DICCIONARIO TEOLOGICO DEL NUEVO TESTAMENTO

vol. II

Lothar Coenen · Erich Beyreuther
Hans Bietenhard

SÍGUEME

DICCIONARIO TEOLOGICO DEL NUEVO TESTAMENTO

Vol. II

LOTHAR COENEN - ERICH BEYREUTHER
HANS BIETENHARD

Edición preparada por
MARIO SALA
y
ARACELI HERRERA

TERCERA EDICIÓN

EDICIONES SIGUEME
SALAMANCA
1990

Título original: *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*
© Theologischer Verlag R. Brockhaus Wuppertal, 1971
© Ediciones Sígueme, S.A., 1980
Apartado 332 - 37080 Salamanca (España)
ISBN: 84-301-0813-0 (obra completa)
ISBN: 84-301-0820-3 (vol. II)
Depósito legal: S. 44-1990
Printed in Spain
Fotocomposición e impresión: Gráficas Ortega, S.A.
Polígono El Montalvo - Salamanca.

REDACCION

Dietrich Müller, Günther Finkenrath, Ulrich Brokhaus, Hans-Georg Link

ASESORES

Filología y filosofía griegas, antigüedades clásicas: Gerhard Fries
Antiguo testamento y versión de los Setenta: Horst Seebass, Wichmann v. Meding
Qumrán: Reinhard Deichgräber
Rabinismo: Hans Bietenhard
Nuevo testamento, historia de la palabra y teología: Hans Bietenhard
Historia de la iglesia y de la teología: Erich Beyreuther
Bibliografía: Werner Georg Kümmel
Coordinación, reflexiones para la praxis pastoral y redacción final: Lothar Coenen

EDICION CASTELLANA

TRADUCTORES

Manuel Balasch
Miguel A. Carrasco
Domiciano Fernández
Francisco Gómez
Jesús Martín
Faustino Martínez Goñi
Emilio Saura
Severiano Talavero
Alfonso C. Vevia

INDICES

Equipo editorial

Debilidad

Debilidad es el concepto contrario a → fuerza y abarca las dimensiones de la incapacidad física, psíquica, social, económica y finalmente espiritual. Todo esto puede expresar el grupo de palabras relacionadas con *ἀσθενής [asthenḗs]*. Un papel especialmente importante desempeña la debilidad corporal, esto es, la enfermedad, de la que se habla en un artículo especial sobre la palabra *νόσος [nósos]*.

ἀσθένεια [asthéneia] flaqueza, debilidad; *ἀσθενής [asthenḗs]* sin fuerzas, débil; *ἀσθενέω [asthenéō]* estar débil o sin fuerzas; *ἀσθενῶν [asthenôn]* el enfermo

I Al grupo de palabras formado por el término contrario *σθένος [sthénos], fuerza*, y una alfa privativa, *impotencia, debilidad*, pertenecen especialmente el verbo *asthenéō* (desde Eurípides y Tucídides), el sustantivo *asthéneia* (desde Herodoto y Tucídides) y el adjetivo *asthenḗs* (desde Píndaro y Homero). Las tres significan primeramente la *debilidad corporal*, es decir, la *enfermedad* (Herodoto IV, 135; Jenofonte, Mem. 4, 2, 32; cf. asimismo Josefo, Bell. 1, 76; Ant. 15, 359) y se relacionan en este significado con el contenido específico de → *νόσος [nósos]*. Así pues, en el contexto ordinario, el grupo de palabras de *asthéneia* puede explicarse como concepto contrario a *δύναμις [dýnamis]* → *poder*, o *ἰσχυρός [ischyrós], fuerte*, y expresar asimismo debilidades de otro tipo, p. ej. la *debilidad de la mujer* (Aristóteles 250), la *caducidad de la naturaleza humana* (Platón, Leg. 854a) o de la vida humana (Herodoto II, 47; 8, 51), pero también la *debilidad económica*, esto es, la insignificancia o la pobreza (Herodoto II, 88; Aristófanes, Pax, 636); sólo raras veces se utiliza para designar la *debilidad de los sentidos* o la *debilidad moral* (Tucídides 2, 61, 2; Epicteto, Diss. 1, 8, 8; cf. asimismo Aristóteles, Eth. Nic. 1150b, 19).

II 1. En los LXX se utilizan indiscriminadamente varios equivalentes hebreos de *asthenéō* o *asthenḗs (asthéneia* aparece solamente 7 veces). En el pentateuco se encuentra sólo 2 veces *asthenḗs* (Gn 29, 17, los ojos *enfermos* de Lía; Nm 13, 19: si eran *débiles* o *fuertes [ischyroí]*, los habitantes de Canaán). Los restantes libros históricos utilizan asimismo raras veces este grupo de palabras y en diversos contextos. No está atestiguado con el significado de *enfermedad* y aparece asimismo muy raras veces en otros escritos veterotestamentarios (p. ej. Dn 8, 27; cf. → *νόσος [nósos]*) y entonces probablemente designa *debilidad humana* en general (Jue 16, 7.11.17). Jue 6, 15 nos habla de la *insignificancia económica* de la familia de Gedeón; y 2 Sam 3, 1 de la *debilidad política* de la casa de Saúl.

2. Un nuevo cuño lo adquiere *asthenéō* sólo en la literatura *profética*. Aquí reproduce la mayor parte de las veces formas verbales de la raíz *kāšāl, tropezar, dar traspiés*, mientras que *asthéneia* traduce el sustantivo correspondiente *mikšōl, tropiezo, impedimento* (Jer 6, 21; 18, 23). En los textos proféticos se encuentra el verbo principalmente en el lenguaje judicial y más especialmente en el sentido figurado, para designar el pueblo renegado de Yahvé, que, por haber renegado, tropezará y caerá (Os 4, 5; 5, 5; Jer 6, 21; 18, 15; frecuentemente se formula en el sentido del anuncio del juicio futuro: *ἀσθενήσουσιν [asthenḗsousin], se convertirán en débiles*, es decir, *tropezarán, caerán*, p. ej. Nah 2, 6; 3, 3; Sof 1, 3).

3. En los *Salmos* y en la literatura *sapiencial* se entiende *asthenéō*, al igual que en los profetas, como el tropezar de los impíos y de los enemigos (Sal 9, 4; 27, 2; 58, 8; 107, 12; cf. Job 28, 4). Pero también se encuentra la palabra como expresión de la pobreza y de la miseria humana (Sal 6, 3; 31, 10; 88, 10; 109, 24; cf. Job 4, 4; Prov 21, 13; 22, 22). Hay que advertir asimismo que Teodoción utiliza el verbo *asthenéō* con especial predilección (p. ej. Dn 11, 14.19.33 ss, para representar la ruina de los sabios y de los poderosos en el fin del mundo). El hecho de que *asthenéō*, además de su significado genuino griego de debilidad humana, designe también en los LXX el *zozobrar* humano, se explica probablemente por la correspondencia en la traducción al arameo *tāqal*, que significa lo mismo *tropezar* que *ser débil* (cf. Stählin, ThWb I, 489).

III Esquematizando un poco, se puede decir que el grupo de palabras de *asthéneia* en su sentido literal se halla atestiguado en los sinópticos y en Juan, mientras que en el sentido metafórico (fruto de una reflexión teológica) se halla principalmente en las epístolas paulinas.

1. El término *asthenḗs* se toma en el sentido corriente de *débil* cuando en 1 Pe 3, 7 se habla de las mujeres como del *sexo débil* (cf. asimismo PLond 971, 4) y se designa la

entrada de Pablo a Corinto (2 Cor 10, 10) como *débil*. De la común *debilidad* humana habla la fórmula sentenciosa de Mc 14, 38 par, que no ha de entenderse en el horizonte de la teología paulina, sino a la luz de la antropología del AT (cf. Haenchen, *ad locum)*: «El espíritu está pronto, pero la carne es *débil*». A este contexto de significación pertenece asimismo Gál 4, 9 (cf. Bauer), donde los poderes elementales del mundo son designados como pobres y débiles, es decir, privados de poder y por tanto sin fuerza (cf. Col 2, 15). La debilidad económica en el sentido de *indigencia* y *pobreza* se menciona en Hech 20, 35: los que pueden deben socorrer a los necesitados, puesto que «hay más dicha en dar que en recibir».

2. Los *evangelios* utilizan este grupo de palabras sobre todo en el significado específico de *debilidad corporal = enfermedad* (Mt 10, 8; Lc 13, 11; Hech 9, 37; Jn 4, 46 y *passim)*. En este aspecto *asthéneia* significa lo mismo que → *νόσος [nósos]* (véanse las particularidades en dicho art., III). La mayoría de las veces las palabras del grupo *asthenḗs* se utilizan de una manera absoluta, y sólo ocasionalmente se les añade una explicación como *τῆς σαρκός [tês sarkós]* (Gál 4, 13). También aparece el participio de presente sustantivado: *asthenôn*, el enfermo (Jn 5, 7), por lo general en plural: *asthenoûntes*, los *enfermos* (Mc 6, 56; Jn 6, 2 y *passim)*.

3. *Pablo* aportó a los términos de este grupo una profunda reflexión teológica y los desarrolló en un aspecto antropológico-hamartiológico, cristológico y ético.

a) En Rom 6, 19 con la expresión *asthéneia tês sarkós*, la *debilidad de la carne* (como indica el contexto *ἀνθρώπινον λέγω [anthrṓpinon légō], hablo humanamente)*, se menciona la debilidad del → *hombre* (cf. RBultmann, Theol. NT, § 22). Rom 8, 26 precisa la *asthéneia* como la impotencia humana frente a Dios, a la cual debe socorrer el poder *(dýnamis)* del espíritu. 1 Cor 15, 43 amplifica estas afirmaciones antropológicas refiriéndolas a la → creación, mientras que, por una parte, se hace un paralelo de la debilidad con *φθορά [phthorá], caducidad*, y, por otra, se relaciona el concepto contrario, → poder de Dios, con la *ἀφθαρσία [aphtharsía]*, con *lo imperecedero* y no caduco.

Pablo desarrolla todavía más en Rom 8, 3 el concepto de debilidad, poniéndola en relación con la → ley: «lo que le resultaba imposible a la ley, reducida a la impotencia por los bajos instintos, lo ha hecho Dios...». La dependencia fundamental entre carne, debilidad y ley la resume OMichel en la proposición: «La imposibilidad del hombre de realizar el bien hace asimismo necesariamente evidente una debilidad de la ley» *(ad locum*, 160). La relación epexegética o explicativa de *ἠσθένει [ēsthénei], era débil, se mostró débil*, con *ἀδύνατον [adýnaton], impotente*, refleja a las claras que Pablo por debilidad no entiende nada relativo, sino una dimensión absoluta: la impotencia (cf. las afirmaciones correspondientes sobre la debilidad de la ley en Heb 7, 18). Eso lo formula Pablo con mayor fuerza en Rom 5, 6, donde equipara a los *ἀσθενεῖς [astheneîs]*, los *débiles*, con los *ἁμαρτωλοί [hamartōloí]*, los *pecadores* (v. 8: la misma construcción en genitivo absoluto) y los *ἀσεβεῖς [asebeîs]*, los *impíos* (v. 6) (cf. asimismo Heb 4, 15 y 7, 28: contraposición entre los débiles, esto es, los hombres pecadores, y el Hijo perfecto).

b) Así Pablo, por una parte, presentó la *asthéneia* como el dominio propio de la caducidad de lo creado, de la impotencia legal y de la incapacidad humana frente a Dios, mientras que, por otra, en un segundo momento, la entiende como el lugar propicio para que se patentice el poder de Dios. Enfrentándose con sus enemigos de Corinto, para los cuales la cruz de Cristo no desempeña ningún papel decisivo, el apóstol desarrolla con toda claridad su *theologia crucis*. En este contexto interpreta Pablo la *asthéneia* como → la pasión y → muerte de Cristo y de sus seguidores. Cristo fue crucificado por debilidad (2 Cor 13, 4; cf. Heb 5, 2), y en ese crucificado se muestra la debilidad divina que aparece a

los ojos de los hombres como flaqueza y locura (1 Cor 1, 25.27). Pero puesto que en la flaqueza, es decir, en la muerte de Cristo, mostró Dios su poder por la resurrección de los muertos (2 Cor 13, 4), por eso precisamente se hace patente el poder vitalizador de Dios *en* la pasión de sus seguidores. Pablo entiende su debilidad, que sus adversarios de Corinto atacan duramente, como un distintivo de su seguimiento y de su comunicación con la pasión de Cristo (1 Cor 2, 2.3; 4, 10; 2 Cor 13, 4). Pero al mismo tiempo es en la debilidad de los seguidores de la cruz, que tienen ante sí la resurrección, donde opera ya ahora el → poder divino *(dýnamis)* bajo las condiciones de la pasión y de la enajenación. Así llega Pablo a las paradójicas afirmaciones de que prefiere gloriarse en la debilidad (2 Cor 11, 30; 12, 5.9 s; 13, 9), puesto que «en la debilidad (humana) llega a su máximo rendimiento el poder (divino)» (2 Cor 12, 9).

c) En un tercer nivel de tipo *parenético*, distingue Pablo entre los *fuertes* (Rom 15, 1, *dynatoí)* y los *débiles* (Rom 14, 1, *asthenôn* y *asthenoûntes)*, en la fe. En este contexto con la idea de debilidad no se alude ni a la incapacidad humana frente a Dios (a), ni a la pasión de Cristo o la de sus seguidores (b), sino que más bien (c) el uso tópico inmediato de los términos *fuerte* y *débil* permite deducir que Pablo recoge aquí los nombres distintivos bien conocidos que designaban claramente a distintos grupos, que formaban parte de las comunidades de Corinto y Roma (cf. el contexto de 1 Cor 8-10; Rom 14, 1-15, 13). El grupo de los débiles se caracteriza por el hecho de que su → conciencia *(συνείδησις [syneídēsis])* es débil (1 Cor 8, 7) y todavía no ha conseguido el conocimiento pleno de la fe (1 Cor 8, 11). Esto se manifiesta en su negativa a gustar de la carne (¿y del vino?) (Rom 14, 2), especialmente de la carne sacrificada a los ídolos (1 Cor 8, 11), así como en la observancia de determinados días (¿el sábado?, ¿días de ayuno? Rom 14, 5), y en determinadas tendencias ascéticas y legales. Frente a ellos, los fuertes han tomado conciencia de que nada hay en ellos ni para ellos impuro (Rom 14, 14), puesto que ellos sólo conocen a un Señor, del que proceden todas las cosas (1 Cor 8, 6); así pues, ellos comen de todo (Rom 14, 2), incluso de lo sacrificado a los ídolos (1 Cor 8, 10), y consideran todos los días iguales (Rom 14, 5). Aunque Pablo se sitúa en el grupo de los fuertes (1 Cor 8, 4; Rom 14, 14; 15, 1), en este caso no se detiene en discutir el contenido del → conocimiento *(γνῶσις [gnôsis])* de ambos grupos, sino que carga el acento en la reciprocidad en el amor entre los débiles y los fuertes (1 Cor 8, 1 ss) ante un Señor común a unos y otros (Rom 14, 6 ss). Lo que procede es que los fuertes no ofrezcan a los débiles una ocasión de tropiezo *(πρόσκομμα [próskomma]*, 1 Cor 8, 9; Rom 14, 13.20), ni un → escándalo *(σκάνδαλον [skándalon]*, Rom 14, 13), con lo cual sufra perjuicio la conciencia de los débiles (1 Cor 8, 13), o se vea inducida a pecado (1 Cor 8, 10; Rom 14, 23), o se le haga caer (Rom 14, 21) y finalmente perezca (1 Cor 8, 11; Rom 14, 15). En la vinculación que se hace de *asthéneia* con *προσκόπτω [proskóptō], poner un tropiezo*, y *σκανδαλίζω [skandalízō], hacer caer*, encontramos una semejanza con el uso profético de *asthéneia* (cf. II, 2). Por encima del diverso conocimiento de los fuertes y de los débiles sitúa Pablo el → amor que une a ambos grupos.

