»: «Cuando alguno de vosotros presente una ofrenda a Jehová, esta será del ganado vacuno u ovino. Si su ofrenda es holocausto» (Lv 1.2–3 rva; cf. 1.10; 3.2, 6; 4.23). La primera mención de *qorban* como «ofrenda de grano» es en Lv 2.1 (rva): «Cuando alguien presente como ofrenda a Jehová una ofrenda vegetal, esta será de harina fina».

Probablemente la mejor concentración de ejemplos de *qorban* se encuentra en Nm 7. En un solo capítulo, el término se usa unas 28 veces con referencia a toda clase de sacrificios de animales y granos, pero con atención especial hacia la vajilla diversa de plata y oro que ofrecieron al santuario. Por ejemplo, la ofrenda de Eliab fue «un plato de plata de ciento treinta siclos de peso, y un jarro de plata de setenta siclos, al siclo del santuario; ambos llenos de flor de harina amasada con aceite para ofrenda; una cuchara de oro de diez siclos, llena de incienso; un becerro, un carnero, un cordero de un año para holocausto» (Nm 7.25–27).

Los dos casos en que se usa el término en Ezequiel se refieren a «ofrenda» en sentido general. En Ez 20.28 el vocablo señala las «ofrendas provocativas» (lba) a otros dioses de Israel en su apostasía. En Ez 40.43, *qorban* tiene que ver con las acostumbradas ofrendas en el templo.

*qurban* (𐤒𐤓𐤁), «ofrenda de leña». *Qurban* está estrechamente relacionada con *qarban*. Se encuentra en Neh 10.34; 13.31, donde se refiere a la «ofrenda de leña» suministrada para quemar los sacrificios en el segundo templo. Se sorteaba entre el pueblo, los sacerdotes y los levitas con el fin de determinar quiénes ofrecerían la «ofrenda de leña» o combustible en las fechas señaladas durante el año.

*ʿolah* (חל/ל), «sacrificio entero, holocausto». Este vocablo tiene cognados en arameo tardío y bíblico. Aparece unas 280 veces durante todos los períodos del hebreo de la Biblia y como tal es la especie de sacrificio más citado en el Antiguo Testamento. Se denominaba «sacrificio entero» (1 S 7.9) porque se quemaba totalmente, menos la sangre.

En la primera vez que aparece, *ʿolah* identifica un tipo de «ofrenda» presentada a Dios: «Y edificó Noé un altar a Jehová y tomó de todo animal limpio y de toda ave limpia, y ofreció holocausto en el altar» (Gn 8.20). El segundo matiz aparece en Lv 1.4, donde se refiere al propio sacrificio: «Y pondrá su mano sobre la cabeza del holocausto, y será aceptado para expiación suya».

Esta especie de «ofrenda» podía consistir de un toro (Lv 1.3–5), una oveja, una cabra (Lv 1.10) o un ave (Lv 1.14), sin mácula. El ofrendante colocaba su mano sobre la víctima sacrificial, transfiriéndole así simbólicamente su pecado y culpa. Después de degollarlo (en el costado norte del altar), el sacerdote tomaba la sangre y la presentaba al Señor antes de rociarlo alrededor del altar. Si se traía al sacerdote solamente un ave, este le quitaba la cabeza y dejaba que su sangre se derramara a un lado del altar (Lv 1.15). Este sacrificio efectuaba una expiación del pecado antes de la presentación formal de la «ofrenda» a Dios. Seguidamente, la «ofrenda» se partía. Excepto los pedazos que no podían limpiarse, las porciones se purificaban y se colocaban en orden sobre el altar (Lv 1.6–9, 12–13). Entonces, todo el sacrificio se consumía con el fuego y su esencia se elevaba hacia Dios como un olor agradable (apaciguador). La piel del animal correspondía al sacerdote (Lv 7.8).

El vocablo *ʿolah* aparece en las listas de prescripciones y descripciones administrativas del Antiguo Testamento con referencia a la ofrenda más frecuente. Cada día requería, mañana y tarde, la presentación de un cordero, el «holocausto [entero] continuo» (Éx 29.38–42). Todos los meses se consagraba un «holocausto» de dos becerros, un carnero y siete corderos (Nm 28.11–14). El mismo sacrificio debía presentarse durante cada día de la Pascua y Panes sin Levadura (Nm 28.19–24), así como en la Fiesta de las Semanas (Nm 28.26–29). Otras fiestas también requerían holocaustos. Y los diversos ritos de purificación exigían «ofrendas quemadas» (holocaustos) y de propiciación.

El eje central del significado de *ʿolah* como «holocausto entero» era la entrega total a Dios del corazón y de la vida del ofrendante. Oportativamente, el *ʿolah* podía acompañarse de

otros sacrificios propiciatorios cuando el ofrendante se sentía preocupado con expiar su pecado (2 Cr 29–27). También las «ofrendas de paz» o «acción de gracias» podían acompañar a los holocaustos, resaltando la dimensión de comunión con Dios (2 Cr 29.31–35). En resumen, antes de la Ley Mosaica el «holocausto entero» quizás expresaba toda la gama de significados que denotarían más tarde los diversos sacrificios levíticos.

*ʾishsheh* (hVai), «ofrenda de fuego». De 64 casos de este nombre, 62 están en las prescripciones sacramentales de Éxodo-Deuteronomio. Las dos excepciones (Jos 13.14; 1 S 2.28) expresan el mismo significado y contexto sacramental.

Todo sacrificio legítimo debía presentarse a Dios en su altar y todos, en diversos grados, se quemaban. Por eso se les llama «ofrendas de fuego». *ʾishsheh* aparece por primera vez en Éx 29.18: «Y quemarás todo el carnero sobre el altar; es holocausto de olor grato para Jehová, es ofrenda quemada a Jehová».

*ʾasham* (µva), «ofrenda por reparación, ofensa, culpa; ofrenda de restitución; ofrenda propiciatoria». El nombre *ʾasham* aparece 46 veces en hebreo bíblico; 33 de estos casos están en el Pentateuco.

El significado más común del término es «ofrenda por la culpa»: «Traerá a Jehovah como su sacrificio por la culpa, por su pecado cometido» (Lv 5.6 rva). Este tipo especializado de ofrenda por el pecado (Lv 5.7) se hacía cuando a alguien se le negaba lo que le correspondía. El valor de lo defraudado debía repararse, más 20 % (Lv 5.16; 6.5). Por lo mismo, las infracciones rituales y períodos de contaminación (p. ej., lepra) quitaban de Dios un servicio que le pertenecía y requería reparación y restitución. Cada violación de derechos de propiedad exigía la reparación, o sea, el pago de la suma total, más el precio de restitución (20 %) al perjudicado. Además, se demandaba la presentación de una «ofrenda por la culpa» a Dios como Señor de todos (o sea, el Señor encima de todos, en términos feudales). Si fallecía la parte perjudicada, se hacía la reparación y restitución a Dios (es decir, a sus sacerdotes; Nm 5.5–10). Por lo general, la «ofrenda

por la culpa» consistía de un carnero (Lv 5.15) o un cordero. El ofrendante presentaba la víctima imponiéndole las manos. El sacerdote rociaba la sangre en derredor del altar y recibía lo restante para su propio sustento (Lv 7.2–7). Cuando un leproso purificado presentaba esta ofrenda, se le untaba un poco de la sangre del sacrificio en «el lóbulo de la oreja derecha del que se purifica, sobre el pulgar de su mano derecha y sobre el pulgar de su pie derecho» (Lv 14.14 lba).

En algunos pasajes, *ʾasham* se refiere a una ofensa contra Dios y la culpa que esto acarrea: «Abimelec le dijo: ¿Por qué nos has hecho esto? Por poco pudiera haber dormido alguno del pueblo con tu mujer, y hubieras traído sobre nosotros culpabilidad» (Gn 26.10 rva: primera mención). En este pasaje se puede percibir una connotación adicional que sugiere que la parte ofendida podría castigar al culpable del crimen.

En dos versículos (Nm 5.7–8 rva), *ʾasham* indica la reparación que le correspondía a la persona perjudicada: «Confesará el pecado que haya cometido y hará restitución completa por el daño que hizo. Sobre ello añadirá la quinta parte y lo dará a aquel a quien había hecho el daño». A decir verdad, el vocablo hebreo se refiere concretamente al valor del objeto que se arrebató al damnificado, cuyo valor se le debía devolver; o sea, el término indica propiamente reparación o restitución al perjudicado. La idea básica se fue ampliando de tal modo que el vocablo llegó a significar también la ofrenda para Dios que quitaba la culpa (1 S 6.3), o sea, en propiciación por el pecado (Is 53.10), aparte de las ofrendas específicas que se ofrecían sobre el altar.

## Ojo

*ʿayin* (עין), «ojo; pozo; superficie; apariencia; fuente, manantial». *ʿAyin* tiene cognados en ugarítico, acádico, arameo, así como en otras lenguas semíticas. Se encuentra unas 866 veces y durante todos los períodos del hebreo de la Biblia (5 veces en arameo bíblico).

Primero, el vocablo se refiere al órgano del cuerpo llamado «ojo». En Gn 13.10, *ʿayin* tiene que ver con el «ojo humano»: «Y alzó Lot sus ojos, y vio toda la llanura del Jordán». Tam-

bién se refiere a los «ojos» de animales (Gn 30.41), ídolos (Sal 115.5) y Dios (Dt 11.12: un antropomorfismo). La expresión «entre los ojos» significa «en la frente»: «Esto ha de ser para ti como una señal sobre tu mano y como un memorial entre tus ojos, para que la ley de Jehová esté en tu boca» (Éx 13.9 rva). Los «ojos» pueden reflejar «debilidad» o «dolor»: «Aconteció que cuando Isaac había envejecido, sus ojos se debilitaron, y no podía ver. Entonces llamó a Esaú, su hijo mayor» (Gn 27.1 rva). La «niña del ojo» es el componente central, el iris: «Guárdame como a la niña de tu ojo» (Sal 17.8RVA). A veces sobresale la belleza de los «ojos»: «Era rubio, de ojos hermosos y bien parecido» (1 S 16.12 lba).

«*Ayin*» se usa con frecuencia en relación a expresiones que indican «ver»: «He aquí, vuestros ojos ven, y los ojos de mi hermano Benjamín, que mi boca os habla» (Gn 45.12). La expresión «levantar los ojos» se explica mediante el verbo que le sigue: uno levanta la vista para hacer algo, lo que el verbo indique «alzó los ojos» (cf. Gn 13.10). «Poner los ojos» puede indicar un acto de «deseo», «anhelo», «devoción»: «Y sucedió después de estas cosas, que la mujer de su señor puso sus ojos [miró con deseo] en José» (Gn 39.7 rva). Los «ojos» pueden ser instrumentos de «juicio», de «evaluación» intelectual o para comprobar la veracidad: «Y tú dijiste a tus siervos: Traédmelo, y pondré mis ojos sobre él» (Gn 44.21).

Los «ojos» a veces reflejan actitudes mentales, como preocupación: «Y no os preocupéis [lit. «no dejéis que vuestros ojos miren con pesar»] por vuestras posesiones personales, pues lo mejor de toda la tierra de Egipto es vuestro» (Gn 45.20 lba).

«Ojos» se usa metafóricamente acerca de capacidades, hechos y condiciones mentales y espirituales. Así, en Gn 3.5 (primera vez que aparece el vocablo), «abrir los ojos» quiere decir adquirir la capacidad (autonomía) de fijar por cuenta propia normas de bien y mal. En pasajes como Pr 4.25 rva, «ojo» se refiere a una facultad moral: «Miren tus ojos lo que es recto, y diríjase tu vista a lo que está frente a ti». En Pr 23.6 se usa el vocablo para describir una condición moral:

«No comas pan con el avaro [lit. «hombre de mal ojo» rv; «el de malas intenciones» rva, bj; «hombre malo» bla; «egoísta» lba; «tacaño» lvp, nvi] ni codicies sus manjares» (rvr; cf. nbe). Una persona puede servir de guía o de «ojos» de otro: «Y Moisés le dijo: Por favor, no nos abandones, ya que tú conoces el lugar donde debemos acampar en el desierto y nos servirás de ojos» (Nm 10.31 rva).

La frase «en los ojos» significa «según el punto de vista u opinión»: «Y él se llegó a Agar, la cual concibió; y cuando vio que había concebido, miraba con desprecio a [era despreciable en los ojos de] su señora» (Gn 16.4).

Otra frase, «de los ojos», puede significar que el asunto está «velado» o «escondido» del conocimiento de alguien: «Y alguno cohabitare con ella, y su marido no lo hubiese visto [lit. «escondido de los ojos de su marido»] por haberse ella amancillado ocultamente» (Nm 5.13).

En Éx 10.5, el término se refiere a la «superficie visible de la tierra»: «Y cubrirán la superficie de la tierra, de modo que nadie podrá verla» (lba). En Lv 13.5 se usa *‘ayin* para referirse al «parecer» de alguien: «Al séptimo día el sacerdote lo examinará. Si según su parecer [a sus ojos] la llaga se ha mantenido igual y no se ha extendido en la piel» (rva). Un «brillo» o «centelleo» se describe con la frase «mostrar los ojos», en pasajes como Pr 23.31: «No te fijes en lo rojo que es el vino, ni en cómo brilla [muestra los ojos] en la copa» (nvi).

*‘Ayin* también se refiere a una «fuente o manantial» (lit., «ojo de agua»): «Pero el ángel de Jehovah la encontró en el desierto junto a un manantial [«fuente» lba] de agua (el manantial [«fuente» lba] que está en el camino de Shur)» (Gn 16.7 rva).

*ma‘yan* (מַיָּן), «fuente, manantial». Este vocablo se encuentra en el Antiguo Testamento 23 veces. En Lv 11.36, *ma‘yan* quiere decir «fuente»: «Con todo, la fuente y la cisterna donde se recogen aguas serán limpias: mas el que hubiere tocado en los cadáveres será inmundo» (rvr; «manantial» rva). Otro ejemplo se encuentra en Gn 7.11: «El año seiscientos de la

vida de Noé, en el mes segundo, a los diecisiete días del mes, aquel día fueron rotas todas las fuentes del grande abismo, y las cataratas de los cielos fueron abiertas».

## Olvidar

*shakaj* (j kV), «olvidar». El vocablo común que significa «olvidar» se encuentra en todos los períodos de la lengua hebrea; el término se halla también en arameo. En la Biblia hebraica, aparece un poco más de 100 veces. *Shakaj* se usa por primera vez en el Antiguo Testamento en Gn 27.45 (rva) cuando Rebeca insta a Jacob que huya del hogar hasta que Esaú «se olvide de lo que le has hecho».

Cuando Judá adoraba a dioses extraños, Jeremías le recordó que «todos tus amantes se han olvidado de ti; ya no te buscan» (Jer 30.14 rva). Sin embargo, Dios no se olvida de su pueblo: «¿Acaso se olvidará la mujer de su bebé, y dejará de compadecerse del hijo de su vientre? Aunque ellas se olviden, yo no me olvidaré de ti» (Is 49.15 rva). Olvidándose de esta actitud divina, cuando sobrevino la destrucción, Judá se quejó: «¿Por qué te olvidarás de nosotros para siempre ... ?» (Lm 5.20 rva). A menudo Israel se «olvidaría» de la Ley de Dios (Os 4.6) y su nombre (Jer 23.27).

## Orar

### Verbo

*palal* (l P), «orar, interceder, mediar, juzgar». Este verbo, que se encuentra tanto en hebreo bíblico como moderno, aparece 84 veces en el Antiguo Testamento hebreo. El término se usa 4 veces en la modalidad intensiva; los 80 casos restantes se encuentran en la forma reflexiva o recíproca en la que la acción generalmente vuelve al sujeto. En la forma intensiva *palal* expresa la idea de «mediar, colocarse en-

tre dos partes», refiriéndose siempre a seres humanos. Por eso, «si un hombre peca contra otro, Dios mediará [«intercederá» rva] por él» (1 S 2.25 lba). «Mediar» requiere «formarse un criterio», como en Ez 16.52 (rva): «Has hecho que el juicio fuese favorable para tus hermanas». En los dos casos restantes en que se usa la forma intensiva del verbo, *palal* expresa (en Gn 48.11) «expectativas, dar por sentado» (en Sal 106.30, cf. lba) e «intervenir».

La primera vez que aparece *palal* en el Antiguo Testamento es en Gn 20.7, donde la forma reflexiva o recíproca del verbo expresa la idea de «interceder u orar» por alguien: «Y orará por ti». Es frecuente en el Antiguo Testamento esta clase de oración intercesora: Moisés «ora» por el pueblo para que Dios los librara de las serpientes venenosas (Nm 21.7); «ora» por Aarón (Dt 9.20); y Samuel «intercede» continuamente por Israel (1 S 12.23). La oración no se dirige tan solo a Yahveh, sino también a ídolos paganos (Is 44.17). A veces se ora a Yahveh para que actúe en contra del enemigo: «He escuchado lo que me has pedido en oración acerca de Senaquerib, rey de Asiria» (2 R 19.20 rva).

No queda bien claro porque, precisamente, se usa esta modalidad del verbo para expresar la acción de «orar». Puesto que esta forma verbal, en sentido reflexivo, revierte la acción al sujeto, lo que quizás se quiere es enfatizar el papel que tiene dentro de la oración la persona que ora. A la vez que la misma forma verbal puede indicar una acción recíproca entre sujeto y predicado; con esto, tal vez se quiere señalar que la oración es fundamentalmente una comunicación que, para ser genuina, siempre tiene que ser de doble vía.

## Nombre

*ʿpillah* (הִלָּחַת), «oración». Este vocablo, que se encuentra 77 veces en hebreo veterotestamentario, es el término hebraico más común para expresar «oración». Aparece por primera vez en 1 R 8.28: «Con todo, tú atenderás a la oración de tu siervo, y a su plegaria». En el escatón, la casa de Dios será una casa de «oración» para todos los pueblos (Is 56.7); a esta casa vendrán todas las naciones para adorar a Dios. El término puede referirse tanto a una «oración» litúrgica y

poética como a lo contrario. En el primer caso, *ʿpillah* se usa como título de 5 salmos y la oración de Habacuc (3.1). En estos usos *ʿpillah* se refiere a una oración para cantarse durante un servicio litúrgico formal. En Sal 72.20 el vocablo describe todos los salmos y «oraciones» de Salmos 1–72, aunque solo uno lleva el nombre específico de «oración» (Sal 17.1).

## Orgullo, Majestad

### Verbo

*gaʿah* (הָאָה), «ser orgulloso, enaltecer». Este verbo se encuentra 7 veces en hebreo bíblico. Aparece en Éx 15.1 en el sentido de «enaltecer»: «¡Cantaré a Jehová, pues se ha enaltecido grandemente [«ha triunfado» Iba]! ¡Ha arrojado al mar caballos y jinetes!» (rva).

### Nombre

*gaʿôn* (גָּאוֹן), «orgullo». Esta raíz se encuentra únicamente en las lenguas semíticas del noroeste, como ugarítico: *gan*, «orgullo». El nombre es un término poético que solo se halla en los libros poéticos, los profetas (12 veces en Isaías), la canción de Moisés (Éx 15.7) y en Levítico (26.19). En hebreo rabínico, *gaʿôn* se refiere a un hombre de grandes conocimientos. Un *gaʿôn* encabezaba las academias rabínicas de Susa y Pumbadita en Babilonia. El gaón *Saʿady*~ fue uno de los más destacados.

En un sentido positivo *gaʿôn*, como el verbo, quiere decir «excelencia» o «majestad». La majestad de Dios se manifestó liberando a Israel y atravesando el Mar Rojo (Éx 15.7). Por tanto, Israel, como pueblo redimido se considera una expresión de la «majestad» de Dios: «Él nos escoge nuestra heredad, la gloria [«hermosura» rvr; «orgullo» rva, nvi, bj, nbe] de Jacob a quien Él ama» (Sal 47.4 Iba, cf. bla). En este contexto, el significado de *gaʿôn* está muy próximo al de *kabôd*, «gloria».

La acepción «majestad» en relación con *gaʿôn* se atribuye a la naturaleza: poderosa, exuberante, rica, espesa. Los poetas

usan el vocablo para referirse a las olas soberbias (Job 38.11) o a la espesa maleza en las riberas del Jordán; cf. «Si corríste con los de a pie y te cansaron, ¿cómo competirás con los caballos? Y si en tierra de paz te caes al suelo, ¿qué harás en la espesura [lit. «majestad»] del Jordán?» (Jer 12.5; cf. 49.19; 50.44).

La mayoría de los usos de *ga'ôn* son negativos; expresan el orgullo humano como antónimo de humildad (Pr 16.18). En Proverbios *ga'ôn* equivale a arrogancia, conducta malvada y lengua perversa. Al independizarse del Señor, Israel una nación majestuosa, separada por un Dios majestuoso, se apartó de Él, pretendiendo que la excelencia era de ella. Dios no toleró esta nueva actitud insolente: «El Señor Jehová ha jurado por su alma; Jehová Dios de los Ejércitos dice: Abomino la soberbia de Jacob, y aborrezco sus palacios. Entregaré al enemigo la ciudad y todo lo que hay en ella» (Am 6.8 rva).

Las traducciones de la Septuaginta son: *hubris* («insolencia; arrogancia») y *huperefanía* («arrogancia; altivez; orgullo»).

Hay otros nombres relacionados con *ga'ôn*. *Ge'ah* aparece una vez con el significado de «orgullo» (Pr 8.13). El nombre *ga<sup>s</sup>wah*, que se halla 19 veces, también quiere decir «orgullo»: «Todo el pueblo lo supo; Efraín y los habitantes de Samaria que con soberbia [*ga<sup>s</sup>wah*] y altivez de corazón decían» (Is 9.9 rva). *Ge'ût* se encuentra 8 veces y se refiere a «majestad»: «Se mostrará piedad al malvado, y no aprenderá justicia; en tierra de rectitud hará iniquidad, y no mirará a la majestad de Jehová» (Is 26.10).

## Adjetivo

El adjetivo *ge'*, que puede ser *ge'eh*, por error de escritura, aparece una sola vez con el sentido de «orgullosa» (Is 16.6). *Ge'eh* también quiere decir «orgullosa» en las 8 veces que aparece, entre ellas Is 2.12: «Porque el día de Jehová de los ejércitos vendrá sobre todo soberbio y altivo».

*Ga<sup>s</sup>yôn*, se encuentra una vez en hebreo (Sal 123.4), también con el significado de «orgullosa».

## Pacto, Alianza

*b<sup>e</sup>rît* (tyrB), «pacto; alianza; convenio; acuerdo; confederación». Lo más probable es que este nombre se derive de la raíz acádica que significa «encadenar, poner grillos»; tiene paralelos en hitita, egipcio, asirio y arameo. *B<sup>e</sup>rît* se encuentra más de 280 veces en todas las secciones del Antiguo Testamento. El primer caso del vocablo está en Gn 6.18: «Pero estableceré mi pacto contigo [Noé]. Entraréis en el arca tú, tus hijos, tu mujer y las mujeres de tus hijos contigo». «Alianza» es la traducción preferida de *b<sup>e</sup>rît* por la rv: «Haced, pues, ahora alianza con nosotros» (Jos 9.6); sobre todo en el caso de acuerdos políticos internos de Israel (2 S 3.12–13, 21; 5.3) o entre naciones (1 R 15.19). En estos casos las revisiones subsiguientes (rvr, rva, nrv) usan «alianza» o «pacto». En Jue 2.2 se traduce: «Con tal que nosotros no hagais «pacto» con los moradores de esta tierra», («alianza» rva). El mandamiento también le fue dado a Israel en Éx 23.32; 34.12–16; y en Dt 7.2–6. Otras versiones se valen de diversos términos: «pacto» (lba, lbp, bla; bpd, sbp), «alianza» (bj), «tratado de paz» (nbe), etc., según el contexto.

La rvr prefiere el término «pacto» para traducir *berît*, en particular para denotar «acuerdos entre hombres», como entre Abraham y Abimelec (Gn 21.32): «Así hicieron pacto en Be-erseba». David y Jonatán hicieron un «pacto» de protección mutua que comprometía a David y a sus descendientes en perpetuidad (1 S 18.3; 20.8, 16–18, 42). En todos estos casos había acuerdo mutuo que se confirmaba con un juramento en nombre del Señor. A veces se entregaban prendas materiales como testimonios del convenio (Gn 21.28–31).

Acab derrotó a los sirios: «Hizo, pues, pacto con él [Benadad], y le dejó ir» (1 R 20.34). El rey de Babilonia «tomó también a uno de la descendencia real e hizo pacto [«un tratado» nbe] con él [Sedequías], y le hizo prestar juramento» (Ez 17.13). En «pactos» como estos, los términos los imponían una potencia militar superior; no eran acuerdos mutuos.

La monarquía en Israel estaba fundamentada en un «pacto»: «David hizo pacto [«alianza» rv] con ellos [los ancianos de

Israel] en Hebrón, delante de Jehová» (2 S 5.3). Dicho acuerdo se basaba en su reconocimiento de que Dios lo había nombrado (2 S 5.2), por lo que se hicieron súbditos de David (cf. 2 R 11.4, 17).

La gran mayoría de los casos de *b'rit* tienen que ver con los «pactos» o «alianzas» de Dios con hombres, como en el caso de Gn 6.18, ya citado. Son importantes los verbos que se usan: «Estableceré mi pacto contigo» (Gn 6.18), literalmente, «mantendré firme» o «confirmaré» mi «alianza». «Y pondré mi pacto entre mí y ti» (Gn 17.2; «cumpliré» rva; «confirmaré» bla). «Y Él os *anunció* su pacto» (Dt 4.13). «Mi pacto que yo les mandé» (Jos 7.11). «Me he *acordado* de mi pacto. Por tanto ... os librare de su servidumbre» (Éx 6.5–6). Dios no rechazará a Israel por su desobediencia ni los desechará «hasta consumirlos, *invalidando* mi pacto con ellos» (Lv 26.44). «Ni se olvidará del pacto que les *juró* a tus padres» (Dt 4.31). El verbo más común es «cortar» [*karat*] un pacto, que siempre se traduce como en Gn 15.18: «Jehová hizo un pacto». Este uso parece derivarse de la ceremonia descrita en Gn 15.9–17 (cf. Jer 34.18), en la que Dios se aparece como «una antorcha de fuego que pasaba por entre los animales divididos» (Gn 15.17). Todos estos verbos aclaran que en todos los casos la iniciativa es de Dios; es quien establece y cumple los pactos.

«Pacto/alianza» es un término paralelo o equivalente a los vocablos hebreos *dabar* («palabra»), *joq* («estatuto»), *piqqûd* («preceptos», Sal 103.18 lba), *edah* («testimonios» Sal 25.10), *tôrah* («ley» Sal 78.10) y *josed* («misericordia» Dt 7.9). Estos términos enfatizan la autoridad y la gracia de Dios en establecer y cumplir con el «pacto», a la vez que señalan la responsabilidad humana bajo el «pacto». Las palabras de la «alianza» se escribieron en un libro (Éx 24.4, 7; Dt 31.24–26) y sobre tablas de piedra (Éx 34.28).

Los seres humanos «entran en» (Dt 29.12) o se «unen» (Jer 50.5 rva; «juntan» rvr) al «pacto». Deben «obedecer» (Gn 12.4) y «poner por obra» todos los mandamientos del «pacto» (Dt 4.6). Pero, encima de todo, la «alianza» es un llamado a que Israel ame a «Jehová tu Dios de todo tu corazón, y de toda tu alma, y con todas tus fuerzas» (Dt 6.5). La

«alianza» divina es una relación de amor y lealtad entre el Señor y su pueblo escogido.

«Si de veras escucháis mi voz y guardáis mi pacto, seréis para mí un pueblo especial entre todos los pueblos ... y vosotros me seréis un reino de sacerdotes y una nación santa» (Éx 19.5–6 rva). «Cuidaréis de poner por obra todo mandamiento ... para que viváis, y seáis multiplicados, y entréis y poseáis la tierra que Jehová prometió con juramento a vuestros padres» (Dt 8.1). En el «pacto» la respuesta del hombre contribuye a su cumplimiento; no obstante, su acción no es causativa. La gracia de Dios siempre va delante produciendo la respuesta humana.

De cuando en cuando, Israel «hizo pacto delante de Jehová, de andar en pos de Jehová y de guardar sus mandamientos ... para cumplir las palabras de este pacto escritas en este libro» (2 R 23.3 rva). Se asemeja a su compromiso original: «¡Haremos todo lo que Jehová ha dicho!» (Éx 19.8 rva; 24.7). Israel no propuso los términos de una «alianza» con Dios. Respondió a su «pacto».

La total clemencia y eficacia del carácter del «pacto» de Dios se confirma en la Septuaginta con la elección de *diatheeke* para traducir *b'rit*. *Diatheeke* es el testamento que estipula la distribución de los bienes de un occiso de acuerdo a su voluntad. Denota una acción totalmente unilateral. *Diatheeke* se encuentra 33 veces en el Nuevo Testamento. En su traducción al castellano, las versiones protestantes prefieren «pacto» y las católicas priorizan el término «alianza».

El uso de «Nuevo Testamento» y «Antiguo Testamento» como nombres de las dos secciones de la Biblia indica que el «pacto» divino está en el centro de todo el libro. La Biblia relata el propósito «testamentario» de Dios, de modo que el ser humano pueda unirse a Él en servicio amoroso y conocer la comunión eterna con Él mediante la redención que es en Cristo Jesús.

## Padre

*ʾab* (ba), «padre; abuelo; antepasado; ancestro». Hay cognados de este vocablo en ugarítico, acádico y fenicio, además de otras lenguas semíticas. Se constatan unos 1.120 casos en el hebreo de la Biblia y durante todos los períodos.

Fundamentalmente, *ʾab* se refiere a la relación familiar que representa el término «padre». Este es su significado en la primera cita en que aparece el vocablo: «Por tanto, dejará el hombre a su padre y a su madre, y se unirá a su mujer, y serán una sola carne» (Gn 2.24). En pasajes poéticos, el vocablo a veces se encuentra paralelamente con *ʾem*, «madre»: «A la fosa digo: Tú eres mi padre, y a los gusanos: Mi madre y mi hermana» (Job 17.14 rva). También se usa *ʾab* con relación a «madre» para referirse a padres de familia (Lv 19.3). Sin embargo, a diferencia del término *ʾem*, la palabra *ʾab* jamás se aplica a animales.

*ʾab* también quiere decir «abuelo» y/o «bisabuelo», como en Gn 28.13: «Y he aquí, Jehová estaba en lo alto de ella, el cual dijo: Yo soy Jehová, el Dios de Abraham tu padre [abuelo], y el Dios de Isaac». Los progenitores del lado materno se llamaban «padre de la madre» (Gn 28.2). El nombre puede usarse también para indicar cualquier antepasado varón: «Y él se fue por el desierto un día de camino, y vino y se sentó debajo de un enebro; y deseando morir, dijo: Basta ya, oh Jehová, quítame la vida, pues no soy yo mejor que mis padres» (1 R 19.4). De acuerdo a este uso, el vocablo puede referirse al primer padre, a un «antepasado» o a una familia (Jer 35.6), una tribu (Jos 19.47), un grupo con una vocación especial (1 Cr 24.19), una dinastía (1 R 15.3) o a una nación (Jos 24.3). O sea que «padre» no necesariamente significa el hombre que nos engendró.

Este nombre a veces describe la relación adoptiva, sobre todo cuando se usa con relación al «fundador de una clase o posición social», como por ejemplo un oficio: «Y Ada dio a luz a Jabal, el cual fue padre de los que habitan en tiendas, y crían ganados» (Gn 4.20).

*ʾab* puede ser un título de respeto que por lo general se usa con varones mayores de edad, como cuando David dijo a Saúl: «Y mira, padre mío, mira la orilla de tu manto en mi

mano» (1 S 24.11). El término también se usa para maestros: «Eliseo, al verlo, gritó: ¡Padre mío, padre mío! ¡Carro de Israel, y sus jinetes!» (2 R 2.12). En 2 R 6.21, la palabra se aplica al profeta Eliseo y en Jue 17.10, con relación a un sacerdote. El vocablo es también una forma respetuosa de dirigirse al «marido»: «¿Acaso no me llamas ahora: «Padre mío», o «Tú eres el amigo de mi juventud?»» (Jer 3.4 rva). En Gn 45.8 el nombre se aplica a un «consejero»: «Así, pues, no me enviasteis acá vosotros, sino Dios, que me ha puesto por padre de Faraón, y por señor de toda su casa, y por gobernador en toda la tierra de Egipto». En cada caso, el sujeto que se denomina «padre» ocupa una posición de privilegio y recibe la honra que le corresponde a un «padre».

Junto con *bayit* («casa»), el vocablo *ʾab* puede significar familia: «Hablad a toda la congregación de Israel, diciendo: En el diez de este mes tómesese cada uno un cordero según las familias de los padres [«casas paternas» rva, lba], un cordero por familia» (Éx 12.3). Otras veces «familia» se indica con el plural de «padre»: «Y estas son las cabezas de los padres [«casas paternas» rva, lba] de los levitas por sus familias [«clanes» rva]» (Éx 6.25 rvr).

Dios es el «padre» de Israel (Dt 32.6). Él los engendró y los protege, el único al que deben reverenciar y obedecer. En Mal 2.10 se nos dice que Dios es el «padre» de todos los pueblos. Es el «protector» o «padre» particular de los que no tienen padre: «Padre de los huérfanos y defensor de las viudas es Dios en su santa morada» (Sal 68.5 lba). En su calidad de «padre» de un rey, Dios se solidariza en particular con él y con su reino: «Yo seré para él, padre; y él será para mí, hijo. Cuando haga mal, yo le corregiré con vara de hombres y con azotes de hijos de hombre» (2 S 7.14 rva). No todo monarca era hijo de Dios, solo los que Él adoptaba. En un sentido especial, el rey perfecto fue el Hijo adoptivo de Dios: «Yo publicaré el decreto; Jehová me ha dicho: Mi hijo eres tú; Yo te engendré hoy» (Sal 2.7). La extensión, el poder y la duración de su reino se garantizan con la soberanía del Padre (cf. Sal 2.8–9). Por otro lado, uno de los nombres de entronización del Mesías es «Padre Eterno»: «Y se llamará su nombre Admirable, Consejero, Dios fuerte, Padre eterno, Príncipe de paz» (Is 9.6).

## Pastorear

### Verbo

*ra'ah* (h[r]), «pastar, pacer; pastorear, apacentar». Esta raíz semítica común se encuentra en acádico, fenicio, ugarítico, arameo y arábigo. En la Biblia hay unos 170 casos en todos los períodos del hebreo. (Debe distinguirse este término de su homónimo *ra'ah*, «asociarse».)