H.-G. Link

νόσος [nósos] enfermedad; *νοσέω [noséō]* estar enfermo

I 1. El sustantivo *nósos* (desde Homero) y el verbo *noséō* (desde Esquilo y Herodoto) tienen primeramente el significado concreto de *enfermedad* (p. ej. Homero, Od. 9, 411; Herodoto I, 22; Hesíodo, Op. 92; cf. asimismo *μαλακία [malakía], debilidad)* y *estar enfermo* (p. ej. Herodoto I, 105; III, 33; Platón, Gorg. 496a). *Nósos* puede ser utilizado específicamente en el sentido de *plaga* (Sófocles, Ant. 421, cf. asimismo *μάστιξ [mástix], azote o látigo*, p. ej. Homero, Il. 12, 37), *tormento* (Hesíodo, Th. 527), *vicio* (Platón, Theaet, 169b), *lascivia* (Eurípides, Hipp. 765 s) o *locura* (Esquilo, Pers. 750) y también puede entenderse en sentido general y figurado, p. ej. como la *peste de una ciudad*

(Platón, Prt. 322d), los *achaques del estado* (Platón, Leg. 919c) o *una falta característica* o un *vicio* (así frecuentemente en Filón). El sustantivo más reciente y más raro *νόσημα [nósēma]* (desde los trágicos y Tucídides) puede aparecer en el sentido literal y en el figurado (p. ej. en Platón, Gorg. 480b), como sinónimo de *nósos*, y se halla con una frecuencia especial en Filón (cf. asimismo Josefo, Ant. 8, 45; Ap. 1, 282). Más frecuentemente que *nósos* se halla *noséō* en contextos corrientes y en expresiones figuradas o gráficas, p. ej. *estar enfermo de incultura o de vicio* (Eurípides, Ion. 620; Jenofonte, Mem. 3, 5, 18; Herodoto V, 28), *estar lleno de un ansia de gloria enfermiza* (Plutarco, Mor. 546 s; cf. asimismo Filón, Leg. All. 3, 211; Josefo, Ant. 16, 244; 18, 25 etc.).

2. Debido a su concepción mítica del mundo, el hombre griego, por medio de un razonamiento analógico, atribuye las enfermedades visibles a la acción de los dioses invisibles (p. ej. Homero, Il. 1, 9 ss), cuya ira trata él de apaciguar por medio del sacrificio y prácticas rituales similares (cf. Diógenes Laercio I, 110.3). En la reflexión crítica de la filosofía llega él a una reducción antropológica del razonamiento analógico: a la enfermedad exterior (accidental) corresponde otra interior (sustancial), → el sufrimiento del hombre *(πάθος [páthos])*, que consiste en la ignorancia *(ἄγνοια [ágnoia])* o desconocimiento (Platón, Resp. X, 609 c ss; Sófocles 228a ss). De ahí que estén relacionadas con una terapia medicinal la instrucción filosófica y las virtudes (cf. → salud, art. *ἰάομαι [iáomai]*).

II 1. En los LXX aparece *nósos* raramente *(ca.* 15 veces) y esto sorprende; *noséō* sale únicamente 3 veces; el concepto de *enfermedad* y de *estar enfermo* lo traducen los LXX algo más frecuentemente por *malakía*, la mayor parte de las veces por *ἀρρωστέω [arrōstéō]* y los sustantivos *ἀρρωστία [arrostía]* y *ἀρρώστημα [arrōstēma]*, y en algunas ocasiones por *ἐνοχλέω [enochléō]*, *atormentar*, y → *ασθενέω [astheneō]*, finalmente en Am 6, 6 con *πάσχω [páschō]*. El hecho sorprendente de que el término de *enfermedad* no menudee en los LXX puede deberse a que el pensamiento veterotestamentario se ocupa menos de los fenómenos generales y mucho más de sus formas concretas de aparición (p. ej. *lepra*, LXX: *λέπρα [lépra]*, cf. Lv 13 s). Por lo regular las mencionadas palabras griegas de forma nominal o verbal tienen como base la raíz hebrea *ḥālāh* (sust. *ḥolī*), las cuales en casi todos los casos que se presentan deben entenderse en un sentido literal y concreto y sólo raramente (p. ej. Os 5, 13) en un sentido figurado. Esta comprobación permite deducir que Israel de tal manera se enfrentó con la realidad de la enfermedad que apenas podía elevarse a un sentido figurado o espiritual de la misma.

2. La *concepción veterotestamentaria de la enfermedad* encaja dentro del marco de la idea que el antiguo oriente se hacía de la enfermedad, de forma que también en el AT las enfermedades así como los flujos sexuales y asimismo la muerte se referían a la esfera de la impureza (→ limpio, art. *καθαρός [katharós]* II), contra la cual se trata de protegerse con actos rituales (lavatorios, sacrificios, etc.) y así inmunizarse (cf. el trato dado a los leprosos en Lv 13 s; Lc 17, 12). Existe también en este punto una relación p. ej. con los salmos penitenciales babilonios (véanse particularidades en Oepke, 1085), en el hecho de que el → pecado y la enfermedad se sitúan en una relación de causa y efecto (Sal 32, 1 ss; 38, 3 ss; 41, 5; 107, 17 s; cf. GvRad, Teología del AT I, 346). Los profetas comparan a Israel en sus pecados con un hombre enfermo de muerte (Is 1, 5 s; Jer 30, 12 s; Os 5, 13), «como situaciones sin remedio, coinciden el pecado y la enfermedad» (Oepke, 1086). El reconocimiento de que también la enfermedad depende de Yahvé y puede atribuirse a él, hace que los hombres piadosos del AT sientan la enfermedad como un efecto del juicio de Dios por los pecados (2 Sam 12, 15 ss; 24, 10 ss; Sal 39, 9.12; 88, 7 s.15 ss), mientras que, en cambio, las curaciones llevan el agradecimiento por el perdón de la culpa (Is 38, 17; Sal 103, 3; → salud, art. *ἰάομαι [iáomai]* II).

La problemática de las quejas de Job radica en la cuestión acerca de la causa de la enfermedad y del sufrimiento en los *justos*. La sublevación de Job contra las ideas que sus amigos tienen de la enfermedad como castigo muestra los límites de la concepción veterotestamentaria sobre la conexión y mutua dependencia del binomio enfermedad-pecado, que no podía quedar como la última respuesta.

3. En el *judaísmo* el dogma de la retribución alcanza su forma más consecuente (cf. Jn 9, 2). Del efecto se pasa a la causa. Para cada enfermedad enseñan los rabinos que hay una falta correspondiente; era ésta una doctrina que llegaba hasta lo grotesco y absurdo, cuando, p. ej. se aludía a los pecados embrionales cometidos en el vientre de la madre como causa de algunas enfermedades (St.-B. II, 193 ss; 527 ss).

Junto a todo esto, el judaísmo desarrolló, no obstante, también ideas de purificación por la práctica del amor y con ello está ligado el consejo de visitar a los enfermos, de ayudarles, de orar por ellos, porque Dios está especialmente cerca de los enfermos (St.-B. I, 495; IV, 573 ss).

III 1. En el NT *nósos* y los restantes términos empleados para designar la enfermedad (cf. II, 1) aparecen casi exclusivamente en los evangelios y en Hech. Mientras que *nósos* se encuentra únicamente en su significado literal, el *hapaxlegómenon noséō*, 1 Tim 6, 4, tiene un sentido figurado. En el NT se conserva el realismo del AT: en lo que se refiere a las enfermedades, se sitúan en primer lugar ante las distintas formas concretas en las que aparecen. También se asumen la concepción veterotestamentaria del influjo de los poderes demoníacos (Lc 13, 11.16; 2 Cor 12, 7; Hech 12, 23; Ap 16, 2) y la interdependencia entre pecado-enfermedad (Jn 5, 14; 1 Cor 11, 30).

2. De ahí que en el NT, por una parte, se entienda la enfermedad como un castigo divino (Jn 5, 14; 1 Cor 11, 32; Ap 6, 8; → muerte), pero, por otra, se conozcan las ideas griegas y del judaísmo posterior de la purificación salvadora por medio del amor (Heb 12, 4 ss, *μαστιγόω [mastigóō], castigar*, y *παιδεία [paideía], educación, purificación;* cf. Prov 3, 11 s). Pero ante todo se sabe en el NT que en las enfermedades (o demonios de enfermedades), aunque sean permitidas por Dios (Hech 12, 32; 2 Cor 12, 7 ss), se trata del imperio de los poderes enemigos, que se oponen al reino de Dios (Mc 1, 23 s; 3, 27). A ello responde la lucha de Jesús contra las enfermedades, el cual, al otorgar el → perdón de los pecados, rompe la nefasta dependencia entre pecado y enfermedad (Mc 2, 5 ss), y por medio de la expulsión de los demonios y de las curaciones inicia el comienzo del reino de Dios (Mc 5, 1 ss; espec. Lc 11, 20; cf. → salud, art. *ἰάομαι [iáomai]* III).

3. a) En Mc 2, 17 par los pecadores *(hamartōloí)* son designados a su vez como enfermos *(κακῶς ἔχοντες [kakôs échontes])* (cf. Is 1, 5 s). La misión de Jesús *(ἦλθον [élthon], yo he venido)* consiste en que la desgracia de los hombres que se exterioriza en pecados y enfermedades, mediante el llamamiento a la penitencia y las curaciones de enfermedades, la cambia por la salvación del reino de Dios.

b) Mt 8, 17 pone la acción curativa de Jesús en relación con Is 53, 4 al decir: «El tomó nuestras enfermedades *(astheneías)* y cargó con nuestras dolencias *(nósous)*». A diferencia del texto hebreo y del de los LXX de Is 53, 4, Mt entiende la cita no como un padecer las enfermedades por parte del siervo de Dios, Jesús, sino como un alejamiento de las enfermedades por su poder.

c) Jn 9, 2 ss deja a un lado la cuestión de la causa de la enfermedad como incómoda, y apunta a la finalidad de la enfermedad: el ciego no es enfermo de nacimiento por el hecho de que él o sus padres hubieran pecado, sino «para honra de Dios» (cf. Jn 11, 4; Lc 13, 1 ss).

d) Pablo entiende su enfermedad (Gál 4, 13 s; 2 Cor 12, 7 ss) (probablemente se trata de ataques epileptiformes o histéricos; cf. Schlier KEK VII, 211, sobre Gál 4, 13), en conexión con las persecuciones y otras calamidades (cf. 2 Cor 11, 23 ss), como una parte del → sufrimiento que corresponde a los seguidores de Cristo (cf. 2 Cor 1, 5 ss); en todas ellas se muestra dialécticamente el poder de Dios: «pues cuando soy débil, entonces soy fuerte» (2 Cor 12, 10; → *ἀσθένεια [asthéneia]* III, 3b).

e) La utilización de *noséō* en 1 Tim 6, 4 corresponde al uso helénico del verbo. La afición a las disputas y a las discusiones muestra un estado enfermizo del hombre interior (cf. Platón, Filón; *supra* I). También pertenece al campo del pensamiento griego la comparación del contagio del error con la gangrena (2 Tim 2, 17).

H.-G. Link

Bibl.: GStählin, Art. *ἀσθενής* etc., ThWb I, 1933, 488 ss – AOepke, Art. *νόσος* etc., ThWb, 1942, 1084 ss – HGreeven, Krankheit und Heilung nach dem NT, 1948 (= Lebendige Wissenschaft 8) – RBultmann, Theologie des NT, § 22, 1953 (1968^6) – OMichel, Der Brief an die Römer, KEK IV, 1955^{10} (1966^{13}) – GBornkamm/GBarth/HJHeld, Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium, WMANT 1, 1960 (1968^5), 246 ss – HDoebert, Das Charisma der Krankenheilung, 1960 – EStiglmayr/NHSφe/DRössler, Art. Krankheit, RGG IV, 1960^3, 36 ss – EGüttgemanns, Der leidende Apostel und sein Herr, FRLANT 90, 1966 – EHaenchen, Der Weg Jesu, 1966 (1968^2).

En cast. Arts. gens.: JChDidier, Art. Enfermedad, SM 2, 1976^2, col. 570-575 – GvRad, Teología del AT I, 1978^4, 345-347 – WEichrodt, Teología del AT II, 1975, 230 ss, 355 ss, 477-489 – JJeremias, Teología del NT I, 1977^3, 115-119 – KHSchelkle, Teología del NT III, 1975, 245 s.

Definitivo → Uno

Demonio, demoníaco

Puesto que trata de potencias espirituales intermediarias representadas de un modo personificado, el art. *δαίμων [daímōn]* debería confrontarse (bajo este respecto) con el art. *πνεῦμα [pneûma]* (→ espíritu) y, dado que en el NT se trata siempre de fuerzas *maléficas*, también con el art. *διάβολος [diábolos]* (→ Satán), que se estudia también por separado. Juntamente con el vocablo *daímōn* se examinan aquí *ἀήρ [aḗr]*, *aire*, y *ἐκβάλλω [ekbállō]*, ya que en el NT el aire aparece fundamentalmente como espacio en sentido teológico relevante en relación con ellas.