*Ra'ah* tiene que ver con la manera en que los animales domésticos se alimentan a campo abierto bajo el cuidado de un pastor. La primera vez que se usa, Jacob dice a los pastores: «He aquí que todavía es temprano; todavía no es tiempo de reunir todo el rebaño. Dad de beber a las ovejas e id a apacentarlas» (Gn 29.7 rva). *Ra'ah* puede referirse a toda la actividad de un pastor, como en el caso de José «cuando tenía diecisiete años, apacentaba el rebaño con sus hermanos» (Gn 37.2 lba). Cuando se usa metafóricamente, el verbo indica la relación de un líder con su pueblo. En Hebrón, el pueblo dijo a David: «En tiempos pasados, cuando Saúl aún reinaba sobre nosotros, tú eras quien sacaba y hacía volver a Israel. Y Jehová te dijo: Tú pastorearás a mi pueblo Israel, y tú serás el soberano de Israel» (2 S 5.2 rva). El verbo se usa en sentido figurado con la acepción de «alimentar» o «animar»: «Los labios del justo apacientan a muchos, pero los insensatos mueren por falta de entendimiento» (Pr 10.21 rva).

*Ra'ah*, en su modalidad intransitiva, describe la actividad del ganado cuando se alimenta en el campo. El faraón soñó que «del Nilo subían siete vacas de hermoso aspecto y gordas de carne, y pacían entre los juncos» (Gn 41.2 rva). Este mismo uso se aplica metafóricamente a seres humanos en Is 14.30: «Y los primogénitos de los pobres serán apacentados, y los menesterosos se acostarán confiados». El término también puede usarse figurativamente para indicar destrucción: «Aun los hijos de Menfis y de Tafnes te quebrantaron [lit. «consumieron como un animal doméstico deja pelado el pasto»] la coronilla» (Jer 2.16).

### Nombre

*ro'eh* (h[ר]), «pastor». El nombre se halla unas 62 veces en el Antiguo Testamento. Se usa con referencia a Dios, el Gran Pastor, quien apacienta o alimenta sus ovejas (Sal 23.1–4; cf. Jn 10.11). Este concepto de Dios el Gran Pastor es muy antiguo; en la Biblia Jacob es el que lo usa por primera vez en Gn 49.24: «Por el nombre del Pastor, la Roca de Israel».

Cuando se aplica a seres humanos, *ro'eh* nos remite a los pueblos no israelitas. El rey es el que encabeza el culto oficial y público y el mediador entre el dios (o dioses) y el pueblo. Detrás de este uso está la idea de que el rey es el centro de unidad de una nación, su supremo protector y líder, el que otorga toda bendición material y administra justicia. Es interesante que ningún rey de Israel se adjudicó el título de *ro'eh* (cf. 2 S 5.2). Posteriormente, «pastores» aun se aplica a líderes que no eran reyes (cf. Is 44.28; Ez 34.2).

Son poco frecuentes otros nombres derivados de *ra'ah*. *Mir'eh*, que se encuentra 12 veces quiere decir «pasto o pastizal», el lugar en que los animales «pastan» y el alimento que comen (Gn 47.4). *Mar'it* se encuentra 10 veces y se refiere a «pastizal» (Sal 74.1). Lo mismo quiere decir *r'e'it*, que aparece solo una vez (1 R 4.23).

## Paz

### Nombre

*shalôm* (ש/ל/ו), «paz, integridad, bienestar, salud». Esta es una raíz semítica muy común cuyo significado es «paz» en acádico, ugarítico, fenicio, arameo, siríaco, arábigo y etiópico.

*Shalôm* es un término muy importante en el Antiguo Testamento que se ha conservado en hebreo mishnaico, rabínico y moderno. Hoy en Israel la gente saluda a un visitante con las palabras *mah shlomka* (¿cuál es su paz, cómo está?) y le preguntan acerca de la «paz» («bienestar») de su familia.

El uso de *shalôm* es frecuente (237 veces) y su gama semántica variada. Desde las dos primeras ocasiones en que se usa el término en Génesis, se puede constatar este hecho: «Pero tú irás a tus padres en paz [*shalôm* en el sentido de «tranqui-

lo», «a gusto», «despreocupado»] y serás sepultado en buena vejez» (Gn 15.15 rva). O bien, «de que no nos harás daño, como nosotros no te hemos tocado y como solo te hemos hecho bien y te despedimos en paz [*shalôm* con el significado de «incólume», «ilesos»]» (Gn 26.29 rva). No obstante, ambos usos son en esencia los mismos, puesto que expresan el significado raíz de «integridad», «bienestar». *Îsh sh<sup>e</sup>lomû* («hombre de mi paz») indica un estado de ánimo que le permite a uno sentirse a sus anchas, cómodo, con otra persona: «Aun mi amigo íntimo [«hombre de mi paz» rvr, nrv], en quien yo confiaba y quien comía de mi pan, ha levantado contra mí el talón» (Sal 41.9 rva, lba; cf. Jer 20.10). Es una relación de armonía y bienestar, todo lo contrario a un estado de conflicto o guerra: «Yo amo la paz, pero si hablo de paz, ellos hablan de guerra» (Sal 120.7 nvi). *Shalôm* es una condición del alma y de la mente que incentiva el desarrollo de facultades y capacidades. Este estado de bienestar se experimenta tanto en el interior como en el exterior del ser. En hebreo, esta condición se expresa con la frase *b<sup>e</sup>shalôm* («en paz»): «En paz [*b<sup>e</sup>shalôm*] me acostaré, y asimismo dormiré; porque solo tú, Jehová, me haces vivir confiado» (Sal 4.8).

En estrecha relación con lo anterior se encuentra el significado de «bienestar», sobre todo el «bienestar» o la «salud» personal. Esta acepción se puede encontrar en la pregunta de Joab a Amasa: «¿Te va bien, hermano mío? Y tomó con la mano derecha la barba de Amasa para besarlo» (2 S 20.9 rva). O en la frase preposicional *l<sup>e</sup>shalôm* junto con el verbo preguntar: «Entonces les preguntó José cómo estaban, y dijo: ¿Vuestro padre, el anciano que me dijisteis, lo pasa bien? ¿vive todavía?» (Gn 43.27).

*Shalôm* también quiere decir «paz» en el sentido de una relación próspera entre dos o más personas. En esta acepción, *shalôm* no pasa de ser palabrería: «Saeta mortífera es su lengua, engaño habla; con su boca habla cada uno de paz a su prójimo, pero dentro de sí le tiende emboscada» (Jer 9.8 lba); diplomacia: «Sísara huyó a pie a la tienda de Jael, mujer de Heber el queneo, porque había paz entre Jabín, rey de Hazor, y la casa de Heber el queneo» (Jue 4.17 rva); o estrategia bélica: «Si te responde con paz y te abre sus puer-

tas, toda la gente que se halla en ella te rendirá tributo laboral, y ellos te servirán» (Dt 20.11 rva).

Isaías profetizó acerca del «Príncipe de paz» (Is 9.6), cuyo reino introduciría un gobierno de «paz» (Is 9.7). Ezequiel habló en cuanto al nuevo pacto de «paz»: «Haré con ellos un pacto de paz; será un pacto eterno con ellos. Los multiplicaré y pondré mi santuario entre ellos para siempre» (Ez 37.26 rva). El salmo 122 es uno de los grandes salmos de celebración y oración por la «paz de Jerusalem»: «Pedid por la paz de Jerusalem» (Sal 122.6). En las bendiciones israelitas se comunicaba la paz de Dios a su pueblo: «¡Sea la paz sobre Israel!» (Sal 125.5 rva).

En la Septuaginta se encuentran las siguientes traducciones: *eirene* («paz; bienestar; salud»), *eirenikos* («apacible; pacífico»); *soteria* («liberación; preservación; salvación») y *hugiainein* («estar en buena salud; sano»).

Otro nombre hebreo relacionado es *shelem*, que se encuentra 87 veces y que significa «ofrenda de paz»: «Y envió jóvenes de los hijos de Israel, que ofrecieron holocaustos y sacrificaron novillos como ofrendas [«sacrificios» rvr] de paz al Señor» (Éx 24.5 lba).

## Verbo

*shalem* (שׁלם), «estar completo, sano». El verbo, que aparece 103 veces, significa «estar completo» en 1 R 9.25 (lba): «Después que terminó la casa».

Otro verbo, *shalam*, quiere decir «hacer las paces»: «Cuando los caminos del hombre son agradables a Jehová, aun a sus enemigos hace estar en paz con él» (Pr 16.7).

## Adjetivo

*shalem* (שׁלם), «completo; perfecto». Este vocablo se encuentra en Gn 15.16 con el significado de «no del todo completo»: «En la cuarta generación volverán acá, pues hasta ahora no ha llegado al colmo [«aun no está cumplida» rv] la maldad

de los amorreos» (rva). En Dt 25.15 el vocablo significa «perfecto».

## Pecado

### Nombre

*ʾawen* (אָוֵן), «iniquidad; vanidad; dolor». Este término tiene dos cognados arábigos, *ʾana* («estar fatigado, cansado») y *ʾaynun* («debilidad; dolor; pena»); además, está emparentado con el vocablo hebraico *ʾayin* («nada»). La relación entre estos cognados, según algunos estudiosos, sugeriría que *ʾawen* significa la ausencia de todo lo que tiene verdadero valor. Por tanto, denotaría «sin valor moral alguno», lo cual es el caso donde hay maldad, designios malvados y maledicencia.

Otros eruditos aseveran que el término indica una «carga o dificultad penosa», es decir, que el pecado es un peso arduo y agotador de «penas y dolores», que el culpable acarrea sobre sí mismo o sobre otros. Esta acepción se encuentra en Sal 90.10: «Los días de nuestra edad son setenta años; y si en los más robustos son ochenta años, con todo, su fortaleza es molestia y trabajo, pronto pasan, y volamos». Un significado similar aparece en Pr 22.8: «El que siembra maldad cosecha desgracias; el Señor lo destruirá con el cetro de su ira» (nvi).

*ʾawen* puede servir de término general para denotar crimen u ofensa, como en Miq 2.1 (rva): «¡Ay de los que en sus camas planean iniquidad ... !» (cf. Is 1.13). En algunos pasajes, el vocablo se refiere a falsedad o engaño: «Las palabras de su boca son iniquidad y fraude; ha dejado de ser cuerdo y de hacer el bien» (Sal 36.3). «Porque las imágenes han hablado vanidad» (Zac 10.2 rv; «iniquidad» lba). En Is 41.29 (rva) se dice que los ídolos engañan a sus seguidores: «He aquí que todos son *iniquidad*, y la obra de ellos nada es. Viento y vanidad son sus imágenes de fundición».

*ʾasham* (אָשָׁם), «pecado; culpa; ofrenda por el pecado; transgresión; ofrenda por una transgresión». Se encuentran cognados en arábigo: *ʾithmun* («pecado; ofensa; delito; crimen»), *ʾathima* («pecar, errar, resbalar») y *ʾathimun* («pecaminoso;

criminal; malvado; perverso»). Sin embargo, los términos arábigos no incluyen la idea de restitución. En los textos ugaríticos de Ras Shamra, el vocablo *atm* se encuentra en varios pasajes. Aunque no se puede constatar, los estudiosos creen que este término ugarítico podría significar «ofensa» u «ofrenda por el pecado».

*ʾasham* implica la condición de «culpa» debido a una ofensa, como en Gn 26.10: «Abimelec le dijo ... Por poco pudiera haber dormido alguno del pueblo con tu mujer, y hubieras traído sobre nosotros culpabilidad». La palabra puede referirse a la propia ofensa que acarrea culpa: «Porque no ha sido abandonado ... aunque su tierra está llena de culpa delante del Santo de Israel» (Jer 51.5 lba). Una acepción semejante del término se encuentra en Sal 68.21: «Ciertamente Dios herirá la cabeza de sus enemigos, la testa cabelluda del que anda en sus pecados» (rvr; «delitos» lba; «crímenes» bj; «maldad» bla).

En la mayoría de los casos, *ʾasham* se refieren a la compensación que se paga para satisfacer al damnificado o bien a la «ofrenda por culpa u ofensa» que el culpable arrepentido presentaba después de pagar una compensación equivalente a las seis quintas partes del daño ocasionado (Nm 5.7–8). Esta «ofrenda por culpa» consistía del sacrificio de la sangre de un carnero: «Él traerá al sacerdote como sacrificio por la culpa un carnero del rebaño, sin defecto, evaluado según tú lo estimes. El sacerdote hará expiación por él, por su pecado cometido por inadvertencia, y le será perdonado» (Lv 5.18 rva; cf. Lv 7.5, 7; 14.12–13). La declaración teológica más significativa que contiene el vocablo *ʾasham* está en Is 53.10, que dice que el siervo de Yahveh se declaró *ʾasham* en favor de una humanidad pecaminosa. Esto sugiere que su muerte brindó una compensación de 120% por la ley quebrantada de Dios.

*ʿamal* (ʿlm[), «mal; pena; infortunio; daño; queja; maldad; trabajo». Este nombre está relacionado con el verbo hebreo *ʿamal* («trabajar»). El cognado arábigo *ʿamila* significa «cansarse de arduo trabajo». El vocablo arameo *ʿamal* quiere decir «hacer», pero sin que esto necesariamente involucre ardua labor. El uso fenicio y cananeo del término se aproxima más

al arábigo; el libro de Eclesiastés (que demuestra una considerable influencia fenicia) es un claro ejemplo de este uso: «Asimismo, aborrecí todo el duro trabajo con que me había afanado debajo del sol» (Ec 2.18 rva). «Y también, que es un don de Dios que todo hombre coma y beba y goce del fruto de todo su duro trabajo» (Ec 3.13 rva). Un ejemplo relacionado aparece en Sal 107.12 (rva): «Por eso sometió sus corazones con dura labor; cayeron, y no hubo quien les ayude».

En general, *ʿamal* se refiere a los problemas y sufrimientos que el pecado causa al pecador o bien a los problemas que esto provoca para otros. En Jer 20.18 se describe el dolor que recae sobre el pecador: «¿Para qué salí del vientre? ¿Para ver trabajo [*ʿamal*] y dolor [*yagôn*], y que mis días se gastasen en afrenta? Otro caso se encuentra en Dt 26.7: «Y clamamos a Jehová el Dios de nuestros padres; y Jehová oyó nuestra voz, y vio nuestra aflicción [*ʿonî*], nuestro trabajo [*ʿamal*] y nuestra opresión [*lahas*]».

Job 4.8 (rva) ilustra el significado de problema como malicia contra otros: «Como he visto, los que aran iniquidad [*ʿawen*] y siembran sufrimiento [*ʿamal*] cosechan lo mismo». El vocablo se encuentra en Sal 140.9 (rva): «En cuanto a los que me rodean, la maldad de sus propios labios cubrirá sus cabezas». En Hab 1.3 (rva) también se hace referencia a las aflicciones que infligimos a otros: «¿Por qué me muestras la iniquidad [*ʿawen*] y me haces ver la aflicción [*ʿamal*]? He aquí que surgen pleitos y contiendas; la destrucción y la violencia están delante de mí».

*ʿawon* (ʿ/), «iniquidad». Este vocablo derivado de la raíz *ʿawah*, significa «doblado, doblegado, torcido, pervertido» o bien «torcer y perverso». El cognado arábigo *ʿawa* quiere decir «torcer, doblegarse»; algunos estudiosos consideran que el verdadero cognado es el término arábigo *ghara* («desviarse del camino»), pero hay menos justificación para esta interpretación. *ʿawon* presenta el pecado como perversión de la vida («torcerla fuera del camino correcto»), una perversión de la verdad («torcer hacia el error»), o una perversión de la voluntad («doblar la rectitud a una desobediencia deliberada»). El vocablo «iniquidad» es la mejor palabra equivalente,

a pesar de que el significado real de la raíz latina *iniquitas* es «injusticia; falta de equidad; hostilidad; contrariedad».

*ʿawon* aparece a menudo en el Antiguo Testamento en paralelismo con otros vocablos que expresan pecado, tales como *jattatʿt* («pecado») y *pesha* («transgresión»). Algunos ejemplos se encuentran en 1 S 20.1: «David ... acudió a Jonatán y le dijo: ¿Qué he hecho yo? ¿Cuál es mi maldad [*ʿawon*], o cuál es mi pecado [*jattatʿt*] contra tu padre, para que él trate de quitarme la vida?» (rva; cf. Is 43.24; Jer 5.25). Véase también Job 14.17 (rva): «Mi transgresión [*pesha*] tienes sellada en una bolsa y recubres mi iniquidad [*ʿawon*]» (cf. Sal 107.17; Is 50.1).

El malhechor penitente reconoce su «iniquidad» en Is 59.12 (rva): «Porque nuestras transgresiones se han multiplicado delante de ti, y nuestro pecado ha testificado contra nosotros. Porque con nosotros permanecen nuestras transgresiones; reconocemos nuestras iniquidades» (cf. 1 S 3.13). La «iniquidad» debe confesarse: «Aarón pondrá sus dos manos sobre la cabeza del macho cabrío vivo y confesará sobre él todas las iniquidades, las rebeliones y los pecados de los hijos de Israel» (Lv 16.21 rva). «Los del linaje de Israel ... confesaban sus pecados y la iniquidad de sus padres» (Neh 9.2 rva; cf. Sal 38.18).

La gracia de Dios puede quitar o perdonar la «iniquidad»: «Y a él le dijo: Mira, he quitado de ti tu iniquidad y te vestiré de ropas de gala» (Zac 3.4 rva; cf. 2 S 24.10). La propiciación divina puede cubrir nuestra «iniquidad»: «Con misericordia y verdad se expía la falta, y con el temor de Jehová uno se aparta del mal» (Pr 16.6; cf. Sal 78.38).

*ʿawon* puede indicar la «culpa de la iniquidad», como en Ez 36.31: «Y os acordaréis de vuestros malos caminos ... y os avergonzaréis de vosotros mismos por vuestras iniquidades, y por vuestras abominaciones» (cf. Ez 9.9). El vocablo puede también indicar el «castigo por la iniquidad»: «Entonces Saúl le juró por Jehová, diciendo: Vive Jehová, que ningún mal te vendrá por esto» (1 S 28.10). En Éx 28.38, *ʿawon* sirve de complemento a *nasha* («cargar, llevar, perdonar»), y señala cargar el castigo por la «iniquidad» de otros. En Is 53.11

leemos que el siervo de Yahveh carga con las consecuencias de las «iniquidades» de una humanidad pecaminosa, incluyendo Israel.

*rasha'* ([vr]), «malvado; criminal; culpable». Algunos estudiosos relacionan este vocablo y el término arábigo *rash'a* («estar flojo, suelto o dislocado»), si bien ese término es escaso en arábigo literario. El cognado arameo *r<sup>e</sup>sha'* significa «ser malvado» y el siríaco *apel* («hacer maldad»).

En general *rasha'* expresa cierta turbulencia y agitación (desasosiego; cf. Is 57.21) o algo que está dislocado o mal organizado. Por eso, Robert B. Gilderstone sugiere que el vocablo tiene que ver con la agitación y confusión en la que los malvados viven y al desasosiego constante que causan en otros.

En algunos casos, *rasha'* tiene el sentido de «ser culpable de un crimen»: «No suscitarás rumores falsos, ni te pondrás de acuerdo con el impío para ser testigo perverso» (Éx 23.1 rva); «Quita de la presencia del rey al malvado, y el rey afirmará su trono en la justicia» (Pr 25.5 nvi). «El testigo perverso se burla del juicio, y la boca de los impíos expresa *iniquidad*» (Pr 19.28 rva; cf. 20.26). Indultar al «malvado» se considera un crimen abominable: «Absolver al *culpable* y condenar al inocente son dos cosas que el Señor aborrece» (Pr 17.15 NBI; cf. Éx 23.7).

El *rasha'* es culpable de hostilidad hacia Dios y su pueblo: «¡Vamos, Señor, enfréntate a ellos! ¡Derrótalos! ¡Con tu espada rescátame de los malvados!» (Sal 17.13 nvi); «Acábese ya la maldad de los impíos, y establece al justo» (Sal 7.9 rva). El vocablo se refiere al pueblo de Babilonia en Is 13.11 y a los caldeos en Hab 1.13.

*jatta'r* (taFj), «pecado; pecado-culpa; pecado-purificación; ofrenda por el pecado». El nombre *jatta'r* aparece unas 293 veces y durante todos los períodos de la literatura bíblica.

El matiz bíblico de este vocablo es «pecado»: errar en el camino o no dar en el blanco (155 veces). *Jatta'r* puede indicar una ofensa en contra del prójimo: «Entonces Jacob se enojó,

y riñó con Labán; y respondió Jacob y dijo a Labán: ¿Qué transgresión [*pasha*] es la mía? ¿Cuál es mi pecado [*jatta't*], para que con tanto ardor hayas venido en mi persecución?» (Gn 31.36). Un pasaje como este comprueba que *jatta't* no es simplemente otro término general para «pecado»; puesto que Jacob usó dos palabras diferentes es probable que quisiera resaltar dos matices distintos. Además, un estudio a fondo de términos muestra que *jatta't* tiene diferencias fundamentales con otras palabras que se traducen «pecado».

En gran parte, el vocablo se refiere a pecado contra Dios (Lv 4.14). Los seres humanos deben volverse del «pecado», que es un camino, un estilo de vida o una acción que se aparta de aquello que Dios ha fijado (1 R 8.35). Por tanto, deben apartarse del «pecado» (2 R 10.31), preocuparse por ello (Sal 38.18) y confesarlo (Nm 5.7). El nombre se encuentra por primera vez en Gn 4.7, donde Caín recibe la advertencia de que el «pecado está a la puerta». Quizás esta cita dé paso a un segundo matiz del término, el «pecado» en general. Sin lugar a dudas, este énfasis se halla en Sal 25.7 (rva), donde el nombre se refiere al pecado rebelde (que por lo general se indica con *pasha*): «No te acuerdes de los pecados de mi juventud ni de mis rebeliones».

En algunos pasajes el término expresa la culpa o condición de pecado: «Por cuanto el clamor contra Sodoma y Gomorra se aumenta mas y mas, y el pecado de ellos se ha agravado en extremo» (Gn 18.20).

En dos pasajes, el vocablo también quiere decir «purificación del pecado»: «Así harás con ellos para purificarlos: Rocía sobre ellos el agua para la *purificacín*» (Nm 8.7 rva; cf. 19.9).

*Jatta't* significa «ofrenda por el pecado» 135 veces. La ley de la «ofrenda por el pecado» está registrada en Lv 4–5.13; 6.24–30. Esta era una ofrenda por algún pecado específico que se cometía por ignorancia, sin querer hacerlo y tal vez sin darse cuenta de ello (Lv 4.2; 5.15).

El nombre *jet'*, también derivado del verbo *jatta'*, se encuentra 33 veces en hebreo bíblico. El vocablo significa «pecado» en el sentido de no alcanzar el blanco o desviarse del camino.

Esto puede consistir de algún pecado contra el prójimo (Gn 41.9: primer caso del término) o en contra de Dios (Dt 9.18). Segundo, indica la «culpa» que acompaña un acto como este (Nm 27.3). El salmista confesó que su madre se encontraba en una condición de pecado y culpa cuando lo concibieron (Sal 51.5; cf. Ro 5.12). Por último, varios pasajes usan este vocablo para comunicar la idea del «castigo por el pecado» (Lv 20.20).

Además de nombre, *jatta't*, a partir de su raíz, se usa también como adjetivo (enfático) 119 veces. Se habla de los seres humanos como «pecadores» (1 S 15.18) que están sujetos al castigo por su ofensa (1 R 1.21). La primera vez que el término se usa como adjetivo es en Gn 13.13 (rva): «Los hombres de Sodoma eran malos y muy pecadores contra Jehová».

### Adjetivo

*rasha'* ([vr]), «malvado; culpable». En el ejemplo típico que encontramos en Dt 25.2, el adjetivo se refiere a una persona que es «culpable de un crimen»: «Sucederá que si el delincuente [culpable lba] merece ser azotado, el juez lo hará ... azotar en su presencia» (rva, cf. rvr). Una alusión semejante se halla en Jer 5.26 (rva): «Porque en mi pueblo se encuentran *impfos* que vigilan como quien ha puesto una trampa. Ponen objetos de destrucción y atrapan hombres». En 2 S 4.11 (lba), *rasha'* se refiere específicamente a asesinos: «¿Cuánto más, cuando hombres malvados han matado a un hombre justo en su propia casa y sobre su cama?». La expresión «culpable de muerte» (*rasha' lamût*) aparece en Nm 35.31 para indicar un asesino. Faraón reconoce que él y su gente son «impíos», culpables de hostilidad hacia Dios y su pueblo (Éx 9.27).

*ra'* ([r]), «malo; maligno; malvado; terrible». Los estudiosos no están de acuerdo en cuanto a la raíz de este término. Algunos creen que el término académico *rattu* («perverso; malo») puede ser el cognado. Otros derivan el vocablo de la palabra hebrea *ra' a'* («quebrar, destrozar, aplastar»), que es un cognado del hebreo *ratsats* («quebrar, destrozar»); a su vez *ratsats* se relaciona con el árabe *radda* («aplastar, magu-

llar»). Si esta derivación fuera exacta, implicaría que la acepción de *raʿ* es pecado en cuanto a sus daños destructivos; pero la significación no es apropiada en algunos de los contextos en que se halla.

*Raʿ* se refiere a lo que es «malo» o «maligno» en una amplia variedad de aplicaciones. La mayoría de los casos del término significan algo que es moralmente malo o dañino, a menudo con referencia a seres humanos: «Entonces intervinieron todos los malos y perversos que había entre los hombres que habían ido con David» (1 S 30.22 rva). Y Ester dijo: «El enemigo y adversario es este malvado Amán» (Est 7.6). «Allí claman, pero él no responde, a causa de la soberbia de los malos» (Job 35.12 rva; cf. Sal 10.15). *Raʿ* también sirve para denotar palabras (Pr 15.26), pensamientos (Gn 6.5) o acciones perversas (Dt 17.5; Neh 13.17). Ezequiel en 6.11 (rva) predice consecuencias nefastas para Israel como resultado de sus acciones: «Así ha dicho el Señor Jehová: Golpea con tu mano y pisotea con tu pie, y di: ¡Ay de todas las terribles abominaciones de la casa de Israel! Porque con espada, hambre y peste caerán».

*Raʿ* puede significar «malo» o desagradable en el sentido de causar dolor o infelicidad: «Y Jacob respondió a Faraón ... pocos y malos han sido los días de los años de mi vida» (Gn 47.9). «Al oír el pueblo esta mala noticia, ellos hicieron duelo» (Éx 33.4 rva; cf. Gn 37.2). «La disciplina le parece mal al que abandona el camino, y el que aborrece la reprensión morirá» (Pr 15.10 rva).

*Raʿ* puede también indicar ferocidad o fiereza: «Envió sobre ellos el furor de su ira, enojo, indignación y angustia, como delegación de mensajeros destructores [*raʿ*]» (Sal 78.49 rva). «Alguna mala fiera lo devoró» (Gn 37.20 rva; cf. Gn 37.33; Lv 26.6).

En casos menos frecuentes, *raʿ* sugiere severidad: «Porque así dice el Señor Dios: ¡Cuánto más cuando yo envíe mis cuatro terribles juicios contra Jerusalén!» (Ez 14.21 lba, cf. Dt 6.22); molestia: «Y el Señor apartará de ti toda enfermedad; y no pondrá sobre ti ninguna de las enfermedades malignas de Egipto» (Dt 7.15 lba; cf. Dt 28.59); muerte:

«Cuando yo arroje contra vosotros las flechas malignas del hambre, que son para destrucción» (Ez 5.16 rva; cf. «maligna espada», Sal 144.10); o tristeza: «El rey me preguntó: ¿Por qué está triste tu rostro?» (Neh 2.2 rva).

El vocablo se usa también para denotar calidad pobre o inferior, como por ejemplo una «mala» tierra (Nm 13.19), «higos muy malos» (Jer 24.2), vacas «de mal aspecto» (Gn 41.3, 19) o un animal sacrificial inaceptable (Lv 27.10, 12, 14).

En Is 45.7 (rva), Yahveh describe sus acciones diciendo: «Yo soy ... quien hace la paz y crea la adversidad [*ra'*]». En este contexto, el vocablo no se refiere al «mal» en sentido ético; se entiende más bien lo contrario de *shalôm* («paz; salud; bienestar»). Encontramos en todo el versículo la afirmación de que un Dios soberano absoluto, el Señor, crea un universo bajo el gobierno de un orden moral. La calamidad y el infortunio provienen sin lugar a duda de la maldad de personas sin Dios.

## Verbo

*ʿabar* (rb[ʿ]), «transgredir, quebrantar, cruzar, sobrepasar». *ʿAbar* a menudo entraña el sentido de «transgredir» o «infringir» un pacto (acuerdo o mandamiento), o sea, que el infractor «sobrepasa» los límites establecidos por la Ley de Dios y cae en transgresión y culpa. Esta acepción se encuentra en Nm 14.41 (rva): «Pero Moisés dijo: ¿Por qué traspasáis el mandato de Jehová? Esto no os saldrá bien». Otro ejemplo está en Jue 2.20 (rva): «Entonces el furor de Jehová se encendió contra Israel, y dijo: Puesto que este pueblo ha quebrantado mi pacto que yo establecí con sus padres, y no ha obedecido mi voz» (cf. 1 S 15.24; Os 8.1).

Más a menudo, *ʿabar* ilustra la acción de «cruzar» o «sobrepasar». (El término latino *transgreditor*, del que se deriva el término *transgredir* en castellano, tiene el significado similar de «ir más allá» o «cruzar».) El vocablo tiene que ver con cruzar un arroyo o límite («pasar», Nm 21.22), invadir un país («cruzar», Jue 11.32 lba), cruzar una frontera para atacar a un ejército enemigo («atravesar», 1 S 14.4 bla), pasar

encima («sobrepasar», Is 51.23, cf. lvp), desbordar las ribe-  
ras de un río o de alguna otra barrera natural («inundar», Is  
23.10 lba), pasar una navaja sobre la cabeza («cortar», Nm  
6.5 nbe) y el pasar del tiempo («sobrevenir», 1 Cr 29.30 bj).

*jatta* (afj), «errar, pecar, ser culpable, perder un derecho, pu-  
rificar». Hay 238 casos de este verbo en todas las secciones  
del Antiguo Testamento. Se halla también en asirio, arameo,  
etiópico, sabeo y arábigo.

Jueces 20.16 (rva) ilustra el significado básico del verbo:  
había 700 soldados benjamitas zurdos, «todos los cuales ti-  
raban una piedra con la honda a un cabello, y no *fallaban*».  
Este significado se amplía en Pr 19.2: «Mucho yerra [«come-  
te errores», cf. lvp; «peca» rvr, rva, nrv; «se extravía» bj,  
lba; «tropieza» nbe] quien mucho corre» (nvi). En Gn 31.39  
(rva) encontramos la forma intensiva: «Jamás te traje los  
restos del animal despedazado; yo pagaba el *daLo*».

De este significado básico surge el uso principal de *jatta* en el  
Antiguo Testamento: fracaso moral hacia Dios y a los seres  
humanos e incluso algunas de sus consecuencias. Encontra-  
mos el primer caso del verbo en Gn 20.6, la palabra de Dios  
a Abimelec después que tomó a Sara: «Yo sé muy bien que  
lo hiciste de buena fe. Por eso no te dejé tocarla, para que  
no pecaras contra mí» (lvp; cf Gn 39.9).

Encontramos una definición del pecado contra Dios en Jos  
7.11: «Israel ha pecado y también ha transgredido mi pacto  
que les ordené» (lba). Véase también Lv 4.27: «Si alguno del  
pueblo de la tierra peca por inadvertencia, transgrediendo  
alguno de los mandamientos de Jehovah respecto a cosas  
que no se deben hacer, es culpable» (rva). El mismo verbo  
puede referirse a los resultados de hacer el mal, como en Gn  
43.9: «Seré ante ti el culpable para siempre». Después de  
prohibir las prácticas adúlteras, Dt 24.1–4 concluye: «Es  
abominación delante de Jehovah, y no has de pervertir la  
tierra» (rvr); dice lba: «No traerás pecado sobre la tierra».  
En forma parecida se dice de los que pervierten la justicia  
«que hacen que una persona sea acusada por una palabra»  
(Is 29.21 lba). Esto nos lleva al significado en Lv 9.15 (rva):  
«Tomó el macho cabrío ... lo degolló y lo ofreció por el peca-

do». El efecto que causan las ofrendas por el pecado se describe en Sal 51.7: «Purifícame con hisopo, y seré limpio» (cf. Nm 19.1–13). Otro efecto se halla en la palabra del profeta para una Babilonia malvada: «Has pecado contra tu vida» (Hab 2.10 rvr; «corrompido» rva; «malogrado» nbe; «contra ti mismo pecas» bj; «te has echado encima el mal» bla).

El término se aplica a actos cometidos en prejuicio de personas, como en Gn 42.22 (rva): «¿No os hablé yo, diciendo: No pequéis contra el muchacho ... ?»; y en 1 S 19.4: «No peque el rey contra su siervo David, porque él no ha cometido ningún pecado contra ti» («daño» bla; «ofender» nbe; «cometer mal» lvp).

La Septuaginta traduce este grupo de términos con *hamartanoo* y nombres derivados 540 veces. Es así como lo encontramos 265 veces en el Nuevo Testamento. El hecho de que «todos pecaron» se continúa enfatizando en el Nuevo Testamento (Ro 3.10–18, 23; cf. 1 R 8.46; Sal 14.1–3; Ec 7.20). La contribución neotestamentaria es que Cristo, «habiendo ofrecido un solo sacrificio por los pecados, se sentó para siempre a la diestra de Dios, esperando de allí en adelante hasta que sus enemigos sean puestos como estrado de sus pies. Porque con una sola ofrenda ha perfeccionado para siempre a los santificados» (Heb 10.12–14 rva).

## Perdonar

*salaj* (hl's), «perdonar». el verbo se encuentra 46 veces en el Antiguo Testamento. El significado «perdonar» se limita al hebreo bíblico y rabínico; en acádico, el vocablo quiere decir «rociar», y en arameo y siríaco significa «verter». No hay consenso sobre lo que *salaj* significa en ugarítico, es discutible.

El primer caso bíblico se encuentra en la oración intercesora de Moisés a favor de los israelitas: «Porque es un pueblo de dura cerviz; y perdona nuestra iniquidad y nuestro pecado, y tómanos por tu heredad» (Éx 34.9). Este significado básico no experimenta ningún cambio fundamental en todo el Antiguo Testamento. Dios es siempre el sujeto del «perdón». Ningún otro término veterotestamentario significa «perdo-

nar», aunque varios verbos incluyen «perdón» entre una gama de significados en contextos particulares (p. ej., *nasa'* y *'awon* en Éx 32.32; *kapar* en Ez 16.63).