ἀήρ [aḗr] aire

I/II Según la antigua imagen del mundo, el *aḗr*, *aire* llena el espacio comprendido entre la tierra y la luna. Por otra parte, los griegos establecen una diferencia cualitativa entre el *aḗr* en cuanto *aire impuro*, «*de abajo*», el vapor, y el *aire puro*, «*de arriba*», el éter. Dado que el *aḗr* era el elemento menos puro, era considerado como la morada de los espíritus. Esta concepción aparece ya en Pitágoras. También el judaísmo tardío ha considerado en parte al aire como morada de los demonios (→ *δαίμων [daímōn]*) (cf. Hen [eslav] 31; AscIs 11, 23).

III En el NT la palabra *aḗr* aparece en 7 ocasiones y se utiliza del siguiente modo: a) para designar *las alturas* (Hech 22, 23; 1 Tes 4, 17; Ap 16, 17); b) en ciertos modismos, p. ej.: *dar golpes al aire*, *azotar al aire* (1 Cor 9, 26); el que habla en lenguas «está hablando al aire» (1 Cor 14, 9); c) el juicio final de Dios sobre toda la creación afecta también al *elemento aire:* el humo del abismo *(ἄβυσσος [ábyssos]*, *infierno)* oscurece el aire y el sol (Ap 9, 2), un ángel derrama una de las copas de la ira divina en el aire (cf. Ap 16, 17).

Dado que el aire llena el espacio comprendido entre el cielo y la tierra, pasa a convertirse en el lugar en que tendrá lugar el encuentro entre Cristo y la iglesia en la parusía: la comunidad será arrebatada al encuentro de Cristo en los aires (1 Tes 4, 17). Satán es el espíritu malo, el príncipe de las potestades aéreas (Ef 2, 2; cf. 6, 12) que actúa en los impíos. Aquí aparece sistematizada la concepción del judaísmo tardío: los espíritus malos están sometidos a un soberano; esta idea se inspira sin duda en la concepción que tiene la comunidad de Qumrán del «ángel (o príncipe) de las tinieblas» (→ *δαίμων [daímōn]*; cf. *διάβολος [diábolos]* → Satán).

H. Bietenhard

δαίμων [daímōn] demonio; *δαιμόνιον [daimónion]* lo demoníaco; *δεισιδαιμονία [deisidaimonía]* religión; *δεισιδαίμων [deisidaímōn]* religioso; *δαιμονίζομαι [daimonízomai]* estar poseído de un demonio

I *Daímōn* (derivado de *δαίομαι [daíomai]*, *dividir*, *distribuir;* el dios de los muertos es el *desmembrador de cadáveres)* = *poder sobrehumano*, *dios*, *diosa*, *destino;* «*demonio*».

Según la creencia popular griega, el mundo está lleno de demonios, de seres que ocupan un lugar intermedio entre los dioses y los hombres y sobre los que se influye o a los que se aplaca mediante la magia, la brujería y el conjuro. Estos seres son: a) ante todo *espíritus de los difuntos*, espec. insepultos (animismo), b) también *fantasmas* o *espectros*, que pueden aparecer bajo diversas formas, sobre todo de noche. Entre un dios y un demonio no existe ninguna diferencia fundamental. La morada de los demonios es el aire situado en las proximidades de la

tierra. Detrás de las desgracias y tribulaciones del destino humano está la acción de los demonios y ellos hacen estremecerse al cosmos a través de las catástrofes naturales. En especial son los causantes de la enfermedad o de la posesión de los hombres.

La filosofía griega tampoco pudo liberarse totalmente de esta creencia: el mundo no es un sistema de fuerzas abstractas, sino que está lleno de demonios. Ciertos mitos escandalosos relacionados con los dioses eran explicados o combatidos a base del concepto de «demonio»; el problema de la teodicea también se enfoca por esta vía. Si en la Ilíada el término *daímōn* se aplica todavía algunas veces a los dioses, en la Odisea esto se evita ya, a fin de no confundir a los dioses con los espíritus inferiores; en Hesíodo los hombres de la edad de oro se convertían después de la muerte en demonios, que inspeccionaban las acciones de los hombres y «distribuían» premios y castigos por encargo de Zeus. En Empédocles *daímōn* designa una esencia espiritual peculiar que acompaña al hombre desde el nacimiento (no se identifica con *ψυχή [psyché]*). El mismo carácter tiene el *daimónion* de Sócrates, su «espíritu bueno», que nunca le aconsejaba, sino que se limitaba a disuadirle de algo (Platón, Ap. 31c, 8 ss). *Daímōn* llega a convertirse incluso en el *ἡγεμονικόν [hēgemonikón]* de los estoicos. En los sistemas posteriores (neoplatonismo, Porfirio) se establecieron diversas jerarquías y escalas dentro de los demonios. Los demonios son mediadores entre los dioses y los hombres y a veces se ocupan también de vigilar a los hombres. Pueden ser considerados asimismo como uno de los «peldaños» que conducen desde la divinidad a la materia.

Daimónion es un adjetivo sustantivado derivado de *daímōn* y designa como éste «todo aquello que se halla más allá de las posibilidades humanas y que puede retrotraerse a la inspiración o sugestión de poderes superiores, tanto en lo que respecta al bien como en lo que se refiere al mal» (Foerster). En las creencias populares, *daimónion* era utilizado como diminutivo de *daímōn*.

Filón y Josefo se mantienen totalmente en la línea de la tradición griega. Para Filón, los ángeles y los demonios son seres de la misma naturaleza; los ángeles se mantienen alejados del mundo terrestre y son utilizados por Dios como mensajeros. Josefo aplica la denominación de *daimónia* sobre todo a los espíritus malos.

II 1. AT. Vestigios de la creencia popular universal se encuentran también en el AT (1 Sam 28, 13; Is 8, 19). La evocación de los difuntos estaba prohibida en Israel (Dt 18, 11; Lv 19, 31; 1 Sam 28, 3), al igual que los sacrificios a los espíritus malos (Lv 17, 7). Son figuras demoníacas los *šedīm* (= genios malignos, demonios: Dt 32, 17), *śe'īrīm* (= sátiros: Is 13, 21), *līlīt* (= espectro: Is 34, 14), *'azāzēl* (= Azazel, demonio que lleva este nombre: cf. Lv 16, 8.10.26), etc. Se habla de los demonios en conexión con la idolatría de Israel; probablemente, la denominación de «demonios» se aplica también a los dioses paganos de un modo despectivo (Dt 32, 17; 2 Cr 11, 15; Sal 106, 37).

No obstante, en el AT predomina la tendencia a eliminar la creencia en los demonios, así, p. ej. cuando en Gn 1 los astros, que, como «demonios», eran temidos y reverenciados en el entorno veterotestamentario, son llamados «lumbreras»; o cuando la desgracia y el mal (1 Sam 16, 14; 2 Sam 24, 1, → Satán) son atribuidos a Dios. Los mediadores entre Dios y los hombres no son los demonios, sino los ángeles (→ ángel, mensajero) de Yahvé. El israelita no debe acudir a ningún otro poder fuera de Yahvé y, sobre todo, debe abstenerse de toda práctica mágica.

En los LXX el vocablo *daímōn* aparece únicamente en Is 65, 11; *daimónion* se encuentra 19 veces, de las cuales 9 en Tob y 2 en Bar. Es significativo el texto del Sal 96, 5: todos los dioses de los pueblos son *daimónia* (cf. la misma idea en Dt 32, 17; Sal 106, 37; Is 65, 3; Bar 4, 7). El hebreo *šēd* es traducido por *daimónion*, al igual que *śā'īr* en Is 13, 21; 34, 14. Sólo más tarde (Tob 6, 8 ss) surge la idea de que también un espíritu maligno puede adquirir dominio sobre el hombre y matarle (cf., no obstante, el texto de Ex 4, 24-26 que no ha sido interpretado satisfactoriamente hasta ahora). Al aplicar a los espíritus la denominación de *daimónia* y no la de *daímōn*, los LXX utilizan un léxico que se prolonga hasta Josefo y el NT, y designan con este vocablo a los espíritus malignos de las creencias populares.

2. Judaísmo. a) Literatura rabínica. En el judaísmo se abandona la gran moderación que mantiene la religiosidad veterotestamentaria sobre este punto y se propaga la creencia en los demonios, si bien el judío nunca se ha sentido tan amenazado por los demonios como los adeptos de las religiones de su entorno. Los doctores de la ley también han admitido la creencia en los demonios. Las figuras demoníacas son numerosas: *šēdīm = poderosos, señores, «demonios»; mazziqin = maléficos, malignos; meḥabilīm = corruptores, pega'īm = tentadores; śe'īrīm = demonios con figuras de macho cabrío; rūaḥ rā'âh = espíritu malo; ruaḥ = espíritu.* En una época más antigua se creía que los demonios habían nacido de la unión de los ángeles caídos con mujeres (Gn 6, 1 ss). Otros pensaban que una parte de la generación de los hombres que construyeron la torre de Babel fueron transformados en demonios; o que los demonios surgieron del comercio de Adán y Eva con espíritus femeninos o masculinos respectivamente; o bien que los demonios son una creación singular de Dios.

Los demonios son espíritus; sin embargo, poseen órganos corporales (alas), necesitan comer y beber, pueden reproducirse, pueden aparecer en figura humana (o bajo una forma distinta). Su número es infinitamente grande, el mundo está lleno de ellos. En la cúspide de la jerarquía de los demonios se sitúa el príncipe de los demonios, Asmodeo (originariamente una figura del parsismo), a quien obedecen otros demonios de menor categoría. Los demonios tienen acceso al cielo, donde pueden venir en conocimiento de los designios de Dios. Ellos moran en la tierra y en el aire, sobre todo en desiertos, ruinas y lugares impuros (cementerios). Aunque pertenecen al reino de Satán, Dios les autoriza para infligir castigos a los pecadores. Su poder comenzó en los días de Enós (Gn 4, 26) y durará hasta el advenimiento del mesías. Su objetivo fundamental es inducir a los hombres al pecado; también

pueden exterminar al hombre. Son los causantes de las enfermedades (aunque no de todas). Nos protegen de los demonios Dios y los santos ángeles (→ ángel, mensajero), la palabra de Dios, el cumplimiento de los preceptos, los amuletos, los conjuros, etc. La tradición considera a Salomón como el dominador de los demonios. En el pueblo, pero también entre los rabinos, existían muchas prácticas mágicas. A diferencia de lo que ocurre en el ámbito griego, los demonios no son aquí seres intermediarios entre Dios y el hombre, ni tampoco espíritus de los difuntos; se establece una rigurosa distinción entre ángeles y demonios.

b) Apócrifos. La denominación más frecuente que se aplica al demonio es la de *espíritu (impuro, inmundo, maligno)*. Adquiere importancia el texto de Gn 6, 1 ss, que habla del origen de los demonios. Los demonios pueden ser llamados «ángeles de Satanás». Inducen a la hechicería, la idolatría, la guerra, la querella y el derramamiento de sangre (cf. Sant 3, 15); también inducen a penetrar los misterios ocultos. Según 1 Hen 8, 1, los bienes de la civilización son un don de los demonios. Los paganos adoran a los demonios (1 Hen 99, 7; Jub 1, 11; 22, 17). Según 1 Hen 7, 2 ss; Jub 5, 1, los ángeles caídos engendran gigantes que pervierten a los hombres; los ángeles caídos están reservados desde ahora para el juicio. De acuerdo con Jub 7, 27; 10, 1 ss, los demonios inmundos pervirtieron a la descendencia de Noé, por lo cual fueron confinados en el infierno; Mastema, el «príncipe de los espíritus», ha conservado a su disposición a algunos demonios para seducir y causar perjuicio a los hombres.

c) Qumrán. Los escritos de Qumrán muestran un dualismo cosmológico mitigado por el monoteísmo. Por debajo de Dios hay dos espíritus: el espíritu (o ángel) de la luz, Miguel, y el espíritu (o ángel) de las tinieblas, Belial (→ Satán; 1QS I, 18; III, 17-25; IV, 1.9-11; 1QM XIII, 11 s y *passim*). Un catálogo de vicios caracteriza el espíritu de las tinieblas (1QS IV, 9-11), pero también a aquellos que pertenecen a su bando. Bajo el espíritu malo están los «ángeles de la perdición» (1QS IV, 12), que son los instrumentos del juicio temporal y eterno de Dios sobre los impíos. Belial intenta provocar la impiedad e inducir al pecado (1QM XIII, 11 ss). Sus ángeles siguen las leyes de las tinieblas. Encontramos en estos escritos una concepción (surgida probablemente bajo el influjo del parsismo), según la cual existe un príncipe de los demonios a quien le está sometido el reino de los malos espíritus. Pertenece al ritual de la comunidad de Qumrán el que, en la incorporación a la alianza y en la renovación de esta última, los levitas enumeren las transgresiones de Israel bajo la soberanía de Belial (1QS I, 23) y maldigan solemnemente a «todos los hombres que comparten la suerte de Belial» (1QS II, 4 ss). La pertenencia al bando de Belial no exime al hombre de su responsabilidad. En la batalla escatológica final, Belial, junto con sus ángeles, luchará contra los «hijos de la luz» (1QM I, 10 s.13.15). Después de esta batalla se fulminará a Belial y a sus ángeles con una maldición (1QM XIII, 1-5).

Gn 12, 15 ss nos narra cómo después que el faraón quiso tomar a Sara por mujer, Dios le envió un espíritu maligno que ocasionó en su palacio toda clase de males y del que sólo pudo librarle la oración de Abrahán (1QGn-Ap XX, 16 ss.28 s).

III En el NT el vocablo *daímōn* sólo aparece en Mt 8, 31 (en plural); en todos los demás casos se usa *daimónion* (63 veces) o *πνεῦμα [pneûma]*, → *espíritu*. En él no hallamos la creencia en los espíritus de los difuntos o en los espectros. Tampoco encontramos especulaciones sobre los demonios. Angeles y demonios son considerados como seres opuestos entre sí. El temor al demonio retrocede como consecuencia de la fe en la victoria de Jesucristo.

Puesto que la brujería supone trato con los demonios, es rechazada (Gál 5, 20; Ap 9, 20 s; 18, 23; 21, 8; 22, 15). El culto pagano lleva a tener parte con los demonios (1 Cor 10, 20 s) y el paganismo en general es obra de los demonios (Ap 9, 20), que intensificarán su acción sobre todo al fin de los tiempos (1 Tim 4, 1; Ap 16, 13 s). La acción de los demonios está siempre presente (Ef 6, 12) y ellos otorgan su sabiduría (Sant 3, 15); por eso es importante el saber discernir entre los espíritus (1 Jn 4, 1; 1 Cor 12, 10). Los poderes demoníacos están destinados al juicio (Mt 25, 41; 8, 29). Al igual que los apócrifos, 2 Pe 2, 4 y Jds 6 hablan de un encadenamiento de los demonios (que ya ha tenido lugar) y de un mantenerlos en reserva para el juicio.