El verbo aparece a lo largo del Antiguo Testamento. La mayoría de los casos de *salaj* se encuentran en las leyes de sacrificio en Levítico y Números, sacrificios que anticiparon la obra realizada por Jesucristo; el creyente del Antiguo Testamento tenía la seguridad de ser perdonado sobre la base del sacrificio: «El sacerdote hará expiación por toda la congregación de los hijos de Israel ... por la persona que ha cometido error» (Nm 15.25, 28 lba). «Y será perdonado» (Lv 4.26 rva; cf. vv. 20, 31, 35; 5.10, 13, 16, 18). Los mediadores de la propiciación eran los sacerdotes que ofrecían el sacrificio. Dios ordenó el sacrificio como promesa del «perdón» futuro mediante el sacrificio del propio Hijo de Dios. Asimismo, el sacrificio estaba siempre ligado a la propiciación ya que no puede haber perdón sin derramamiento de sangre (Lv 4.20; cf. Heb 9.22).

Por su gracia, solo Dios puede «perdonar» pecados. Los israelitas experimentaron el «perdón» de Dios en el desierto y en la tierra prometida. Mientras el templo se mantuviera, el sacrificio propiciatorio continuaría y los israelitas tendrían la seguridad del «perdón» divino. Cuando destruyeron el templo y cesaron los sacrificios, Dios envió la palabra profética de que en su gracia Él restauraría a Israel del cautiverio y «perdonaría» sus pecados (Jer 31.34).

El salmista apela al gran nombre de Dios cuando pide «perdón»: «Por amor de tu nombre, oh Jehová, perdona también mi iniquidad, porque es grande» (Sal 25.11 rva). David alaba a Dios por la seguridad del «perdón» de sus pecados: «Bendice, alma mía, a Jehová, y no olvides ninguno de sus beneficios. Él es quien perdona todas tus iniquidades, el que sana todas tus dolencias» (Sal 103.2–3). Los santos del Antiguo Testamento, aunque involucrados en ritos sacrificiales, pusieron su confianza en Dios.

En la Septuaginta, la traducción más frecuente de *salaj* es *hileos einai* («ser clemente, misericordioso»), *hilaskethai* («propiciar, expiar») y *apienai* («perdonar, dejar, cancelar»). La

mayoría de las versiones en castellano traducen el término como «perdonar».

## Perfecto

### Adjetivo

*tamîm* (טָמִיִּם), «perfecto; sin mácula; sincero; entero; total; completo; cabal; lleno». Los 91 casos del vocablo están esparcidos en toda la literatura bíblica; 51 de estos se encuentran en pasajes que tienen que ver con ofrendas cúllicas.

*Tamîm* quiere decir «completo», o sea, el estado de estar entero o de ser total: «Y del sacrificio de las ofrendas de paz, traerá una ofrenda encendida al Señor: el sebo, la cola *entera*, que cortará cerca del espinazo» (Lv 3.9 lba). El sol se detuvo por «un día entero» cuando Josué peleaba con los gabaonitas (Jos 10.13). En Lv 23.15 Dios ordena siete sábados «completos» después de la fiesta de las primicias más cincuenta días, entonces se ofrecería la ofrenda de las primicias del grano. Cuando se vendía una casa ubicada dentro de una ciudad amurallada, la misma podía ser rescatada en el plazo de un año «completo», o de otra manera, esta pasaría a pertenecer en perpetuidad al nuevo dueño y a sus descendientes (Lv 25.30).

El término puede significar «intacto» o «íntegro», no cortada en pedazos: «He aquí que cuando [la madera] estaba íntegra [«intacta» lba; «entera» rvr] no servía para hacer ningún objeto» (Ez 15.5 rva).

*Tamîm* puede significar incontestable o libre de objeciones. En Dt 32.4 el vocablo califica la obra de Dios: «Él es la Roca, cuya obra es perfecta». El pueblo de Dios debe rehuir las prácticas idolátricas de los cananeos: «Perfecto serás delante de Jehová tu Dios» (Dt 18.13). Como calificativo de seres humanos, el término se refiere a quienes cumplen con todos los requisitos de la Ley de Dios (cf. Sal 18.23). El mismo vocablo califica (51 veces) a la víctima de un sacrificio ofrecido a Dios. Indica que el sacrificio sería «sin defecto» (Lv 22.18–21), dentro de los términos en que Dios define «defecto»:

«Para que os sea aceptado será un macho sin defecto, ya sea toro, cordero o cabrito» (Lv 22.19 rva).

En varios contextos la palabra tiene un antecedente más amplio. Sirve para describir actividades humanas externas y estados de ánimo internos que Dios no condena; «Noé, varón justo, era perfecto [«cabal» rva] en sus generaciones; con Dios caminó Noé» (Gn 6.9 rvr). Aquí el vocablo indica la totalidad de una relación con Dios. En Jue 9.16, refiriéndose *tamûm* a una relación entre seres humanos, evidentemente se está hablando de algo más que una simple actividad externa: «Ahora pues, si con verdad y con *integridad* habéis procedido en hacer rey a Abimelec». Esta extensión del matiz se puede percibir al comparar Gn 17.1 con Ro 4 donde Pablo argumenta que Abraham cumplió con las condiciones divinas, aunque lo hizo por fe.

Otro adjetivo, *tam*, se encuentra 15 veces. Tiene un cognado en ugarítico y significa «completo o perfecto» (Cnt 5.2), «sano o saludable» (Gn 25.27) y «completo, inocente, íntegro» (Job 1.8).

### Nombre

*tom* (טוֹם), «totalidad». Este nombre, que tiene 25 casos, significa «totalidad» con los siguientes matices: llenura (Job 21.23), inocencia o simplicidad (2 S 15.11), integridad (Gn 20.5).

### Verbo

*tamam* (טָמַם), «estar completo, terminado, sin mácula; ser consumado». El verbo, que se encuentra 64 veces, tiene cognados en arameo, siríaco y arábigo. El término significa «estar terminado o completo» en Gn 47.18 (rva): «Cuando se acabó aquel año, fueron a él».

### Postrero, último

### Adjetivo

*ʾajarôn* (ʾ/rjḅ), «último; occidental; tardío; postrero; futuro». Este vocablo aparece unas 51 veces en hebreo bíblico.

*ʾajarôn* tiene, en primer lugar, un significado local y espacial. Básicamente significa «detrás»: «Puso a las siervas y a sus hijos delante, después a Lea y a sus hijos, y al final a Raquel y a José (Gn 33.2 rva: primera mención). En los demás casos con esta acepción, el término significa «occidental»: «Todo lugar que pise la planta de vuestro pie será vuestro. Vuestro territorio será desde el desierto hasta el Líbano, y desde el río, el río Éufrates, hasta el mar occidental» (Dt 11.24 rva).

Cuando se usa con sentido temporal, *ʾajarôn* tiene varios matices. Primero, quiere decir «último» en contraposición a la primera de dos cosas: «Y sucederá que si no te creen ni te escuchan a la primera señal, te creerán a la segunda señal» (Éx 4.8 rva). Segundo, puede referirse al «último» en una serie de cosas o personas: «Vosotros sois mis hermanos, hueso mío y carne mía; ¿por qué, pues, seréis los últimos en hacer volver al rey?» (2 S 19.12 rva). El vocablo también indica «más tarde» y/o «después»: «Más bien, lo matarás irremisiblemente; tu mano será la primera sobre él para matarle, y después la mano de todo el pueblo» (Dt 13.9 rva). Por último, el énfasis puede recaer en la finalidad o las características concluyentes de algún objeto o persona: «Estas son las últimas palabras de David» (2 S 23.1 rva).

*ʾajarôn* indica «futuro» o algo que vendrá: «La generación venidera, vuestros hijos que se levanten después de vosotros y el extranjero que venga de tierra lejana, cuando vean las plagas de la tierra» (Dt 29.22 rva).

La combinación «primero» y «último» es una expresión idiomática que indica plenitud: «Los demás hechos de Salomón, los primeros y los últimos, ¿no están escritos en las palabras del profeta Natán, en la profecía de Ajías de Silo y en las visiones del vidente Ido acerca de Jeroboam hijo de Nabat?» (2 Cr 9.29 rva). La frase expresa además la suficiencia del Señor cuando dice que Él encierra dentro de su persona lo «primero» y lo «postrero»: «Así dice Jehová Rey de Israel, y su Redentor, Jehová de los ejércitos: Yo soy el

primero, y yo soy el postrero, y fuera de mí no hay Dios» (Is 44.6; cf. 48.12). Estas citas afirman que no hay otro Dios porque todo en Él existe.

## Verbo

*ʿajar* (rjʾa), «demorar, quedarse atrás, atrasar, retardar». Otros términos derivados del mismo verbo son : «otro», «después», «hacia atrás». *ʿajar* se encuentra en Éx 22.29 (rva) con el significado siguiente: «No demorarás en presentar las primicias de tu cosecha ni de tu lagar. Me darás el primogénito de tus hijos».

## Primogénito, Primicias

*b<sup>e</sup>kôr* (r/kB), «primogénito». *B<sup>e</sup>kôr* se encuentra 122 veces en hebreo bíblico y durante todos los períodos. El vocablo se refiere al «primogénito» de una familia (Gn 25.13); el término puede además referirse, en forma colectiva, al «primogénito» de una nación (Nm 3.46). En ocasiones se encuentra el plural de la palabra (Neh 10.36), aunque en este caso, el término se refiere a animales. En otros pasajes, la forma singular de *b<sup>e</sup>kôr* indica un solo «primogénito» animal (Lv 27.26; «primerizo rva) o en forma colectiva al «primogénito» de un rebaño (Éx 11.5).

El hijo mayor o «primogénito» (Éx 6.14) tenía privilegios especiales dentro de una familia. Recibía la bendición familiar especial, que denotaba liderazgo espiritual y social y una doble porción de las posesiones del padre, o sea, el doble de lo que recibían sus hermanos (Dt 21.17). Esta bendición la podía perder como resultado de sus malas acciones (Gn 35.22) o si decidía venderla (Gn 25.29–34). Dios reclamó como suyos a todo Israel y sus posesiones. Como prenda, todo Israel debía dedicarle su «primogénito» (Éx 13.1–16). Los animales primogénitos debían sacrificarse, redimirse o matarse, mientras que los «primogénitos» varones se redimían, ya fuera con la sustitución de un levita o con el pago de un precio de rescate (Nm 3.40ss).

Israel, como «primogénito» de Dios, gozaba de una posición privilegiada y bendecida por sobre las demás naciones (Éx 4.22; Jer 31.9).

El «primogénito de la muerte» es un modismo que significa una enfermedad mortal (Job 18.13); «primogénitos de los pobres» habla de la clase social paupérrima (Is 14.30).

*bikkûrîm* (בִּיקּוּרִים), «primicias». Este nombre se encuentra 16 veces. Las «primicias» de la cosecha de granos y las frutas se ofrecían a Dios (Nm 28.26) en reconocimiento a que Él era dueño de la tierra y a su soberanía sobre la naturaleza. El «pan de las primicias» se amasaba con los primeros granos de la cosecha y se presentaba a Dios en la fiesta de Pentecostés (Lv 23.20). El «día de las primicias» era Pentecostés (Nm 28.26).

## Procrear, Engendrar

### Verbo

*yalad* (יָלַד), «procrear, dar a luz, engendrar, generar». Este verbo se halla en todas las lenguas semíticas y en casi todas las formas verbales. La excepción más notable es en arameo bíblico. Si embargo, el verbo arameo se encuentra ampliamente fuera de la Biblia. El verbo *yalad* está unas 490 veces en la Biblia.

En esencia, el vocablo se refiere a la acción de «dar a luz» y a su resultado, «procrear, engendrar» hijos. Dios maldijo a la mujer multiplicando su dolor en el parto (cf. Gn 3.16: primer caso de *yalad*). La segunda acepción tiene un ejemplo en Gn 4.18, donde se registra que Irad «engendró» a Mehujael. Este verbo también puede usarse en relación a animales; en Gn 30.39, los fuertes entre el ganado de Labán «engendrarón» crías listadas, pintadas y salpicadas.

Un tema que a menudo aparece en la historia bíblica tiene como tipo a Abraham y Sara. No teniendo herederos, Dios les hizo una promesa y les dio un hijo (Gn 16.1, 16). Esto comprueba que Dios controla el proceso generativo (Gn 20.17–18) y concede hijos como señal de su bendición. Los

profetas se valen de imágenes de la procreación para ilustrar el terror que sobrecogerá a los hombres en el día del Señor (Is 13.8). Oseas usa imágenes de matrimonio y procreación para describir la relación de Dios con Israel (Os 1.3, 6, 8). Uno de los pasajes que se debate acaloradamente es Is 7.14, donde *yalad* se usa para profetizar el «nacimiento» de Emanuel. Por último, los profetas a veces llegan a lamentar el día en que «nacieron» (Jer 15.10).

*Yalad* describe la relación entre Dios e Israel también en otros pasajes. Esta relación tiene particular relevancia para el rey que tipifica el Mesías, el Hijo que Dios «engendró» (Sal 2.7). Dios también dice que «engendró» a Israel como pueblo (Dt 32.18). Esta declaración contrasta marcadamente con la aclaración de Moisés de que no fue él quien los engendró (Nm 11.12) y por tanto no quiere tener nada más que ver con ellos.

Jeremías también se vale del mismo motivo: la «generación» de Israel por Dios. En Jer 31.20, Dios dice que sus entrañas se conmueven por su hijo Efraín (*yeled*). Ezequiel desarrolla el mismo tema alegóricamente cuando denomina a Samaria y a Jerusalén las hijas que Dios «engendró», Ahola y Aholiba (Ez 23.4, 37).

La Septuaginta traduce *yalad* con términos que expresan «dar a luz» (*tinknein*) o «engendrar» (*gennaoo*).

## Nombre

*yeled* (דָּלִיָּד), «muchacho; niño». El nombre *yeled* difiere de *ben* («hijo») porque especifica con mayor claridad la relación paterna. Por ejemplo, la criatura que Noemí crió fue un «niño» (Rt 4.16).

*Yeled*, que aparece 89 veces en la Biblia, se traduce con varios vocablos en la Septuaginta. Otros nombres que se construyen a base de *yalad* incluyen *yaldah* («niña»; 3 veces), *yalid* («hijo» o «esclavo»; 3 veces), *yillôd* («recién nacido»; 5 veces), *walad* («criatura»; una vez), *ledah* («dar a luz» o «alumbamiento»; 4 veces), *môledet* («progenie, parentesco, lina-

je»; 22 veces) y *tôledôt* («descendientes, contemporáneos, generación, genealogía, registro familiar»; 39 veces).

## Profanar, Contaminar

*jalal* (לל), «contaminar, manchar, profanar, comenzar». Este vocablo se usa más de 225 veces en el Antiguo Testamento. Como verbo, *jalal* aparentemente se usa en dos formas muy diferentes. Por un lado tiene el sentido de «profanar» o «contaminar», por el otro quiere decir «comenzar».

El uso más frecuente de la raíz hebrea tiene la acepción de «profanar, contaminar». Puede ser una contaminación ritual, como cuando se entra en contacto físico con un cadáver (Lv 21.4) o la profanación cáltica del altar sagrado cuando una piedra se talló con herramientas de metal (Éx 20.25). Los lugares santos (Ez 7.24), el nombre de Dios (Ez 20.9) y Dios mismo (Ez 22.26) pueden profanarse. A menudo se usa *jalal* para describir la contaminación resultante de actos sexuales ilícitos como la prostitución (Lv 21.9) o, en la primera mención del vocablo, la violación del lecho paterno (Gn 49.4).

Hay más de 50 ejemplos de *jalal* con el significado de «comenzar». Tal vez el caso más importante se encuentra en Gn 4.26. Allí se dice que después del nacimiento de Set, engendrado por Adán y Eva después del homicidio de Abel a manos de Caín, «los hombres comenzaron a invocar el nombre de Jehová». La Septuaginta lo traduce más o menos así: «Esperaba [confiaba] invocar el nombre del Yahveh». La *bj* dice: «Este fue el primero en invocar el nombre de Yahveh». Debemos preguntar si tal vez el autor quiso decir que no fue sino hasta que nació Enoc el hijo de Set que la gente «comenzó» a clamar juntos al nombre del Señor; o por otro lado, sí quiso decir que esta fue la primera vez que se usó el nombre Yahveh. En vista del relato en Gn 1–3, ninguna de las dos interpretaciones parece probable. Quizás el autor simplemente dice que, a diferencia de la aparente actitud de falta de temor a Dios de Caín, la generación que comenzó con Set y su hijo Enoc se reconoció por un estilo de vida temerosa hacia Dios. De ser cierto, y en vista de la forma pasiva intensiva del verbo en este caso, la cita se puede traducir

así: «Entonces comenzaron de nuevo a invocar el nombre del Señor».

## Profetizar

### Verbo

*naba'* (אָבַח), «profetizar». Este vocablo se encuentra en todos los períodos de la lengua hebrea. Parece estar relacionado con la antigua palabra acádica *nabû*, que en su forma pasiva significa «ser llamado». El término se encuentra en el texto hebreo de la Biblia unas 115 veces. El primer caso se halla en 1 S 10.6, donde Samuel informa a Saúl que cuando al encontrarse con cierto grupo de profetas, «profetizarás con ellos; y serás cambiado en otro hombre» (rva). Este incidente señala el hecho que hay cierta ambigüedad en la Biblia sobre el uso de este término, tanto verbo como nombre, como lo hay en los vocablos «profetizar» y «profeta» en castellano. Por lo que el término veterotestamentario implica una amplia gama de significados.

Con mayor frecuencia, *naba'* sirve para describir la función del verdadero profeta cuando comunica el mensaje de Dios al pueblo, bajo la influencia del Espíritu divino (1 R 22.8; Jer 29.27; Ez 37.10). «Profetizar» era una tarea que un profeta no podía evitar: «Si habla el Señor Jehovah, ¿quién no profetizará?» (Am 3.8 rva; cf. Jer 20.7, donde Jeremías confiesa que se siente al mismo tiempo atraído y forzado a ser profeta). Pese a que la fórmula «la palabra del Señor vino [al profeta]» se usa literalmente centenares de veces en el Antiguo Testamento, en realidad no hay indicación alguna de cómo esto acontecía mediante el intelecto, una visión o alguna otra vía. Algunas veces, sobre todo en los primeros profetas, habría tal vez una experiencia extática de por medio, como en 1 S 10.6, 11; 19.20. En algunos casos se menciona la música como un medio de profetizar, como en 1 Cr 25.1–3.

Los falsos profetas también profetizaban, aunque no por el Espíritu divino: «No envié yo aquellos profetas, pero ellos corrían; yo no les hablé, mas ellos profetizaban» (Jer 23.21). Se condena rotundamente a los falsos profetas porque no hablan la palabra auténtica: «Profetiza contra los profetas de

Israel que profetizan. Di a los que solo profetizan lo que hay en sus propios corazones: Escuchad la palabra de Jehová ... ¡Ay de los profetas insensatos que andan tras su propio espíritu, y que nada han visto!» (Ez 13.2–3 rva). Particularmente los falsos profetas eran dados a estados de frenesí que les impulsaba a profetizar, aun cuando no se especifica con claridad cuál era el contenido de dicha actividad (1 R 22.10). Lo que es importante recordar es que, en el contexto bíblico, «profetizar» puede referirse a cualquier cosa desde el éxtasis frenético de un falso profeta hasta la proclamación sobria y mesurada del juicio de Dios a través de un Amós o un Isaías.

«Profetizar» implica mucho más que predecir hechos futuros. A decir verdad, la primera preocupación del profeta es hablar la Palabra de Dios a la gente de su tiempo, llamándoles a fidelidad al pacto. El mensaje del profeta estaba condicionado a la respuesta del pueblo. O sea que por su respuesta a esta palabra el pueblo determinaba en gran medida lo que sería el futuro, como lo ilustra la respuesta de los ninivitas a la predicación de Jonás. Con todo, en algunos momentos hay un elemento de predicción, como cuando Nahum predice la caída de Nínive (Nah 2.13) y en los varios pasajes mesiánicos (Is 9.1–6; 11.1–9; 52.13–53.12).

### Nombre

*nabîʿ* (אֵבִי), «profeta». El vocablo tiene un posible cognado en acádico. Se encuentra unas 309 veces en hebreo bíblico, en todos los períodos.

*Nabîʿ* quiere decir «profeta», ya sea verdadero o falso (cf. Dt 13.1–5). Los verdaderos profetas eran portavoces del Dios verdadero. En 1 Cr 29.29 se encuentran tres vocablos que significan «profeta»: «Los hechos del rey David, primeros y postreros, están escritos en el libro de las crónicas de Samuel vidente [*roʿeh*], en las crónicas del profeta [*nabîʿ*] Natán, y en las crónicas de Gad vidente [*jozeh*]». Los términos que se traducen «vidente» subrayan el medio por el que el «profeta» se comunicaba con Dios, pero no nos explican en qué se diferenciaban a otros profetas (cf. 1 S 9.9). El primer caso de *nabîʿ* tampoco contribuye a aclarar este punto: «Ahora

pues, devuelve la mujer a su marido [Abraham], porque él es profeta y orará por ti, y tú vivirás» (Gn 20.7 rva).

El segundo caso de *nabîʿ* sí aclara el significado del término: «Entonces Jehová dijo a Moisés: Mira, yo te he constituido dios para Faraón, y tu hermano Aarón será tu profeta» (Éx 7.1). El antecedente de esta declaración se encuentra en Éx 4.10–16, donde Moisés alega su incapacidad de hablar claramente, por lo que no estaba en condición de entrar en la presencia del faraón como portavoz de Dios. El Señor prometió designar a Aarón (hermano de Moisés) como portavoz suyo: «Él hablará por ti al pueblo y será para ti como boca, y tú serás para él como Dios» (Éx 4.16 rva). En Éx 7.1 encontramos la misma idea con palabras diferentes. Queda bien claro que un «profeta» equivale a uno que habla en nombre de otro, que actúa como su «boca».

Este significado básico de *nabîʿ* encuentra apoyo en otras citas. En el pasaje clásico de Dt 18.14–22, Dios promete levantar otro «profeta» como Moisés para ser portavoz de Dios (v. 18). El pueblo debía obedecer y rendiría cuentas por lo que Él les dijera (v. 19). Sin embargo, si las palabras del «profeta» resultaban falsas, este debía morir (v. 20). En primer lugar, estas palabras constituyen una promesa y definición de la larga sucesión de profetas de Israel. Al fin y al cabo es una promesa acerca del Gran Profeta, Jesucristo (cf. Hch 3.22–23). Por último, aunque el «profeta» o vidente hiciera milagros en demostración de ser hombre de Dios, el pueblo, sin embargo, debía prestar atención primero al mensaje y después fijarse en el milagro, en lugar de lo contrario (Dt 13.1–5).

En su forma plural *nabîʿ* se usa con referencia a personas que no fungían precisamente como portavoces de Dios. Samuel tuvo en sus tiempos su grupo de seguidores. Alababan a Dios (a menudo con canciones) e intentaban instar al pueblo a volver a Dios (1 S 10.5, 10; 19.20). Los seguidores de Elías y Eliseo se organizaron en grupos a fin de ayudar a estos maestros y aprender de ellos. Se les llamaba «hijos de los profetas» (1 R 20.35). Cuando se usa de esta manera, *nabîʿ* significa un compañero y/o seguidor de un profeta.

También se usa el término en cuanto a «profetas paganos»: «Envía, pues, ahora y congrégame a todo Israel en el monte Carmelo, y los cuatrocientos cincuenta profetas de Baal, y los cuatrocientos profetas de Asera, que comen de la mesa de Jezabel» (1 R 18.19).

Finalmente, el término tiene su forma femenina, «profetisa» (*n<sup>é</sup>bî'ah*), que aparece 6 veces. En Éx 15.20 se denomina «profetisa» a María (hermana de Moisés y Aarón). Lo mismo se dice de la mujer de Isaías (Is 8.3). No está claro si fungían propiamente como «profetizas» o si este uso tiene alguna relación con la acepción «compañero o seguidor» de un profeta.

## Quebrar

*shabar* (rbv). «quebrar, romper, destrozarse, despedazar, aplastar, triturar». A menudo, este término se usa en las lenguas antiguas, acádico y ugarítico, y es de uso común a través de la historia del hebreo. En la Biblia hebrea se encuentra casi 150 veces. El primer caso bíblico de *shabar* está en Gn 19.9, que cuenta cómo los hombres de Sodoma amenazaron con «romper» la puerta de Lot para llevarse a sus huéspedes.

La palabra popular para «romper cosas», *shabar*, describe acciones como quebrar cántaros o vasijas (Jue 7.20; Jer 19.10), arcos (Os 1.5), espadas (Os 2.18 rva), huesos (Éx 12.46) y yugos (Jer 28.10, 12–13). A veces se usa en sentido figurado para hablar de un corazón o de un sentimiento «quebrantado» (Sal 69.20; Ez 6.9). En su modalidad intensiva, *shabar* se refiere a «quebrar» algún objeto como las tablas de la Ley (Éx 32.19) o «despedazar» imágenes de ídolos (2 R 11.18), o bien árboles «destrozados» por el granizo (Éx 9.25).

## Quemar

### Verbo

*sarap* (1rc), «quemar». Este vocablo, que se basa en un término semítico común, se encuentra en dos antiguas lenguas, acádico y ugarítico, así como en toda la historia del

idioma hebreo. Su forma verbal aparece casi 120 veces en el Antiguo Testamento hebraico. La primera mención de *sarap* está en Gn 11.3 (rva), donde se relatan los hechos de la torre de Babel: «Venid, hagamos adobes y quemémoslos con fuego».

Puesto que la característica principal del fuego es quemar, el término *sarap* se usa generalmente para describir la destrucción de objetos de todo tipo. Se «quemó» la puerta de la torre de una ciudad (Jue 9.52), así como varias ciudades (Jos 6.24; 1 S 30.1), carros (Jos 11.6, 9), ídolos (Éx 32.20; Dt 9.21), así como el rollo que Jeremías dictó a Baruc (Jer 36.25, 27–28). Para los antiguos semitas era un terrible agravio «quemar» los huesos de un difunto, como hicieron los moabitas con los huesos del rey de Edom (Am 2.1). «Quemar» cuerpos humanos sobre el altar sagrado era un tremendo acto de profanación (1 R 13.2). Ezequiel «quemó» la tercera parte de su cabello como símbolo de que una parte del pueblo de Israel sería destruido (Ez 5.4).

Como dato interesante, *sarap* nunca se usa en relación a «quemar» un sacrificio sobre el altar, aunque algunas veces sirve para indicar la eliminación de desperdicios, pedazos no sacrificados y algunas partes malas.

### Nombre

*sarap* (סָרָפ), «seres ardientes». En Nm 21.6, 8 el término *sarap* describe las serpientes que atacaron a los israelitas en el desierto. Les nombra como «serpientes ardientes». La palabra aparece en Is 14.29, así como en Is 30.6, aunque se traduce simplemente «serpiente voladora».

*S<sup>e</sup>rapîm* (סָרָפִים), «ardiente, noble». *S<sup>e</sup>rapîm* se refiere a los seres ministrantes en Is 6.2, 6 y podría sugerir alguna forma serpentina (aunque con alas, manos humanas y voces) o bien seres «fulgurantes». Uno de los *s<sup>e</sup>rapîm* ministró a Isaías llevándole un carbón encendido del altar.

### Quemar Incienso

### Verbo

*qatar* (רָפַק), «quemar incienso, provocar que el humo se eleve». La raíz principal de este verbo aparece en acádico. Formas relacionadas encontramos en ugarítico, fenicio y hebreo posbíblico. En hebreo bíblico nunca se usa el verbo en su raíz principal, sino solo en las raíces causativa e intensiva (con sus respectivos pasivos).

El primer caso de *qatar* está en Éx 29.13: «Tomarás también todo el sebo que cubre las vísceras, el sebo que está sobre el hígado y los dos riñones con el sebo que los cubre, y lo harás arder sobre el altar» (רָפַק). Técnicamente este verbo significa «ofrecer verdaderas ofrendas» cada vez que aparece en su raíz causativa (cf. Os 4.13; 11.2), aunque solo puede referirse a «quemar incienso» (2 Cr 13.11). Las ofrendas se quemaban con el fin de que el objeto quemado se transforme en humo (esencia etérea del ofrendante), a fin de que ascienda a Dios como olor agradable y acepto. Lo que se sacrificaba consistía en su mayoría de alimentos comunes y de esta forma Israel ofrecía a Dios la misma vida, las labores y el fruto del trabajo.

Tales ofrendas representan tanto el acto de dar lo ofrecido como la sustitución vicaria de la ofrenda para el que las ofrece (cf. Jn 17.19; Ef 5.2). Debido al pecado (Gn 8.21; Ro 5.12), el ser humano fue incapaz de iniciar una relación con Dios. Por tanto, Dios mismo lo instruye en cómo adorarlo y servirle. Dios especifica que ofrende solo lo mejor de sus posesiones y que a Él pertenece lo mejor de estas ofrendas (Lv 4.10). Los únicos que podían ofrecer sacrificios eran los sacerdotes (2 R 16.13). Todas las ofrendas debían ofrecerse en el lugar designado; después de la conquista de Palestina, en el tabernáculo de reunión (Lv 17.6).

Algunos de los reyes de Israel intentaron legitimizar sus ofrendas idolátricas, en abierta violación a los mandamientos divinos. Es por esto que la raíz causativa se usa para describir, por ejemplo, el culto idólatra de Jeroboam: «Sacrificó, pues, sobre el altar que él había hecho en Bet-el, a los quince días del mes octavo, el mes que él había inventado de su propio corazón; e hizo fiesta a los hijos de Israel, y subió al altar para quemar incienso» (1 R 12.33; cf. 2 R 16.13; 2 Cr 28.4).

La raíz intensiva (que solo aparece después del Pentateuco) siempre se refiere a «falsos cultos». Esta forma de *qatar* puede indicar la «totalidad del culto» (2 Cr 25.14). Por lo general, tales actos eran idolátricos, en imitación del culto cananeo (Is 65.7). Eran cultos blasfemos y vergonzosos (Jer 11.17). Quienes así «quemaban incienso» eran culpables de olvidarse de Dios (Jer 19.4) y la práctica en sí no aportaba esperanza alguna a los involucrados en ella (Jer 11.12). En tono irónico, Amós dice a los israelitas que vengan a Gilgal y Bet-el (altares idólatras) para «ofrecer» un sacrificio de gracias. La ironía del caso se percibe con más claridad en hebreo porque Amós usa la raíz intensiva de *qatar*.

### Nombre

*q'toret* (trfqq), «incienso». El primer caso bíblico de *q'toret* está en Éx 25.6 y el término se usa un total de 60 veces. En Pr 27.9 el vocablo quiere decir «perfume».

*Qitter* significa «incienso». El término aparece una sola vez en el Antiguo Testamento, en Jer 44.21. Otro nombre, *q'torah*, significa «incienso» y solo se encuentra en Dt 33.10. *Qitôr* se refiere al «humo o vapor», no de los sacrificios sino en sus otras manifestaciones. La cita en Sal 148.8 («vapor») es uno de cuatro casos en la Biblia. *Muqtar* significa «encender incienso». Se usa una única vez, en Mal 1.11: «Y en todo lugar se ofrece a mi nombre incienso».

*Miqteret* quiere decir «incensario, incienso». Aparece dos veces. En 2 Cr 26.19, el término se refiere a un «incensario». También el término se refiere a «incienso» en Ez 8.11. *M<sup>e</sup>qatterah* guarda relación con un «altar de incienso» y el único caso está en 2 Cr 26.19. *Miqtar* significa un «altar donde humea el sacrificio». Se encuentra una vez, en Éx 30.11.

### Querer, Disponer

*ʾabah* (hba), «querer, disponer, consentir». Este vocablo es común a todos los períodos de la lengua hebrea; aparece en la Biblia hebrea un poco más de 50 veces. La primera mención es en Gn 24.5, cuando el siervo de Abraham, antes de

que lo enviaran a buscar esposa para Isaac, dice: «Quizá la mujer no querrá venir en pos de mí a esta tierra».

Se debe tomar en cuenta que con solo 2 excepciones (Job 39.19; Is 1.9), el vocablo se usa en el Antiguo Testamento en sentido negativo para indicar falta de voluntad o consentimiento. A decir verdad, aun en los dos casos positivos pareciera haber alguna expectativa o algún aspecto negativo subyacente. Job pregunta: «¿Querrá el búfalo servirte a ti ...?» (Job 39.9); Isaías parece casi desesperanzado cuando dice a Judá: «Si queréis y obedecéis, comeréis de lo mejor de la tierra» (Is 1.19 rva).

## Recto, Justo

### Adjetivo

*yashar* (רַשָּׁא), «recto; bueno; justo». Este adjetivo aparece primero en Éxodo con un modismo: «Si escuchas atentamente la voz de Jehová tu Dios y haces *lo recto ante sus ojos*; si prestas atención a sus mandamientos y guardas todas sus leyes, ninguna enfermedad de las que envié a Egipto te enviaré a ti, porque yo soy Jehová tu sanador» (Éx 15.26 rva). El término es raro en el Pentateuco y en los escritos proféticos. *Yashar* predomina en pasajes poéticos y se usa idiomáticamente («hacer lo que es recto») en los libros históricos; cf. 1 R 15.5: «Por cuanto David había *hecho lo recto* ante los ojos de Jehová, y de ninguna cosa que le mandase se había apartado en todos los días de su vida, salvo en lo tocante a Urías heteo».

El significado básico está en la raíz «ser recto» en el sentido de «emparejar» o «nivelar». Los pies de los seres vivientes en la visión de Ezequiel eran derechos (Ez 1.7). Los israelitas llamaban «parejo» a un camino fácil de transitar. Tenía pocos altibajos en comparación con otros caminos (cf. Jer 31.9): «Vendrán con llanto, pero con consuelo los guiaré y los conduciré junto a los arroyos de aguas, por un camino parejo [«derecho» lba] en el cual no tropezarán. Porque yo soy un Padre para Israel, y Efraín es mi primogénito» (rva).

*Yashar* con el sentido de «recto» tiene que ver con cosas concretas y conceptos abstractos. Samuel se comprometió a instruir al pueblo de Dios «en el camino bueno y recto» (1 S 12.23). Nehemías agradeció a Dios por darles sus rectas ordenanzas: «Descendiste sobre el monte Sinaí y les hablaste desde el cielo. Les diste decretos rectos, instrucciones fieles, leyes y mandamientos buenos» (Neh 9.13 rva). Fundamentado en su revelación Dios esperaba que el pueblo le agradara al serle obediente a Él: «Harás lo recto y bueno ante los ojos de Jehová, a fin de que te vaya bien, y entres y tomes posesión de la buena tierra que Jehová juró a tus padres» (Dt 6.18 rva).