Los demonios están subordinados a Satán, son ángeles de Satán (Ef 2, 2; Mc 3, 20 ss: el príncipe de los demonios). No son en absoluto inofensivos. Provocan sobre todo enfermedades; Lc 13, 11.16: la mujer enferma está bajo la atadura de Satán (cf. Hech 10, 38; 2 Cor 12, 7); pero no todas las enfermedades son atribuidas a los demonios. En los evangelios aparecen algunos casos de hombres poseídos por el demonio: hombres cuya personalidad ha quedado eliminada por los malos espíritus, que hablan por boca de él (Mc 5, 5). Dado que en Jesús está presente el reino de Dios, conculca el poder de los demonios (Mt 12, 28) por medio de su palabra (→ *ἐκβάλλω [ekbállō]*). Los demonios

poseen un saber sobrehumano: reconocen a Jesús y conocen su destino (Mt 8, 29; Sant 2, 19). A Jesús mismo se le hace el reproche de que está poseído por el demonio (Jn 7, 20; 8, 48 s.52; 10, 20 s). Entre las actitudes de repulsa contra Jesús, ésta es la más seria ya que se basa en motivos religiosos; pues, caso de que se demostrase cierto el reproche de los fariseos estaría justificado no escucharle. Frente a esta acusación, Jesús se remite al hecho de que él honra al Padre (Jn 8, 49).

Deisidaimonía, vocablo derivado de *δείδω [deídō] = asustarse*, y *daímōn*, quiere decir *miedo ante los dioses; temor de Dios; superstición; religión*. Este último sentido de «religión» sólo aparece en Hech 25, 19: Festo explica a Agripa y Berenice que los judíos habían llevado a Pablo ante su tribunal por motivos religiosos y a causa de un cierto Jesús, etc.

Deisidaímōn, temeroso de los dioses, temeroso de Dios, supersticioso, religioso. En el NT sólo aparece en Hech 17, 22: Pablo se dirige a los atenienses como a personas muy religiosas; esto coincide con otros testimonios sobre los atenienses, que dicen lo mismo.

Daimonízomai, estar poseído del demonio. Mt utiliza este vocablo 7 veces, Mc 4 veces y Lc y Jn una vez cada uno.

H. Bietenhard

ἐκβάλλω [ekbállō] expulsar

El verbo *ekbállō*, empleado en el griego profano, así como en los LXX *(ca.* 50 veces, p. ej. Gn 3, 24; Lv 21, 7; en Jue 6, 9 traduce a *gāraš* y en Ex 34, 24 a *yāraš)* para designar la acción de *arrojar, echar, expulsar* por la fuerza (p. ej. a los enemigos, a los demonios o, actualmente, a los huéspedes indeseables), se utiliza también (a partir de los siglos I y II d. C.) en el sentido benigno de *enviar;* la palabra aparece 81 veces en el NT, y por cierto en toda su amplia gama de matices: la sierva es *expulsada* (Gál 4, 30, cf. Gn 21, 10); un seguidor de Jesús es *echado fuera* de la sinagoga (Jn 9, 34 s); el nombre de los cristianos será *proscrito* (Lc 6, 22: es decir, ellos mismos); mientras que Jesús no *echa fuera* a nadie que se acerca a él (Jn 6, 37), Diotrefes *excluye* de la iglesia a algunos cristianos (3 Jn 10). Si el *quitar* la paja (Mt 7, 4 par) y el *sacarse* los ojos (Mc 9, 47) suponen un acto de violencia, los textos de Mc 1, 12, en donde el espíritu *empuja* a Jesús hacia el desierto, y Jn 10, 4 (el pastor *saca* a las ovejas) muestran ya el paso hacia el sentido positivo de *enviar* a los segadores (Mt 9, 38 par), *echar, despedir* (Hech 16, 37; Sant 2, 25) o *dejar fuera, dejar aparte* (Ap 11, 2) y también *sacar, distribuir* (Mt 12, 35; 13, 52; Lc 10, 35).

La palabra sólo adquiere un matiz teológico especial en conexión con las expulsiones de demonios (Mt 7, 22; 8, 16 par; 9, 34; 12, 26; 17, 19 par; Lc 13, 32 y *passim)*. Sin duda, Jesús y el cristianismo primitivo tienen la misma idea del demonio que sus contemporáneos (→ *δαίμων [daímōn]*). Pero mientras que el entorno judío y pagano intentaba desterrar y exorcizar a los demonios recurriendo a sortilegios, conjuros y otras prácticas mágicas, Jesús los expulsa con su palabra (Mt 8, 16), de tal manera que las expulsiones de demonios son fenómenos que acompañan a su predicación, al igual que las curaciones (Mc 1, 39). Dado que Jesús tiene plenos poderes de Dios y se muestra como el más fuerte (Mc 1, 24 par), los demonios le temen y se inclinan ante él. Gracias a esta soberanía que él posee, puede otorgar a sus discípulos el poder de expulsar los demonios (Mt 10, 1.8) y esta autoridad sobre las potencias demoníacas es el signo de que en Jesús ha hecho irrupción el reino de Dios (Mt 12, 22 ss).

H. Bietenhard

Para la praxis pastoral

Con una mentalidad ingenua que responde a la época en que ha sido escrita, la Biblia atribuye determinados fenómenos y acontecimientos a la acción de fuerzas demoníacas. La representación de estos seres intermediarios ha surgido evidentemente de la experiencia de que el hombre, en su vida, puede explicarse muchos acontecimientos que le ocurren, pero siempre queda un resto inexplicable, irreductible, enigmático y que, por tanto, inspira temor. De acuerdo con la mentalidad de los siglos pretéritos, aquí entraban en acción diversas fuerzas personificadas, fuesen éstas divinas y benéficas o satánicas. Según eso se intentaba desterrarlas o dominarlas por medio de la magia, el conjuro u otras prácticas similares, poniéndolas así bajo el control de otras fuerzas superiores.

La época moderna ha eliminado esta creencia en los demonios en la medida en que la ha considerado ridícula y la ha incluido en la esfera de la superstición. Pero no ha logrado desterrar el temor subterráneo ante determinados fenómenos y sucesos incomprensibles que antaño eran considerados como obra de los demonios, ni, por otra parte, ha podido eliminar del lenguaje los modismos que aluden a todo aquello que amenaza la vida humana en términos personificados: así se habla, por ejemplo, del «poder del alcohol», de la «lucha contra el cáncer», del «triunfo de una idea», como si de un ser personal se tratase.

El concepto de «demonio» es, evidentemente, una «cifra», un símbolo de aquellos poderes ante los cuales el hombre, aun conociendo la amenaza que para él suponen, se muestra impotente, de tal manera que no puede ponerlos ni bajo el control de su conocimiento ni bajo el de su voluntad, y que incluso le hacen realizar actos completamente contrarios a lo que piensa y quiere: el estar obsesionado por una idea, el tener una idea fija es un fenómeno del que puede ser perfectamente consciente aquel a quien le afecta, e incluso puede condenarlo en vista de las consecuencias nefastas que puede tener para él y para quienes le rodean; puede incluso llegar a conocer, tanto los factores desencadenantes del proceso como el mecanismo opresor puesto en marcha por aquel fenómeno; sin embargo, continúa permaneciendo indefenso ante él. Así pues, lo «demoníaco» no puede dominarse simplemente a partir de una toma de conciencia y de una explicación racional o, en todo caso, ello no basta. Las causas y manifestaciones físicas y psíquicas de la enfermedad han sido ampliamente «desmitizadas» hace mucho tiempo y ya no hay necesidad de explicarlas a partir de fuerzas demoníacas. ¿Pero queda aclarado sin más con ello el fenómeno de las influencias sobrehumanas, irreductibles y no manipulables, sobre la vida humana? ¿No nos encontramos más bien de nuevo con factores cambiantes, incontrolables, a los que damos nombres que en realidad son como un lenguaje cifrado que, más que aclarar la cuestión, la oscurecen? ¿Y no ocurre algo semejante en la esfera de las relaciones humanas, de la política, de la historia? Y el hombre, que ya se creía libre y autónomo y pensaba poder pasar por alto los motivos y las consecuencias de su obrar, ¿no se encuentra de nuevo como un esclavo, como un juguete a merced de ciertas fuerzas?

Por otra parte, las manifestaciones que los antiguos calificaban de «demoníacas» abarcan una serie de fenómenos sumamente complejos: en parte se trataba de una influencia que actuaba únicamente sobre un individuo privándole de su libertad e incluso destruyendo su personalidad, pero, la mayoría de las veces —o esencialmente— los demonios extendían en seguida su acción maléfica a los hombres que vivían en el entorno próximo, utilizando al «endemoniado» como trampolín, cuando no como colaborador espontáneo. A menudo esta «posesión» llegaba a abarcar grupos y pueblos enteros. Ahora bien, ¿es éste un fenómeno meramente pretérito? En el fanatismo y fascinación que engendran ciertas ideologías políticas, en la propagación del ansia desmesurada de vivir y

de los instintos desenfrenados, en el poder destructor de las enfermedades malignas, ¿no contemplamos los mismos fenómenos que en épocas antiguas intentaban explicarse recurriendo a la existencia de los demonios y a los que el NT consideraba como obra del maligno, de Satán?

No se trata aquí de que la predicación cristiana alimente o defienda la creencia en los demonios considerados como seres personales. Pero tampoco puede dejarse llevar por la mentalidad moderna, que califica de ridícula y supersticiosa la creencia en el demonio de los hombres de épocas pasadas. Ya la angustia vital de los modernos y la tendencia a buscar seguridades debería impedirles considerar su actitud de burla como un signo de certidumbre y de libertad. Que también el hombre moderno puede caer bajo el dominio de poderes que se oponen a la voluntad de Dios es una afirmación que apenas debería ya discutirse. La ruina del hombre será tanto mayor cuanto más se identifique su propia voluntad con el objetivo de estas fuerzas, que está orientado contra él mismo. Aquí se le plantea ciertamente a la predicación la tarea de dar una explicación sobre la naturaleza de estas fuerzas en el plano antropológico, es decir, de despojarlas de su máscara y de su aureola, de desenmascararlas. El camino hacia la libertad comienza una vez que el poder usurpador ha sido reconocido en cuanto tal. Pero esto lo puede hacer también el psicoanálisis o la psicoterapia. La predicación puede y debe ir más lejos: siguiendo el mandato de aquel que es el Señor de todas las fuerzas y potencias, de todas las situaciones y circunstancias, ha de hacer patente que Jesucristo libera al hombre del hechizo de estos poderes superiores. Y ella habrá de dar testimonio de que el hombre, cuando es sostenido por el vínculo de la fe y permanece bajo el poder preservador del espíritu, que asegura nuestra pertenencia a Dios, puede vivir en la libertad. Pero esto sólo es posible cuando el hombre, en una actitud de obediencia, se abandona totalmente a la gracia de Dios. → Malo; → éxtasis; → redención; → espíritu; → fuerza; → Satán.

L. Coenen

Bibl.: MDibelius, Die Geisterwelt im Glauben des Paulus, 1919 – HSchlier, Mächte und Gewalten, ThBl 9, 1930, 289 ss – WFoerster, Art. *ἀήρ*, ThWb I, 1933, 165 – FHauck, Art. *βάλλω*, ThWb I, 1933, 525 – WFoerster, Art. *δαίμων*, ThWb II, 1935, 1 ss – GGloege, Der Dämon und sein Bild, ThLZ 75/3, 1950 – RBultmann/JSchniewind, Kerygma und Mythos I, 1954, 15 ss; 113 ss; 135 ss – MZiegler, Engel und Dämonen im Lichte der Bibel, 1957 – GGloege, Art. Dämonen, RGG II, 1958³, 2 ss – JMichl, Art. Dämon, BWb I, 1962², 165 ss – MPrager, Art. Besessenheit, BWb I, 1962², 122 ss.

En cast. Arts. gens.: FSchierse/JMichl, Art. Satán, CFT IV, 1967, 207-224 – DZähringer, Los demonios, MystS II, T. II, 1970, 1097-1119 – ADarlap, Art. Demonios, SM 2, 1976, col. 143-149 – WEichrodt, Teología del AT II, 1975, 227-232 – JJeremias, Teología del NT I, 1977³, 115-119 – KHSchelkle, Teología del NT II, 1977, 120 s.

Derecho → Justicia

Descanso

ἀναπαύω *[anapaúō]* reposar, descansar; ἀνάπαυσις *[anápausis]* descanso; ἐπαναπαύω *[epanapaúō]* descansar; καταπαύω *[katapaúō]* hacer descansar; κατάπαυσις *[katápausis]* descanso

I En el griego profano se utiliza *anapaúō* en la forma activa por 1) *hacer, cesar, poner fin, apartarse de algo, impedir* (Homero, Il.17, 550; Jenofonte, An. IV, 2, 4); 2) *hacer descansar, proporcionar a alguien descanso, recrear* (Jenofonte, Cyrop. VII, 1, 4). Desde el punto de vista médico significa *terminar con algo, descansar de algo, solazarse, llegar al descanso* (Platón, Crit. 106a), más tarde también *morir*. Así el concepto de *descansar* puede utilizarse en relación con la muerte (cf. Inscriptiones Graecae XIV, 1717). *Katapaúō* significa *hacer cesar, terminar* (Herodoto I, 130); referido a personas: *hacer cesar a alguien, impedir, deponer o destituir, matar* (Homero, Il. 16, 618; frecuentemente con un resabio doloroso); pero también *suavizar, hacer callar* (Homero, Od. 4, 583). En el judaísmo posterior se toma el concepto en el sentido de *proporcionar a alguien un buen descanso* (LXX). *Anápausis* significa, en el griego profano, el acto de *cesar*, la *interrupción*.

II En el AT el concepto desempeña un papel que no carece de importancia. Se usa *nūaḥ* (traducido por los LXX la mayor parte de las veces por *anapaúō)* originariamente para expresar la acción de *posarse para descansar* (así hablando del ejército o de las nubes de langostas; paralelamente en árabe se dice del *echarse a tierra* de los camellos), pero muy pronto se extiende a lo religioso y significa el posarse del espíritu de Dios sobre hombres y cosas (Nm 11, 25; Is 11, 2), el descansar de la mano de Dios (Is 25, 10), y asimismo el reposar en el sepulcro (Job 3, 17). En hifil se halla luego la afirmación probablemente más importante desde el punto de vista teológico: el *proporcionar descanso* (Is 14, 3; 28, 12), la mayor parte de las veces aplicado a Yahvé. El otorga al pueblo el descanso, al darle la tierra prometida y la victoria de sus enemigos (Jos 1, 13.15; 21, 44: *mᵉnūḥāh;* Dt 3, 20; 12, 10; 25, 19). A la índole terrena y centrada en el más acá de la fe veterotestamentaria en Yahvé pertenece asimismo este descanso, prometido en el país, en el que viven Judá e Israel seguros «cada cual bajo su parra y su higuera» (1 Re 5, 4 s).

Para el Israel posterior, adquiere el descanso sabático (hebr. *šabbat;* LXX: *anápausis* o *katapaúein)* una importancia y un significado especiales que el código sacerdotal —a diferencia de la fundamentación soteriológica de Dt 5, 12 ss— hace remontar al descanso de Yahvé en el día séptimo de la creación (Gn 2, 2; Ex 20, 11). Es curioso observar que el descanso sabático en modo alguno está circunscrito a la comunidad religiosa de culto o a círculos privilegiados, sino que más bien se hace referencia expresa a los esclavos y esclavas, así como a los extranjeros e incluso al ganado, en el descanso consagrado a Yahvé (Ex 16, 23.25; 20, 10). Junto a la maldición del trabajo (Gn 3, 17 ss) el pueblo de Dios puede experimentar la bendición del descanso, para alegrarse en su Dios y en sus hazañas. En el judaísmo posterior *anápausis* es el descanso que se promete a los discípulos de la sabiduría como refrigerio por medio de la posesión de la sabiduría divina.

III 1. En el NT *anapaúō* significa a) el *descanso* corporal ordinario (Mc 14, 41; Mt 26, 45); b) el *apaciguamiento* de un hombre que está intranquilo, el *alivio* mediante la alegría, el consuelo, la satisfacción (1 Cor 16, 18; Flm 20; 2 Cor 7, 13). En Ap el concepto se amplía hasta significar el *descanso* de las penas y de la aflicción en la realización escatológica (14, 13; 6, 11). Finalmente en Mt 11, 28 ss el concepto de descanso experimenta su desarrollo más profundo. Aquí «esta palabra abarca la obra salvadora de Jesús en su conjunto» (Bauernfeind, ThWb I, 353). Todos aquellos para los que la vida bajo la ley (judíos) o el alejamiento de Dios (paganos) significa cansancio e inseguridad, son llamados al seguimiento de Jesús y encuentran aquí el verdadero descanso, no como una inviolabilidad interior o como la serenidad de los estoicos, sino como paz, alegría y protección en Dios, el Padre revelado en Jesús.

2. En Heb desempeña el concepto del descanso un papel especial. La misión que recibió Josué de llevar al pueblo de Dios al país del descanso *(katapaúein,* Heb 4, 8), se considera sólo condicionadamente como realizada y en relación con el verdadero

descanso de Dios en el séptimo día (Heb 4, 4; *katápausis:* 3, 11.18; 4, 1.3.5.10). Así pues, Heb se encuentra cerca de las afirmaciones deuteronómicas, que consideran el cumplimiento de la promesa hecha al pueblo de tal manera que de ese cumplimiento, que todavía no proporciona el descanso permanente, surgen nuevas promesas, las cuales, como dones actuales, acompañan al pueblo de Dios en su caminar por la historia (cf. Dt 5, 33; 12, 10; Heb 4, 1 ss). El pueblo de Dios de la nueva alianza es amonestado en Heb a realizar en la fe en Cristo, el Señor, y a acoger en la esperanza la antigua promesa del descanso divino, que se ha hecho asequible en Jesucristo.

3. *Epanapaúō* es una palabra posterior y rara. En Lc 10, 6 se utiliza para designar la permanencia del saludo de paz y en Rom 2, 17 para indicar el falso descanso en la ley.

R. Hensel

Bibl.: OBauernfeind, Art. ἀναπαύω etc., ThWb I, 1933, 352 s – id., Art. καταπαύω etc., ThWb III, 1938, 629 s – EKäsemann, Das wandernde Gottesvolk, FRLANT 55, 1939, 40 ss – GvRad, Theologie des AT I, 1957 (1966[5]), 161 s.316 s – CKBarrett, The Eschatology of the Epistle to the Hebrews, en: The Background of the NT and Its Eschatology, Festschr. CHDodd, 1956, 366 s – JBBauer, Das milde Joch und die Ruhe, Mt 11, 28-30, ThZ 17, 1961, 99 ss – ELohse, Art. σαββατισμός, ThWb VII, 1964, 34 s – PhVielhauer, Ἀνάπαυσις, Zum gnostischen Hintergrund des Thomas-evangeliums, en: Apophoreta, Festschr. EHaenchen, 1964, 169 ss (= Aufsätze zum NT, ThB 31, 1965, 215 ss).

Trad. o. c.: GvRad, Teología del AT I, 1978[4], 286 s, 377 s. En cast. Arts. gens.: HOster, Art. Domingo, SM 2, 1976[2], col. 413-417 – RBleistein, Art. Tiempo libre, SM 6, 1976, col. 632-638.

Deseo

Hay una gama de palabras —deseo, anhelo, apetencia o deseo de placer, añoranza, ansia— que designan la tendencia interior del hombre hacia un objetivo (que puede ser una persona, una cosa o también una vivencia) y la acción derivada de esta tendencia. Lo mismo ocurre en la lengua griega. El centro de gravedad radica claramente en el vocablo *ἐπιθυμία [epithymía];* en segundo plano está el término *ἡδονή [hēdonḗ],* muy empleado en el lenguaje corriente y sobre todo en el filosófico; *ὄρεξις [órexis]* sólo aparece raras veces, mientras que *ἐπιποθέω [epipothéō]* es algo más frecuente.

ἐπιθυμία [epithymía] deseo, apetito, anhelo; *ἐπιθυμέω [epithyméō]* desear, apetecer, anhelar

I *Epithymía* y *epithyméō* (empleado desde los presocráticos y Herodoto), a partir de su significado fundamental de *ser movido hacia algo* (cf. *θυμός [thymós],* ánimo, pasión), adquieren ya en el griego profano el de *impulso* (movimiento instintivo), *deseo, apetito.*

Entre los autores griegos *epithymía* tiene al principio un sentido neutral; pero más tarde adquiere un sentido negativo desde el punto de vista ético: al igual que los otros tres afectos o sentimientos, temor, placer y tristeza, la *epithymía* procede de que el hombre valora falsamente los bienes y males de este mundo.

II En los LXX los términos *epithymía* y *epithyméō* (que aparecen unas 50 veces cada uno) se emplean ante todo para designar la esfera total de las aspiraciones (o tendencias) del hombre; en la mayoría de los casos traduce

al hebreo *'āwāh* y *ḥāmad*. Estos términos designan: a) un *deseo moralmente indiferente*, p. ej. Dt 12, 20.21, «comerás siempre que te venga en gana»; b) en sentido positivo, p. ej. *el anhelo de ir a la casa paterna*, Gn 31, 30; *el anhelo del hombre piadoso de acercarse a Dios*, Is 58, 2 y *passim*; c) en sentido negativo, *el deseo o apetito perverso, impío*, que va contra la voluntad de Dios (cf. Nm 11, 4; Dt 9, 22 y *passim*). La razón de que el décimo mandamiento (Ex 20, 17) prohíba este deseo (L: antojos) es que Dios no sólo exige del hombre obediencia en sus actos, sino también en sus palabras y pensamientos, en sus miradas, deseos y anhelos; Dios quiere que se le ame «con todo el corazón» (Dt 6, 5).

III 1. En el NT es curioso que este grupo de palabras apenas se emplee en los evangelios a excepción de Lc (5 veces) y que sólo se utilice esporádicamente en Heb y Ap; en 2 Cor y 2 Tes está totalmente ausente. La mayoría de los pasajes en que se encuentra este grupo de palabras corresponde a los escritos paulinos: aquí se encuentran 19 de los 38 pasajes de *epithymía* y 5 de los 16 de *epithyméō*. El sustantivo se emplea en un sentido neutral o positivo sólo en Lc 22, 15; Flp 1, 23; 1 Tes 2, 17 y probablemente en Ap 18, 14; en todos los demás casos tiene un sentido negativo. En cambio, el verbo es utilizado generalmente en sentido positivo; sólo en Pablo (y en Mt 5, 28) tiene *epithyméō* un matiz negativo, ya que el deseo en sentido positivo lo expresa él con el verbo *epipothéō*.

2. Cuando los conceptos son utilizados en sentido positivo o neutral (cf. *supra* I y II), expresan un deseo, anhelo, etc., particularmente fuertes (así, p. ej. Mt 13, 17; Lc 15, 16; Flp 1, 23; 1 Tes 2, 17; Heb 6, 11). Es sorprendente que el verbo se utilice en sentido positivo con más frecuencia que el sustantivo, y entonces puede encontrarse en paralelismo con → ὀρέγομαι *[orégomai]*, como sinónimo (p. ej. 1 Tim 3, 1).

3. Pero lo cierto es que los pasajes de mayor relevancia teológica son aquellos en los que *epithymía* es utilizado en sentido negativo: *mal deseo, deseo de placer (= libido); experimentar malos deseos.*

a) En los sinópticos *epithymía* solo tiene este sentido negativo en Mt 5, 28, en relación con el deseo y el placer sexual, y en Mc 4, 19 que habla del deseo de todos los bienes y valores de este mundo (entre los que se cita p. ej. a las riquezas). En ambos pasajes queda bien claro que Jesús considera la *epithymía* como un pecado que posee un enorme poder de destrucción: la *epithymía* «ahoga el mensaje» (Mc 4, 19; se la compara a un matorral de espinos que crece rápidamente y ocupa cada vez más espacio, a no ser que se le impida desarrollarse), «rompe el matrimonio» (Mt 5, 28). Así pues, Jesús está muy lejos de considerar el deseo como algo inofensivo por el hecho de que se mueva «únicamente» en la esfera del pensamiento y de los anhelos del corazón y no en el terreno de la acción. Para Jesús, el deseo perverso —al igual que la acción perversa— dimana y es signo de un mal corazón, que se ha apartado de Dios.

b) Pablo entiende la *epithymía* como una manifestación del pecado que domina al hombre. En ella ve precisamente el factor impulsivo de la «carnalidad» del hombre (σάρξ *[sárx]* → carne), es decir, de su ser pecador, alejado de Dios. La *epithymía* quiere «ser satisfecha» (Gál 5, 16), impulsa a la acción. A nivel de profundidad, surge de una inclinación del hombre, profundamente arraigada, a convertirse a sí mismo en centro de su propia vida, a confiar en sí mismo, a amarse a sí mismo lo más posible. En Pablo, esta inclinación se denomina «carne» y «(mal) pensamiento» (Ef 2, 3), es decir, los poderes que separan de Dios. En la *epithymía* se manifiestan las potencias del «hombre viejo» (Ef 4, 22).

Los deseos pueden tender a todo lo posible e imaginable: al placer sexual, al goce material, a la posesión del otro, etc. (cf. Rom 1, 24; 1 Tim 6, 9; Tit 3, 3; Gál 5, 16-21) y, a través de la orientación que adoptan en cada caso, pueden esclavizar totalmente al hombre. El reconocimiento expresado en Rom 6, 12 de que el que se deja arrastrar por los

deseos está ya bajo el «poder del → pecado» aparece continuamente en los escritos paulinos (Ef 2, 3; 2 Tim 3, 6; Tit 3, 3): los deseos determinan y esclavizan al hombre. En la medida en que el hombre es seducido por ellos (Ef 4, 22), su «corazón», es decir, el centro de su personalidad (Rom 1, 24), queda bajo su control. Todas las decisiones de la voluntad del hombre, incluso sus impulsos más elevados, quedan bajo la influencia de la *epithymía*. Por eso, lo único que puede contrarrestar los deseos es una vida orientada hacia la voluntad y las disposiciones de Dios, que se somete a Dios y es determinada por él (Rom 6, 12 s; Ef 4, 22.24; Tit 2, 12 ss).

Si bien el deseo es algo originario, es una fuerza instintiva en el hombre, según Pablo, su importancia se conoce sólo cuando la ley entra de por medio (p. ej. a través del precepto «no codiciarás») y hace que el deseo se convierta en pecado consciente (Rom 7, 7 s) contra el precepto divino. Antes de que yo conozca la ley, el deseo es sólo un impulso, no un acto consciente y voluntario.

La fuerza divina opuesta al deseo es el «espíritu». El que se abre a él cobra fuerzas para contrarrestar la concupiscencia (Gál 5, 16), ya que entonces el poder determinante en la vida del hombre es el espíritu (Ef 4, 23), no el deseo.

Para designar el deseo y el anhelo en sentido positivo, Pablo emplea *epipothéō* (cf. Rom 1, 11; 2 Cor 5, 2; 9, 14 y *passim*), *ἐπιπόθησις [epipóthēsis]* (2 Cor 7, 7.11) y *ἐπιποθία [epipothía]* (Rom 15, 23). De los 13 pasajes en que aparecen palabras de este grupo, 11 corresponden a Pablo. En el NT este grupo de palabras es utilizado exclusivamente en sentido positivo.

c) En los escritos joánicos se remonta hasta el origen último del deseo: procede, no sólo del hombre, sino del «mundo» (1 Jn 2, 16), incluso del mismo diablo (Jn 8, 44). El término → «mundo» *(κόσμος [kósmos])* designa aquí todo aquello que es hostil a Dios y a Cristo, la esfera en la que impera el «jefe de este mundo». El nos atrae con «los bajos apetitos, los ojos insaciables, y la arrogancia del dinero» (1 Jn 2, 16), es decir, ante todo con incentivos externos, sensibles, materiales, e intenta seducirnos. El despierta los sentimientos de odio que están dormidos en el hombre y la inclinación a la mentira, pues él mismo fue «un asesino desde el principio» y «padre de la mentira» (Jn 8, 44). Puesto que la concupiscencia procede «del mundo», es perecedera como él; el que edifica sobre ella y se deja regir por ella, «perecerá» con ella. En cambio, el que hace la voluntad de Dios «permanece para siempre» (1 Jn 2, 17).

d) Las llamadas cartas católicas, cuando no utilizan el vocablo *epithymía* en un sentido neutral, se mantienen en la línea de Pablo y Juan. La *epithymía* brota de la «carne» y de sus apetencias sensuales (1 Pe 2, 11; 2 Pe 2, 10), está próxima a otros placeres sensibles y materiales, tales como orgías, embriagueces, comilonas (1 Pe 4, 3), desenfrenos (2 Pe 2, 18). Es un poder que arrastra y seduce al hombre, le atrae y le excita, e intenta esclavizarlo (Sant 1, 14; 1 Pe 1, 14; 2 Pe 2, 18 s). Le promete la libertad y la liberación de toda atadura, pero en el fondo le conduce a la peor esclavitud. Está siempre al acecho en la naturaleza humana para seducir, en el momento apropiado, su voluntad y sojuzgarla (Sant 1, 14). Entonces la concupiscencia «engendra» el pecado, que hace al hombre culpable ante Dios. Así conduce finalmente a la «muerte» (v. 15; cf. Rom 7, 5), a la «ruina» (2 Pe 1, 4).