Cuando *yashar* se refiere a personas, es mejor traducirlo «justo» o «recto». Dios es la pauta de justicia para su pueblo: «Bueno y recto es Jehová; por eso Él enseñará a los pecadores el camino» (Sal 25.8). Su palabra (Sal 33.4), sus juicios (Sal 19.9) y caminos (Os 14.9) revelan su rectitud y son bendición para su pueblo. El creyente le sigue al ser «recto» de corazón: «Alegraos en Jehová, y gozaos, justos; ¡cantad con júbilo todos vosotros los rectos de corazón!» (Sal 32.11 nrv; cf. 7.10; 11.2). En su diario vivir los injustos manifiestan que no andan por el camino estrecho: «Los impíos desenvainan la espada y entesan el arco para derribar al pobre y al necesitado, para matar a los de recto proceder» (Sal 37.14 rva). Los «justos» tienen la promesa de la bendición de Dios sobre sus vidas (Pr 11.10–11).

Finalmente, *yashar* también es «rectitud» en lo abstracto, sobre todo cuando el término tiene el artículo definido como prefijo (*hayyashar*, «lo justo»): «Oíd, pues, esto, oh jefes de la casa de Jacob y magistrados de la casa de Israel que hacéis abominable el juicio y pervertís todo lo que es recto» (Miq 3.9 rva).

Las traducciones de la Septuaginta son: *arestos* («agradable»); *dikaios* («recto; justo») *euthes* («recto») y *euthus* («derecho»).

## Verbo

*yashar* (רַׁׁ), «ser o estar recto, parejo, derecho». Aunque este verbo se usa muy pocas veces en la Biblia, tiene muchos derivados.

En acádico el verbo *isharu* significa «ser o estar recto; poner en orden», y el nombre *mīsharum* denota justicia y una vida de rectitud. El término hebreo tiene muchas palabras relacionadas en las lenguas semíticas (fenicio, ugarítico) y aun en egipcio.

Un caso del verbo está en 1 Cr 13.4 (רַׁׁ): «Toda la congregación dijo que se hiciese así, porque el asunto pareció bien a todo el pueblo». Con este uso *yashar* tiene el sentido de ser placentero o agradable. En Hab 2.4 el vocablo sugiere rectitud moral.

### Nombre

*yosher* (רַׁׁ), «rectitud». Este nombre aparece una 15 veces. Un caso es en Pr 2.13: «Los que se apartan del camino recto para andar por sendas tenebrosas» (רַׁׁ).

Otros nombres aparecen con menor frecuencia. *Yishrah* significa «rectitud» y aparece una vez (1 R 3.6).

El nombre *y<sup>e</sup>shurûn* es un título honorífico para Israel (Dt 32.15; 33.5). *Mīshôr* significa «lugar parejo, rectitud». En 1 R 20.23 (רַׁׁ) *mīshôr* se refiere a una «llanura». En Is 11.4 el término se refiere a «rectitud»: «Con equidad arbitrará a favor de los afligidos de la tierra».

### Redimir

### Verbo

*ga'al* (אָל), «redimir, liberar, vengar, asumir responsabilidad de pariente». Este grupo semántico se usa unas 90 veces, sobre todo en el Pentateuco, Salmos, Isaías y Rut. La raíz parece ser casi exclusivamente hebrea, ya que el único cognado que se conoce es un nombre propio amorreo.

La primera cita en que se encuentra *gō'el* es Gn 48.16 (rva): «El Ángel que me redime [Jacob] de todo mal»; en este caso «redimir» quiere decir «liberar». Se usa básicamente para referirse a la liberación de personas y propiedades vendidas para cancelar deudas, como se puede ver en Lv 25.25 (rva): «Si tu hermano se empobrece y vende algo de su posesión, vendrá su pariente más cercano y rescatará lo que su hermano haya vendido». Si consigue los recursos para hacerlo, la misma persona puede efectuar la «redención» (Lv 25.26). Por otro lado, un hombre empobrecido puede venderse a sí mismo a otro israelita (Lv 25.39) o a algún extranjero que morase en Israel (Lv 25.47). Quien tenía la responsabilidad de «redimir» era el pariente más cercano: hermano, tío, primo o el pariente varón más próximo (Lv 25.25, 48–49). La persona (pariente) que «redimía» al que estaba en dificultades económicas se conocía como «pariente redentor». Esta es la idea implícita en Rt 2.20. En Dt 19.6 el redentor lleva el nombre de «vengador de la sangre» o «vengador» y tenía la responsabilidad de ejecutar al homicida de su pariente. El verbo aparece 12 veces con este significado (p. ej., Nm 35.12, 19, 21, 24, 27).

En el libro de Rut encontramos una hermosa narración acerca del «pariente redentor». Su responsabilidad se resume en Rt 4.5 (rva): «El mismo día que adquieras el campo de manos de Noemí, deberás también adquirir a Rut la moabita, mujer del difunto, para restaurar el nombre del difunto a su heredad». O sea que el «pariente redentor» tenía la responsabilidad de preservar la integridad, vida, propiedad y nombre de familia de su pariente cercano, y estar presto a ajusticiar a su homicida.

La mayoría de los casos en este grupo semántico se refieren a Dios que prometió: «Yo soy Jehová ... Os redimiré con brazo extendido y con grandes actos justicieros» (Éx 6.6 rva; cf. Sal 77.15). Israel confiesa: «En tu misericordia guías a este pueblo que has *redimido*» (Éx 15.13 rva). «Se acordaron de que Dios es su Roca; de que el Dios Altísimo es su Redentor» (Sal 78.35 rva).

El libro de Isaías, entre los capítulos 41–63, usa el término «redentor» en relación a Dios 13 veces; 9 de ellos son tra-

ducciones de *go'el*. El primer ejemplo se encuentra en 43.1 (rva): «No temas, porque yo te he redimido. Te he llamado por tu nombre; tú eres mío». El término que se usa en relación a la liberación de Egipto es *go'el* (51.10; 63.9) y también en cuanto al cautiverio babilónico (48.20; 52.3, 9; 62.12). «El Santo de Israel es tu Redentor» (41.14), el «Creador de Israel, vuestro Rey» (43.14–15), «Jehová de los ejércitos» (44.6) y «el Fuerte de Jacob» (49.26). Los que tienen su salvación son «los redimidos» (35.9).

El libro de Salmos a menudo coloca la redención espiritual en relación paralela con la redención física. Por ejemplo: «Acércate a mi alma y redímela; líbrame a causa de mis enemigos» (Sal 69.18). «Bendice, oh alma mía, a Jehová, y no olvides ninguno de sus beneficios ... el que rescata del hoyo tu vida, el que te corona de favores y de misericordia» (Sal 103.2, 4).

*padah* (hdP), «redimir, pagar rescate». Originalmente, el significado de este vocablo coincidía en parte con el de *kapar*; ambos tuvieron que ver con «pagar rescate». Sin embargo, las aplicaciones teológicas de estos términos comenzaron a desarrollarse en diferentes direcciones, a tal grado que en la mayoría de los casos son solo sinónimos en un sentido muy amplio.

*Padah* indica la acción interventora o sustitutiva que logra liberar a alguna persona de una situación desagradable. En circunstancias más seculares, mediaría la entrega de algún valor. No obstante esto, 1 S 14.45 (rva) indica que el dinero no es intrínseco al uso de esta palabra; Saúl se empeña en ejecutar a Jonatán por su transgresión involuntaria, mas «el pueblo libró a Jonatán, y este no murió». Una de las condiciones que exigen «rescate» es la esclavitud (Éx 21.8; Lv 19.20).

El vocablo está relacionado con las leyes de primogenitura. Para que no olvidaran que cuando todos los primogénitos de Egipto murieron, los de Israel se salvaron, Dios exigió su derecho sobre la vida de los primogénitos de Israel, tanto de varones como de ganado. Estos últimos a menudo se sacrificaban, pero «rescato a todo primogénito de mis hijos» (Éx

13.15 rva). La tribu de Leví se apartó para servicio litúrgico aceptable a Dios en lugar de todos los primogénitos de Israel (Nm 3.40ss). A pesar de esto, los varones israelitas aún necesitaban que se les «redimiesen» (*padah*) de este servicio pagando una cantidad designada de «dinero del rescate» (Nm 3.44–51).

Cuando Dios es el sujeto de *padah*, el vocablo resalta su completa y soberana libertad de rescatar (liberar) a seres humanos. Algunas veces se dice que Dios «redime» a individuos (Abraham, Is 29.22; David, 1 R 1.29; y a menudo en el salterio, p. ej., 26.11; 21.5; 71.23), aunque generalmente es Israel, el pueblo elegido, quien se beneficia de su «redención». Algunas veces la redención o liberación se proclama en términos absolutos (2 S 7.23; Sal 44.26; Os 7.13); y el «rescate» tiene que ver con una opresión concreta. En otros casos, la alusión es menos específica (o más genérica), por ejemplo: «tribulaciones» (Sal 25.22) y «los malos» (Jer 15.21). Solo en un caso se usa *padah* para hablar de liberación de pecado o iniquidad: «Él redimirá a Israel de todos sus pecados» (Sal 130.8 rva).

*kapar* (קָפַר), «redimir, propiciar, expiar». *Kapar* tiene una gama de significados seculares y no teológicos paralelos a *padah*. Sin embargo, *kapar* adquirió un significado técnico dentro de los ritos judíos. Al nivel más básico de significado, *kapar* denota una transacción material o un «rescate».

A veces el hombre es el sujeto de *kapar*. En 2 S 21.3, David pregunta a los gabaonitas: «¿Qué debo hacer por vosotros? ¿Y cómo haré restitución para que bendigáis la heredad del Señor?» (Iba). Por respuesta, los gabaonitas piden que ahorquen a siete de los hijos de Saúl en compensación. En Éx 32.30 (rva), Moisés asciende al monte por tercera vez para «hacer expiación» por los pecados del pueblo (aunque no se explica, al parecer es solo mediante su intercesión). En Is 27.9 (rv) se habla de «purgar» la culpa de Israel a través de la destrucción de objetos idolátricos. En Nm 25.13 se dice que Finees «hizo expiación por los hijos de Israel» cuando alanceó los cuerpos de una pareja participante de un culto orgiástico a Baal-peor.

A menudo, Dios es el sujeto de *kapar*, también en sentido genérico. En 2 Cr 30.18, Ezequías pide a Dios que «perdone» a quienes no estaban ritualmente purificados para la Pascua. Al final de su cántico, Moisés alaba al Señor porque «hará expiación por su tierra y su pueblo» (Dt 32.43 lba). Otros casos similares en que el término se usa en forma general se encuentran en Sal 65.3; 78.38; y Dn 9.24. Jeremías se vale de *kapar* una vez para orar amargamente para que Dios no «perdone» a quienes traman matarlo (Jer 18.23); en Sal 79.9 el término significa «purgar» el pecado.

Con mayor frecuencia *kapar* se relaciona con ciertos ritos y el sujeto inmediato es un sacerdote. Toda clase de ritos sacrificiales se entiende en términos de *kapar*. Se denomina *kapar* a la acción de los sacerdotes cuando untan sangre sobre el altar durante las «ofrendas por el pecado» (*jattar*) llamadas «propiciación» (Éx 29.36–37; Lv 4.20, 31; 10.17; Nm 28.22; 29.5; Neh 10.33). No se resalta tanto el uso de sangre en los sacrificios, aunque la relación con la «propiciación» sigue en pie, sobre todo con la «ofrenda por la culpa» (Lv 5.16, 18; 6.7; 7.7; 14.21; 19.22; Nm 5.8). El principio se mantiene aún cuando los pobres, que no pueden ofrecer un animal o un ave, sacrifican un poco de harina: un caso donde queda claro que no media sangre (Lv 5.11–13). «Propiciar» (*kapar*) es también el propósito del «holocausto» (Lv 1.4; Nm 15.25). El único tipo de sacrificio mayor que no se considera una «propiciación» en Levítico es la «ofrenda de grano» (*minjah*) en Lv 2, aunque Ez 45.15, 17 sí lo incluye dentro de esta categoría. En 1 Crónicas 6.49 se aplica el concepto al ministerio sacerdotal en general. Cada año la relación entre los diversos ritos y *kapar* llegaba a un clímax en el Día de Expiación (*Yom Kippur*), descrita en detalles en Lv 16.

En diferentes versiones, *kapar* se traduce «propiciar» o «rescatar», ambos términos neutros. También se usa «expiar» que es en parte sinónimo de «propiciar». En cualquier sacrificio, la acción se dirige hacia Dios (*propiacin*) y hacia la ofensa (*expiaçin*). «Expiar», «propiciar» y también «perdonar» (cuando se relacionan con sacrificios) tienen a Dios como sujeto primario, mientras que «propiciación» se dirige a Dios como complemento del verbo.

Todos los sacrificios del mundo nunca podrían satisfacer la justicia de Dios (p. ej., Miq 6.7; Sal 50.7–15). Por lo tanto, solo Él mismo puede brindar una propiciación y expiación por el pecado que aplaque su ira. Un Dios justo no puede ser ni implacable ni caprichoso, por eso Él mismo ofrece el «rescate» o sacrificio sustitutivo que le satisface. El sacerdote está delante del altar en lugar de Dios cuando presenta el sacrificio requerido; en otros términos, sacrificar no es esencialmente una acción humana, sino más bien divina: es la acción de un Dios misericordioso y perdonador.

### Nombre

*g<sup>e</sup>ullah* (חֲלוּל), «derecho a redención». Este vocablo tiene que ver con la liberación de personas y de propiedades vendidas para cancelar deudas. La ley garantizaba el «derecho de redención» de tierras y personas (Lv 25.24, 48). El precio de redención se determinaba según el número de años que restaban antes del año del jubileo y de la liberación de las deudas (Lv 25.27–28). El término *g<sup>e</sup>ullah* también aparece en Jer 32.7 (rva): «He aquí que Hanameel, hijo de tu tío Salum, viene a ti para decir: Compra mi campo que está en Anatot, porque tuyo es el derecho de redención para adquirirlo».

El nombre que se deriva de *padah* es *p<sup>e</sup>dût*. Se encuentra unas 5 veces y quiere decir «rescate o redención»: «Ha enviado redención a su pueblo; para siempre ha ordenado su pacto» (Sal 111.9 rva).

### Regocijar

#### Verbo

*samaj* (שׂמַח), «regocijar, estar gozoso». Este verbo también aparece en ugarítico (con los radicales *shh-m-h*) y tal vez en arameo-siríaco. Se encuentra en todos los períodos del hebreo y unas 155 veces en la Biblia.

Por lo general, *samaj* se refiere a una emoción espontánea, a un gozo intenso expresado de manera visible y/o externa. No se trata casi nunca de una emoción perenne ni a un sentimiento de bienestar duradero. Son emociones que surgen

durante fiestas, como de circuncisión, bodas y cosechas, o bien en celebración de alguna victoria sobre un enemigo. Los hombres de Jabes irrumpieron en alegría cuando recibieron la noticia de que serían librados de los filisteos (1 S 11.9).

La emoción que *samaj* comunica generalmente es visible. En Jer 50.11 se acusan a los babilonios de «regocijarse» por el pillaje a Israel. Exteriorizan sus emociones revolcándose como «novilla sobre la hierba» y relinchando como caballos. La emoción que el verbo expresa (concretado en el nombre *simjah*) irrumpe a veces en danzas y canciones acompañadas con instrumentos musicales. Esto es lo que quiere comunicar el relato sobre David y las mujeres de Jerusalén a su regreso de vencer a los filisteos (1 S 18.6). «Regocijar» se describe casi siempre como el producto de una situación, circunstancia o experiencia externa, como se puede apreciar en Éx 4.14, la primera vez que se usa *samaj*. Dios dijo a Moisés que Aarón venía a su encuentro y «al verte, se alegrará en su corazón». El pasaje habla de un sentimiento interno que se manifiesta visiblemente. Cuando Aarón vio a Moisés, exteriorizó su gozo besándole (v. 27).

Por tanto, el verbo *samaj* sugiere tres elementos: (1) sentimiento espontáneo y momentáneo de júbilo, (2) sentimiento tan fuerte que tiene que exteriorizarse, (3) sentimiento motivado por algún estímulo externo y momentáneo.

El verbo se usa en forma intransitiva para indicar una acción que se vuelve sobre el sujeto (cf. 1 S 11.9). Cuando Dios es el sujeto, Él es el que «se regocija lleno de júbilo»: «Que la gloria del Señor perdure eternamente; que el Señor se regocije en sus obras» (nvi). Los santos deben «alegrarse en el Señor y regocijarse y dar voces de júbilo» (cf. Sal 32.11 lba). De ahí que *samaj* expresa alegría y gozo. En el lugar que el Señor escogiere, Israel debe «regocijarse» en todas sus bendiciones (Dt 12.7). En este contexto, el verbo describe una situación en que uno se coloca en circunstancias dadas. Por extensión, el vocablo tiene un significado técnico relacionado con todo lo que se hace al preparar una fiesta para Dios: «El primer día tomaréis para vosotros fruto de árbol hermoso: ramas de palmera, ramas de árboles frondosos y

de sauces de los arroyos; y os regocijaréis delante de Jehová vuestro Dios durante siete días» (Lv 23.40 rva).

En algunos casos el verbo describe una situación de regocijo continuo. En 1 R 4.20 se resume el reinado de Salomón en los siguientes términos: «Judá é Israel eran muchos, como la arena que está junto al mar en multitud, comiendo, bebiendo y alegrándose».

### Nombre

*simjah* (חַיִּים), «gozo». Este nombre, que también se halla en ugarítico, aparece 94 veces en hebreo bíblico. *Simjah* es un término técnico para la expresión externa de «gozo» (Gn 31.27: primer caso en la Biblia; cf. 1 S 18.6; Jer 50.11) como para el sentimiento y concepto abstracto de «gozo», que es el significado más usual (Dt 28.47). Expresa también toda la actividad festiva delante de Dios: «Así todo el pueblo se fue a comer y a beber, a enviar porciones y a regocijarse con gran alegría» (Neh 8.12 rva).

El nombre capta la especificidad colorida del verbo, como en Is 55.12 (rva): «Ciertamente, con alegría saldréis y en paz os iréis. Los montes y las colinas irrumpirán en cánticos delante de vosotros, y todos los árboles del campo aplaudirán».

### Adjetivo

*sameaj* (שָׂמֵחַ), «gozoso, alegre». El adjetivo se encuentra 21 veces en el Antiguo Testamento. El primer caso está en Dt 16.15: «Siete días celebrarás la fiesta a Jehovah tu Dios en el lugar que Jehovah haya escogido. Porque Jehovah tu Dios te habrá bendecido en todos tus frutos y en toda la obra de tus manos, y estarás muy alegre» (rva)

### Reino

*malkût* (מַלְכוּת), «reino; reinado; gobierno». El vocablo *malkût* aparece 91 veces en el Antiguo Testamento hebreo y parece corresponder al hebreo bíblico tardío. Se menciona por primera vez en Nm 24.7 (rva): «El agua correrá de sus baldes;

su simiente tendrá agua en abundancia. Su rey será más grande que Agag; su reino será enaltecido».

El vocablo *malkût* denota: (1) el territorio de un reino: «Para mostrar él las riquezas de la gloria de su reino, el brillo y la magnificencia de su poder, por muchos días, ciento ochenta días» (Est 1.4); (2) acceso al trono: «Si te quedas callada en este tiempo, el alivio y la liberación de los judíos surgirán de otro lugar; pero tú y la casa de tu padre pereceréis. ¡Y quién sabe si para un tiempo como este has llegado al reino!» (Est 4.14 rva); (3) año de gobierno: «Ester fue llevada al rey Asuero, a su palacio real en el mes décimo, el mes de Tebet, del séptimo año de su reinado» (Est 2.16 rva); y (4) cualquier cosa relacionada con un rey: trono (Est 1.2), vino (Est 1.7), corona (Est 1.11), decreto (Est 1.19), vestimenta (Est 6.8), casa real (Est 1.9), cetro (Sal 45.6) y gloria (Sal 145.11–12).

Las traducciones de *malkût* en la Septuaginta son: *basileia* («realeza; reino; poder real») y *basileus* («rey»).

*mamlakah* (hkl mjm), «reino; soberanía; dominio; reinado». El vocablo se encuentra unas 115 veces en todo el Antiguo Testamento. *Mamlakah* se halla primero en Gn 10.10: «Y fue el comienzo [«fueron las capitales» nbe] de su reino Babel, Erec, y Acad, y Calne, en la tierra de Sinar».

El significado básico de *mamlakah* tiene que ver con el territorio de un «reino». El término se refiere a naciones no israelitas gobernadas por un *melek*, «rey»: «Acontecerá que al fin de los setenta años visitará Jehová a Tiro; y volverá a comerciar, y otra vez fornicará con todos los reinos del mundo sobre la faz de la tierra» (Is 23.17). *Mamlakah* sirve de sinónimo de *‘am*, «gente» o «pueblo», y *gôy*, «nación»: «Cuando andaban de nación en nación, y de un reino a otro pueblo» (Sal 105.13 rva). *Mamlakah* también señala a Israel como el «reino» de Dios: «Vosotros me seréis un reino de sacerdotes y una nación santa» (Éx 19.6). El reino davídico fue el agente teocrático por el que Dios reinaba sobre su pueblo y los bendecía: «Tu casa y tu reino serán firmes para siempre delante de mí, y tu trono será estable para siempre» (2 S 7.16). No obstante esto, el *mamlakah* unido se dividió después

de Salomón en dos reinos que Ezequiel predijo se reunirían: «Haré de ellos una sola nación en la tierra, en los montes de Israel, y todos ellos tendrán un solo rey. Nunca más serán dos naciones, ni nunca más estarán divididos en dos reinos» (Ez 37.22 rva).

Similar al significado básico es el uso de *mamlakah* para denotar «rey», puesto que el rey se consideraba la personificación del «reino». Se le tenía por símbolo del propio reino: «Así ha dicho Jehová Dios de Israel: Yo saqué a Israel de Egipto, librándoos de mano de los egipcios y de mano de todos los reinos que os oprimieron» (1 S 10.18; en hebreo el nombre «reinos» es femenino, pero el verbo «oprimir» tiene una forma masculina, lo cual indica que «reinos» significa «reyes»).

La función y la posición de un rey es importante dentro del concepto de «reino». «Reino» puede indicar la cabeza del reino. El vocablo además tiene el significado adicional de «gobierno» real, «soberanía» real y «dominio». A Saúl se le retiró la «soberanía» real (su «reinado») por su desobediencia (1 S 28.17). Este concepto de la «soberanía» de un rey subyace en Jer 27.1: «En el principio del reinado de Joacim hijo de Josías». Es más, el Antiguo Testamento define como manifestaciones de un «reinado» todas las cosas que se asocian con un rey: (1) el trono: «Y sucederá que cuando se sienta sobre el trono de su reino, él deberá escribir para sí en un pergamino una copia de esta ley, del rollo que está al cuidado de los sacerdotes levitas» (Dt 17.18 rva); (2) el santuario (pagano) patrocinado por un rey: «Y no profetices más en Bet-el, porque es santuario del rey, y capital del reino» (Am 7.13); y (3) una ciudad real: «Entonces David dijo a Aquis: Si he hallado ahora gracia ante tus ojos, por favor, que se me dé un lugar en alguna de las ciudades en el campo, para que habite allí. ¿Por qué ha de habitar tu siervo contigo en la ciudad real?» (1 S 27.5 rva).

Todo dominio humano está bajo el control de Dios. Por consiguiente, el Antiguo Testamento reconoce plenamente el reinado de Dios. El Señor gobernó como rey sobre su pueblo Israel a través de David y sus sucesores hasta el cautiverio (1 Cr 29.11; 2 Cr 13.5).

En el Nuevo Testamento todos los significados analizados se asocian con el término griego *basileia* («reino»). Así se traducen la mayoría de los casos de *mamlakah* en la Septuaginta, por lo que no debe sorprender que los autores neotestamentarios usaran este vocablo para referirse al «reino» de Dios: el dominio, el rey, su soberanía y nuestra relación con Dios mismo.

*melek* (מֶלֶךְ), «rey». El vocablo se encuentra unas 2.513 veces en el Antiguo Testamento. Varias de ellas en Gn 14.1: «Aconteció en los días de Amrafel rey de Sinar, de Arioc rey de Elasar, de Quedorlaomer rey de Elam, y de Tidal rey de Goím» (rva).

## Remanente

### Nombre

*sh<sup>e</sup>erîṭ* (שְׂרִיט), «resto; remanente; residuo». La idea del «remanente» juega un papel prominente en la economía salvífica divina en todo el Antiguo Testamento. El concepto del «remanente» se aplica particularmente a los israelitas que sobrevivieron calamidades como guerras, pestilencias y hambrunas, gente a la que el Señor en su misericordia protegió para que fuera su pueblo escogido: «Porque de Jerusalén saldrá un remanente, y del monte Sion los sobrevivientes. ¡El celo de Jehovah de los Ejércitos hará esto!» (2 R 19.31 rva; cf. Esd 9.14).

Reiteradamente los israelitas sufrieron grandes catástrofes que les llevaron hasta el borde de la extinción. Por eso oraban a menudo como en Jer 42.2: «Acepta ahora nuestro ruego delante de ti, y ruega por nosotros a Jehová tu Dios, por todo este resto (pues de muchos hemos quedado unos pocos, como nos ven tus ojos)».

Isaías se vale 5 veces del término *sh<sup>e</sup>erîṭ* para denotar a los que quedarían después de las invasiones asirias: «Porque de Jerusalén saldrá un remanente, y del monte Sion los sobrevivientes. ¡El celo de Jehovah de los Ejércitos hará esto!» (Is 37.32 rva).

Miqueas también anunció el regreso del pueblo judío después del cautiverio. Profetizó: «Ciertamente reuniré a todo Jacob. Ciertamente recogeré al remanente de Israel» (2.12 rva). También predijo: «De la que cojea haré un remanente, y de la agobiada haré una nación poderosa. Y Jehovah reinará sobre ellos en el monte Sion, desde ahora y para siempre» (4.7 rva). En 5.7–8 y 7.18, Miqueas anuncia un concepto similar.

Jeremías discute la difícil situación de los judíos que huyeron a Egipto después que Nabucodonosor capturara a Jerusalén: «Asimismo, todos los judíos que estaban en Moab, entre los hijos de Amón y en Edom, y los que estaban en todos los países, cuando oyeron decir que el rey de Babilonia había dejado a Judá un remanente ... Johanán hijo de Carea habló a Gedalías en secreto, en Mizpa, diciendo: –Permite que yo vaya y mate a Ismael ... ¿Por qué te ha de quitar la vida, de modo que todos los judíos que se han agrupado alrededor de ti sean dispersados y perezca el remanente de Judá?» (Jer 40.11, 15 rva).

Sofonías, profeta del siglo siete, identifica el «remanente» con los pobres y humildes (2.3, 7; 3.12–13). Zacarías anuncia que un «remanente» presenciara la venida del reino del Mesías (12.10–13.1; 13.8–9).

*sh<sup>e</sup>ar* (רַמַּיִם), «resto; remanente; residuo». Isaías describe el «remanente» de Israel: «Acontecerá en aquel día que el remanente de Israel y los de la casa de Jacob que hayan escapado nunca más se apoyarán en el que los golpeó, sino que verdaderamente se apoyarán en Jehovah, el Santo de Israel» (Is 10.20 rva).

Nótese que se puede percibir una doble temática en los pasajes proféticos relacionados con el «remanente»: (1) Sobrevivirá un «remanente» cuando se castiga al pueblo, y (2) la sobrevivencia del «remanente» y el hecho de que perdura contiene una nota de esperanza para el futuro. En Is 10.21 se anuncia: «¡Un remanente volverá; un remanente de Jacob volverá al Dios fuerte!» (rva). En Is 11.11 el profeta proclama: «Asimismo, acontecerá en aquel día que Jehovah volverá a poner su mano para recobrar el remanente que habrá

quedado de su pueblo, desde Asiria, Egipto, Patros, Etiopía, Elam, Sinar, Hamat y las costas del mar» (rva).

*yeter* (רַתַּי), «resto; remanente». *Yeter* se encuentra 94 veces en el Antiguo Testamento hebreo. Por lo general, aparece en los libros históricos (45 veces) en la frase estereotipada «los demás hechos», como por ejemplo: «Los demás hechos de Salomón, y todo lo que hizo, y su sabiduría, ¿no está escrito en el libro de los hechos de Salomón?» (1 R 11.41). En estos versículos, *yeter* sirve para hacer referencia a los hechos que no se incluyeron en las obras de los historiógrafos bíblicos.

El significado más general de *yeter* es «el resto; lo que queda»: del botín (Nm 31.32); de los gigantes (Dt 3.11); del reino (Jos 13.27); y del pueblo (Jue 7.6). Encontramos una buena ilustración de esto en lo que Joel enseña sobre las langostas: «Lo que quedó de la oruga comió el saltón [la langosta], y lo que quedó del saltón comió el revoltón [pulgón]; y la langosta comió lo que del revoltón había quedado» (Jl 1.4).

Los profetas usaron *sh<sup>e</sup>erît* como un término técnico para «el remanente de Israel». Predijeron que después del cautiverio un «remanente» de temerosos de Dios regresarían a la tierra (cf. Hag 2.2–3). Algunos profetas (Miq, Sof 2.9) usaron *yeter* con este propósito: «Sin embargo, Dios los abandonará hasta el tiempo en que dé a luz la que ha de dar a luz, y vuelva el resto [*yeter*] de sus hermanos para reunirse con los hijos de Israel (Miq 5.3).

Las traducciones del término en la Septuaginta son: *loipos* («lo que queda; resto; lo restante») y *kataloipos* («lo que queda; sobrante»).

Otros nombres que aparecen con poca frecuencia tienen relación con *yeter*. *Yôter* («ventaja; exceso; excedente; sobre») se puede encontrar en Ec 6.8 (rva): «¿Qué ventaja tiene el sabio sobre el necio? ¿Qué gana el pobre que sabe conducirse ante los demás seres vivientes?» *Yitra* quiere decir «abundancia» o «riquezas» y se encuentra únicamente en Jer 48.36. *Yitrôn* puede referirse a «ventaja, ganancia, lucro» y aparece solamente en Ec 1.3; 2.11. *Yoteret*, «apéndice del

hígado», aparece unas 10 veces (cf. Éx 29.13, 22; Lv 3.4, 10, 15). *Môtar*, que significa «abundancia, superioridad, lucro», se encuentra en Pr 14.23.

## Verbo

*sha'ar* (raV), «quedar, sobrar». Este verbo y sus nombres derivados aparece unas 220 veces en el Antiguo Testamento.

Noé y su familia se convirtieron en «remanente», las únicas personas que sobrevivieron el diluvio: «Solo quedaron Noé y los que estaban con él en el arca» (Gn 7.23 rva). En los días de Eliseo, cuando el pueblo escogido de Dios en el reino del norte cayó en apostasía, el Señor anunció: «Pero dejaré siete mil en Israel, todas las rodillas que no se han doblado ante Baal» (1 R 19.18 Iba).

Durante el período del precautiverio, Isaías hizo hincapié en la idea del remanente. El profeta habla de juicio sobre la tierra, pero que el remanente «quedaría»: «Por esta causa una maldición ha devorado la tierra, y los que la habitan son culpables. Por esta causa han disminuido los habitantes de la tierra, y quedan muy pocos seres humanos» (Is 24.6 rva). Isaías 4.3 se refiere al «remanente» que comparte santidad: «Acontecerá que el que se quede [*sha'ar*] en Sion, como el que sea dejado en Jerusalén, será llamado santo».

En los escritos de los profetas, la idea del «remanente» fue adquiriendo una relevancia cada vez mayor. Sin embargo, ya desde el Pentateuco se comenzaba a manejar el concepto. La idea de «los que quedaron» o «escaparon», en particular una parte del pueblo de Israel, se remonta hasta Dt 4.27 (rva): «Jehovah os esparcirá entre los pueblos, y quedaréis pocos en número entre las naciones a las cuales os llevará Jehovah» (cf. Dt 28.62). En estos pasajes, Moisés advierte que si Israel deja de cumplir con los requisitos del pacto mosaico, el Señor los esparciría entre las naciones y entonces volvería a reunir un «remanente».

En Neh 1.2–3 (rva) se describe la condición del «remanente» de Israel: «Les pregunté por los judíos que habían escapado, que habían quedado de la cautividad, y por Jerusalén. Ellos

me dijeron: «El remanente, los que han quedado de la cautividad allí en la provincia, está en gran dificultad y afrenta»».

*yatar* (רַתַּי), «sobrar, ser superfluo». Este verbo está relacionado con otras lenguas semíticas donde la raíz *yatar/watar* expresa una condición de abundancia (ugarítico, fenicio, arábigo). En hebreo, muchas formas se derivan del verbo *yatar*. El término se encuentra unas 107 veces, entre ellas en Dn 10.13 (rva): «El príncipe del reino de Persia se me opuso durante veintiún días; pero he aquí que Miguel, uno de los principales príncipes, vino para ayudarme; y quedé allí con los reyes de Persia».

## Reposar

*nûaj* (נָוֵא), «descansar, asentar, permanecer, estar quieto». Este vocablo está presente en hebreo, tanto antiguo como moderno, así como en acádico y ugarítico. Se encuentra alrededor de 65 veces en el Antiguo Testamento, comenzando con Gn 8.4 rva: «Se asentó el arca sobre los montes de Ararat» («reposó» rv, rvr, rv-95; «descansó» lba, bla; «se detuvo» lvp; «varó» bj; «encalló» nbe). El vocablo, con sus múltiples traducciones, ilustra el uso frecuente de este término que expresa el asentamiento físico de algún objeto en algún lugar determinado. Otros ejemplos son las aves (2 S 21.10), los insectos (Éx 10.14) y las plantas de los pies en las aguas del Jordán (Jos 3.13).

«Reposar» indica un estado de participación completa y, por tanto, compenetración, como cuando el espíritu de Elías «reposó» sobre Eliseo (2 R 2.15), la mano de Dios «reposará» sobre el monte (Is 25.10) y cuando «en el corazón del prudente reposa la sabiduría» (Pr 14.33 rvr, lba). A menudo *nûaj* significa «estar quieto» o «reposar» después de un trabajo arduo (Éx 20.11), de ataques de los enemigos (Est 9.16), de tribulación (Job 3.26) y al morir (Job 3.17). El vocablo puede significar «descansar de preocupaciones» cuando se aplica la disciplina paternal (Pr 29.17). A veces *nûaj* quiere decir «dejar descansar» o «permitir quedarse». De esta manera Dios «permitió» que las naciones paganas «se quedaran» en Canaán mientras viviera Josué (Jue 2.23 lba). En un caso con-

trario, Dios amenazó con abandonar a los israelitas en el desierto (Nm 32.15).

Es importante señalar que mientras *nûaj* se usa a veces como sinónimo de *shabat*, «cesar, reposar» (Éx 20.11), básicamente, *shabat* significa «cesar» de trabajar, sin que ello en realidad implique «reposar». El autor de Gn 2.3 no quiere decir que Dios reposa de sus labores, sino más bien del trabajo creativo que culminó.

## Residir, Morar

### Verbo

*gûr* (רָגַע), «morar como un forastero, un transeúnte». Este término solo se encuentra en semítico septentrional y en hebreo extrabíblico únicamente como nombre. En hebreo bíblico el vocablo *gûr* aparece 84 veces y durante todos los períodos de la lengua. Esta acepción de *gûr* debe distinguirse de otra que significa «temer» (Nm 22.3).

El verbo quiere decir «morar en una tierra como huésped». El primer caso del término está en Gn 12.10, donde se narra que Abram viajó a Egipto y moró allí como huésped. En Gn 21.23, Abraham pacta con Abimelec, quien le advierte: «Conforme a la bondad que yo hice contigo, harás tú conmigo, y con la tierra en donde has morado».

### Nombre

*ger* (גֵּר), «huésped; extranjero». *Ger* se encuentra unas 92 veces en todos los períodos del hebreo bíblico.

Un *ger* no era un simple forastero (*nakri*) ni extranjero (*zar*). Era un residente permanente que, siendo ciudadano de otra tierra, emigró a un nuevo país de residencia. A menudo, ha abandonado a su tierra natal en circunstancias difíciles, como cuando Moisés huyó a Madián (Éx 2.22). Ya sea que la razón de su viaje fuera para huir de alguna dificultad o solo porque buscaba un nuevo lugar de residencia, el *ger* andaba en busca de aceptación y refugio. Por consiguiente, podría llamá-

sele también un *tôshab*, un colono. Ni el colono ni el «huésped» podían poseer tierras. En la tierra de Canaán la posesión de tierra se limitaba a miembros o descendientes de las tribus originales. Únicamente ellos tuvieron plena ciudadanía con todos los privilegios, lo que significaba disfrutar de lleno de la herencia de los dioses y antepasados, privilegios y responsabilidades feudales (cf. Ez 47.22).

En Israel un *ger*, al igual que un sacerdote, no podía poseer tierras y gozaba de los privilegios del tercer diezmo. Cada tres años el diezmo de la cosecha debía depositarse en la entrada de la ciudad ante los ancianos para que se distribuyera entre «el levita que no tiene parte ni heredad contigo, el forastero, el huérfano y la viuda que haya en tus ciudades» (Dt 14.29 rva). En el escatón tales «huéspedes» se trataban como verdaderos ciudadanos: «Haréis el sorteo de ella para que sea heredad para vosotros y para los forasteros que residen entre vosotros, quienes han engendrado hijos entre vosotros, y que son para vosotros como nativos entre los hijos de Israel. Ellos participarán con vosotros en el sorteo para tener posesión entre las tribus de Israel» (Ez 47.22 rva). Bajo la Ley Mosaica, los extranjeros no eran esclavos sino más bien estaban generalmente al servicio de un israelita de cuya protección disfrutaban (Dt 24.14). Esto, sin embargo, no siempre era el caso. A veces un «huésped» era rico y los israelitas podían estar a su servicio (Lv 25.47).

Al *ger* se le trataba (excepto por privilegios y responsabilidades feudales) como un israelita amparado por la ley: «Oíd la causa de vuestros hermanos y juzgad con justicia entre un hombre y su hermano o el forastero que está con él» (Dt 1.16 rva); «Pero vosotros, guardad mis estatutos y mis decretos, y no hagáis ninguna de todas estas abominaciones, ni el natural ni el extranjero que habita entre vosotros» (Lv 18.26 rva); «Habrà una misma ley para vosotros, tanto para el extranjero como para el natural; porque yo soy Jehová vuestro Dios» (Lv 24.22 rva). Los *ger* también disfrutaban del descanso del sábado (Lv 25.6) y de la protección divina (Dt 10.18). Dios ordena a Israel amar al extranjero como a sí mismo (Lv 19.34).

El *ger* podía circuncidarse (Éx 12.48) y así gozar de todos los privilegios de la religión verdadera: la Pascua (Éx 12.48–49), el Día de Expiación (Lv 16.29), presentar ofrendas (Lv 17.8) y asistir a todas las fiestas (Dt 16.11). Tenía la obligación de guardar todas las leyes de la pureza (Lv 17.15).

Dios dice a Israel que Él es el verdadero dueño de toda la tierra y que su pueblo, como «huésped», es vasallo suyo (Lv 19.34; Dt 10.19). Se les advierte que deben tratar a los «huéspedes» con justicia, equidad y amor porque, como Abraham (Gn 23.4), fueron «huéspedes» en Egipto (Éx 22.21). En casos jurídicos, el «huésped» podía apelar directamente a Dios el gran Señor feudal (Lv 24.22).

Hay otros dos nombres relacionados con *gûr* que son *m<sup>e</sup>gûrîm* y *gerût*. *M<sup>e</sup>gûrîm* se encuentra 11 veces y se refiere «al estado o la condición de ser un huésped» (Gn 17.8) y también «al lugar en que un huésped mora» (Job 18.19). *Gerût* aparece una vez para referirse también a «donde un huésped habita» (Jer 41.17). Algunos peritos piensan que el vocablo es más bien un nombre propio que forma parte del nombre de un lugar.

## Riqueza, Abundancia

*jôn* (ֶ/ח), «abundancia; fortuna; riqueza; posesiones; basta». Los 26 casos de este vocablo se encuentran casi todos en la literatura sapiencial, con 17 en Proverbios. El término aparece únicamente en singular.

*Jôn* se refiere casi siempre a artículos portables de valor («posesiones, riquezas»): «Si lo atrapan, deberá devolver siete tantos lo robado, aun cuando eso le cueste todas sus posesiones» (Pr 6.31 nvi; cf. Éx 27.12). Las «riquezas» pueden ser buenas y señal de bendición: «Bienes y riquezas hay en su casa; su justicia permanece para siempre» (Sal 112.3). La creación es «riqueza» divina: «Me he gozado en el camino de tus testimonios más que sobre toda riqueza» (Sal 119.14). En Proverbios, las «riquezas» generalmente indican maldad: «La fortuna del rico es su fortaleza, la ruina de los pobres es su pobreza» (Pr 10.15 lba).

El término puede indicar cualquier clase de «propiedad»: «Si el hombre diese todas las riquezas de su casa para comprar el amor, de cierto lo despreciarían» (Cnt 8.7 rva). Esta es la acepción la primera vez que se usa el vocablo: «Vendes a tu pueblo a bajo precio, y no te has beneficiado con su venta» (Sal 44.12 lba). Proverbios 12.27 (rva) se refiere a las «riquezas» en general: «El negligente no alcanza presa, pero el hombre diligente obtendrá preciosa riqueza».

Por último, *jôn* quiere decir «basta» (solo en Pr 30.15–16 rva): «La sanguijuela tiene dos hijas: Dame y Dame. Tres cosas hay que nunca se sacian, y la cuarta nunca dice: «¡Basta!» El Seol, la matriz estéril, la tierra que no se sacia de agua y el fuego que jamás dice: «¡Basta!»»

## Roca

*tsûr* (רֹסֶס), «roca; muro de piedra; acantilado; colina rocosa; montaña; terreno rocoso; peña; peñasco». Se encuentran cognados de este vocablo en amorreo, fenicio, ugarítico y arameo. Sin contar los que se encuentran en nombres de personas y lugares, el término aparece 70 veces en hebreo bíblico y durante todos los períodos.

Primero, *tsûr* quiere decir «muro de piedra» o «acantilado». Es esto lo que quizás Moisés golpeó con su vara en Éx 17.6 (rva): «He aquí, yo estaré delante de ti allí sobre la peña de Horeb. Tú golpearás la peña, y saldrá de ella agua». Tiene el mismo sentido cuando dice que Dios escondió a Moisés en la hendidura de una «peña» (Éx 33.21–22).

Segundo, el vocablo a menudo significa «cerro rocoso» o «montañas». Este énfasis es muy evidente en Is 2.10, 19 (rva): «Métete en la roca; escóndete en el polvo ... Los hombres se meterán en las cavernas de las peñas y en las aberturas de la tierra». Un vigía percibe a alguien que se aproxima desde «la cumbre de las peñas ... desde las colinas» (Nm 23.9 rva). La «roca» (montes o colinas) que fluyen miel y aceite es figura de la abundante y rebosante bendición de Dios (Dt 32.13). La «roca» o «montaña» es figura de seguridad (Sal 61.2), de firmeza (Job 14.18) y de algo que perdura (Job 19.24).

Tercero, *tsûr* puede significar terreno rocoso o tal vez una «roca» grande y plana: «Y Rizpa hija de Ayías tomó una manta de cilicio y se la tendió sobre una roca» (2 S 21.10 rva; cf. Pr 30.19).

Cuarto, en algunos pasajes el término quiere decir «peña, peñasco, canto» de tamaño suficiente como para servir de altar: «Y subió fuego de la peña, que consumió la carne y los panes sin levadura» (Jue 6.21 rva).

«Roca» sirve con frecuencia para ilustrar cómo Dios defiende y sustenta a su pueblo (Dt 32.15). En algunos casos el nombre es un epíteto o nombre significativo de Dios (Dt 32.4) o de dioses paganos: «La roca de ellos no es como nuestra Roca [Dios]» (Dt 32.31 rva).

Finalmente, Abraham es la «roca» de la cual Israel se talló (Is 51.1).

## Rostro

*panîm* (פנים), «rostro, faz, cara». Este nombre se encuentra en hebreo bíblico unas 2.100 veces y en todos los períodos; el vocablo siempre se encuentra en plural, excepto en nombres de personas y lugar. El término aparece también en ugarítico, acádico, fenicio, moabita y etiópico.

En su acepción más básica, el nombre se refiere a la «cara» de algo. Primero, se refiere al «rostro» humano: «Abram se postró sobre su rostro, y Dios habló con él» (Gn 17.3 rva). En una aplicación más específica, el término indica una expresión en el «semblante»: «Por eso Caín se enfureció mucho, y decayó su semblante» (Gn 4.5 rva). Retribuir «en su misma cara» a alguien es dar el pago en persona (Dt 7.10 rva); en contextos como este, el vocablo indica la persona misma. *Panîm* puede referirse a la parte superficial o visible de las cosas, como en Gn 1.2: «El Espíritu de Dios se movía sobre la faz de las aguas». En otros contextos, el término se refiere a la «parte frontal» de algo: «Unirás cinco tapices en un conjunto, y seis tapices en el otro conjunto. Doblarás el sexto tapiz para que vaya en la parte frontal del tabernáculo» (Éx 26.9 rva). Cuando se refiere al tiempo, el vocablo

(con la preposición *l'*) significa «antes»: «Y en Seir habitaron antes los horeos» (Dt 2.12).

Este nombre se usa a veces antropomórficamente con relación a Dios; la Biblia habla de Dios como si tuviera un «rostro»: «El ver tu cara [*panîm*] ha sido como si hubiera visto el rostro [*panîm*] de Dios» (Gn 33.10). La Biblia enseña claramente que Dios es un ser espiritual y que no se le debe representar con imagen ni representación alguna (Éx 20.4). Por tanto, no había imagen ni semejanza de Dios en el Lugar Santísimo, solo estaba el arca del testimonio y Dios hablaba desde encima de ello (Éx 25.22). Por esta razón, el término *panîm* se usaba para denominar el pan que se guardaba en el Lugar Santo. La rvr lo llama «pan de la proposición» y iba de la «presencia» (Nm 4.7). Este pan se mantenía continuamente en la presencia de Dios.

## Sacrificar, Matar

### Verbo

*zabaj* (j bā), «matar, sacrificar». Término semítico que en general se refiere a sacrificar, aunque hay varios otros que se emplean en el Antiguo Testamento para referirse a los sacrificios rituales. No cabe duda de que es uno de los términos más importantes del Antiguo Testamento. Aparece más de 130 veces durante todos los períodos del Antiguo Testamento hebraico en sus formas verbales y más de 500 en sus formas sustantivas. Traducida como sustantivo, aparece por primera vez en Gn 31.54 (rva): «Entonces Jacob ofreció un sacrificio en el monte y llamó a sus parientes a comer. Ellos comieron y pasaron aquella noche en el monte». En Éx 20.24 el vocablo se usa en relación de los tipos de sacrificios que había que ofrecer.

Si bien la ley Mosaica requería ofrendas de grano y de incienso (cf. Lv 2), el tipo principal de «sacrificio» era de sangre, que requería matar un animal (cf. Dt 17.1; 1 Cr 15.26). La sangre se vertía en el altar porque la sangre contenía la vida: «Porque la vida del cuerpo se encuentra en la sangre, la cual yo os he dado sobre el altar para hacer expiación por vuestras personas. Porque es la sangre la que hace expiación

por la persona» (Lv 17.11 rva; cf. Heb 9.22). Puesto que la sangre es el vehículo de la vida, pertenecía solo a Dios. Como la sangre que es vida, y como se entregaba a Dios al verse en altar, constituía el medio de hacer expiación de pecados, pero como ofrenda por el pecado y no porque tomara el lugar del pecador.

*Zabaj* quería decir también «matar para comer». Así se usa en 1 R 19.21 (rva): «Eliseo dejó de ir tras él. Luego tomó la yunta de bueyes y los mató. Y con el arado de los bueyes cocinó su carne y la dio a la gente para que comiesen». Este uso esta muy estrechamente ligado a «matar en sacrificio» porque toda comida de carne entre los antiguos hebreos tenía un sentido sacrificail.

## Nombre

*zebaj* (j bʔ), «sacrificio». Este nombre se halla más de 160 veces en hebreo bíblico. Los «sacrificios» que eran parte de los ritos del pacto incluían el rosamiento de la sangre sobre el pueblo y alrededor del altar, para simbolizar que Dios era parte del pacto (véase Éx 24.6–8). Otro gran «sacrificio» era el «sacrificio de la fiesta de la pascua» (Éx 34.25). En este caso el sacrificio del cordero brindaba el alimento principal de la comida de la Pascua y la sangre se rociaba sobre los postes y el dintel de la casa como señal que el ángel de la muerte notaría (Éx 12.27).

Los «sacrificios» de animales no pertenecían únicamente al culto israelita; por lo genral formaban parte de todos los cultos antiguos. A decir verdad, los procedimientos rituales eran semejantes, sobretudo entre la religión isrelita y los cultos cananeos. Sin embargo, los significados israelitas varían marcadamente de los significados paganos, ya que el uno se ofrendaba al único y verdadero Dios que guarda su pacto con Israel y el otro se ofrecía a los dioses cananeos.

El nombre *zebaj* se aplica a «sacrificios» al único y verdadero Dios en Gn 46.1 (rva): «Así partió Israel con todo lo que tenía y llegó a Beerseba, donde ofreció sacrificios al Dios de su padre Isaac» (cf. Éx 10.25; Neh 12.43). El sustantivo se refiere a «sacrificios» a otras divinidades en Éx 34.15 (rva):

«No sea que hagas alianza con los habitantes de aquella tierra, y cuando ellos se prostituyan tras sus dioses y les ofrezcan sacrificios, te inviten, y tú comas de sus sacrificios» (cf. Nm 25.2; 2 R 10.19).

La idea del «sacrificio» pasa decididamente al Nuevo Testamento, donde Cristo se hace «el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo» (Jn 1.29). El autor de Hebreos enfatiza el hecho de que con el «sacrificio» de Cristo los «sacrificios» ya no son necesarios (Heb 9).

*mizbeaj* (j *Bzth*), «altar». Este vocablo se usa más de 400 veces en el Antiguo Testamento. Su uso frecuente es otra evidencia bien clara de la importancia del sistema sacrificial en Israel. El primer caso de *mizbeaj* se encuentra en Gn 8.20, en donde Noé construyó un «altar» después del diluvio.

Innumerables son los «altares» que se registran en el Antiguo Testamento en el devenir de la historia de la salvación: el «altar» de Noé (Gn 8.20); los de Abram en Siquem (Gn 12.7), en Bet-el (Gn 12.8) y en el monte Moriah (Gn 22.9); el de Isaac en Beerseba (Gn 26.25); de Jacob en Siquem (Gn 33.20); de Moisés en Horeb (Éx 24.4); de Samuel en Ramá (1 S 7.17); del templo de Jerusalén (1 R 6.20; 8.64); y los dos «altares» previstos por Ezequiel en el templo restaurado (Ez 41.22; 43.13–17).

## Sacrificio

*zebaj* (j *bʔ*), «sacrificio». Esta raíz, en el sentido de «sacrificar» o «inmolar», se encuentra en otras lenguas semíticas: acádico, ugarítico, fenicio, arameo y arábigo. *Zebaj* se continuó usando en el hebreo mishnáico y se sigue empleando en hebreo moderno, aunque mucho menos porque no hay templo. Aparece 162 veces en el Antiguo Testamento hebreo y en todos los períodos. La primera vez es en Gn 31.54: «Entonces Jacob ofreció un sacrificio en el monte y llamó a sus parientes a comer. Ellos comieron y pasaron aquella noche en el monte» (rva).

El significado básico de *zebaj* es «sacrificio». Después de inmolar el «sacrificio», el sacerdote lo presentaba a Dios. El

propósito no era solo establecer comunión entre Dios y el hombre; más bien el «sacrificio» representaba el principio de que sin derramamiento de sangre no había perdón de pecado (Lv 17.11; cf. Heb 9.22). Al ofrecer su «sacrificio», el israelita fiel se sometía al sacerdote, quien, siguiendo ciertos reglamentos minuciosos (véase Levítico), presentaba el sacrificio en conformidad con las expectativas divinas.

Los «sacrificios» eran los «sacrificios» de la Pascua (Éx 12.27), los «sacrificios» de paz (Lv 3.1ss), los «sacrificios» de acción de gracias (Lv 7.12) y los «sacrificios» que representaba el sacerdote (*qarban*; Lv 7.16). El *zebaj* no era como el holocausto (*olah*) que se quemaba completamente sobre el altar; y no se parecía a la ofrenda por el pecado (*jatta'r*) cuya carne se entregaba al sacerdote porque la mayor parte de la carne se devolvía al ofrendante. La grosura se quemaba en el altar (Lv 3.4–5) y la sangre se vertía alrededor del mismo (3.2). La persona que ofrecía su *zebaj* compartía la carne con el sacerdote oficiante (Éx 29.28; Lv 7.31–35; Dt 18.3).

En vista de que el pueblo participaba en comer del *zebaj*, el «sacrificio» se convirtió en una comida comunal donde Dios invitaba al pueblo. El mensaje del juicio de Sofonías se basa en este concepto del «sacrificio»: «Calla en la presencia de Jehová el Señor, porque el día de Jehová está cercano; porque Jehová ha preperado sacrificio, y ha dispuesto a sus convidados» (Sof 1.7). El israelita llegaba al templo con el animal del sacrificio. Este se inmolaba, hervía y comía dentro de los terrenos del templo (1 S 2.13). Además de rendir culto en los santuarios, los israelitas festejaban juntos las bondades de Dios en sus propias aldeas. La historia de Samuel ofrece varias ilustraciones de esta costumbre (cf. 1 S 9.13; 16.2–3).

Los profetas miraban con ojos condenatorios los «sacrificios» de un Israel apóstata: «¿Para qué me sirve la multitud de vuestros sacrificios? Hastiado estoy de holocaustos de carneros y de sebo de animales gordos; no quiero sangre de bueyes, ni de ovejas, ni de machos cabríos» (Is 1.11).

Oseas se refiere a la necesidad de que Israel ame a Dios: «Porque misericordia quiero, y no sacrificios, y conocimiento

de Dios más que holocaustos» (Os 6.6). El profeta Samuel amonesta a Saúl con palabras bien conocidas: «¿Se complace Jehová tanto en los holocaustos y víctimas como en que se obedezca a las palabras de Jehová? Ciertamente el obedecer es mejor que los sacrificios, y el prestar atención que la grosura de los carneros» (1 S 15.22). David supo responder a Dios cuando pecó: «Porque no quieres sacrificio, que yo lo daría; no quieres holocausto. Los sacrificios de Dios son el espíritu quebrantado; al corazón contrito y humillado no despreciarás tú, oh Dios» (Sal 51.16–17).

La Septuaginta ofrece la siguiente traducción del sustantivo: *thusia* («sacrificio; ofrenda»).

## Sangre

*dam* (דָּם), «sangre». Este es un término semítico común que tiene cognados en todas las lenguas semíticas. Está constatado unas 360 veces en hebreo bíblico y durante todos los periodos.

*Dam* se usa para denotar la «sangre» de animales, aves y seres humanos (nunca de peces). En Gn 9.4 (rva), la «sangre» es sinónimo de vida: «Pero no comeréis carne con su vida, es decir, su sangre». El alto precio de la vida como don de Dios lleva a la prohibición de ingerir «sangre»: «Este será un estatuto perpetuo a través de vuestras generaciones. En cualquier lugar que habitéis, no comeréis nada de sebo ni nada de sangre» (Lv 3.17 rva). Son contadas las veces en que el término indica el color «carmesí»: «Cuando se levantaron temprano por la mañana y el sol resplandeció sobre las aguas, los de Moab vieron desde lejos las aguas rojas como sangre» (2 R 3.22 rva). En dos pasajes *dam* es una metáfora para «vino»: «Lava en vino su vestidura y en sangre de uvas su manto» (Gn 49.11 rva; cf. Dt 32.14).

*Dam* tiene varios matices. Primero, puede significar «sangre de violencia»: «No profanaréis la tierra donde estéis, porque la sangre humana profana la tierra. No se puede hacer expiación por la tierra, debido a la sangre que fue derramada en ella» (Nm 35.33 rva). Por esta razón, puede significar «muerte»: «Contra vosotros enviaré hambre y fieras dañinas

que te privarán de hijos. Peste y sangre pasarán por en medio de ti, y traeré contra ti la espada» (Ez 5.17 rva).

Luego, *dam* puede connotar «quitar la vida» o «derramar sangre»: «Si tienes que juzgar un caso demasiado difícil para tí, un asunto de sangre» (Dt 17.8 bj; «entre sangre y sangre» rv; «entre una clase de homicidio y otra» rvr). Derramar sangre quiere decir «asesinar»: «El que derrame sangre de hombre, su sangre será derramada por hombre; porque a imagen de Dios Él hizo al hombre» (Gn 9.6 rva). La segunda cita indicada que el asesino debe sufrir la pena capital. En otros pasajes, la frase «derramar sangre» tiene que ver con la inmolación no ritual de un animal: «Cualquier hombre de la casa de Israel que dentro o fuera del campamento degüelle una vaca, un cordero ... y no lo traiga a la entrada del tabernáculo de reunión para ofrecerlo como sacrificio a Jehovah delante del tabernáculo de Jehovah, ese hombre será considerado reo de sangre» (Lv 17.3–4 rva).

En términos jurídicos, «ponerse contra la sangre del prójimo» significa presentarse ante un tribunal en contra del demandante, como acusador, testigo o juez: «No andarás chismeando entre tu pueblo. No atentarás contra la vida [«sangre» rv] de tu prójimo» (Lv 19.16). La frase «su sangre sea sobre él» quiere decir que la culpabilidad y la retribución por un acto de violencia recae sobre el culpable: «Cuando alguna persona maldiga a su padre o a su madre, morirá irremisiblemente. Ha maldecido a su padre o a su madre; su sangre será sobre ella» (Lv 20.9 rva). Indirectamente, y en el contexto de la legislación judía, esta frase sugiere que quien castiga a un reo de sangre quitándole la vida no será culpado de homicidio. En este caso, «sangre» indica responsabilidad por la muerte de otros: «Cualquiera que salga fuera de las puertas de tu casa, su sangre caerá sobre su propia cabeza, y nosotros quedaremos libres. Pero si alguien pone su mano sobre cualquiera que esté en la casa contigo, su sangre caerá sobre nuestra cabeza» (Jos 2.19 rva).

La sangre de algún animal puede sustituir a la sangre de algún pecador en calidad de propiciación (cobertura) por su pecado: «Porque es la sangre la que hace expiación por la persona» (Lv 17.11 rva). El pecado de Adán ameritaba su

muerte y acarreó la muerte sobre toda su descendencia (Ro 5.12); por eso, el ofrecimiento de la sangre de un animal no solo tipifica la cancelación de la pena, sino también la ofrenda perfecta que dio vida a Adán y a todos los representados por este sacrificio (Heb 10.4). El sacrificio animal prefigura o tipológicamente representa la sangre de Cristo, quien realizó el gran y único sacrificio sustitutivo y eficaz; su ofrenda es la única que da vida a quienes están en Él representados. El derramamiento de su «sangre» sella el pacto de vida entre Dios y la humanidad (Mt 26.28).

## Santificar

### Verbo

*qadash* (vđq), «santificar, ser santo». Este verbo también aparece en fenicio, arameo bíblico y etiópico. En ugarítico *q-d-sh* significa «santuario», y en babilónico antiguo *qadashu* quiere decir «brillar». *Qadash* se encuentra unas 170 veces durante todos los períodos del hebreo bíblico.

La raíz principal de este verbo denota un acto o estado por el cual personas o cosas se apartan para el culto a Dios: se consagran o se «hacen sagradas». para el culto a Dios. Esta acción o condición significa que el objeto o la persona «consagrada». Debido a este acto y en ese estado la cosa o persona consagrada no debe emplearse en trabajos ordinarios (o de uso profano) y deben tratarse con especial cuidado porque son propiedad de Dios. El primer uso de «*qadash*» en esta raíz apunta a la acción: «Luego tomarás parte de la sangre que está sobre el altar y del aceite de la unción, y los rociarás sobre Aarón y sus vestiduras, y sobre sus hijos y sus vestiduras. Así serán consagrados Aarón y sus vestiduras, y con él sus hijos y sus vestiduras» (Éx 29.21 rva). Hay aquí también matices de santidad ética - moral (espiritual) puesto que la sangre propiciatoria se rociaba también sobre el pueblo que estaba presente. En Éx 29.37 (rva) el énfasis parece recaer sobre la condición de «consagrado o santificado»: «Durante siete días expiarás el altar y lo santificarás; así será un altar santísimo. Todo lo que toque al altar será santificado». Entonces, todo lo que entre en contacto con el altar pasa a un estado o condición diferente, es «santo». Ahora le

pertenece a Dios y está únicamente a su servicio según a Él le plazca. En algunos casos esto implica destrucción (2 S 6.6ss), mientras que en otros significa que los objetos solo lo podrán usar quienes son ritualmente puros (Nm 4.15; 1 S 21.6). En ciertos casos, esto significa que los objetos se pueden usar únicamente dentro del propio santuario (Nm 16.37ss).

En algunos pasajes *qadash* pareciera indicar lo contrario de «santo», profanado con el fin de que Israel (pueblo santo de Dios) no lo pudiera usar: «No sembrarás en tu viña ninguna otra semilla, porque de hacerlo, tanto los productos de esta siembra como las uvas de tu viña quedarán prohibidos» (Dt 22.9 bla; «inservibles» lba; «no sea que se haga sagrada la cosecha» bj; cf. Ez 44.19; 46.20, etc.).

En voz pasiva el verbo quiere decir «manifestar santidad». Es en este sentido que Moisés escribe: «Estas son las Aguas de Meriba, porque allí contendieron los hijos de Israel contra Jehová y Él manifestó su santidad entre ellos» (Nm 20.13 rva). Esta demostración no indica alguna acción de juicio en contra del pecado (una santidad ética - moral), sino más bien un acto milagroso de liberación. Algunos eruditos perciben aquí un énfasis sobre el poder divino, argumentando que en esta etapa de su historia el concepto que tenía Israel de santidad era semejante al de los paganos, o sea que «santo», en la mentalidad semita, indica la presencia de algún poder extraordinario. Un uso similar se halla en la promesa del profeta de una futura restauración para Israel: «Cuando yo los haya hecho volver de los pueblos ... y haya mostrado mi santidad en ellos a vista de muchas naciones» (Ez 39.27).

Otro énfasis de esta raíz aparece en Lv 10.3 (rva: primer caso bíblico del término) con la idea de «ser tratado como santo»: «Me he de mostrar como santo en los que se acercan a mí [en el culto], y he de ser glorificado en presencia de todo el pueblo». Una vez más, el énfasis parece recaer sobre el poder divino; Dios quiere un pueblo obediente que le vea como un Dios poderoso (santo). Hay, por supuesto, en esto un matiz ético-moral, porque Dios también desea que su pueblo le obedezca, que deteste el pecado y que ame la jus-

ticia (cf. Is 5.16). La raíz de la relación de Israel con su Dios es amor en lugar de temor (Dt 6.3, 5ss).

Por último, esta raíz puede usarse como la voz pasiva de la raíz principal del verbo con el sentido de «ser consagrado o separado para el uso de Dios»: «También me encontraré allí con los hijos de Israel, y el lugar será santificado por mi gloria» (Éx 29.43 rva).

*Qadash* tiene varios énfasis en la raíz intensiva. Primero, puede tener la connotación de «declarar santo» o sea declarar que el objeto o la persona sirve exclusivamente para celebrar la gloria de Dios. En Gn 2.3 (rva: primera mención del término en la Biblia) «Dios bendijo y santificó el séptimo día, porque en él reposó de toda su obra de creación que Dios había hecho». Un significado similar del vocablo se encuentra en los Diez Mandamientos: «Acuérdate del día del sábado para santificarlo» (Éx 20.8 rva). Israel debe recordar el sábado manteniéndolo santo, alabando la persona de Dios y adorándole en la forma en que Él lo indica. Con un matiz un tanto diferente, «santificar» un día especial significa proclamar que es «santo» y que todo el pueblo se compromete a guardarlo debidamente. El mismo sentido puede aplicarse también a los días sagrados paganos: «Santificad un día solemne a Baal. Y ellos convocaron» (2 R 10.20). En Jl 1.14 el verbo indica los días sagrados en Israel: «Proclamad ayuno, convocad a asamblea». El verbo, en este contexto, pasa a significar «declarar» y «prepararse». A veces, con este mismo sentido, el verbo se refiere a la guerra: «Anunciad [«preparad» lba] guerra contra ella» (Jer 6.4; cf. Miq 3.5). Aún los paganos declaran guerra santa: «Alzad bandera en la tierra, tocad trompeta en las naciones, *preparad* pueblos contra ella» (Jer 51.27).

Esta raíz puede indicar que personas u objetos han sido consagrados exclusivamente a Dios: «Conságrame todo primogénito; todo el que abre la matriz entre los hijos de Israel, tanto de los hombres como de los animales, es mío» (Éx 13.2 rva). El primogénito de toda bestia debía ofrecerse a Dios como ofrenda al templo o en sacrificio (Éx 13.12–13). Un hijo primogénito podía redimirse [rescatarse o comprar-

se] del Señor (Nm 18.15–16) o bien donarse al templo (1 S 1.24).

*Qadash* puede también usarse en el sentido de hacer algo o alguien cúlticamente puro y reunir todos los requerimientos de Dios en cuanto a pureza en las personas o cosas usadas en el culto formal a Dios. Esta acción aparece en Éx 19.10 (rva), donde Dios dice a Moisés: «Vé al pueblo y santifícalos hoy y mañana, y que laven sus vestidos». Una vez consagrado, el pueblo podía entrar en la presencia de Dios. En un sentido similar el verbo significa «apartar a una persona para el servicio divino». Aunque en estos casos el énfasis principal es cúltico, también hay matices ético-morales. Por eso Dios ordena a Moisés que los artesanos hagan una vestimenta especial para Aarón: «Harán las vestiduras sagradas para tu hermano Aarón y para sus hijos, a fin de que me sirvan como sacerdotes» (Éx 28.4 rva). Cuando se hacía la consagración, rociaban a Aarón y sus hijos con la sangre de la expiación. Tal ofrenda requería la confesión de pecados y el sometimiento a un sacrificio sustitutivo (aunque tipológico. O sea que el vocablo, con este sentido, describe el paso necesario que antecede a la ordenación del oficio sacerdotal.

*Qadash* también tiene que ver con la consagración de objetos para ubicarlos en una condición de pureza ritual y cúltica, dedicados al servicio único de Dios en el culto (Éx 29.36; Lv 16.19). En algunos casos, la consagración de objetos a Dios no requiere ninguna acción, solamente aislarse de ellos. Este es el caso con el monte de la Ley. Moisés reconoce ante Dios que «el pueblo no podrá subir al monte Sinaí, porque tú nos has ordenado diciendo: Señala límites al monte y santifícalo» (Éx 19.23). En Is 29.23–24 (rva) el verbo significa «reconocer que Dios es santo», la única y verdadera fuente de verdad, y vivir de acuerdo a sus leyes: «Porque sus descendientes [de Jacob], al ver en medio suyo la obra de mis manos, santificarán mi nombre. Santificarán al Santo de Jacob y temerán al Dios de Israel. Los extraviados de espíritu conocerán el entendimiento, y los murmuradores aprenderán la lección». En Ez 36.23 *qadash* indica «demostrar que uno es santo», o «demostrar y defender su santidad».

En la raíz causativa el vocablo se refiere a «ofrendar para uso divino»: «Estará sobre la frente de Aarón, y Aarón cargará con la culpa relacionada con las cosas sagradas que los hijos de Israel hayan consagrado» (Éx 28.38 rva). Entregar algo a Dios también se indica por medio de *qadash*. Los sacerdotes celebraban una ceremonia de consagración cuando alguna persona decidía ofrendar algo suyo a Dios: «David también consagró [los vasos] a Jehová» (2 S 8.11). En Lv 27.14ss hay una lista de varios objetos que se podían ofrendar a Dios y luego redimirlos con pagos sustitutivos. En Nm 8.17 (rva) Dios equipara «consagrar» con matar a los primogénitos de Egipto: «El día en que yo hice morir a todos los primogénitos en la tierra de Egipto, los consagué para mí».

Cuando Dios consagra algún objeto o persona puede significar que Él los acepta para su servicio: «He santificado esta casa que has edificado para que yo ponga allí mi nombre para siempre» (1 R 9.3 rva). Con un matiz más enfático, el término es un correlativo de elección lo cual indica que Dios designa a alguien para su servicio: «Antes que salieses de la matriz, te consagué y te di por profeta a las naciones» (Jer 1.5 rva; cf. 12.3). El verbo también significa «preparar para acercarse a Dios: Jehovah ha preparado un sacrificio y ha escogido a sus invitados» (Sof 1.7 rva). Puesto que en este versículo «preparar» y «escoger» conforman un paralelismo, «escoger o consagrar» indica también «preparar». En Nm 20.12, «crear» y «santificar» también son correlativos; Moisés no acató la exigencia divina de perfecta obediencia al no cumplir con las órdenes de Dios (cf. Is 8.13).