Puesto que la *epithymía* está tan ligada a la naturaleza humana, el cristiano necesita ser exhortado continuamente a mantenerse alerta y vigilante frente a ella, más aún, a apartarse de ella. El puede vencerla dejándose guiar continuamente por el espíritu y «por la voluntad de Dios» (1 Pe 4, 2).

H. Schönweiss

ἡδονή [hēdonḗ] placer, deleite; *φιλήδονος [philḗdonos]* dado al placer, sensual

I *Hēdonḗ* —que viene de la misma raíz que *ἡδύς [hedýs]: dulce, agradable, simpático*— significa originariamente algo *agradable al gusto*, que produce satisfacción. El término designa, pues, en primer lugar, el *goce de los sentidos* (Herodoto) y luego —en un sentido amplio— el *sentimiento de placer*, el *deleite* (que corresponde al vocablo *ἥδος [hêdos]*, empleado ya desde Homero); finalmente, designa también (al igual que → *ἐπιθυμία [epithymía]*) el *deseo*, el *anhelo* de todo ello (Jenofonte). *Hēdonḗ* es afirmado primeramente en cuanto don natural del hombre. Así, ya Platón (doctrina de los valores), designa como *hēdonḗ* el *placer* que produce lo bueno, lo verdadero y lo bello; y Aristóteles en el término *hēdonḗ* —que resulta sinónimo de *χαρά [chará], alegría*— describe la alegría por la práctica de las virtudes y el placer estético ante una obra de arte (Eth. Nic. VII, 14p, 1.153 1 ss).

No obstante, en el helenismo, una vez que se distinguió entre los *ἡδοναί [hēdonaí]* superiores (anímico-espirituales) y los inferiores (corporales), el concepto queda reducido a su componente negativa (desde el punto de vista ético) y se utiliza en contraposición a *chará, alegría*, y *ἀρετή [aretḗ]* → *virtud:* en la «predicación» ambulante cínico-estoica *hēdonḗ* designa inequívocamente la *alegría* o *goce sensible*, el *deleite* sexual, los *impulsos* incontrolados. Siguiendo el pesimismo creciente de la antigüedad tardía, se emplea este concepto para clarificar el encadenamiento del hombre a su entorno material en el que se halla desterrada el alma, que de por sí tiende hacia lo divino: el que se deja dominar por la *hēdonḗ*, da a su vida una orientación equivocada.

II En la versión de los LXX, *hēdonḗ* sale únicamente en Nm 11, 8 como traducción del hebreo *ṭa'am = gusto agradable* (en el pasaje paralelo, Ex 16, 31, aparece *γεῦμα [geûma]*); así pues, la palabra tiene en principio un matiz totalmente positivo, designa una cualidad objetiva de la cosa que agrada o gusta al hombre. Este sentido objetivo que lleva consigo un matiz positivo se mantiene también en los tres pasajes propios de los LXX (Prov 17, 1, sin equivalente hebreo; Sab 7, 2; 16, 20). Sólo en 4 Mac (donde aparece en 11 ocasiones) y sobre todo en Filón, que ve la *hēdonḗ* como un poder opuesto al *λόγος [lógos]*, adquiere el término un matiz negativo análogo al que le da la filosofía cínico-estoica: la *hēdonḗ* es la raíz de todos los malos instintos y sólo puede acarrear *πόνος [pónos], pena, dolor*. En la literatura rabínica encontramos muchos paralelismos a este respecto. Aunque apenas se menciona el sentimiento característico de placer que lleva consigo el concepto griego, se advierte insistentemente contra la «mala inclinación» (en hebreo *yēṣer hā ra'*), que hace a uno flojo para el estudio de la Torá (St.-B. IV, 473 s y otros).

III En el NT, *hēdonḗ* sólo es utilizado en 5 ocasiones y, por lo general, en textos tardíos y en el sentido negativo que tiene en el helenismo.

1. El hombre que está alejado de Dios sólo busca el placer. En la medida en que procura satisfacer esta ansia irrefrenable de placer y se rebela contra Dios y su voluntad, cae realmente en la esclavitud de los placeres, *hēdonaí;* se ha hecho *δοῦλος [doûlos]* (→ esclavo), vive en → pecado, privado de Dios, a menos que Dios le salve de esta esclavitud (Tit 3, 3). 2 Pe 2, 13 ss nos describe a este hombre que se entrega a los *hēdonaí* de este mundo y nos muestra cómo ha caído bajo el dominio de las potencias enemigas de Dios.

2. Pero no es sólo el hombre que vive apartado de Dios el que está amenazado por el ímpetu insaciable de los instintos (Tit 3, 3); también el cristiano puede caer en su poder. Incluso puede abusarse de la oración como medio para satisfacer las pasiones; pero Sant 4, 3 nos muestra de un modo apremiante la inutilidad total de una oración hecha de esta forma. Cuando se deja vía libre a los instintos incontrolados y la *hēdonḗ* se enseñorea de la vida, la relación con Dios se ve gravemente amenazada, la paz interior perturbada y las relaciones con el prójimo envenenadas. Cuando el hombre se doblega a los placeres se enreda en una continua discordia y se precipita en un caos (Sant 4, 1). Los catálogos de vicios recopilan de un modo muy concreto todo aquello que puede considerarse como signo característico y consecuencia de la *hēdonḗ*. Estos catálogos abarcan, desde la incontinencia sexual a la falta de consideración para con el prójimo pasando por todas las formas de egoísmo.

3. Los peligros que para la fe suponen los bajos instintos son expuestos de un modo muy gráfico en la interpretación de la parábola del sembrador. Es cierto que sólo Lc 8, 14 emplea aquí —¿adición tardía?— la expresión ἡδοναὶ τοῦ βίου *[hēdonaí toû bíou]*; Mc 4, 19 tiene *epithymía;* Mt 13, 22, ἡ μέριμνα τοῦ αἰῶνος *[hē mérimna toû aiônos]* (→preocupación) y ἡ ἀγάπη τοῦ πλούτου *[hē agápē toû ploútou]* (→ seducir). Allí donde domina la *hēdonḗ*, la fe queda ahogada entre las espinas y muere.

4. Esto aparece de un modo particularmente claro en los falsos doctores: ellos se enredan en el error, pervierten a otros y llegan a la autodestrucción moral que, en 2 Tim 3, 4, es descrita en todos sus rasgos concretos como un signo de la época preescatológica. Pablo emplea aquí los términos compuestos helenísticos *φιλήδονοι [philḗdonoi], dados a los placeres*, y *φιλόθεοι [philótheoi], amantes de Dios* (único ejemplo en el NT), que había introducido ya Filón.

5. Al igual que la palabra *epithymía*, *hēdonḗ* designa el poder siniestro de la instintividad, del ansia de placer (que es insaciable y enemiga de Dios), que —inmanente al hombre mismo— amenaza las normas morales y esclaviza al hombre. El NT advierte a los cristianos —aunque sólo Tit 3, 3 emplea expresamente *hēdonaí* en este contexto— que no se dejen llevar por ella y que se mantengan siempre vigilantes. La *hēdonḗ*, en cuanto ansia de vivir, sólo puede ser vencida por la virtud de Dios.

Pero la *hēdonḗ* no ha de confundirse con el deseo o el anhelo de una auténtica → alegría *[chará]* a la que de ningún modo es contrario el NT y que lleva consigo la comunión vital con Dios incluso en medio del sufrimiento y la persecución. Si la declaración sumaria de 2 Pe 2, 13, que afirma la conexión entre la falsa doctrina y la vida libertina: ἡδονὴν ἡγούμενοι τὴν ἐν ἡμέρᾳ τρυφήν *[hedonḗn hēgoúmenoi tḗn en hēméra tryphḗn]* = «su idea del placer es la francachela en pleno día», es completada, como opina Stählin (ThWb IV, 928, 30), por Sant 1, 2 (πᾶσαν χαρὰν ἡγήσασθε, ὅταν πειρασμοῖς περιπέσητε *[pâsan charán hēgḗsasthe, hótan peirasmoîs peripésēte]* = «teneos por muy dichosos, cuando os veáis asediados por pruebas de todo género»), queda claro el modo paradójico en que se cumple el anhelo de alegría de los cristianos.

E. Beyreuther

ὀρέγομαι *[orégomai]* aspirar a, tender a; ὄρεξις *[órexis]* anhelo, nostalgia

I *Orégomai* (voz media de ὀρέγω *[orégō]*; ambos ya en Homero; de la misma raíz que el latín *regere* y el castellano *regir*), *desperezarse, extender, estirarse, tenderse*, al igual que el sustantivo *órexis* (usado desde Platón), aparece sobre todo en sentido figurado y designa la *tendencia:* a) en cuanto aspiración del alma, y b) (de un modo relativamente raro) como deseo corporal. La palabra ha adquirido una importancia especial en la Stoa. Allí se habla de la aspiración del alma basada en una decisión consciente de la voluntad y guiada por la razón humana. Sustraída al poder y a la disciplina de la razón, la aspiración se convierte en concupiscencia (→ ἐπιθυμία *[epithymía]*). El ideal de vida más elevado es la aspiración que está de acuerdo con el propio yo y es κατὰ φύσιν *[katá phýsin], según naturaleza*. Filón entiende por *órexis* la nostalgia que tiene el alma del mundo de las «ideas».

II En la Biblia el concepto se encuentra sólo en los escritos deuterocanónicos de los LXX; tiene un sentido positivo en Sab 16, 2 s, en donde Dios satisface el apetito de la generación del desierto con codornices; en cambio, tiene un sentido negativo en Eclo (18, 30; 23, 6), que advierte contra las perversidades que tienen lugar en los festines. En este último libro aparece claramente el influjo de la filosofía griega.

III En el NT, *orégomai* aparece únicamente 3 veces y *órexis* una sola vez; ambas palabras se utilizan tanto en sentido positivo (1 Tim 3, 1; Heb 11, 6) como negativo (1 Tim 6, 10; Rom 1, 27). En Heb 11, 16, *orégomai* reasume el ἐπιζητεῖν *[epizēteîn], buscar*, del v. 14. Es el *anhelo* (que surge de la fe) de una patria mejor, de una patria celestial, es decir, de

un vivir en Dios. Este anhelo no brota de un impulso inmanente del hombre o de su naturaleza, sino de la promesa divina (11, 9.13.15). Se manifiesta en un ansia ferviente que espera el cumplimiento de la promesa, en la obediencia de la fe (11, 8.17); por consiguiente, no es un mero sentimentalismo situado fuera de la realidad, sino la orientación de la voluntad hacia un objetivo establecido por Dios, que se configura en la realidad de este mundo. Cuando ese anhelo no se orienta hacia la salvación otorgada por Dios, el hombre cae bajo el dominio de poderes que le llevan a la perdición, p. ej., la avaricia (1 Tim 6, 10). En cambio, en la misma carta (3, 1) se elogia la aspiración a desempeñar un ministerio dentro de la comunidad.

Si, según Rom 1, 27, *órexis* designa el impulso sexual, hay que tener en cuenta, no obstante, que en este pasaje no se desvaloriza o se rechaza el deseo corporal en la línea del dualismo griego. Pablo sólo censura el uso perverso del instinto, es decir, la pederastia y la homosexualidad, que surgen cuando el hombre troca la verdad de Dios por la mentira (v. 25).

J. Guhrt

Para la praxis pastoral

Podemos establecer una cierta gradación entre los conceptos aquí abordados: mientras que *orégomai* expresa sobre todo el anhelo o la aspiración consciente y planeada, y *epipothéō* es utilizado siempre en un sentido positivo para expresar el deseo o el apetito tenido a raya, en los vocablos *epithymía* y *hēdonḗ* al deseo o al instinto irracional y animal se une una fuerza casi personal cuya descripción nos recuerda al → pecado que sojuzga al hombre. Como ocurre en el caso del pecado, el hombre cree hacer su propia voluntad y perseguir metas que él mismo se ha propuesto. El deseo, el placer, al igual que otros poderes satánico-demoníacos, están montados sobre el hecho de que aparentemente, satisfacen el ansia de goce y de dominio del hombre; en realidad le conducen a un autoengaño y a una insatisfacción que hace que pase de las manos del deseo a las del goce y sea su juguete.

Es cierto que los griegos intentaron establecer un orden y una jerarquía: la *epithymía* aspira a la *hēdonḗ*, y, cuando está satisfecha, reina la *chará*. Pero estos conceptos no pueden ser delimitados entre sí con tanta claridad. Lo peculiar de ellos es que, tanto en el NT como en nuestro lenguaje corriente, el mismo concepto sirve para designar la emoción o excitación del sentimiento, la satisfacción buscada y experimentada y la fuerza que provoca ambas cosas; en otras palabras: placer y deseo pueden ser, o bien una experiencia actual o bien una potencia permanente: «Todo goce quiere ser eterno» (Nietzsche, Zaratustra). El instinto incontrolado, que en el animal queda, por así decir, limitado y regulado automáticamente, en el hombre ha de ser gobernado por un entendimiento obediente y una voluntad orientada hacia un fin, y ha de quedar limitado por la autoridad de la ley de Dios. El hombre se sitúa, pues, en cierto sentido, entre Dios y sus instintos ansiosos de dominio. Sólo puede mantenerlos bajo control a través de una orientación hacia la voluntad de Dios.

L. Coenen

Bibl.: Büchsel, Art. *ἐπιθυμία*, ThWb III, 1938, 167 ss – Heidland, Art. *ὀρέγομαι*, ThWb V, 1954, 449 ss.