## Nombre

*qodesh* (ִּקְדֹּשׁ), «cosa santa». Este sustantivo, que se encuentra unas 470 veces en hebreo bíblico, también aparece en ugarítico. Durante todos los períodos del hebreo bíblico refleja varios de los significados verbales que hemos visto. Primero, *qodesh* se aplica a objetos y personas que pertenecen a Dios. Todo Israel es «santo», apartado para el servicio de Dios, con el deber de demostrar esta separación manteniendo la distinción entre lo que es santo (permitido por Dios) y lo que es impuro (Lv 10.10).

El vocablo también indica la condición de lo que se ha dedicado al uso especial del pueblo de Dios (Is 35.8). En un sentido estrecho se usa para referirse a lo «sagrado» o algo separado para el uso en el templo (uso cúllico). Así, el término describe las vestimentas sacerdotales (sagradas; Éx 28.2). Puede referirse a objetos sagrados que se han ofrendado al señor (para usarse en el santuario y/o por los sacerdotes y levitas; Éx 28.38), así como a objetos sagrados que solo sacerdotes y levitas podían usar (Éx 29.32–33). En algunos casos las ofrendas dedicadas (sagradas) pueden ser para otros según la orientación de Dios (Dt 26.13). Con sentido similar *qodesh* describe los objetos sagrados que se han designado para sacrificio y culto ritual (Éx 30.25; Lv 27.10). Israel debe apartar ciertos días sagrados (los sábados) exclusivamente para el culto divino, descanso del trabajo (Éx 20.10), descanso en el Señor (Dt 5.14) y convocatorias santas (Éx 12.16).

*Qodesh* puede ser el resultado de una acción divina. Designa una persona, lugar o cosa como suyo (Éx 3.5: primera mención del término), o sea, separado y único. Es más, Dios designa a su santuario como un Lugar Santo. La parte exterior del santuario es el Lugar Santo y la interior el Lugar Santísimo (Éx 26.33), y el altar es un lugar muy santo. Todo esto indica que en diversos grados estos lugares se identifican con el Dios santo (2 S 6.10–11). Aquel que odia y se mantiene aparte de todo lo que sea muerte o que se asocia con la muerte e idolatría (Ez 39.25). Este vocablo también se usa pocas veces para describir la santidad majestuaosa de Dios, que Él no tiene igual e imperfección alguna (Éx 15.11). En al menos un pasaje se enfatiza la santidad de Dios en términos de poder (Jer 23.9).

El nombre *miqdash*, aparece en hebreo bíblico unas 74 veces, se encuentra también en arameo y en hebreo posbíblico. El término significa «lugar sagrado» o «santuario», un espacio dedicado por los hombres bajo la dirección de Dios y con su aprobación como el lugar en que Él se encuentra con ellos y recibe su adoración (Éx 15.17: primer uso del término).

El sustantivo *qadesh*, se encuentra 11 veces en el hebreo bíblico, se refiere a una «prostituta o prostituto» sagrado (Gn

38.21: primer caso bíblico). La prostitución cúllica masculina era sinónima de homosexualidad (1 R 22.46). Este sustantivo se encuentra en el Pentateuco en todos los períodos de la literatura histórica y en Oseas y Job.

## Santo

### Adjetivo

*qadôsh* (v/dq), «santo». Las lenguas semíticas tienen dos formas originales de la raíz que son distintas. Una significa «puro» y «consagrado» como en el acádico *qadistu* y el hebreo *qadesh* («santo»). La palabra describe algo o alguien. La otra quiere decir «santidad» como una circunstancia o como un abstracto, de la misma manera que en arábigo *al-qaddus* («lo más santo o puro»). En hebreo el verbo *qadash* y la palabra *qadesh* combinan ambos elementos: descriptivo y estático. La comprensión tradicional de «separado» es solo un significado derivado y no el principal.

*Qadôsh* es importante en el Pentateuco, en los escritos poéticos y proféticos, y se encuentra poco en la literatura histórica. El primero de 116 casos se encuentra en Éx 19.6 (rva): «Y vosotros me seréis un reino de sacerdotes y una nación santa».

En el Antiguo Testamento *qadôsh* tiene una fuerte connotación religiosa. En uno de sus sentidos el vocablo describe un objeto, lugar o día como «santo», en el sentido de «dedicado» a un propósito especial: «Luego tomará el sacerdote del agua santa en un vaso de barro» (Nm 5.17).

En particular, el sábado se ha «dedicado» como un día de descanso: «Si apartas tu pie por respeto al sábado, para no hacer tu capricho en mi día santo; si al sábado llamas delicia, consagrado a Jehovah y glorioso; y si lo honras, no haciendo según tus propios caminos ni buscando tu propia conveniencia ni hablando tus propias palabras, entonces te deleitarás en Jehovah» (Is 58.13–14 rva). Esta prescripción se basa en Gn 2.3, donde el Señor «santificó» o «dedicó» el sábado.

Dios dedicó a Israel para que fuera su pueblo. Son «santos» por su relación con el Dios «santo».

En cierto sentido, todo el pueblo es «santo» por ser miembros de la comunidad del pacto, independientemente de su fe y obediencia: «Y se juntaron contra Moisés y contra Aarón y les dijeron: ¡Basta ya de vosotros! Porque toda la congregación, todos ellos son santos, y en medio de ellos está Jehová; ¿por qué, pues, os levantáis vosotros sobre la congregación de Jehová?» (Nm 16.3). Dios se propuso que esta nación «santa» fuera un sacerdocio real «santo» entre las naciones (Éx 19.6). Sobre la base de una íntima relación, Dios esperaba que su pueblo cumpliera con sus elevadas expectativas para ellos, demostrando que era una una nación «santa»: «Me seréis santos, porque yo, Jehovah, soy santo y os he separado de los pueblos para que seáis míos» (Lv 20.26 rva).

Los sacerdotes fueron escogidos para servir en el Lugar Santo del tabernáculo o templo. Por su función de mediadores entre Dios e Israel y por su cercanía al templo, Dios los dedicó al oficio sacerdotal: «Serán santos para su Dios y no profanarán el nombre de su Dios; porque ellos presentarán las ofrendas quemadas, el pan de su Dios; por tanto, serán santos. El sacerdote no tomará mujer prostituta o privada de su virginidad. Tampoco tomará mujer divorciada de su marido, porque él está consagrado a su Dios. Por tanto, lo tendrás por santo, pues él ofrece el pan de tu Dios. Será santo para ti, porque santo soy yo, Jehovah, que os santifiqué» (Lv 21.6–8 rva). Aarón, el sumo sacerdote, era «el santo del Señor» (Sal 106.16 lba).

El Antiguo Testamento clara y enfáticamente enseña que Dios es «santo» moralmente (Lv 11.44) y en poder (1 S 6.20). Es el «santo de Israel» (Is 1.4), «Dios santo» (Is 5.16) y «el Santo» (Is 40.25). Su nombre es «Santo»: «Porque así dijo el Alto y Sublime, el que habita la eternidad, y cuyo nombre es Santo: Yo habito en la altura y la santidad, y con el quebrantado y humilde de espíritu, para hacer vivir el espíritu de los humildes, y para vivificar el corazón de los quebrantados» (Is 57.15). La declaración negativa: «No hay santo como Jehová, porque no hay ninguno aparte de ti; no

hay roca como nuestro Dios» (1 S 2.2 rva), señala que Él es «santísimo» y que nadie es tan «santo» como Él. Algunas pocas veces *qadôsh* se aplica a seres no humanos, alejados de este mundo y dotados de gran poder (Job 5.1; Dn 8.13). Los ángeles del séquito celestial son «santos»: «Y el valle de los montes será rellenado, porque el valle de los montes llegará hasta Azal. Y huiréis como huisteis a causa del terremoto que hubo en los días de Uzías, rey de Judá. Así vendrá Jehová mi Dios, y todos sus santos con Él» (Zac 14.5 rva). Los serafines proclamaban el uno al otro la «santidad» de Dios: «Y el uno al otro daba voces, diciendo: Santo, santo, santo, Jehová de los ejércitos: toda la tierra está llena de su gloria» (Is 6.3).

En la Septuaginta el término *hagios* («santo») representa el vocablo hebreo *qadôsh*.

## Satanás

*satan* (שָׂטָן), «adversario; Satanás». Este vocablo aparece 24 veces en el Antiguo Testamento. La mayoría de ellas se refiere a la lucha cósmica en el mundo invisible entre Dios y las fuerzas de las tinieblas.

En Sal 38.20, David clama que sirve de blanco de los ataques de sus «adversarios». Posiblemente sufría por sus errores; y dentro de su voluntad permisiva, Dios usa a los enemigos de David para disciplinar a su siervo. Otro salmo expresa la angustia de un hombre santo y su profunda fe en el Señor. El autor ora por los «adversarios» de su alma: «Sean avergonzados y desfallezcan los adversarios de mi alma. Sean cubiertos de vergüenza y de confusión los que buscan mi mal» (Sal 71.13 rva). El texto habla de la realidad de los poderes de las tinieblas que se oponen a una persona que quiere vivir para Dios.

Los salmos imprecatorios claman por juicio contra los enemigos, reflejando la batalla en el mundo invisible entre las tinieblas y la luz. Aunque los enemigos de David pasaron a ser sus «adversarios», siguió orando por ellos (Sal 109.4). Puesto que sus enemigos le pagaron mal por bien y odio por amor, el rey ora: «Levanta contra él a un impío, y un acusa-

dor [*satan*] esté a su mano derecha» (Sal 109.6 rva). Cuando hablaron mal en contra de su alma, David reclama la retribución del Señor para sus «adversarios» (Sal 109.20) y, finalmente, debido a que los acusadores de David tramaban tanto mal en su contra, pide que sus acusadores sean vestidos de ignominia y confusión (Sal 109.29). En todos estos pasajes, Dios actúa indirectamente al permitir que se levanten «adversarios» de su pueblo.

En otro caso, David mostró misericordia con los miembros de la casa de Saúl que le maldijeron y desearon mala suerte cuando huyó de Absalón (2 S 16.5ss). David impidió que los jefes de su ejército matasen a los de la familia de Saúl que se arrepintieron de sus delitos. El rey no quiso que sus jefes se convirtieran en sus «adversarios» en un día de victoria y regocijo (2 S 19.22).

Dios también puede ser «adversario». Cuando Balam fue a maldecir a los hijos de Israel, Dios le advirtió que no lo hiciera. Cuando el profeta se empeñó en hacerlo, Dios lo disciplinó: «Pero el furor de Dios se encendió cuando él iba, y el ángel de Jehová se presentó en el camino como un adversario suyo» (Nm 22.22 rva). Dios se colocó como un «adversario» porque ninguna maldición podría deshacer los pactos y acuerdos ya hechos con Israel.

Dios entabló una controversia en contra de Salomón. Cuando este añadió cada vez más mujeres paganas a su harén, Dios se sintió sumamente molesto (Dt 17.17). Sin embargo, cuando el rey construyó santuarios paganos para sus mujeres, Dios levantó «adversarios» contra él (1 R 11.14). Esta oposición directa fue la causante de la insurrección de los edomitas y sirios contra Israel.

Otro caso de intervención especial fue cuando «Satanás [lit. «un adversario»] se levantó contra Israel e incitó a David a que hiciese un censo de Israel» (1 Cr 21.1 rva). (Puesto que en hebreo no se encuentra en este caso un artículo definido, se trata literalmente de «un adversario».) En un pasaje paralelo, fue Dios el que motivó a David a censar a Israel y Judá (2 S 24.1). Como en los casos en que Dios levanta un «adversario» en contra de Salomón, aquí también Dios actúa

directamente para probar a David con el fin de enseñarle una lección importante. Dios pone a prueba a creyentes para que puedan tomar decisiones justas y no depender de sus propias fuerzas.

En el libro de Job, la palabra *Satan* siempre va precedida del artículo definido (Job 1.6–12; 2.1–7), por lo que el término aquí enfatiza el papel de Satanás como «el adversario». Dios permitió que Satanás probara la fe de Job y el adversario impuso muchos males y dolores sobre el patriarca. Satanás no era todopoderoso puesto que admitió su incapacidad de sobreponerse a la protección de Dios para con Job (Job 1.10). Penetró la «cerca» solamente con la autorización divina y únicamente en instancias específicas que demostrarían la justicia de Dios. Job fue el campo de batalla entre las fuerzas de las tinieblas y de la luz. Aprendió que a Satanás podía derrotar si tomaba buenas decisiones y que Dios se glorifica en cada circunstancia.

Zacarías narra una visión en que «Josué, el sumo sacerdote ... estaba delante del ángel de Jehová y Satanás estaba a su mano derecha para acusarle [lit. «en calidad de adversario»] (Zac 3.1 rva). El Señor reprende al «adversario» (Zac 3.2). Una vez más, Satanás entra en conflicto con los propósitos de Dios y de sus ángeles, sin embargo el «adversario» no es todopoderoso y está sujeto a la repreensión de Dios mismo.

Un uso más genérico de *satan* («adversario») se encuentra en 1 R 5.4 (rva): «Pero ahora, Jehová mi Dios me ha dado reposo por todas partes; no existe adversario ni calamidad». En otro caso, David se pasó al lado de los filisteos; al intentar pelear con ellos en contra de Israel, algunos de los líderes de los filisteos dudaron de la sinceridad de David, creyendo que sería un «adversario» en cualquier batalla entre los dos ejércitos (1 S 29.4).

## Señor

'*adôn* (ʾdā), o *<sup>s</sup>donay* (ynḏā), «señor; amo; Señor». Aparecen cognados de este vocablo en ugarítico y fenicio. La modalidad '*adôn* se encuentra 334 veces y la forma *<sup>s</sup>donay* (usado exclusivamente como un nombre divino) 439 veces.

Básicamente, *'adôn* quiere decir «señor» o «amo». Se distingue del término hebreo *ba'al* que significa «dueño» o «poseedor». En lo fundamental, *'adôn* describe al que ocupa la posición de «amo» o «señor» de un esclavo o siervo: «Entonces el criado puso su mano debajo del muslo» (Gn 24.9). Se aplica a reyes y a sus asociados más poderosos. José dijo a sus hermanos: «Así, pues, no me enviasteis acá vosotros, sino Dios, que me ha puesto por padre de [consejero] Faraón y por señor de toda su casa, y por gobernador en toda la tierra de Egipto» (Gn 45.8; cf. 42.30). Solo una vez se usa la palabra con el sentido de «dueño» o «poseedor» (1 R 16.24).

*'Adôn* a menudo se usa como un título de respeto. En algunos casos, la persona así destacada ocupa de veras una posición de autoridad. En Gn 18.12 (primer caso), Sara llama a Abraham su «señor». Por otro lado, el término se usa como un título honorífico para indicar sumisión a la persona interpelada de parte del locutor. Jacob instruye a sus esclavos cómo deben dirigirse a «mi señor Esaú» (Gn 32.18); o sea que Jacob llama «señor» a su hermano. En estos casos cuando se llama a una persona «señor» es como llamarle «usted».

Cuando se relaciona con Dios, *'adôn* se usa con varias acepciones. Indica su posición (es amo) sobre su pueblo; tiene autoridad para recompensar a quienes le son obedientes y castigar a quienes le desobedecen: «Efraín ha provocado a Dios con amarguras; por tanto, hará recaer sobre él la sangre que ha derramado, y su Señor le pagará su oprobio» (Os 12.14). En tales contextos se concibe a Dios como un ser que es Rey soberano y todopoderoso amo. El vocablo a menudo se usa como título de respeto, una manera directa de dirigirse a Dios como parte de una relación de señor-vasallo o amo-siervo (Sal 8.1). En algunos casos el vocablo parece ser un título que sugiere la relación de Dios con Israel y la posición que ocupa sobre él: «Tres veces al año se presentarán todos tus hombres delante de Jehová el Señor» (Éx 23.17). En estos casos *'adôn* es un nombre formal de la divinidad y su transliteración debe hacerse como es debido a fin de mantener el debido énfasis. En la modalidad de *'donay*, el vocablo significa claramente «Señor» por excelencia o «Señor de todos», así como es a veces en la forma de *'adôn* (cf.

Dt 10.17, donde se dice que Dios «es Dios de dioses y Señor de señores»; Jos 3.11, en el cual lleva el apelativo de «Señor de toda la tierra»).

La palabra <sup>s</sup>*donay* se encuentra en Gn 15.2: «Y respondió Abram: Señor Jehová ¿qué me darás, siendo así que ando sin hijo ... ?». El término aparece a menudo en los Salmos (68.17; 86.3) y en Isaías (29.13; 40.10).

y<sup>h</sup>*hwah* (hw̄hy), «Señor». El Tetragrámaton *YHWH* aparece sin vocales y por eso se debate su pronunciación exacta (Jehová, Yehovah, Jahweh, Yaweh, en castellano Yahveh). El texto hebraico introduce las vocales de <sup>s</sup>*donay*, y los estudiosos judíos lo pronuncian <sup>s</sup>*Adonay* cada vez que encuentran el tetragrámaton. Este uso de la palabra se encuentra 6,828 veces, en todos los períodos del hebreo bíblico.

El nombre divino se encuentra únicamente en la Biblia y se debate su significado exacto. Dios lo escogió como su nombre personal a través del cual se relacionaba específicamente con su pueblo escogido (del pacto). Se encuentra por primera vez en Gn 2.4: «Estos son los orígenes de los cielos y de la tierra, cuando fueron creados, el día que Jehová Dios hizo la tierra y los cielos». Tal parece que Adán conocía a Dios por su nombre personal (o del pacto) desde el principio, puesto que Set puso a su hijo el nombre de Enós (es a saber, un ser débil y dependiente) y empezó (junto con otras personas piadosas) a «invocar [cultuar] el nombre de Jehová [*YHWH*]» (Gn 4.26). Con el pacto el nombre adquirió una expresión y aplicación más completa cuando Dios se reveló a Abraham (Gn 12.8), prometiéndole redención, es decir, identidad como nación. Esta promesa se hizo realidad a través de Moisés, a quien Dios explicó que Él no era únicamente «el Dios que existe», sino también «el Dios que cumple su voluntad»: «Así dirás a los hijos de Israel: El Señor [*YHWH*], el Dios de vuestros padres, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob, me ha enviado a vosotros. Este es mi nombre para siempre, y con él se hará memoria de mí de generación en generación. Ve y reúne a los ancianos de Israel, y diles: El Señor [*YHWH*], el Dios de vuestros padres, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, se me ha aparecido, diciendo: Ciertamente os he visitado y he visto lo que se os ha hecho

en Egipto. Y he dicho: Os sacaré de la aflicción de Egipto a la tierra del cananeo» (Éx 3.15–17 Iba). En esta ocasión, Dios explica el significado del nombre, «Yo soy el que soy [o «seré»]» (Éx 3.14). Habló a los patriarcas en calidad de *YHWH*, prometiéndoles liberación. Sin embargo, todavía desconocían la plenitud del significado y de la experiencia del nombre (Éx 6.2–8).

## Seol

*sh<sup>e</sup>’ôl* (l/av), «Seol». Los 65 casos de este vocablo están distribuidos en todos los períodos del hebreo bíblico.

Primero, el vocablo se refiere a un estado de muerte: «Porque en la muerte no hay memoria de ti; en el Seol, ¿quién te alabará?» (Sal 6.5; cf. 18.5). Es el lugar de descanso final de todos los seres humanos: «Pasan sus días en prosperidad, y en paz descienden al Seol» (Job 21.13). Ana confesó que es el Dios omnipotente que traduce a las personas al *sh<sup>e</sup>’ôl* (muerte); los mata (1 S 2.6). «Sheol» se usa paralelamente con los términos hebreos «abismo» o «infierno» (Job 26.6), «corrupción» o «putrefacción» (Sal 16.10) y «destrucción» (Pr 15.11).

Segundo, «Sheol» indica un lugar de existencia consciente después de la muerte. La primera vez que se usa el término Jacob dice: «¡Descenderé enlutado a mi hijo hasta el Seol!» (Gn 37.35). Todos los seres humanos van después de la muerte a un lugar «Seol» en el que estarán conscientes (Sal 16.10). Es allí donde los malvados reciben el castigo (Nm 16.30; Dt 32.22; Sal 9.17). En el «Sheol» serán avergonzados y silenciados (Sal 31.17). Jesús menciona un pasaje en Isaías (14.13–15) que habla de *sh<sup>e</sup>’ôl* al pronunciar juicio contra Capernaum (Mt 11.23); traduce a «Sheol» como «Hades» o «Infierno», refiriéndose al lugar de existencia consciente y de juicio. Es un lugar indeseable para los malvados (Job 24.19) y un refugio para los justos (Job 14.13). Por tanto, «Seol» es también un lugar de recompensa para los justos (Os 13.14; cf. 1 Co 15.55). La enseñanza de Jesús (Lc 16.19–31) parece reflejar exactamente el concepto veterotestamentario de *sh<sup>e</sup>’ôl*; es un lugar en el que hay existencia consciente después de la muerte; a un lado están los muer-

tos injustos con su sufrimiento y al otro lado de un abismo moran los muertos justos que gozan de su recompensa.

## Sepultar, Enterrar

### Verbo

*qabar* (רָבַח), «sepultar, enterrar». Este verbo se encuentra en la mayoría de las lenguas semíticas, incluyendo ugarítico, acádico, arábigo, arameo, fenicio, así como en el arameo posbíblico. En el hebreo bíblico hay unos 130 casos del vocablo en todos los períodos.

Esta raíz se usa casi exclusivamente en relación con seres humanos. (La única excepción es Jer 22.19; véase a continuación). Por lo general, este verbo representa el acto de colocar un cadáver en una sepultura o tumba. Este es el significado la primera vez que encontramos *qabar*: «Y tú vendrás a tus padres en paz y serás sepultado en buena vejez» (Gn 15.15). Un entierro digno era señal de bondad especial y de bendición divina. Como tal, era la obligación de los sobrevivientes responsables. Abraham compró la cueva de Macpela para enterrar a sus muertos. David agradeció a los hombres de Jabes de Galaad por la forma atrevida en que rescataron los cuerpos de Saúl y de Jonatán (1 S 31.11–13), y por proporcionarles una digna «sepultura». Les dijo: «Benditos seáis vosotros de Jehovah, que habéis hecho esta misericordia con vuestro señor, con Saúl, dándole sepultura» (2 S 2.5). Más tarde, David tomó los huesos de Saúl y de Jonatán y los sepultó en la tumba de la familia (2 S 21.14); aquí el verbo significa tanto «enterrar» como «volver a enterrar». Una sepultura digna no era una simple consideración, sino una necesidad. Para que la tierra se mantuviera pura delante de Dios, los cuerpos tenían que sepultarse antes del anochecer: «Su cuerpo no colgará del árbol toda la noche, sino que ciertamente lo enterrarás el mismo día (pues el colgado es maldito de Dios), para que no contamines la tierra que el Señor tu Dios te da en heredad» (Dt 21.23 lba). O sea que, si no se enterraba el cuerpo, la bendición de Dios era quitada.

No ser enterrado era señal de desaprobación divina sobre los sobrevivientes y la nación. Ahías el profeta dijo a Jeroboam:

«Todo Israel hará duelo por él [el hijo de Jeroboam] y le sepultará; pues este es el único de los de Jeroboam que será sepultado, porque de la casa de Jeroboam solo en él se ha hallado algo bueno delante de Jehová Dios de Israel» (1 R 14.13 rva); y el resto de la familia sería comida por los perros y las aves de rapiña (v. 11; cf. Jer 8.2). Jeremías profetizó que Joacim «será enterrado con un entierro de asno, arrastrado y echado más allá de las puertas de Jerusalén» (Jer 22.19 rva). En general, los cuerpos se «sepultaban» en cuevas (Gn 25.9) y sepulcros, sepulturas o tumbas (Gn 50.5; Jue 8.32). En algunos casos, *qabar* se usa de manera elíptica para referirse a todo el proceso de muerte. En Job 27.15 (lba) leemos: «Sus sobrevivientes serán sepultados a causa de la plaga [en muerte] y sus viudas no podrán llorar».

## Nombre

*qeber* (rbq), «tumba; sepulcro». *Qeber* aparece 67 veces y, la primera vez que aparece (Gn 23.4), el término se refiere a una tumba o sepultura. En Jer 5.16, el vocablo tiene el significado de «sepulcro» y, en Sal 88.11, *qeber* se refiere al «sepulcro» en el sentido del infierno. En Jue 8.32, el vocablo significa un «sepulcro familiar»; Jer 26.23 usa el término indicando «lugar de sepultura» y más concretamente, una fosa abierta.

## Ser

*hayah* (hyh), «ser, acontecer, llegar a ser». Este verbo solo se encuentra en hebreo y arameo. Se constatan unos 3,560 casos del término en el Antiguo Testamento, tanto en hebreo como en arameo.

A menudo el verbo indica más que existencia o identidad (esto se puede hacer aun sin el verbo). Más bien, enfatiza de manera muy particular la existencia (ser) o la presencia de una persona u objeto. Sin embargo, en las versiones en castellano se suele usar simplemente el término «acontecer».

El verbo puede usarse para resaltar la presencia de una persona (p. ej. el Espíritu divino Jue 3.10), una emoción (p. ej. temor, Gn 9.2) o una situación (p. ej. maldad, Am 3.6). El

verbo destaca la presencia (u ausencia) de cada uno de estos casos o sea que es determinante.

Por otro lado, hay algunos casos en que *hayah* sí quiere decir sencillamente «acontecer, ocurrir». Solo se enfatiza el acontecimiento, como se puede observar en la siguiente declaración inmediatamente después del primer día de la creación: «Y fue así» (Gn 1.7). Con este mismo sentido, *hayah* se traduce con frecuencia «aconteció».

Las diversas partículas que pueden acompañar al verbo matizan su significado. Por ejemplo, en pasajes que expresan maldición o bendición, el verbo no solo se usa para especificar el objeto de la acción, sino también las fuerzas dinámicas que están por detrás y por dentro de la acción. Gn 12.2, para citar un ejemplo, se narra que Dios dijo a Abram: «Te bendeciré y engrandeceré tu nombre, y serás [*hayah*] bendición». Abram ya había sido bendecido, así que la declaración divina le otorga una bendición futura. Cuando *hayah* se usa en citas como estas indica que el cumplimiento está asegurado por el poder y autoridad de quien promete. Abram será bendecido porque así lo ha establecido Dios.

En otro grupo de pasajes, *hayah* constituye intención en vez de cumplimiento. O sea, la bendición se hace promesa y la maldición amenaza (cf. Gn 15.5).

Finalmente, en un uso aun menos marcado de *hayah*, la bendición o la maldición indican apenas un querer o desear (cf. Sal 129.6). Con todo, el verbo sigue siendo un tanto dinámico, puesto que reconoce la presencia de Dios, la fidelidad del ser humano (o su rebeldía) y la intención de Dios de lograr lo que se ha propuesto.

En relatos de milagros, *hayah* con frecuencia aparece en el clímax de la historia para confirmar la veracidad del acontecimiento. La mujer de Lot miró hacia atrás y «se convirtió» [*hayah*] en estatua de sal (Gn 19.26); el uso de *hayah* confirma que el hecho en realidad aconteció. Este es también el énfasis del verbo en Gn 1.3, en donde Dios dice: «Sea la luz». Dios cumplió con su palabra en que «fue la luz».

Los profetas usan *hayah* para proyectar hacia el futuro las intervenciones divinas. Lo emplean no tanto para enfatizar las circunstancias y los hechos anunciados que en verdad ocurrieron, sino más bien para indicar la fuerza divina subyacente que hace posible que ello acontezca (cf. Is 2.2).

En pasajes jurídicos que describen la relación divina con el pueblo del pacto se usa *hayah* para establecer el deseo y la intención de Dios (cf. Éx 12.6). Los pactos entre dos personas casi siempre incluyen *hayah* en sus fórmulas legales (Dt 26.17–18; Jer 7.23).

Uno de los usos más discutidos de *hayah* aparece en Éx 3.14, donde Dios comunica su nombre a Moisés. Dice: «Yo soy [*hayah*] el que soy [*hayah*]». Puesto que el nombre divino *Jehová* o *Yahví* era bien conocido mucho antes (cf. Gn 4.1); esta revelación quiere, quizás destacar que el Dios que establece el pacto es el mismo que lo cumple. Por tanto, Éx 3.14 es más que una simple afirmación de identidad: «Yo soy el que soy»; es una declaración del control divino sobre todas las cosas (cf. Os 1.9).

## Signo

ʾôṭ (t/a), «signo; marca; señal». Hay cognados de este vocablo en arameo y arábigo. Aparece 78 veces en todos los períodos del hebreo bíblico.

El término indica alguna marca que caracteriza una persona o a un grupo. Este es el énfasis en Gn 4.15: «Y el Señor marcó a Caín, para que, si alguien tropezaba con él, no lo matara» (nbe). En Éx 8.23 Dios promete hacer una «redención entre mi pueblo y el tuyo. Mañana será esta señal» (cf. Éx 12.13). En Nm 2.2 se usa ʾôṭ para indicar un estandarte militar, mientras que en Job 21.29 se aplica el término a las banderas que identifican a tribus nómadas. Rahab solicitó de sus huéspedes israelitas una «señal segura» (rva; «promesa» lba) y ellos estipularon la cuerda escarlata con la cual ella les bajó por su ventana, ayudándoles a escapar de Jericó (Jos 2.12, 18).

El vocablo significa el «signo» que recuerda un compromiso. Este es su significado en Gn 9.12: «Esta es la señal del pacto que yo establezco entre mí y vosotros y todo ser viviente» (cf. vv. 4–15).

La idea de un memorial se enfatiza en Éx 13.9: «Esto ha de ser para ti como una señal sobre tu mano y como un memorial entre tus ojos, para que la ley de Jehovah esté en tu boca» (rva).

וֹתֵי (vót) también indica una «señal» («signo») que apunta a una verdad que tiene un cumplimiento futuro: «Ciertamente yo estaré contigo. Esto te servirá como señal de que yo te he enviado: Cuando hayas sacado de Egipto al pueblo, serviréis a Dios en este monte» (Éx 3.12 rva).

En pasajes como Éx 4.8 וֹתֵי se refiere a una «señal» milagrosa: «Si aconteciere, que no te creyeren, ni obedecieren a la voz de la primera señal, creerán a la voz de la postrera». Los «signos» ponen el sello de autenticidad sobre el mensaje profético, aunque no son la prueba máxima ni definitiva de su autoridad; sus palabras deben concordar con la revelación pasada (cf. Dt 13.1–5).

Varios pasajes usan וֹתֵי en el sentido de portentos o indicaciones acerca de hechos futuros: «Mas si nos dijeren así: Subid a nosotros, entonces subiremos, porque Jehovah los ha entregado en nuestra mano; y esto nos será por señal» (1 S 14.10).

וֹתֵי puede también ser una «señal de advertencia»: «En lo que respecta a los incensarios de estos que pecaron a costa de sus vidas, de ellos se harán láminas para cubrir el altar. Por cuanto han sido presentados delante de Jehovah, están santificados; y servirán de advertencia a los hijos de Israel» (Nm 16.38 rva).

El primer caso de וֹתֵי se encuentra en Gn 1.14, donde se refiere a los astros, «signos» de las horas del día y de las estaciones.

## Suerte

*gôral* (גרל), «suerte». Este término está constatado 77 veces en todos los períodos de la lengua (si se acepta el punto de vista tradicional sobre la formación del canon).

*Gôral* indica la «suerte» que se echaba para en ciertas situaciones descubrir la voluntad de Dios: «Y echará suertes Aarón sobre los dos machos cabríos, una suerte por el Señor, y otra suerte para el macho cabrío expiatorio» (Lv 16.8 Iba: primer ejemplo bíblico del vocablo). No se sabe exactamente cómo se echaban «suertes».

Puesto que la tierra de Palestina se repartió entre las tribus echando «suertes», por «lotería», estas parcelas llegaron a denominarse «lotes»: «La parte que tocó en suerte a la tribu de los hijos de Judá, conforme a sus familias, llegaba hasta la frontera de Edom» (Jos 15.1).

Ampliando un poco su significado, *gôral* indica también la idea de «destino»: «Al atardecer he aquí el terror repentino, y antes del amanecer ya no existirán. Esta es la porción de los que nos despojan, el destino de los que nos saquean» (Is 17.14 rva). Puesto que Dios es el que gobierna todas las cosas absolutamente, se considera que el resultado de «echar suertes» está bajo el control divino: La suerte se echa en el regazo [«sobre la mesa», nvi]; mas de Jehová es la decisión de ella» (Pr 16.33). A esto se debe la convicción de que nuestra «suerte» está en manos de la providencia (el control divino de la historia).

## Tabernáculo

### Nombre

*mishkan* (מִשְׁכָּן), «morada; tabernáculo; santuario». El vocablo se encuentra 139 veces y la primera vez que aparece tiene que ver con el «tabernáculo»: «Conforme a todo lo que yo te muestre, el diseño del tabernáculo, y el diseño de todos sus utensilios, así lo haréis» (Éx 25.9). *Mishkan* se encuentra principalmente en Éxodo y Números, y siempre se refiere al santuario. Con este significado es sinónimo de la frase «tienda de reunión» (bj, Iba; «tienda del encuentro» nbe). En total, 100 de los 139 casos de *mishkan* en todo el Antiguo Testa-

mento significan «morada». Dios habitó en medio de su pueblo en el desierto y su presencia se manifestó simbólicamente en el tabernáculo de reunión. El vocablo *mishkan* realza en forma representativa la presencia de Dios: «Y pondré mi morada en medio de vosotros, y mi alma no os abominará; y andaré entre vosotros, y yo seré vuestro Dios, y vosotros seréis mi pueblo. Yo Jehová vuestro Dios, que os saqué de la tierra de Egipto, para que no fueseis sus siervos, y rompí las coyundas de vuestro yugo, y os he hecho andar con el rostro erguido» (Lv 26.11–13). De aquí que el pecado entre los israelitas profanaba la «morada» de Dios (Lv 15.31; cf. Nm 19.13).

Mientras que el «tabernáculo» era portátil, el templo se construyó con el culto religioso como su principal objetivo: «No he habitado en casas desde el día en que saqué a los hijos de Israel de Egipto hasta hoy, sino que he andado en tienda y en tabernáculo» (2 S 7.6). Salomón construyó el templo y la estructura se conocía como la «casa», el templo, en lugar de la «morada» (*mishkan*). En la literatura tardía *mishkan* se convertiría en un sinónimo poético de «templo»: «No daré sueño a mis ojos, ni a mis párpados adormecimiento, hasta que halle lugar para Jehová, morada para el Fuerte de Jacob» (Sal 132.4–5). El significado de *mishkan* también se ampliaría para incluir toda el área circundante al templo, abarcando aun la ciudad de Jerusalén: «Hay un río cuyas corrientes alegran la ciudad de Dios, el santuario, morada del Altísimo» (Sal 46.4 rva); «Ama Jehová las puertas de Sion más que todas las moradas de Jacob» (Sal 87.2).