En cast. Arts. gens.: JBMetz, Art. Concupiscencia, CFT I, 1966, 255-264 – MystS II, T. II, 1970, 690-692; 932 s; 1023 s; 1035 s – LScheffczyk, Art. Concupiscencia, SM 1, 1976², col. 893-897.

Desierto

ἔρημος *[érēmos]* solitario, yermo, desierto; ἐρῆμος *[erêmos]*, ἔρημος *(τόπος) [érēmos (tópos)]*, ἐρημία *[erēmía]* desierto, páramo (sust.); ἐρημόω *[erēmóō]* asolar, devastar; ἐρήμωσις *[erḗmōsis]* desolación

I La etimología de *érēmos, solitario, yermo*, y *erêmos, desierto, páramo* —ya en Homero (p. ej. Il. 10, 520)— no se puede precisar con exactitud (quizás proceda de la raíz *era: ra; ar, separar*, emparentada con el latín *ratus, aislado, infrecuente)*. *Erēmía, desierto, páramo*, está documentado a partir de los trágicos (p. ej. Esquilo, Prom. 2; Eurípides, Tro. 26); *erḗmōsis* es término que se encuentra sólo en los LXX. El verbo *erēmóō*, en griego extrabíblico, puede significar «*poner en libertad*», «*abandonar*» «*dejar solo*» (p. ej. Esquilo, Suppl. 516). «El desierto» *(erêmos, erēmía)* es para el mundo antiguo no sólo la tierra que no tiene ni agua ni vegetación, y que por ello es deshabitada, sino también un páramo poco habitado, una campiña o un poblado abandonados («descampado»). La antigüedad grecorromana espera en un lugar solitario la revelación de la divinidad (p. ej. Eurípides, Bacch. 874 ss y *passim)* y teme el desierto como morada de los demonios.

II 1. a) *Erēmos* se da en los LXX 241 veces como traducción del hebreo *midbār, desierto*, que sale 345 veces en el AT. *Erēmos* se da 32 veces para derivados de la raíz hebrea *ḥarēb, estar seco, reseco*, 25 veces como traducción de *šamēm, desértico, yermo, horroroso* y sus derivados, y 10 veces como equivalente del hebreo *negeb, tierra seca. Erēmos* se encuentra 120 veces en el pentateuco, puesto que desde Ex hasta Dt (109 ejemplos) se refiere la peregrinación de Israel por el desierto. También en los Salmos (21 veces), como en Is (45 veces), Jer (28 veces) y Ez (38 veces), el concepto *érēmos* desempeña un papel importante.

b) En cambio *erēmía, desierto*, no aparece casi nunca en los LXX. En los escritos del canon palestinense del AT esta forma se da sólo en 3 lugares: Is 60, 12; Ez 35, 4 para el hebreo *ḥorbāh*, Ez 35, 9 para el hebreo *šᵉmāmāh.*

c) El verbo *erēmóō, asolar, convertir en desierto*, se da en los LXX 60 veces como traducción de diferentes palabras hebreas, de las cuales las más frecuentes son formas de las raíces hebreas *ḥarēb* (29 veces) y *šamēm* (17 veces). Las más de las veces este verbo se encuentra en Is (17 veces), Ez (17 veces) y Jer (6 veces).

d) En 18 pasajes pertenecientes a libros del canon palestinense del AT (= Biblia hebrea) se encuentra, en los LXX, el sustantivo *erḗmōsis, desolación*, derivado del verbo *erēmóō* (6 veces en Jer, 8 en Dn). Con este término *erḗmōsis* los LXX traducen el hebreo *ḥorbāh* (6 veces) y derivados de la raíz *šamēm* (11 veces).

2. Con una coincidencia absoluta con la montaña y las → aguas, también el desierto tiene en el AT el doble aspecto de lo «santo»: es el lugar en que se revela Yahvé (→ revelación), pero también es la morada de los demonios (→ demoníaco), que amenazan a los hombres con impureza, enfermedad y muerte.

a) La valoración positiva del desierto como «lugar santo» la presentan las numerosas narraciones que tratan de *teofanías* en el desierto. En él reanima un → ángel con alimentos a Elías que huye de la reina Jezabel (1 Re 19, 4-6). La manifestación de Dios en el Horeb (Ex 3, 1 ss; 1 Re 19, 11-18) y en el Sinaí (Ex 19) es no sólo una teofanía en la montaña, sino también en el desierto. La peregrinación de → Israel por el desierto, que duró 40 años (desde Ex hasta Dt; cf. Dt 8, 2) se valora como época de una extraordinaria cercanía de Dios a su pueblo (Os 9, 10; cf. 11, 1; 12, 10 [13, 4]; 13, 5). Pero es en Sal, en Is, en Jer y en Ez donde la referencia parenética a la fidelidad de Yahvé (y a la infidelidad de Israel) (Sal 77 [78], 17.40; 94 [95], 7-11; 105 [106], 13, 33; Ez 20; cf. Nm 13 s) en el desierto ocupa un espacio relativamente amplio (Sal 77 [78], 15.19.40.52; 94 [95], 8; 105 [106], 7-12 y *passim;* Is 48, 21; 63, 13; Jer 2, 6; Ez 20, 10-26.36). De modo semejante la → esperanza de una salvación realizada al final de los tiempos se enlaza con especulaciones sobre el desierto (Is 40, 3; Jer 38 [31], 2; Ez 34, 25; Os 2, 16-25). El que ya ahora quiera estar cerca de Yahvé elige una vida en situación prácticamente de desierto, como los recabitas que, procedentes de un movimiento profético de esperanza, habitan en tiendas y no en casas (Jer 35, 7.9 s), y por lo menos una vez al año todos los israelitas habitan en el desierto como antaño sus antepasados: cuando celebran la fiesta de los tabernáculos (Lv 23, 34-36.42 s; Dt 16, 13-17).

b) El desierto es al mismo tiempo lugar de *peligro* mortal, del que Dios está lejos; es lugar de los poderes demoníacos (Dt 8, 15; cf. Nm 21, 4-9; Is 30, 6). La tensión entre tierra cultivable y desierto es contrafigura del país de Canaán y de Egipto: «Egipto» puede usarse incluso como sinónimo de desierto (demoníaco) (Tob 8, 3; cf. Ez 20, 36 y Mt 2, 15 citando Os 11, 1). El macho cabrío expiatorio es arrojado al desierto, hacia el demonio Azazel (Lv 16, 10.21 s; → demoníaco, art. *δαίμων [daímōn]* II, 1). Demonios del desierto se apoderan de las ruinas de Babel (Is 13, 21 s) y de las de Edom (Is 34, 13-15). El empobrecimiento y la despoblación actuales equivalen a una conversión en desierto (p. ej. Is 1, 7; 54, 3; Jer 2, 15 y *passim;* Ez 19, 13 y *passim)* y la destrucción futura de la ciudad y del país se ve

como amenaza que se cierne: la de convertir ciudad y país en desierto (p. ej. Is 5, 9; Jer 4, 26 s y *passim;* Ez 5, 14), una sequía total es lo que los convertirá en desierto (Is 37, 25; 44, 27; 51, 10; Jer 28 [51], 36; Ez 29, 10; 30, 12).

Los vocablos *erēmóō, asolar* y *erḗmōsis, desolación,* se usan casi exclusivamente para indicar la destrucción, tenida como castigo, de casas. ciudades y países (p. ej. Is 6, 11; 54, 3; Jer 4, 7; 7, 34; Ez 26, 19).

Que esta desolación debe ser entendida como triunfo de los poderes demoníacos, lo muestran las afirmaciones de Daniel sobre la *erḗmōsis* del santuario de Jerusalén (Dn 8, 13): la expresión griega *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως [bdélygma tês erēmóseōs]* o *τῶν ἐρημώσεων [tôn erēmôseōn], abominación de la desolación* o *de las desolaciones* (Dn 9, 27; 11, 31; 12, 11; 1 Mac 1, 54) es traducción de la expresión hebrea equivalente: *šiqqūs m^ešōmēm.* Con ello se alude a la apropiación del altar de Yahvé en Jerusalén, en tiempos de Antíoco Epífanes (167 a. C.), con el fin de que sirva también para Zeus Olímpico *(ba'al šāmēm)*, equiparado a Yahvé. En arameo se trata de un juego de palabras *(šemaiyin, cielo -m^ešomēm,* desolación, ENestle, 248): ¡los dioses de los paganos son demonios!

Debido a su calificación demoníaca, el desierto —exactamente igual que las muchas aguas (Ez 26, 19 s)— se puede dar como símbolo del reino de los muertos («desiertos eternos», Ez 26, 20). Se puede pensar en los demonios punitivos de Yahvé que viven en el desierto (Nm 21, 4-9) cuando Yahvé amenaza a su pueblo, que está en el desierto, con un ajuste de cuentas escatológico (Ez 20, 35). No se puede negar que Israel encontrará finalmente su salvación en el desierto (cf. Ez 34, 25; Os 2, 16; cf. *supra* 2 a). Pero esto puede significar únicamente que el desierto será definitivamente vencido y se convertirá en tierra de cultivo, fluirán aguas a él, en él se trazarán caminos, las ciudades despobladas se reedificarán (Is 32, 15 ss; 35, 15 s; espec. en el DtIs: 41, 18; 43, 19 s y *passim;* también en Is 58, 12; 61, 4; 62, 4; Jer 40 [33], 10-12; Ez 36, 10.33 ss; 38, 8.12; Dn 9, 27; cf. Os 14, 5-10). Relacionado con todos estos pasajes está Is 40, 3: allí donde se abren caminos en el desierto (Is 43, 19) se ha iniciado la soberanía de Yahvé.

Aunque agrada también a Dios revelar su gloria en el desierto, éste es, en último término, un lugar hostil, adverso y demoníaco. Por consiguiente, la victoria de Dios sobre sus enemigos y los de su pueblo es también una victoria sobre el desierto.

c) El judaísmo postbíblico espera, en el marco de la tipología que Os ofrece del desierto, la liberación de Israel desde él (documentos rabínicos en St.-B. I, 85-88); por eso los desórdenes promovidos por el movimiento mesiánico empiezan en el desierto (Josefo, Bell. 2, 258-263). Los esenios entienden escatológicamente —en el sentido de una preparación del camino— su retiro en el desierto de Qumrán (cf. 1QS 8, 12 ss; 9, 19 s). De una manera semejante, según MartIs 2, 8-11, profetas como Isaías, Miqueas y otros se retiran «a una montaña rodeada de desierto». Para la especulación mesiánica relacionada con el desierto, propia del judaísmo, adquieren significado especial los pasajes de Os 2, 16; 12, 10; Job 30, 4 y la cita, que se da tanto en Qumrán como en Juan bautista, de Is 40, 3. Después de la destrucción del templo los judíos solicitan poderse ir libremente con sus mujeres y sus hijos «al desierto» (Josefo, Bell. 6, 351), sin duda, para estar más cerca de su Dios.

Pero también los demonios moran en el desierto. Según Hen (et) 60, 8 Behemot (cf. Job 40, 15-24) es un demonio del desierto (así como Leviatán [Job 40, 25-32] es un demonio del mar, según Hen [et] 60, 7). El desierto es residencia obligada de espíritus malignos castigados (Tob 8, 3; Hen [et] 10, 4; cf. Mt 12, 43 par Lc 11, 24).

Que el temor a los demonios del desierto y el alto aprecio teológico y escatológico también del desierto no se excluyen mutuamente, lo demuestra tanto la secta de Qumrán con sus continuos lavatorios antidemoníacos (→ agua; → bautismo, art *λούω [loúō]*) como también el retiro de los profetas de MartIs 2, 8 ss, quienes buscan pureza antidemoníaca mediante el ayuno y la plegaria: en el desierto el asceta lucha con los espíritus malignos para hacerse digno de la aparición de Dios.

III 1. En el NT el grupo de palabras *ἐρημ- [erēm-]* sale 46 veces (los lugares paralelos de los sinópticos se cuentan una sola vez): 37 veces *érēmos, desierto* (sustantivo), 3 veces *erēmía* con el mismo sentido, 4 veces *erēmóō* (sólo en la forma pasiva *ἐρημοῦσθαι [erēmoûsthai], ser devastado),* 2 veces *erḗmōsis, desolación.* La inmensa mayoría de los ejemplos se encuentra en los sinópticos (20 veces, de ellas 16 veces *érēmos* y una vez *erēmía, desierto),* seguidos por Hech (9 veces) y Ap (3 veces el sustantivo y 3 veces el verbo). En Pablo se encuentran tres veces las palabras de este grupo y otras tantas en Heb; en el evangelio de Juan *érēmos* se da cinco veces.

2. a) La valoración neotestamentaria del *desierto* (casi siempre *érēmos* y *érēmos tópos;* sólo Mt 15, 33 par Mc 8, 4; 2 Cor 11, 26; Heb 11, 38 tienen *erēmía)* no es distinta de la que se encuentra en el AT. Tanto allí como aquí, la peregrinación de Israel por el desierto durante 40 años es tenida como un hecho importante de la intervención de Dios en la historia (Jn 3, 14; 6, 31.49; Hech 7, 30 ss; 13, 18; 1 Cor 10, 5; Heb 3, 8.17) y continúa viva la idea de que los movimientos escatológicos empiezan en el desierto (Mt 24, 26; Hech 21, 38). La huida de la mujer al desierto que narra el Ap (12, 6.14) se explica por el alto aprecio que Israel sentía por la época del desierto y documenta al mismo tiempo la

expectación del mesías procedente del desierto (Mt 2, 15 según Os 11, 1). En su juventud Juan bautista se retiró al desierto (Lc 1, 80), y es en él donde desarrolla su actividad (Mc 1, 4 par según Is 40, 3; Mt 11, 7 par Lc 7, 24). Así como para el judaísmo los lugares propios de los profetas, como ascetas que eran, son parajes yermos y montañas, también Heb 11, 38 sitúa los profetas del AT en yermos, montañas y cuevas. A semejanza del peregrinaje y de la estancia en el desierto del pueblo del AT, también el nuevo Israel puede entenderse a sí mismo como «pueblo peregrinante de Dios» (EKäsemann; Heb 35; 11, 8-10; 12, 18-24; cf. 1 Cor 10, 1-13).

b) En el mismo grado en que el significado de Jesús es descrito como profético y mesiánico, juega el desierto su papel. Jesús pasa a ser comparado con la figura (interpretada proféticamente) del caudillo de Israel de la época del desierto, Moisés (Hech 3, 22 s; 7, 37 según Dt 18, 15), al que Jesús sobrepasa antitípicamente. Las leyendas sinópticas acerca de la infancia de Jesús hacen que la dignidad mesiánica de Jesús sea anunciada a los hombres de la estepa y de la soledad, a los «pastores del campo» (Lc 2, 8-14) y mediante la huida a Egipto (Mt 2, 13-15.19-21) posibilitan que el mesías llegue del desierto egipcio (interpretación mesiánica de Os 11, 1 a través de Mt 2, 15; «Egipto» = desierto, cf. Tob 8, 3). Jesús derrota en el desierto al tentador diabólico (Mc 1, 12 s par; → tentación) y alimenta milagrosamente en el desierto (cf. 2 Re 4, 42-44: Elías) a sus seguidores (Mt 14, 13 par Mc 6, 32, conservado también en Lc 9, 12; Mt 15, 33 par Mc 8, 4). Jesús se queda muchas veces en el desierto para orar y ayunar (además de Mt 4, 1 s par Lc 4, 1 s; cf. Mc 1, 35.45 par Lc 4, 42; 5, 16); en el desierto no pretende solamente acercarse de un modo especial a Dios, sino también quebrar el poder diabólico (Mc 1, 12 s par). El desierto continúa siendo lugar preferido para las visiones (Ap 17, 3; cf. Hech 8, 26). Quizás por este motivo Pablo permaneció en el desierto de Arabia (Gál 1, 17), o quizás sólo fuera para evitar que sus enemigos le cogieran (cf. 1 Re 19, 3 ss y Ap 12, 6).