La profanación de la ciudad y del área del templo fue causa suficiente para que Dios abandonara el templo (Ez 10), permitiéndole que los brutales babilónicos destruyeran su «morada»: «Han puesto a fuego tu santuario, han profanado el tabernáculo [«morada» lba; «residencia» nvi] de tu nombre, echándolo a tierra» (Sal 74.7). En su divina providencia, Dios se proponía restaurar a su pueblo y al templo como señal de su presencia continua: «Estará en medio de ellos mi tabernáculo, y seré a ellos por Dios, y ellos me serán por pueblo. Y sabrán las naciones que yo Jehová santifico a Israel, estando mi santuario entre ellos para siempre» (Ez 37.27–28). Posteriormente, Juan declarará que Jesucristo fue el ta-

bernáculo» de Dios: «Y aquel Verbo fue hecho carne, y habitó entre nosotros (y vimos su gloria, gloria como del unigénito del Padre), lleno de gracia y de verdad» (Jn 1.14); Jesús mismo haría referencia a sí mismo como el «templo»: «Mas Él hablaba del templo de su cuerpo» (Jn 2.21).

En términos seculares, *mishkan* indica la «morada» de alguna persona (Nm 26.24), de Israel (Nm 24.5) y de extranjeros (Hab 1.6).

En la Septuaginta la traducción usual de *mishkan* es *skene* («morada; enramada»), que también traduce el término *’ohel*, «tienda». Algunos sugieren que la pronunciación semejante entre *mishkan* (hebreo) y *skene* (griego) ha influido en la traducción. Otro término griego que se usa es *skenoma* («tienda; morada; habitación»).

### Verbo

*shakan* (שָׁכַן), «morar, habitar». Este verbo, que aparece unas 129 veces en hebreo bíblico, se halla también en otras lenguas semíticas. En acádico, *sakanu*, «poner, colocar, establecer, situarse», tiene muchas formas, tal como el nombre *maskana*, «morada». Un caso del verbo hebreo se encuentra en Sal 37.27: «Apártate del mal y haz el bien, y vivirás [«tendrás morada» Iba] para siempre».

### Temer

#### Verbo

*yare’* (יָרֵא), «temer, temor reverente, temor». Este verbo se encuentra en ugarítico y hebreo (bíblico y posbíblico). Hay alrededor de 330 casos durante todos los períodos del Antiguo Testamento.

Básicamente, el verbo connota la reacción psicológica que llamamos «temor». *Yare’* puede indicar temor de algo o de alguien. Jacob oró: «Líbrame ahora de la mano de mi hermano, de la mano de Esaú, porque le temo; no venga acaso, y me hiera la madre con los hijos» (Gn 32.11).

Cuando se usa con relación a una persona de alto rango, *yare'* connota «temor reverente». Es más que simple temor; es la actitud con que una persona reconoce el poder y la condición de la persona a la que se reverencia y se le rinde el debido respeto. Con este significado, la palabra puede implicar sumisión en una debida relación ética con Dios. El ángel del Señor dijo a Abraham: «Ya conozco que temes a Dios, pues que no me rehusaste tu hijo, tu único» (Gn 22.12). El verbo puede usarse absolutamente con el fin de hacer referencia a los atributos celestiales y santos de alguna persona u objeto: «¡Cuán terrible es este lugar! No es otra cosa que casa de Dios y puerta del cielo» (Gn 28.17). El pueblo que se liberó de Egipto vio el gran poder de Dios, «temió a Jehová, y creyeron a Jehová y a Moisés su siervo» (Éx 14.31). Encontramos aquí más que un temor psicológico. El pueblo demostró además la debida «reverencia» hacia Dios, con temor hacia Él y su siervo, como lo demuestra el cántico que entonaron (Éx 15). Después de experimentar los truenos y relámpagos, el sonido de la trompeta y un monte humeante, los israelitas se «atemorizaron» y retrocedieron; entonces Moisés les dijo que no tuvieran temor: «No temáis, porque Dios ha venido para probaros, a fin de que su temor esté delante de vosotros para que no pequéis» (Éx 20.20 rva). En este pasaje, *yare'* quiere decir «temor» o «pavor» del Señor. Este mismo sentido se encuentra en los pasajes en que Dios dice «no temáis» (Gn 15.1).

*Yare'* puede usarse absolutamente (sin complemento directo), con el significado de «sentir temor». Adán dijo a Dios: «Tuve miedo, porque estaba desnudo» (Gn 3.10: primer caso del vocablo). También se puede sentir «temor» de alguna situación, como cuando Lot «tuvo miedo de quedarse en Zoar» (Gn 19.30).

### Nombre

*môra'* (ar/m), «temor». El nombre *môra'*, que se encuentra 12 veces, se usa exclusivamente para denotar el «temor» a un ser supremo. Por lo general, se emplea para describir la reacción que las grandes obras y actos de destrucción de Dios causan en los seres humanos (Dt 4.24). Por tanto, el término indica un «temor» muy marcado o «terror». Cuando se en-

cuentra en singular, el vocablo enfatiza sobre todo las acciones de Dios. También *môra'* puede sugerir una reacción de animales frente a hombres (Gn 9.2) y de las naciones ante las conquistas de Israel (Dt 11.25).

*yir'ah* (הַיִּרָאָה), «temor; reverencia». El nombre *yir'ah* se encuentra 45 veces en el Antiguo Testamento. Puede significar «temor» a los hombres (Dt 2.25), alguna cosa (Is 7.25), situaciones (Jn 1.10) y Dios (Jn 1.12); también puede significar «reverencia» hacia Dios (Gn 20.11).

## Templo

*hêkal* (הֵקָל), «palacio; templo». Esta palabra se deriva indirectamente del término sumerio *igal*, «casa grande, palacio», y de manera más directa al acádico *ekallu*, «casa grande». La influencia del *ekallu* acádico se esparció entre el grupo noroeste de las lenguas semíticas. En hebreo posbíblico el significado quedó limitado a «templo». El *Hekhal Shlomo* («Templo de Salomón») en el Jerusalén moderno, a falta del verdadero templo, se refiere a la sede del rabinato supremo de Israel. El vocablo se encuentra 78 veces desde 1 S hasta Mal y con mayor frecuencia en Ez. La primera vez que se usa tiene que ver con el tabernáculo en Silo (1 S 1.9).

La palabra «palacio» en las versiones en castellano se traduce quizás de tres palabras hebreas: *hêkal*, *bayit*, o *'armôn*. También se encuentra en hebreo bíblico la acepción «palacio» del término sumero-acádico *hêkal*. Los 15 casos tienen que ver con los «palacios» de Acab (1 R 21.1), del rey de Babilonia (2 R 20.18) y de Nínive (Nah 2.6). Los «palacios» estaban lujosamente adornados y los que en ellos habitaban disfrutaban de cuanto placer se les antojara; cf.: «En sus palacios auullarán las hienas, y los chacales en las lujosas mansiones. Su tiempo está cercano para llegar, y sus días no se prolongarán» (Is 13.22 rva). El salmista compara las jóvenes bellas con las hermosas columnas de un suntuoso «templo»: «Sean nuestros como plantas crecidas en su juventud, nuestras hijas como esquinas labradas como las de un palacio» (Sal 144.12). Amós profetiza que «los cantos del palacio» (Am 8.3 lba; «cantores del templo rvr») se convertirían en gemidos ante la destrucción del reino del norte.

Por lo general, se puede distinguir la acepción «templo» al hallarse uno de dos indicadores a continuación de *hêkal*. La frase «de Jehová» después del término es el primer indicador. «Y cuando los albañiles del templo de Jehová echaban los cimientos, pusieron a los sacerdotes vestidos de sus ropas y con trompetas, y a levitas hijos de Asaf con címbalos, para que alabasen a Jehová, según ordenanza de David rey de Israel» (Esd 3.10). El segundo indicador es una forma del vocablo *qodesh*, «santo»: «Oh Dios, vinieron las naciones a tu heredad; han profanado tu santo templo; redujeron a Jerusalén a escombros» (Sal 79.1). En ciertos casos el artículo definido basta para señalar el «templo de Jerusalén»: «En el año que murió el rey Uzías vi yo al Señor sentado sobre un trono alto y sublime, y sus faldas llenaban el templo» (Is 6.1). Es este el caso particular cuando se trata de un pasaje sobre el «templo» (Ez 41).

El Antiguo Testamento habla también del *hêkal* celestial, el *hêkal* de Dios. Es difícil saber si se refiere a «palacio» o «templo». La mayoría de las versiones optan por la idea del «templo»: «Oíd, pueblos todos; está atenta, tierra, y cuanto hay en ti; y Jehová el Señor, el Señor desde su santo templo, sea testigo contra vosotros» (Miq 1.2; cf. Sal 5.7; 11.4; Hab 2.20). «En mi angustia invoqué a Jehová, y clamé a mi Dios; Él oyó mi voz desde su templo, y mi clamor llegó a sus oídos» (2 S 22.7). Con todo, puesto que las Escrituras describen al trono real de juicio en el cielo, no es del todo imposible que los autores originales tuvieron en mente un «palacio» real. Las imágenes de «palacio» y de juicio parecieran estar como antecedente del Sal 11.4–5. «Jehová está en su santo templo; Jehová tiene en el cielo su trono; sus ojos ven, sus párpados examinan a los hijos de los hombres. Jehová prueba al justo; pero al malo y al que ama la violencia, su alma los aborrece».

La Septuaginta usa los términos *naos* («templo») y *oikos* («casa; palacio; morada; familia»).

## Testigo, Testimonio

### Nombre

‘ed (דָּ), «testigo». Los 69 casos de esta palabra están esparcidos a lo largo de los varios géneros y períodos de la literatura, aun cuando no se encuentra en los escritos históricos fuera del Pentateuco.

El término se relaciona con el campo legal o jurídico. Primero, en el campo de asuntos civiles el vocablo puede referirse a alguien que está presente durante un trámite legal y que puede atestiguar al respecto en caso de necesidad. Por lo general, se trataba de escribanos o notarios; por ejemplo, para constatar un acuerdo verbal sobre traspaso de propiedad: «Y *la costumbre* en tiempos pasados en Israel tocante a la redención y el intercambio *de tierras* para confirmar cualquier asunto ... Entonces Booz dijo a los ancianos y a todo el pueblo: Vosotros sois testigos hoy de que he comprado de la mano de Noemí todo lo que pertenecía a Elimelec y todo lo que pertenecía a Quelión y a Mahlón» (Rt 4.7, 9 Iba). Más adelante los «testigos» no solo testificaban en cuanto a la transacción y lo confirmaban oralmente, sino firmaban un documento o escritura legal. Es así como el término adquiere un matiz adicional que indica tanto la capacidad como la disponibilidad del «testigo», lo cual les permite avalar con su firma: «Entregué el documento de la compra a Baruc hijo de Nerías ... en presencia de Hanameel, hijo de mi tío, en presencia de los testigos que habían firmado el documento de la compra» (Jer 32.12 rva). Un objeto o un animal podían testificar de la veracidad de una acción o de un acuerdo. Su existencia o aceptación por las partes involucradas servía como «testigo» (así como en el caso de los animales que se entregaron a Abimelec en Gn 21.30): «Ven, pues, ahora, y hagamos pacto tú y yo, y sea por testimonio entre nosotros dos [que atestigüe sobre nuestra mutua relación]» (Gn 31.44: primer pasaje con el término). Jacob entonces levantó un majano o montículo de piedras como «testimonio» adicional (Gn 31.48) y apela a Dios como «testigo» y juez si el pacto no se cumple.

En el derecho penal mosaico el acusado tiene la facultad de carearse con su acusador y de aportar evidencia en cuanto a su inocencia. En el caso de una mujer recién casada acusada por su marido de adulterio, el testimonio de este es suficiente para comprobar la culpabilidad a menos que los padres de

la mujer tengan, antes del matrimonio, claras evidencias de su virginidad (Dt 22.14ss). Por lo general, confrontaban al acusado con alguien que presenció o escuchó su culpabilidad: «Si alguno pecare por haber sido llamado a testificar, y fuere testigo que vio, o supo, y no lo denunciare, él llevará su pecado» (Lv 5.1). Quien miente en un tribunal de justicia incurre en severas penalidades. El noveno mandamiento puede tener como referencia inmediata un contexto concreto como este (Éx 20.16). De ser así, sirve para sancionar procedimientos jurídicos concretos, salvaguardar a las personas de acusaciones y condenas secretas y asegurarles su derecho y privilegio de autodefensa. En el intercambio entre Jacob y Labán antes mencionado, el primero también llama a Dios como «testigo» (Gn 31.50), entre ellos, aquel que vigilará las violaciones y, que al mismo tiempo por ser Dios, es Juez. Aunque en la mayoría de los casos los tribunales procuraban separar las funciones de juez y «testigos», estos últimos sí tomaban parte en ejecutar las penas contra los culpables (Dt 17.7), tal como lo hace Dios.

‘edût (tld[ʔ]), «testimonio; ordenanza». Los 83 casos de esta palabra se encuentran a través de todos los tipos de literatura bíblica y en todos los períodos (desde la Ley sináutica en adelante).

El vocablo se refiere a los Diez Mandamientos como mandato o deber de origen divino. En particular se refiere a los mandamientos escritos sobre tablas de piedra que perduran como memoria y «testimonio» de la relación de Israel con Dios y su consiguiente responsabilidad: «Y dio a Moisés, cuando acabó de hablar con él en el monte Sinaí, dos tablas del testimonio, tablas de piedra escritas con el dedo de Dios» (Éx 31.18). En otros pasajes, estas tablas se indican solamente como «el testimonio» (Éx 25.16). Debido a que se guardaban en el arca, esta se llegó a conocer como el «arca del testimonio» (Éx 25.22) o simplemente «el testimonio»: «Y Aarón lo puso delante del Testimonio para guardarlo, como Jehová lo mandó a Moisés» (Éx 16.34: primera mención del vocablo en la Biblia). A veces, al tabernáculo, donde se guardaba el arca con las tablas de la Ley, se le denominaba «tabernáculo del testimonio» (Éx 38.21) o la «tienda del testimonio» (Nm 9.15).

El término a veces se refiere a toda la Ley de Dios: «La ley de Jehová es perfecta, que convierte el alma: El testimonio de Jehová es fiel, que hace sabio al sencillo» (Sal 19.7). En este caso, *ʿedût* es un paralelismo sinónimo de «ley», por lo que «testimonio» llega a ser paralelo al concepto más amplio de «ley». Las leyes especiales o particulares a veces se denominan «testimonios»: «Guarda los preceptos de Jehová tu Dios, andando en sus caminos, y observando sus estatutos y mandamientos» (1 R 2.3). En Sal 122.4, los peregrinajes festivos anuales se llaman «el testimonio dado a Israel».

## Verbo

*ʿûd* (עוּד), «aceptar como testigo, testificar, repetir, amonestar, advertir, prometer protección, aliviar o mitigar». El verbo, que aparece 42 veces en la Biblia hebrea, tiene cognados en ugarítico (tal vez), arábigo, arameo, siríaco, fenicio y etiópico.

En 1 R 21.10, *ʿûd* quiere decir «testificar»: «Y poned a dos hombres perversos delante de él, que atestigüen contra él». En Jer 6.10, el vocablo significa «amonestar»: «¿A quién hablaré y amonestaré, para que oigan?».

## Tiempo

### Nombre

*ʿet* (עֵת), «tiempo; período; tiempo determinado, propicio o apropiado; estación». El vocablo también se encuentra en fenicio, hebreo posbíblico, arábigo (los mismos radicales constituyen un verbo cuyo significado es «aparecer») y acádico (cuyos radicales conforman un adverbio que significa «el tiempo en que»). *ʿEt* aparece unas 290 veces en todos los períodos de la Biblia.

Básicamente el nombre connota el «tiempo», como oportunidad o estación. Primero, el término significa un tiempo o periodo designado, fijo o determinado. Esto es lo que los astrólogos decían poder discernir: «Entonces el rey ... preguntó a los sabios conocedores de los tiempos» (Est 1.13 rva). Sin embargo, solo Dios conoce y revela estos «tiempos

determinados»: «En el tiempo de su castigo tropezarán, ha dicho Jehová» (Jer 8.12 rva).

El nombre se usa además para indicar el concepto de un tiempo «propicio o apropiado». Este matiz se aplica al «tiempo» que Dios designó para que muramos: «No hagas mucho mal, ni seas insensato. ¿Por qué habrás de morir antes de tu tiempo?» (Ec 7.17). Se usa respecto al «tiempo apropiado o adecuado» para alguna acción en la vida: «Todo lo hizo hermoso en su tiempo» (Ec 3.11; cf. Sal 104.27). Por último, *‘et* señala el «tiempo determinado» para el juicio divino: «Señor, ya es tiempo de que actúes, pues tu ley está siendo quebrantada» (Sal 119.126 nvi).

Un tercer uso connota «estación», un período fijo como la primavera: «Entonces dijo: De cierto volveré a ti; y según el tiempo de la vida, he aquí que Sara tu mujer tendrá un hijo» (Gn 18.10). De manera similar se usa el término en relación a la «estación» lluviosa (Esd 10.13), el «tiempo» de la siega (Jer 50.16), la «temporada» en que las aves emigran (Jer 8.7) y el «período» de apareamiento de los animales (Gn 31.10).

El nombre también se aplica a otras «extensiones de tiempo». La primera vez que se encuentra en la Biblia, por ejemplo, *‘et* indica el «tiempo» (u hora del día) de la puesta del sol: «La paloma volvió a él a la hora (o tiempo) de la tarde» (Gn 8.11). Se usa el vocablo para indicar ocasiones especiales como el alumbramiento de un niño (Miq 5.3) o para señalar períodos en que ciertas condiciones persisten (Éx 18.22; Dn 12.11).

## Verbo

*‘anah* significa «ejercitarse, preocuparse». Puede que el nombre *‘et* se derive de este verbo que solo aparece 3 veces en la literatura poética bíblica (cf. Ec 1.13). También, puede tener relación con una raíz árabe que significa «estar inquieto o perturbado», o bien con una raíz etiópica y también del temprano árabe meridional que significa «preocuparse o inquietarse». En hebreo tardío el término significa «estar preocupado».

## Tienda

*ʾohel* (לחא), «tienda; hogar; morada; habitación». Hay cognados de este vocablo en ugarítico, fenicio y arábigo. Se halla unas 343 veces en todos los períodos del hebreo bíblico.

Primero, el término se refiere a la estructura portátil que llamamos «tienda». Este es su significado en Gn 4.20: «Ada dio a luz a Jabal, el cual fue padre de los que habitan en tiendas y crían ganados». En su carácter de nómadas, los beduinos generalmente moran en «tiendas». Las «tiendas» también pueden usarse para resguardar a los animales: «Asimismo, atacaron las cabañas de los que tenían ganado, y se llevaron muchas ovejas y camellos» (2 Cr 14.15). Durante sus campañas militares los soldados vivían en «tiendas» (1 S 17.54). Una «tienda» se armó en la azotea de una casa para que todos vieran cuando Absalón «se llegó» a las concubinas de su padre (2 S 16.22). Esta acción constituyó un rechazo abierto al dominio de David y una declaración de que él (Absalón) estaba tomando el trono.

Segundo, el vocablo es un sinónimo de «hogar, morada» y de «habitación». Este énfasis es muy marcado en Jue 19.9 (rva): «He aquí que el día se acaba, y está anocheciendo. Por favor, pasad aquí la noche, porque el día ya ha declinado. Pasa aquí la noche y alégrese tu corazón. Mañana os levantaréis temprano para vuestro viaje, y te irás a tu morada». Este significado está presente en la frase «cada uno a su tienda»: «No tenemos nosotros parte en David, ni heredad con el hijo de Isaí. ¡Cada uno a su tienda, Israel!» (2 S 20.1; «morada» rva). El «tabernáculo» («tienda») de David es, por tanto, su morada o palacio (Is 16.5). De manera similar, el «tabernáculo» («tienda») de la hija de Sion es su capital, Jerusalén, la «habitación» de Israel (Lm 2.4).

Tercero, *ʾohel* puede referirse a los que habitan en las moradas de una región dada o que integran un conjunto de personas. Por tanto, las «tiendas» de Judá son sus habitantes: «Y libraré Jehová las tiendas de Judá primero, para que la gloria de la casa de David y del habitante de Jerusalén no se engrandezca sobre Judá» (Zac 12.7; cf. Sal 83.6).

Hoy, al igual que en el pasado, las tiendas de los beduinos se hacen de una tela negra muy fuerte tejida con pelos de cabra. Tienen varias formas. Las mujeres las arman extendiendo la tela sobre palos y amarrándola con cuerdas de pelo de cabra o de cáñamo. Se usan mazos de madera para clavar las estacas en el suelo (Jue 4.21). A veces la estructura se divide en secciones para acomodar a diferentes familias o separar los animales de las personas (2 Cr 14.15). La «tienda» al fondo se mantiene cerrada y los pliegues del frente, en la unión de las dos telas, sirven de entrada (Gn 18.1). La «tienda» y todo su mobiliario se transporta a lomo de una sola bestia. La gente más pudiente tapiza el suelo con alfombras de diversos materiales. Un jeque podría tener varias «tiendas» para sí mismo, para sus mujeres, su familia más allegada y para los animales (Gn 31.33).

Antes de que se construyera el «tabernáculo», Moisés armó una «tienda» afuera del campamento (Éx 33.7). Allí se encontraba con Dios. Esta «tienda» fuera del campamento se mantuvo como una institución viable por muy poco tiempo, una vez construido el tabernáculo y hasta la partida del Sinaí (Nm 11.16ss; 12.4ss). Finalmente el arca del pacto se trasladó al tabernáculo (Éx 40.21) donde el Señor se reunía con Moisés y hablaba a Israel (Éx 29.42). Esta tienda se denominó tabernáculo de reunión puesto que contenía el arca del pacto y las tablas del testimonio (Nm 9.15). En su calidad de tienda de reunión, fue allí donde Dios se reunía con su pueblo a través de Moisés (o el sumo sacerdote) y les revelaba su voluntad (1 S 2.22).

## Tierra

*ʿadamah* (hmda), «suelo; tierra». Este nombre también se encuentra en arábigo. Los casos en hebreo son alrededor de 224, abarcando todos los períodos de la Biblia hebrea.

Para comenzar, este nombre se refiere a «tierra» cultivable (quizás de color rojizo). Tiene agua y plantas: «Sino que subía de la tierra un vapor el cual regaba toda la faz de la tierra» (Gn 2.6). Este mismo significado se encuentra en la primera cita que contiene el término (Gn 1.25): «Todo animal que se arrastra sobre la tierra». El vocablo se contrasta

con «erial, yermo» (suelo improductivo); es el término genérico que indica la superficie del planeta «tierra» y que, juntos o por separado, significa «suelo, tierra». El cuerpo del primer hombre, Adán, se formó solo de *ʾadamah* (cf. Gn 2.9): «Entonces Jehová Dios formó al hombre del polvo de la tierra [*ʾadamah*]» (Gn 2.7).

*ʾAdamah* puede usarse específicamente para describir una «tierra» que un grupo particular de personas cultiva o que recibe para cultivarla: «Mira desde tu morada santa, desde el cielo, y bendice a tu pueblo Israel y la tierra que nos has dado, como juraste a nuestros padres: una tierra que fluye leche y miel» (Dt 26.15). Una variante adicional de este matiz tiene que ver con el propio suelo: «Te ruego, pues, ¿de esta tierra no se dará a tu siervo la carga de un par de mulas [para erigir un altar al Señor]?» (2 R 5.17).

En Éx 3.5 *ʾadamah* se usa más en el sentido del «suelo» que pisamos, sin tener en cuenta su productividad: «Quita las sandalias de tus pies, porque el lugar donde tú estás *tierra* santa es».

El matiz «propiedad» o «posesión» se destaca con más claridad en pasajes como Zac 2.12: «Jehovah poseerá a Judá como su heredad en la tierra santa» (rva; cf. Sal 49.11). Aunque *ʾadamah* nunca tiene una referencia política, a veces se usa con el significado de «propiedad» o «patria» (cf. Is 14.2; 19.17; y en particular Ez 7.2). Otro ejemplo es Is 15.9 (rva): «Pero yo aún traeré sobre Dibón otras cosas: leones contra los fugitivos de Moab, y contra los sobrevivientes de la tierra».

En todo el Antiguo Testamento existe una relación entre *ʾadam* («hombre») y *ʾadamah* («tierra»). Tienen una afinidad etimológica puesto que ambos parecen derivarse del verbo *ʾadom* («ser rojo»). Mientras que Adán obedeciera a Dios, la «tierra» rendiría su fruto. Por consiguiente, la «tierra» pertenece a Dios y estando bajo su autoridad corresponde a los esfuerzos de su siervo (Gn 2.6). Con el pecado se rompe la armonía entre el hombre y la «tierra», y esta ya no responde a su cuidado. Su vida se mueve hacia adentro y hacia la muerte en lugar de hacia arriba y hacia la vida. A medida

que crece la rebelión humana disminuye la fertilidad del «suelo» (Gn 4.12, 14; cf. 8.21). En Abraham la redención prometida (Gn 3.15) se manifiesta mediante una debida relación entre Dios y el hombre y entre este y la «tierra» (Gn 28.14–15). Bajo Moisés la productividad del «suelo» dependía de la obediencia del pueblo de Dios (cf. Dt 11.17).

*ʿerets* (ʿrṣ), «tierra (todo el mundo); tierra firme; suelo; entidad política; subsuelo». El término tiene cognados en ugarítico, fenicio-púnico, moabita, acádico, arameo (donde los radicales son ʿrq o ʿrṣ); y arábigo (ʿrd). *ʿerets* aparece en la Biblia hebrea alrededor de 2.504 veces (22 en arameo bíblico) y en todos los períodos. Expresa una cosmovisión que contradice los mitos antiguos así como las teorías modernas que intentan explicar el origen del universo y de las fuerzas que los sostienen.

La palabra a menudo representa toda la superficie de este planeta y, junto con el mundo «celestial», describe la creación física total y cada cosa en ella. Esto es lo que significa la primera vez que se menciona en la Biblia: «En el principio creó Dios los cielos y la tierra» (Gn 1.1).

En primer lugar, *ʿerets* significa «tierra» la escena temporal de la actividad, experiencia e historia humana. El mundo material comenzó cuando Dios «hizo la tierra con su poder», la «formó» y «extendió» (Is 40.28; 42.5; 45.12, 18; Jer 27.5; 51.15). Por consiguiente, «de Jehová es la tierra» (Sal 24.1; Dt 10.1; Éx 9.29; Neh 9.6). Ninguna parte de la «tierra» es independiente de Él porque «los confines de la tierra son suyos», incluyendo «los montes», «los mares», «la tierra firme», «las profundidades de la tierra» (Sal 2.8; 95.4–5; Am 4.13; Jn 1.9).

*ʿerets* a veces significa «tierra» a diferencia de mar o agua. Este uso se encuentra, por ejemplo, en Éx 20.11: «Porque en seis días hizo Jehová los cielos y la tierra, el mar, y todas las cosas que hay en ellos hay, y reposó en el séptimo día». El significado más restringido aparece por primera vez en Gn 1.10, donde «llamó Dios a lo seco Tierra». En este contexto, «tierra» incluye desiertos, suelo de cultivo, valles y montañas, todo lo que hoy conocemos como islas y continentes.

Dios creó la tierra para que se habitara (Is 45.18). Puesto que «tenía autoridad sobre la tierra», por ser el Creador, decretó: «Produzca la tierra hierba verde ... según su género» (Job 34.13; Gn 1.11). La «tierra» nunca debía dejar de producir porque «mientras exista la tierra, no cesarán la siembra y la siega, el frío y el calor, el verano y el invierno, el día y la noche» (Gn 8.22 rva). «La tierra está llena de los beneficios de Dios» y el género humano debía «multiplicarse y llenar la tierra» (Sal 104.24; Gn 1.28; 9.1). Que nadie se imagine que la tierra es un mecanismo autónomo porque «Jehová reina» y «Él está sentado sobre el círculo de la tierra», desde donde hace «llover sobre la faz de la tierra» (Sal 97.1; Is 40.22; 1 R 17.14).

Puesto que «los ojos de Jehovah recorren toda la tierra» (2 Cr 16.9 rva; cf. Zac 4.10), Él observa que «no hay hombre justo en la tierra» (Ec 7.20). En un principio, Dios se propuso raer «de sobre la faz de la tierra a los hombres» (Gn 6.5-7). Aunque su ira se aplacó y prometió no volver «más a maldecir la tierra ... ni ... a destruir todo ser viviente» (Gn 8.21), podemos estar seguros de que Él viene «a juzgar la tierra» (Gn 7.16s; Sal 96.13). En aquel momento, a la ira del Señor «tiembla la tierra», la «vacía» y la «beberán todos los impíos de la tierra» (Jer 10.10; Jl 2.10; Is 24.1; Sal 75.8). Con todo, Dios brinda una alternativa para todos los que responden a su promesa: «Mirad a mí, y sed salvos, todos los términos de la tierra» (Is 45.22).

Lo que el Creador formó «en el principio» también tendrá su fin, porque Él creará «nuevos cielos y nueva tierra» (Is 65.17; 66.22).

El vocablo hebraico *'erets* se encuentra también a menudo en la frase «cielo y tierra» o «tierra y cielo». En otros términos, las Escrituras enseñan que nuestro planeta terráqueo forma parte de una estructura global cosmológica a la que llamamos universo. Esto no es un accidente ni el resultado de procesos internos; los insondables confines e innumerables componentes del universo deben su origen a Dios, «quien hizo los cielos y la tierra» (Sal 121.2; 124.8; 134.3).

Puesto que Dios es el «creador y dueño del cielo y de la tierra», todo el universo debe retumbar con las alabanzas de su gloria que «es sobre tierra y cielos» (Gn 14.19, 22; Sal 148.13). «Cantad loores, oh cielos ... gritad con júbilo profundidades de la tierra» (Is 44.23); «Alégrense los cielos, y gócese la tierra» (Sal 96.11). Así rinde culto a Dios toda la creación porque «todo lo que quiso Jehová, ha hecho; en los cielos y en la tierra, en los mares y en todos los abismos» (Sal 135.6).

*ʿerets* no solo denota todo el planeta tierra, sino también algunas de las partes que lo constituyen. Términos como *tierra*, *campo*, *suelo*, *terreno* y *patria* comunican el significado de *ʿerets* a nuestra lengua castellana. *ʿErets* es el «suelo» que pisan los seres humanos y animales; por ejemplo: «Entonces dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza; y señoree en los peces del mar ... y en todo animal que se arrastra sobre la tierra» (Gn 1.26). Sobre el *ʿerets* hay polvo (Éx 8.16) y caen la lluvia y el rocío (Gn 2.5).

Con cierta frecuencia *ʿerets* se refiere a un territorio nacional o bien al pueblo que lo habita (una nación o una tribu): «Ya no había alimentos en toda la tierra; y el hambre se había agravado, por lo que desfallecía de hambre tanto la tierra de Egipto como la tierra de Canaán» (Gn 47.13 rva). Además de Egipto, encontramos «tierra de los filisteos», «tierra de Israel»; «tierra de Benjamín»; «tierra de su nacimiento» (Gn 47.13; Zac 2.5; 2 R 5.2, 4; Jue 21.21; Gn 11.28). Véase también Nm 32.1 (rva) : «Los hijos de Rubén y los hijos de Gad tenían muchísimo ganado. Y al ver la tierra de Jazer y la tierra de Galaad, el lugar les pareció apropiado para el ganado».

Se dice que Israel vive en la «tierra de Jehová» (Os 9.3; cf. Lv 25.33ss). Cuando el pueblo llega a sus fronteras, Moisés les recuerda que la tierra les pertenecía únicamente porque Dios expulsó a otras naciones para «darles su tierra por heredad» (Dt 4.38). Moisés promete que Dios haría producir la tierra, porque Él dará «la lluvia de vuestra tierra» para que sea una «buena tierra», «tierra de trigo y cebada, de vides, higueras y granados; tierra de olivos, de aceite y de

miel» y «tierra de abundancia» (Dt 11.13–15; 8.7–9; Jer 2.7).

El nombre hebreo también se puede traducir como «suelo» (Am 3.5; Gn 24.52; Ez 43.14). Cuando Dios ejecuta su juicio, «a los impíos humilla hasta el suelo» (Sal 147.6 rva; «polvo» nvi).

Por último, encontramos un matiz de *ʿerets* poco usado, aunque significativo, que se refiere al «subsuelo o submundo»: «Los que buscan mi alma para destruirla caerán en las profundidades de la tierra» (Sal 63.9 rva). A veces el término sin calificativos se usa para hablar del «submundo»: «Descendí a la base de las montañas. La tierra echó sus cerrojos tras de mí para siempre» (Jn 2.6 rva). Los cognados acádicos a veces tienen el mismo significado. Algunos estudiosos encuentran esta acepción también en Éx 15.12; Sal 71.20 y Jer 17.13.

## Torre

*migdal* (מִגְדָּל), «torre; fortín; atalaya; púlpito». Hay cognados de este vocablo en ugarítico, arameo, siríaco y acádico. El término se encuentra unas 50 veces en hebreo bíblico.

*Migdal* significa «torre», comenzando con la primera vez que aparece en la Biblia (Gn 11.4): «Y dijeron: Vamos, edifiquémonos una ciudad y una torre, cuya cúspide llegue al cielo».

El vocablo a menudo se refiere a un «fortín»: «Y de allí subió a Peniel, y les dijo las mismas palabras. Y los de Peniel le respondieron como habían respondido los de Sucot. Y él habló también a los de Peniel, diciendo: Cuando yo vuelva en paz, derribaré esta torre» (Jue 8.8–9).

A veces *migdal* se refiere a una «atalaya», una torre bien fortificada como las que protegían los pórticos y las murallas de las ciudades: «Uzías también edificó torres en Jerusalén, junto a la puerta de la Esquina, junto a la puerta del Valle y junto al ángulo, y las fortificó» (2 Cr 26.9 rva).

En Neh 8.4 el vocablo indica un «púlpito» o una plataforma de madera: «El escriba Esdras estaba sobre un púlpito de madera que habían hecho para ello».

## Trono

*kisse'* (אִשָּׁה), «trono; asiento». Esta palabra, cuyo significado básico es «asiento de honor», aparece en muchas lenguas semíticas (ugarítico, fenicio, arameo, siríaco, árabe), así como en antiguo egipcio.

*Kisse'* aparece 130 veces en el Antiguo Testamento hebraico y, como era de esperarse, es más frecuente en los libros históricos que en los proféticos. Pocas veces se halla en el Pentateuco. El primer caso de *kisse'* es en Gn 41.40: «Tú estarás sobre mi casa, y por tu palabra se gobernará todo mi pueblo; solamente en el trono seré yo mayor que tú». En hebreo moderno el significado básico es «asiento» y un trono se denomina un «asiento real».

En el Antiguo Testamento *kisse'* quiere decir básicamente «asiento» o «silla». Se ofrece un «asiento» a visitantes (1 R 2.19), a huéspedes (2 R 4.10) y a hombres de mayor edad (1 S 1.9). Cuando un rey o los ancianos se reunían para administrar justicia, se sentaban sobre un trono de justicia (Pr 20.8; cf. Sal 9.4). En todos estos contextos *kisse'* se asocia con honor. Por otro lado, como en el caso de la prostituta (Pr 9.14) o de los soldados que ponen sus sillas (se asientan, acampan) en la entrada de una ciudad, *kisse'* significa un lugar y nada más (Jer 1.15: algunas versiones sí lo traducen «trono» o «asiento»; cf. rva, lba, nbe).

El uso más común de *kisse'* es «trono» o «asiento de honor», que también se conoce como el «asiento real»: «Y cuando se sienta sobre el trono de su reino, entonces escribirá para sí en un libro una copia de esta ley, del original que está al cuidado de los sacerdotes levitas» (Dt 17.18; cf. 1 R 1.46). Puesto que la dinastía davídica recibió la bendición de Dios, hay varias menciones en el Antiguo Testamento al «trono de David» (2 S 3.10; Jer 22.2, 30; 36.30): «Lo dilatado de su imperio y la paz no tendrán límite, sobre el trono de David y sobre su reino, disponiéndolo y confirmándolo en juicio y en

justicia desde ahora y para siempre» (Is 9.7). Un sinónimo de «trono de David» es «trono de Israel» (1 R 2.4; cf. 8.20, 25; 9.5; 10.9; 2 R 10.30; 15.12, etc.).

La apariencia física de un «trono» reflejaba la gloria del rey. El «trono» de Salomón fue una obra de arte con incrustaciones de marfil en madera enchapada de oro fino (1 R 10.18).

El vocablo *kisse'* también puede representar «realeza» y sucesión al trono. David juró a Salomón que se sentaría sobre su «trono» (1 R 1.13; cf. 2 R 10.3).

Por encima de todos los reyes y «tronos» humanos se encontraba el Dios de Israel: «¡Dios reina sobre las naciones! ¡Dios se ha sentado sobre su santo trono!» (Sal 47.8 rva). Los israelitas percibían a Dios como un monarca sentado sobre un gran «trono». En presencia de Acab y de Josafat, el profeta Micaías dijo: «Oye, pues, palabra de Jehová: Yo vi a Jehová sentado en su trono, y todo el ejército de los cielos estaba junto a Él, a su derecha y a su izquierda» (1 R 22.19). Isaías recibió una visión de la gloria de Dios estando en el templo (Is 6.1). La presencia del Señor en Jerusalén también dio lugar al concepto de que Jerusalén era el trono de Dios (Jer 3.17).

La Septuaginta traduce el término como *thronos* («trono; dominio; soberanía»).

## Ubicar, Poner

### Verbo

*shîm* (שׂוּם), «colocar, ubicar, poner, fijar». El vocablo también aparece en acádico (*shamu*), arameo (incluyendo arameo bíblico), arábigo y etiópico. Se encuentra unas 580 veces en hebreo bíblico, durante todos los períodos y casi exclusivamente en su raíz primaria.

La primera vez que *shîm* se encuentra indica «poner o ubicar» alguna persona u objeto en algún lugar: «Y Jehová Dios plantó un huerto en Edén al oriente; y puso allí al hombre que había formado» (Gn 2.8). En Éx 40.8, el verbo significa

«poner» algún objeto en forma vertical o perpendicular: «Finalmente pondrás el atrio alrededor, y la cortina a la entrada del atrio». Otros objetos se «ponen» en un sentido figurado, como por ejemplo, un muro. De ahí que Miqueas habla de «poner» un sitio, un muro, alrededor de una ciudad: «Han puesto sitio contra nosotros» (Miq 5.1 lba; cf. 1 R 20.12). La misma imagen se usa en sentido figurado en relación a una muralla humana que se interpone en el camino: «Yo castigaré lo que hizo Amalec a Israel al oponérsele en el camino cuando subía de Egipto» (1 S 15.2).

*Shîm* algunas veces se usa con el sentido de «imponer» (negativamente): «Entonces les impusieron jefes de tributo laboral que los oprimiesen con sus cargas» (Éx 1.11 rva). Un uso más positivo es cuando se «designa» o « nombra» (con la aprobación de los involucrados). Este es el caso en 1 S 8.5, donde los ancianos piden a Samuel: «Constitúyenos ahora un rey que nos juzgue, como tienen todas las naciones». En estos casos, una persona con autoridad determina, o bien se le pide que determine, algún asunto. Este es el enfoque del vocablo en Nm 24.23, donde Balaam pregunta: «¿Quién vivirá cuando hiciere Dios estas cosas?».

El verbo también significa «hacer», como es el caso en Sof 3.19: «Salvaré a la coja y recogeré a la descarriada, y haré que tengan alabanza y renombre en todos los países donde fueron confundidas» (bj).

En algunos pasajes *shîm* se usa en sentido figurado de poner un asunto en la mente: «No han puesto a Dios delante de sí» (Sal 54.3; «no toman en cuenta a Dios» rva; nvi). La misma frase se usa en sentido literal en (Ez 14.4).

*Shîm* también quiere decir «poner» en el sentido literal de «colocar» un objeto sobre el suelo, una silla o alguna superficie plana: «Edificó allí Abraham un altar, y compuso la leña, y ató a Isaac su hijo, y lo puso en el altar sobre la leña» (Gn 22.9). En una acepción parecida uno «pone» distancia o espacio entre dos personas: «[Labán] puso tres días de camino entre sí y Jacob» (Gn 30.36). En Job 4.18, el término significa «señalar un error» o «ponerlo en contra» de una persona. Muy parecido a esto es la aplicación jurídica de *shîm* en 1 S

22.15, donde significa «imputar» o «atribuir a otro una responsabilidad o crimen», y en Dt 22.8, donde «poner sangre en tu casa» (rv) se refiere a inculparse o inculminarse uno mismo. Otros pasajes emplean el verbo para vestirse («ponerse la ropa») vestidos (Rt 3.3). O bien, lo usan para imponer una tarea (Éx 5.8).

Cuando el término se usa con «mano», *shîm* puede significar el acto de poner algo en la mano de alguien (Éx 4.21) o de tomar con la mano (agarrar) algún objeto (Jue 4.21). «Echar mano» o «arrestar» (2 R 11.16 rva, lba) guarda relación con la misma idea.

El verbo se puede usar en el sentido de «servir de fiador» de alguna persona. Job dice: «Deposita [«coloca» lba] contigo una fianza para mí» (Job 17.3 rva). Estrechamente ligado a esto se encuentra la acción del Siervo del Señor, quien ha «puesto su vida en expiación por el pecado» (Is 53.10).

En Dn 1.7, *shîm* significa «nombrar» («poner nombres»). En Job 5.8, el patriarca «encomienda» su causa a Dios, lo «pone» delante de Él. Éxodo 21.1 indica «poner» (lba; «proponer» rvr) ampliamente la Palabra de Dios delante de su pueblo para que tengan la oportunidad de recibirla a plenitud.

«Colocar» o «poner» algo sobre el corazón significa considerarlo (Is 47.7) o prestarle atención (1 S 21.12).

La acepción «fijar», como en el caso de fijar algún objeto en determinado lugar, aparece en Gn 24.47: «Le puse un pendiente en su nariz, y brazaletes en sus brazos». Asimismo, en Dt 14.1, Dios ordena a Israel no «fijar» una rapadura sobre la frente por causa de algún muerto. Se «fijan» también «plantas» (Is 28.25) y «cenizas» (Lv 6.10).

En Éx 4.11, el término quiere decir «hacer»: «¿Quién ha hecho la boca del hombre? ¿O quién hace al hombre mudo o sordo ... ?» (lba). El verbo se usa dos veces; la primera indica «crear» («fijar» la naturaleza de un objeto) y el segundo señala el estado del objeto («fijar» su funcionamiento; cf. Gn 13.16). Está estrechamente relacionado con esto un uso del verbo con el sentido de «establecer, designar o asignar». En

Éx 21.13, Dios va a designar un lugar en el que un homicida se puede refugiar. Ampliando un poco el sentido de la palabra, *shîm* indica «establecer continuidad» o «preservar»: «Y Dios me envió delante de vosotros, para preservaros posteridad sobre la tierra, y para daros vida por medio de gran liberación» (Gn 45.7). En este caso, señala que el remanente se mantendrá con vida. Por lo tanto, *shîm* significa «preservar». Dar gloria y alabanza a Dios es establecerlas al proclamarlas (Jos 7.19). Las plagas que Dios estableció sobre Faraón es también «fijar» (Éx 8.12).

## Nombre

*T'sûmet* indica un «depósito o una propiedad compartidos». Este nombre se encuentra una sola vez en hebreo bíblico: «Cuando una persona pecare e hiciere prevaricación contra Jehová, y negare a su prójimo lo encomendado o dejado en su mano [*t'sûmet*]» (Lv 6.2).

## Ungir

### Verbo

*mashaj* (j v/m), «ungir, untar, consagrar». Este es un verbo común, tanto en hebreo antiguo como moderno, que también se encuentra en antiguo ugarítico. Aparece unas 70 veces en el Antiguo Testamento hebraico.

La primera vez que aparece el verbo en el Antiguo Testamento es en Gn 31.13: «Donde tú ungiste la piedra, y donde me hiciste un voto». Ese es un caso de ungir algún objeto o a alguna persona como un acto de consagración. No obstante, el significado básico del término es simplemente «untar» algún objeto con alguna sustancia. Por lo general, se trata de aceite, pero también se «untaba» con otras sustancias como, por ejemplo, pintura o tinte (cf. Jer 22.14). La expresión «ungid el escudo» en Is 21.5, en el contexto en que se usa, tal vez tenga más que ver con lubricarlo que con consagrarlo. Las «tortas sin levadura ... untadas en aceite» (Éx 29.2 bj) equivale básicamente a nuestro pan con mantequilla.

El uso más común de *mashaj* en el Antiguo Testamento tiene que ver con «ungir» con el fin de apartar a alguna persona u objeto para algún ministerio o función. Eliseo fue «ungido» para ser profeta (1 R 19.16). Más típicamente, los reyes se «ungían» para su oficio (1 S 16.12; 1 R 1.39). Se consagraban los recipientes que se usaban en el culto en el santuario (tabernáculo o templo), «ungiéndolos» con aceite (Éx 29.36; 30.26; 40.9–10). Es más, encontramos la receta para hacer el aceite de la «unción» en Éx 30.22–15.

### Nombre

*mashiaj* (מָשִׁיחַ), «ungido». *Mashiaj* es importante tanto en el pensamiento del Antiguo como del Nuevo Testamento, del cual se deriva el término *messiah*. Como ocurre con el verbo, *mashiaj* implica la unción para un oficio o función especial. Por eso David rehusó hacerle daño a Saúl porque este era «el ungido de Jehová» (1 S 24.6). A menudo los salmos expresan los ideales mesiánicos correspondientes a la línea davídica mediante el uso de la frase «su ungido [de Jehová]» (Sal 2.2; 18.50; 89.38, 51).

Bastante interesante resulta que a la única persona que se le llamó «mesías» (traducido «ungido en rvr) en el Antiguo Testamento fue a Ciro, rey pagano de Persia, a quien Dios encomendó la tarea de restaurar a Judá a su patria después del cautiverio (Is 45.1). En este caso, la unción fue más metafórica que literal, puesto que Ciro no estaba al tanto de su consagración para este propósito divino.

*Cristo*, el título neotestamentario, se deriva del griego *Xristos* (*Jristos*) que es el equivalente exacto del hebreo *massiaj*, pues también tiene el significado básico de «untar con aceite». Por tanto, el título *Cristo* enfatiza la unción especial de Jesús de Nazaret para el cumplimiento de su misión como el escogido de Dios.

### Varón

### Nombre

*zakar* (זָכַר), «varón». Hay cognados del término en acádico, arameo y arábigo. Aparece 82 veces y por lo general en la prosa bíblica temprana (Gn—Dt); solo se halla 5 veces en los profetas y nunca en la literatura poética y sapiencial del Antiguo Testamento.

*Zakar* destaca lo «masculino» en contraste con lo «femenino»; el vocablo indica el género de una persona nombrada. Por lo tanto, «creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó». El vocablo puede referirse tanto a un «varón adulto» como a un «niño varón» (Lv 12.7). En muchos pasajes *zakar* tiene un sentido colectivo, o sea que el término en singular puede tener un sentido plural (Jue 21.11).

En algunos contextos el vocablo indica un «animal macho»: «De todo ser viviente, de toda carne, meterás en el arca dos de cada especie, para que sobrevivan contigo. Serán macho y hembra» (Gn 6.19 rva).

### Adjetivo

*zakar* (זָכַר), «masculino». A veces se usa *zakar* como adjetivo: «Cuenta todos los primogénitos varones de los hijos de Israel de un mes arriba» (Nm 3.40). El vocablo aparece en Jer 20.15: «Hijo varón te ha nacido, haciéndole alegrarse así mucho».

### Vengar

#### Verbo

*naqam* (נָקַם), «vengar, vengarse, castigar». Esta raíz y sus derivados aparecen 87 veces en el Antiguo Testamento, con mayor frecuencia en el Pentateuco, Isaías y Jeremías. Se encuentra a veces en los libros históricos y en los Salmos. La raíz también aparece en arameo, asirio, arábigo, etiópico y hebreo tardío.

El canto de Lamec es un desafío desdeñoso a sus prójimos y un ataque patente a la justicia de Dios: «A un hombre maté

por haberme herido y a un joven por haberme golpeado. Si siete veces será vengado Caín, Lamec lo será setenta veces siete» (Gn 4.23–24 rv-95).

Dios guarda para sí el derecho de vengarse: «Mía es la venganza, yo pagaré ... Porque Él vengará la sangre de sus siervos. Él tomará venganza de sus enemigos y expiará la tierra de su pueblo» (Dt 32.35, 43 rva). Por esta razón la Ley prohibía la venganza personal: «No te vengarás, ni guardarás rencor a los hijos de tu pueblo, sino amarás a tu prójimo como a ti mismo. Yo, Jehová» (Lv 19.18). De modo que el pueblo de Dios encomienda su caso a Él, como lo hizo David: «Juzgue Jehová juzgue entre tú y yo, y véngueme de ti Jehová; pero mi mano no será contra ti» (1 S 24.12).

El Señor usa a las personas como instrumentos de su venganza; por eso dijo a Moisés: «Lleva a cabo por completo la venganza de los hijos de Israel contra los madianitas. Entonces Moisés habló al pueblo diciendo: Armaos algunos de vuestros hombres para la guerra e id contra Madián, para llevar a cabo la venganza de Jehová contra Madián» (Nm 31.2–3 rva). La venganza de Dios es venganza para Israel.

La Ley declara: «Si alguien golpea con un palo a su esclavo o esclava, y lo mata, se le hará pagar su crimen» (Éx 21.20 lvp). En Israel se encomendaba esta responsabilidad a un «vengador de la sangre» (Dt 19.6). Tenía la responsabilidad de preservar la vida e integridad personal de su pariente más cercano.

Cuando atacaban a un hombre por ser siervo de Dios, tenía derecho a clamar por venganza sobre sus enemigos, como cuando Sansón oró que Dios le diera fuerzas «para que de una vez tome venganza de los filisteos por mis dos ojos» (Jue 16.28).

En el pacto (alianza), Dios advierte que su venganza podría recaer sobre su propio pueblo: «Traeré sobre vosotros espada vengadora, en vindicación del pacto» (Lv 26.25). Es en este contexto que Isaías dice acerca de Judá: «Por tanto, dice el Señor, Jehová de los ejércitos, el Fuerte de Israel: Ea,

tomaré satisfacción de mis enemigos, me vengaré de mis adversarios» (1.24).

## Nombre

*naqam* (נָקַם), «venganza». El nombre se usa por primera vez en la promesa de Dios a Caín: «Cualquiera que matare a Caín, siete veces será castigado [«sufrirá venganza» lba]» (Gn 4.15).

Hay casos en que alguien clama por «venganza» de sus enemigos, como cuando otra persona ha cometido adulterio con su mujer: «Porque los celos son el furor del hombre, y no perdonará en el día de la venganza» (Pr 6.34).

Los profetas aluden con frecuencia a la «venganza» de Dios de sus enemigos (Is 59.17; Miq 5.15; Nah 1.2). Su venganza llega en un tiempo determinado: «Porque es día de venganza de Jehová, año de retribuciones en el pleito de Sion» (Is 34.8).

Isaías reúne la «venganza» divina y la redención en la promesa de salvación mesiánica: «El Espíritu de Jehová el Señor está sobre mí ... porque ... me ha enviado a ... proclamar el año de la buena voluntad de Jehová, y el día de venganza del Dios nuestro» (61.1–2). Cuando Jesús anunció que esto se cumplía en su propia persona, se detuvo antes de leer la última frase; no obstante su sermón claramente anticipa la «venganza» que vendría sobre Israel por rechazarle. Isaías también dijo: «Porque el día de la venganza está en mi corazón, y el año de mis redimidos [«desquite» bj] ha llegado» (63.4).

## Vino

*yayin* (יַיִן), «vino». El término tiene cognados en acádico, ugarítico, arameo, arábigo y etiópico. Se encuentra unas 141 veces en el hebreo veterotestamentario y durante todos los períodos.

Esta es la palabra hebrea común para uva fermentada. Por lo general, se trata del «vino», la bebida que se tomaba como

refrigerio: «También Melquisedec, rey de Salem, quien era sacerdote del Dios Altísimo, sacó pan y vino» (Gn 14.18 Iba; cf. 27.25). Aprendemos de Ez 27.18 que el «vino» se comercializaba: «Damasco comerciaba contigo por tus muchos productos, por la abundancia de toda riqueza; con vino de Helbón y lana blanca negociaban». Las fortalezas se abastecían de «vino» en caso de sitio (2 Cr 11.11). Proverbios recomienda que los reyes eviten el «vino» y las bebidas fuertes; que lo ofrezcan más bien a las personas atribuladas para que bebiendo se olviden de sus problemas (Pr 31.4–7). El «vino» se usaba para pasarlo bien, para sentirse bien sin intoxicarse (2 S 13.28).

Segundo, el «vino» se usaba para celebrar en la presencia del Señor. Israel debía congregarse una vez al año en Jerusalén. El dinero que ganaban de la venta del diezmo de toda su cosecha se podía gastar en «todo lo que deseas, por vacas, por ovejas, por vino, por sidra, o por cualquier cosa que tú desees; y comerás allí delante de Jehová tu Dios, y te alegrarás tú y tu familia» (Dt 14.26). El «vino» se usaba, por orden divino, como parte del culto (Éx 29.40). Era, por tanto, uno de los artículos que el templo almacenaba y vendía a los peregrinos para sus ofrendas (1 Cr 9.29). Los paganos también usaban «vino» en sus cultos, pero «veneno de serpientes es su vino, y ponzoña cruel de áspides» (Dt 32.33).

Sin duda, *yayin* se refiere a una bebida intoxicante. Esto queda bien claro desde la primera vez que se usa el vocablo: «Después comenzó Noé a labrar la tierra, y plantó una viña; y bebió del vino, y se embriagó» (Gn 9.20–21). En Os 4.11 el término se usa como sinónimo de *îrôsh*, «vino nuevo», y es evidente que ambas formas pueden intoxicar. *Tîrôsh* se distingue de *yayin* en que el primero indica un vino reciente que no está del todo fermentado, mientras que *yayin* denota «vino» en general. El primer uso de *îrôsh* se encuentra en Gn 27.28, donde la bendición de Jacob incluye una abundancia de vino nuevo. En 1 S 1.15 *yayin* tiene como término paralelo a *shekar*, «bebida fuerte». En los primeros tiempos *shekar* incluía vino (Nm 28.7), pero también denotaba una bebida fuerte hecha de cualquier fruto o grano (Nm 6.3). A las personas que estaban dedicadas a una tarea muy santa se les prohibía beber «vino», entre ellos los nazareos (Nm 6.3), la

madre de Sansón (Jue 13.4) y los sacerdotes cuando se acercaban a Dios (Lv 10.9).

En Gn 9.24 *yayin* quiere decir «borrachera»: «Y despertó Noé de su embriaguez».

## Virgen, Doncella

*ʿalmah* (hml |[]), «virgen; doncella». Este nombre tiene un cognado ugarítico (en género masculino); también aparece en arameo, siríaco y arábigo. El género femenino del término se encuentra 9 veces; los únicos dos casos masculinos (*ʿelem*) se encuentran en 1 Samuel. Esto sugiere el poco uso que tenía el vocablo, quizás porque había otras palabras con el mismo significado.

*ʿAlmah* puede significar «virgen». Esto queda muy claro en Cnt 6.8 en donde se enumeran todas las mujeres de la corte: «Sesenta son las reinas, y ochenta las concubinas, y las doncellas [*ʿalmah*] sin número». El término describe a todas las mujeres casaderas, es decir, las que no eran ni esposas (reinas) ni concubinas. Todas las «vírgenes» amaban al rey y soñaban que él las escogiera, como la sulamita (1.3–4). En Gn 24.43 la palabra describe a Rebeca, de quien se dice en Gn 24.16 que era una «doncella» que no había tenido relaciones con ningún hombre. Salomón escribe que el proceso de enamorar a una mujer era un misterio para él (Pr 30.19). Sin duda que en esos tiempos los hombres enamoraban a mujeres de «virginidad» comprobada. En resumen, hay varios contextos en que la virginidad de una joven se expresa con claridad.

Así que *ʿalmah* se usaba más con el sentido de «virgen» que de «doncella», aunque siempre con referencia a una mujer que no ha concebido hijos. Esto hace que *ʿalmah* sea ideal para lo que quiere comunicar Is 7.14. Otro término, *b<sup>e</sup>tûllah*, enfatiza más la capacidad de procrear que virginidad (aunque puede usarse en ambos sentidos). El lector de Is 7.14 en los días anteriores al nacimiento de Jesús leería que una «doncella virgen [*ʿalma*]» concebiría un hijo. Este fue un posible, pero irregular, uso de la palabra debido a que la misma puede también significar mujer soltera. El niño que inmediata-

mente se ve es el hijo del profeta y su esposa (cf. Is 8.3) y que sirve como señal a Acáz de que Dios derrotaría a sus enemigos. En otras palabras, el lector de estos tiempos sin duda se sintió muy incómodo con el uso del término porque la acepción primaria es «virgen» y no «doncella». De ahí que la clara traducción del griego en Mt 1.23, según la cual esta palabra significa «virgen», satisface por completo su implicación. Por lo tanto, Isaías no se desconcierta cuando su esposa concibe un hijo suyo, pues *‘almah* lo permite. Tampoco hay confusión alguna en la comprensión de la palabra en Mateo.

*b<sup>e</sup>tûlah* (חַיִּטָּה), «doncella, virgen». Hay cognados de este vocablo en ugarítico y acádico. Las 50 veces que aparece están distribuidas en toda la literatura del Antiguo Testamento.

El término puede significar «virgen», como es claro en Dt 22.17–21, donde se dice que si un hombre reclama que «no encontré virgen a tu hija» (nbe), el padre debe responder: «Pero aquí están las evidencias de la virginidad [*b<sup>e</sup>tûlim*] de mi hija» (rva). El texto continúa: «Y extenderán la sábana delante de los ancianos de la ciudad». El marido debía castigarse y multarse (y el dinero entregado al padre), «porque difamó públicamente a una virgen de Israel» (vv. 18–19 lba). Si se determinaba que no era «virgen», debía ser apedreada «porque hizo vileza en Israel fornicando en la casa de su padre» (v. 21 rva).

En varios pasajes el vocablo solo significa una joven o «doncella»; identifica su edad y que es soltera. Los profetas que denunciaron a Israel por prostituirse también la llamaron la *b<sup>e</sup>tûlah* de Yahveh, o la *b<sup>e</sup>tûlah* (hija) de Israel (Jer 13.14, 21). A otras naciones también se les denomina *b<sup>e</sup>tûlah*: Sidón (Is 23.12); Babilonia (Is 47.1); Egipto (Jer 46.11). ¡Obviamente no tiene nada que ver con su pureza! En la literatura de Ugarit el vocablo se usa en relación a la diosa Anat, hermana de Baal, quien no tenía nada de virgen. Lo que la caracterizaba (y metafóricamente a las naciones mencionadas, incluyendo a Israel) es que era una joven vigorosa y también soltera. Por esta razón, *b<sup>e</sup>tûlah* a menudo se usa en paralelismo con el hebreo *bajûr*, que significa un joven (varón), no necesariamente virgen, que goza de la plenitud de sus poderes (Dt 32.25). En contextos como estos, a lo que se alude es virili-

dad y no virginidad. Debido a esta ambigüedad, Moisés, en la primera vez que se usa el término, describe a Rebeca como una joven (*na<sup>a</sup>rah*), hermosa, «virgen [*b<sup>e</sup>tûlah*], a quien ningún hombre había conocido» (Gn 24.16: primera vez que aparece).

Tanto las formas masculinas como femeninas aparecen en Is 23.4: «Nunca estuve con dolores de parto ni di a luz, ni crié jóvenes [*b<sup>e</sup>tûlim*], ni hice crecer vírgenes [*b<sup>e</sup>tûlôt*]». Hay un uso semejante en Lm 1.18: «Mis vírgenes y mis jóvenes han ido en cautividad» (cf. Lm 2.21; Zac 9.17).

La edición completa de bdb (léxico hebraico en inglés) observa que el vocablo asirio *batultu* (masc. *batulu*) es un cognado de *b<sup>e</sup>tûlah*. Este término asirio significa «doncella» o «joven».

La mayoría de los estudiosos concuerdan en que *b<sup>e</sup>tûlah* y *batultu* están relacionados fonéticamente; pero no concuerdan si son verdaderos cognados. Varios contextos veterotestamentarios indican que *b<sup>e</sup>tûlah* debe traducirse como «doncella» más a menudo que «virgen». Si es así, la etimología de bdb probablemente sea correcta.

## Visión

### Nombre

*jazôn* (𐤎𐤏), «visión». Ninguno de los 34 casos de esta palabra aparece antes de 1 Samuel; la gran mayoría se encuentra en los libros proféticos.

*Jazôn* casi siempre indica un medio de revelación. Primero tiene que ver con el propio medio, una «visión» profética mediante la cual se comunican mensajes divinos: «Los días se prolongan, y toda visión se desvanece» (Ez 12.22 rva). Segundo, el vocablo indica el mensaje que se recibe a través de la «visión» profética: «Donde no hay visión, el pueblo se desenfrena» (Pr 29.18 rva). Por último, *jazn* puede significar todo el mensaje del profeta tal como está escrito: «Visión de Isaías hijo de Amoz» (Is 1.1). De esta manera el vocablo que está inseparablemente relacionado con el contenido de una comunicación divina concentra su atención en el medio por el

cual se recibe el mensaje: «La palabra de Jehová escaseaba en aquellos días; no había visión con frecuencia» (1 S 3.1: primera vez que aparece el vocablo). En Is 29.7 el término significa un sueño que no es profético.

*jizzayôn* (זִיזַיֹּן), «visión». Este nombre, que aparece 9 veces, tiene que ver con una «visión» profética en Jl 2.28: «Y después de esto derramaré mi Espíritu sobre toda carne, y profetizarán vuestros hijos y vuestras hijas; vuestros ancianos soñarán sueños, y vuestros jóvenes verán visiones». En 2 S 7.17 *jizzayôn* se refiere a la comunicación divina (primer caso bíblico) y en Job 4.13 a un sueño ordinario.

### Verbo

*jazah* (זָחַ), «ver, seleccionar para uso propio». El verbo se encuentra 54 veces y durante todos los periodos del hebreo bíblico. Se constatan cognados del término en ugarítico, arameo y arábigo. Significa «ver» o «percibir» en general (Pr 22.29), «ver» en visión profética (Nm 24.4) y «seleccionar» (Éx 18.21 primer ejemplo del verbo).

En Lm 2.14 (rva) la palabra significa «ver» en el contexto de visión profética: «Tus profetas vieron para ti visiones vanas y sin valor».

### Voto

#### Verbo

*nadar* (נָדַח), «hacer voto». Este verbo aparece en varias lenguas semíticas (ugarítico, fenicio y arameo). En las inscripciones fenicio-púnicas el verbo y su nombre derivado a menudo se refieren a sacrificios humanos y en un sentido más general significan una ofrenda. *Nadar* aparece 31 veces en el Antiguo Testamento.

El verbo está distribuido por toda la literatura veterotestamentaria (narrativa, jurídica, poética, aunque relativamente poco en los libros proféticos). Más allá del Antiguo Testamento el verbo se encuentra en los rollos del Mar Muerto, en

hebreo rabínico, medieval y moderno. Con todo, su uso declinó después del cautiverio.

Tanto mujeres como hombres podían «hacer votos». Números 30 tiene que ver con las leyes que rigen los votos; cf. Nm 30.2: «Cuando alguno hiciere voto a Jehová, o hiciere juramento ligando su alma con obligación»; y Nm 30.3: «Mas la mujer, cuando hiciere voto a Jehová, y se ligare con obligación».

La Septuaginta usa *eujomai* («desear»).

## Nombre

*neder* (נדֵר), «voto; ofrendas votivas». Este nombre aparece 60 veces en hebreo bíblico y a menudo (19 veces) se usa junto con el verbo: «Ni los votos [*neder*] que prometieres [*nadar*]» (Dt 12.17). Las versiones modernas traducen este conjunto de diversas formas: transforman el nombre con el verbo en una expresión idiomática: «Nada de lo que hayan prometido al Señor» (lvp); adoptan un uso técnico destacando el nombre: «Ninguna de tus ofrendas votivas» (bj) o bien traducen ambos términos como nombres: «los votos, las ofrendas» (nbe).

El voto tiene dos formas básicas: incondicional y condicional. El «voto» incondicional es un «juramento» mediante el cual una persona se compromete sin esperar recompensa: «Pagaré mis votos a Jehová delante de todo su pueblo» (Sal 116.14). Quien así se compromete está obligado a cumplir. Una vez pronunciada, la palabra votiva tiene la misma fuerza de un juramento que, en la mayoría de los casos, no puede violarse: «Cuando alguno hiciere voto a Jehová, o hiciere juramento ligando su alma con obligación, no quebrantará su palabra; hará conforme a todo lo que salió de su boca» (Nm 30.2). El «voto» condicional generalmente contiene una cláusula previa detallando las condiciones necesarias para el cumplimiento del voto: «E hizo Jacob voto, diciendo: Si fuere Dios conmigo, y me guardare en este viaje en que voy, y me diere pan para comer y vestido para vestir, y si volviere en paz a casa de mi padre, Jehová será mi Dios ... y de todo lo que me dieres, el diezmo apartaré para ti» (Gn 28.20–22).

Los votos, por lo general, se hacían en situaciones muy serias. Jacob necesitaba la seguridad de la presencia del Señor antes de partir para Padan-aram (Gn 28.20–22). Jefté hizo un «voto» precipitado antes de salir para la batalla (Jue 11.30; cf. Nm 21.1–3); cuando Ana hizo su «voto», deseaba un niño de todo corazón (1 S 1.11). Por más que los «votos» condicionados se hacen a menudo por desesperación, esto no altera el carácter obligatorio del mismo. Eclesiastés amplía la enseñanza veterotestamentaria sobre el «voto»: «Cuando hagas un voto a Dios, no tardes en cumplirlo ... Cumple lo que prometes. Mejor es que no prometas, a que prometas y no cumplas ... ni digas delante del mensajero que fue un error» (5.4–6 rva). Primero, un «voto» siempre es para Dios. Aun los gentiles hacían «votos» (Jn 1.16). Segundo, el «voto» es voluntario y está abierto a cualquiera. En el Antiguo Testamento el «voto» no es patrimonio de personas piadosas ni es un requisito religioso. Tercero, una vez hecho el «voto» debe cumplirse. Un «voto» no se puede anular. Con todo, el Antiguo Testamento ofrecía la alternativa de «redimir» el «voto»; pagando el equivalente de su valor en plata, se podían redimir una persona, un campo o una casa dedicados por «voto» al Señor (Lv 27.1–25).

Esta práctica decayó en los tiempos de Jesús. El Talmud, por tanto, desaprueba el «voto» y llama a «pecadores» a quienes lo hacen.

*Neder* significa también una clase de ofrenda: «Allá llevaréis vuestros holocaustos, vuestros sacrificios, vuestros diezmos, la ofrenda alzada de vuestras manos, vuestras ofrendas votivas, vuestras ofrendas voluntarias» (Dt 12.6 rva). En particular el vocablo indica algún tipo de ofrenda por la paz u «ofrenda votiva» (Esd 7.16). Era también una especie de ofrenda de gratitud: «He aquí sobre los montes los pies del que trae buenas nuevas, del que anuncia la paz. Celebra, oh Judá, tus fiestas, cumple tus votos» (Nah 1.15). En estos casos aun los gentiles expresaban su gratitud a Dios probablemente con una ofrenda que prometieron a condición del cumplimiento de una plegaria (cf. Nm 21.1–3). Tales ofrendas podían también ser expresiones de celo hacia las cosas de Dios (Sal 22.25). A Dios se le podía ofrendar todo lo que no le fuera abominable (Lv 27.9ss; Dt 23.18), incluyendo el servicio propio (Lv 27.2). Mientras que los paganos pensaban

en términos de alimentar o cuidar a sus dioses, Dios rechaza esta intención en el cumplimiento de los «votos» dirigidos a Él (Sal 50.9–13). En el paganismo el dios recompensa al cultuante por razón de su ofrenda y en proporción a su tamaño. Era una relación contractual que obligaba al dios a cancelar su deuda con el cultuante. En Israel nunca existió una relación como esta.

Las expresiones extraordinarias y concretas de Israel de amor hacia Dios demuestran que con Moisés el amor era más que puro legalismo (Dt 6.4); era devoción espiritual. El Mesías de Dios se compromete a ofrecerse a sí mismo en sacrificio por el pecado (Sal 22.25; cf. Lv 27.2ss). Este es el único sacrificio que Dios acepta de manera absoluta y sin condiciones. A la luz de esta realidad, todo ser humano tiene la obligación de cumplir su «voto» delante de Dios: «A ti, oh Dios de Sion, te pertenece la alabanza. A ti se deben cumplir los votos. A ti acude todo mortal» (Sal 65.1–2 nvi).

La Septuaginta usa *euje* («oración; juramento; voto»).