3. El desierto es calificado negativamente allí donde se habla del desánimo pecaminoso de la generación del desierto (cf. *supra* II, 2; Hech 7, 41-43; 1 Cor 10, 5; Heb 3, 8.17). En el desierto amenazan peligros demoníacos (2 Cor 11, 26; cf. Lc 15, 4), pues en él habitan demonios (Mt 12, 43 par Lc 11, 24; Mc 1, 12 s) y posesos (Lc 8, 29). La saga etiológica de los demonios se apodera de lugares desérticos (Hech 1, 18-20 según Sal 69, 26 [de otra forma Mt 27, 3-10]; cf. Papías, Frg. 3).

Como en el AT, también aquí la desolación *(erēmóō, devastar*, pasiva *erēmoûsthai, resultar devastado)* de una casa, ciudad o país equivale a la conquista por poderes demoníacos que ejercen los designios punitivos de Dios (Mt 12, 25 par Lc 11, 17; cf. Mt 23, 38 par Lc 13, 35 y Hech 1, 20). La ciudad de Babilonia (= Roma), prostituida porque sirve a los ídolos, será asolada (Ap 17, 16; 18, 17.19) por demonios que la castigarán (Ap 18, 2; cf. 17, 16); de nuevo tenemos un trasfondo de modelos procedentes del AT (cf. II, 2b).

El horror que producen los dioses de los paganos, equiparados a los demonios (1 Cor 10, 20; Ap 9, 20; cf. 2, 13), ha acuñado también la expresión *abominación de la desolación (βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως [bdélygma tês erēmōseōs]*, Mt 24, 15 par Mc 13, 14). El modelo literal (véase más arriba II, 2b) es entendido en Mc y en Mt como profecía de la entrega escatológica de Jerusalén al demonio de los paganos. El par Lc 21, 20 ha abandonado la referencia al AT y piensa en un *arrasamiento* militar de la ciudad de Jerusalén. Con ello el cumplimiento de la profecía de Jesús contra Jerusalén equiparará la desobediente ciudad escogida por Dios con la ramera Babilonia (Roma) (cf. Ap 17, 16-18; 18, 2-24).

Si prescindimos de los pasajes referidos a la peregrinación de Israel por el desierto, que fue para el pueblo elegido tiempo de salvación, en el NT el desierto es más bien un lugar demoníaco. Incluso cuando Jesús manifiesta su gloria en el desierto, es mediante su

triunfo sobre poderes diabólicos. Sólo allí donde el juicio de Dios es definitivo se llega a derrotar al desierto y a sus espíritus malignos.

O. Böcher

Bibl.: GKittel, Art. ἔρημος etc., ThWb II, 1935, 654 ss – WWiebe, Die Wüstenzeit als Typos, 1943 – WSchmauch, Orte der Offenbarung und der Offenbarungsort im NT, 1956, esp. 27 ss – HBardtke, Wüste und Oase in den Hodajoth von Qumran, en: Gott und die Götter, Festschr. f. EFascher, 1958, 44 ss – RWFunk, The Wilderness, JBL 78, 1959, 205 ss – MHengel, Die Zeloten. Unters. z. jüd. Freiheitsbewegung in der Zeit v. Herodes I. bis 70 nChr., AGSU 1, 1961, esp. 255 ss – HHMallau, Die theologische Bedeutung der Wüste in AT, 1963 (Diss.) – SHerrmann/BReicke, Art. Wüste, BHHW III, 1966, 2193 s – OBöcher, Dämonenfurcht und Dämonenabwehr. Ein Beitr. z. Vorgeschichte d. christl. Taufe, BWANT 90, 1970, bes. 65 ss, 311 ss – VFritz, Israel in der Wüste. Traditionsgesch. Unters. d. Wüstenüberlieferung des Jahwisten, Marb. Theol. Studien 7, 1970.

En cast. Arts. gens.: JScharbert, MystS II, T. II, 1970, 1188 s – ChSchütz, MystS III, T. I, 1969, 100-102 – GvRad, Teología del AT I, 1978[4], 351-361; II, 1976[3], 306-313.

Designar → **Constituir**

Despertar → **Resurrección**

Despojarse → **Vestir**

Día → **Parusía**

Diablo → **Satán**

Diáspora → **Extranjero**

Digno → **Perfecto**

Dinero → **Riqueza**

Dios

ϑεός *[theós]* Dios; ϑεῖος *[theîos]* divino

I La etimología del término griego está aún sin esclarecer; seguro está sólo que originariamente fue un predicado.

1. La religión griega es politeísta. Los dioses son presentados antropomórficamente como personas que influyen de modo decisivo en el mundo y en el destino de los hombres, pero que a su vez dependen de un sino superior. Puesto que no se trata de dioses creadores, no se piensa tampoco que sean totalmente extramundanos —el cosmos incluye a dioses y hombres— ni omnipotentes en su actividad, sino «limitados en sus propiedades» o «en sus aspectos». Por eso tampoco son justos en el sentido del AT. Los dioses griegos tienen figura y para ellos no vale la frase: Dios es espíritu. Desde Esquilo se va abriendo paso una igualación de las distintas divinidades y una convergencia hacia un ser divino, preparada por los presocráticos y el pensamiento trágico.

2. La interpretación filosófica de Dios es apersonal; pregunta por el origen de todas las cosas y por el principio configurante del mundo. En el proceso racionalizante y etizante provocado por la crítica y la reflexión filosófica se realiza una transformación importante del concepto griego de Dios. Las figuras divinas se espiritualizan hasta que finalmente son sustituidas por conceptos generales como la «razón del mundo», «lo divino» o «lo que es», que interviene en el mundo y lo forma en cuanto poder que da sentido y ordena. En el sincretismo helenístico se asimilan unas a otras las distintas divinidades griegas y no griegas o hasta se las llega a igualar, partiendo del convencimiento de que tras los múltiples nombres están las mismas esencias. Esto se ve especialmente claro en el culto de Isis. No es raro que tales tendencias lleven a la adoración de una divinidad, entendida como «dios supremo». El final de la evolución se alcanza en el neoplatonismo en el que lo divino es lo «totalmente único» que escapa a toda objetivación y personificación. Es el ser en definitiva, pero se manifiesta por una serie de hipóstasis y emanaciones en el mundo, puesto que es la base y fuerza originante de cuanto existe.

II La religión israelítico-judía es monoteísta y personalista.

1. En el AT *'ēl, 'elōah* y *'elōhīm* son designaciones de *Dios* emparentadas en su raíz. Junto y alternando con ellas está el nombre individual de persona: *Yahwēh* (cf. ThWb III, 79). Las denominaciones cúlticas formadas con *'ēl* están normalmente vinculadas a un santuario local.

'el, término común a todas las lenguas semíticas, aparece como apelativo *(el Dios, Dios)* y también como nombre propio de un dios determinado. Se ve especialmente claro en los textos de Ugarit, situado en la Siria septentrional (s. XIV a. C.). Lo mismo vale tanto para los cananeos del segundo y primer milenio a. C. como para los patriarcas, aunque para éstos *'ēl* no es naturalmente el Dios supremo de un panteón, sino el único Dios, al que veneran a causa de su revelación. Aparece como *'ēl 'elyōn* (Gn 14, 18-22, Melquisedec), *'ēl rōī* (Gn 16, 13), *'ēl 'ōlām* (Gn 21, 33, Abrahán), *'ēl bēt 'ēl* (Gn 31, 13; 35, 7, Jacob), *'ēl*, Dios de Israel (Gn 33, 20). El santuario de Siquem parece haber sido el primero de la asociación de las doce tribus (Jos 24).

En el AT sólo raramente se emplea *'elōhīm* como plural numérico (=los dioses). Con el plural *'elōhīm* puede designarse también un dios gentil (cf. Jue 11, 24; 1 Re 11, 5; 2 Re 1, 2). En Israel el plural se entiende como *pluralis amplitudinis:* Dios es el Dios que lo es verdaderamente y en el pleno sentido de la palabra.

El nombre de Dios *Yahwēh* procede probablemente de la raíz *hwh = hyh* y significa *el que es*. A Moisés se reveló como el «Yo soy» (Ex 3, 14; ThBoman, Das hebräische Denken, 27 ss, supone que *hāyāh* en hebr. significa más bien «actuar» que «ser». En tal caso habría que traducir: actué como actué, es decir, en la historia salvífica. Cf. GvRad, Teología del AT I, 234 ss). Como muestra Ex 3, 15, Yahvé es idéntico con el Dios de los padres: el de Abrahán, Isaac y Jacob. Pero —siguiendo a Ex 3, 13 s— Israel, como comunidad de Yahvé, fue fundada por Moisés. Puesto que Yahvé es nombre de persona, este concepto incluye en sí la idea personal. Yahvé es ante todo el Dios que le concierne a Israel, el Dios que no tolera a ninguno de los otros dioses en el ámbito de su poder y dominio; es el Dios que celosamente cuida de que sólo a él se le tribute culto (Ex 20, 2 s). Ha elegido a Israel y pactado con él. Con ello se ha establecido entre Dios y su pueblo una relación de fidelidad que no se debe romper. Quien en Israel sirve a otros dioses, comete una traición.

La fe en la superioridad del Dios de Israel sobre todos los demás dioses llevó a la formulación del monoteísmo absoluto sólo en el correr de la historia. Se supone que fue Jeremías el primero que defendió la idea de que los dioses paganos no son dioses (Jer 2, 11). Pero sólo el DtIs llegó a expresar plena y perfectamente esta convicción. El Dios de Israel es el señor absoluto, cuya soberanía llena toda la tierra (Is 6, 3). No hay más dioses que ese único (Is 41, 4; 42, 8; 43, 10 ss; 45, 3.6; 48, 11).

2. Los LXX se caracterizan por la helenización del monoteísmo israelítico-judío y la reducción de las denominaciones de Dios. Los términos hebreos *'ēl, 'elōah* y *'elōhīm*, p. ej., se traducen normalmente por *theós* y

como excepción por *κύριος [kýrios]* u otras expresiones. Por *'ēl* aparece además de *theós* y *kýrios* unas 20 veces *ἰσχυρός [ischyrós]* y también: *δύναμις [dýnamis]* (Neh 5, 5) o *δυνάστης [dynástēs]* (Eclo 46, 7.10). Al nombre *Yahwēh* o *Yāh*, traducido la mayoría de las veces por *kýrios*, «le corresponde *theós* sólo unas 330 veces» (ThWb II, 79).

3. El AT no contiene definición alguna completa del concepto de *Dios*, pero sí que dice toda una serie de cosas que caracterizan su naturaleza y tienen su base en la revelación divina. Tampoco existe en el AT teogonía alguna; no se va más allá de la constatación de que Dios existe. Es el primero y el último (Is 41, 4; 44, 6; 48, 12), el eterno, el omnipotente y el viviente (Sal 36, 10), el creador del cielo y de la tierra (Gn 1, 1; 2, 4 y *passim)*; el Señor que dirige los destinos de los pueblos y que ha hecho de Israel el pueblo de su propiedad (Ex 19, 5 s). Por eso está bajo su protección especial. Lo guía y lo dirige, le hace promesas, pero también le amenaza con sus juicios cuando se va por sus propios derroteros. Dios es el Dios que ordena y exige, que manifiesta su voluntad y reclama obediencia. La historia de Israel es la historia de Dios con este pueblo. Así que la fe de Israel en Dios está fundada histórica y teológicamente.

A la concepción personal de Dios corresponde el que Dios sea capaz de todas las mociones que puede tener una persona: amor, ira, arrepentimiento y otros sentimientos. Mas, aunque se le pueden aplicar propiedades humanas, sin embargo, no se le puede comparar a ningún ser humano (Os 11, 9). El Dios trascendente que habita en una luz inaccesible, está por encima del tiempo y el espacio y por eso es único en su divinidad, intraducible en imágenes e ilocalizable (cf. Ex 20, 4). Es el rey eterno (Is 52, 7), dominador sobre todos los reinos del mundo (Is 37, 16).

La característica fundamental del ser de Dios la expresa el término «santo», que se ha convertido en el AT en el predicado de Dios por antonomasia. El es el santo (Is 40, 25; Hab 3, 3; Os 11, 9). Pero el Dios santo, que está por encima del mundo, sale de su ocultamiento mediante su palabra y su actuación reveladoras y se comunica a su pueblo mediante pruebas siempre nuevas de su poder y gloria (cf. → santo).

El Dios santo es justo en todo lo que hace (Sal 7, 10 y *passim*). Es el juez que condena la injusticia y ante el que el hombre tiene que dar cuenta. Pero el AT testimonia asimismo su → gracia y → misericordia (Ex 34, 6; Sal 103, 8 y *passim)*. Regala sus consuelos al piadoso (Job 15, 11), lo bendice y le ayuda en la necesidad (Sal 45, 8; 90, 1; 94, 22). Mediante la relación personal entre Dios y su pueblo se da también la conexión yo-tú entre Dios y cada uno de los piadosos, pudiéndose dirigir a él por la oración en todos los azares.

En el AT a Dios se le llama también Padre; lo es para Israel (Ex 4, 22 s; Dt 32, 6; Is 63, 16; Jer 31, 9; Os 11, 1). Mas al pleno conocimiento de la gracia y el amor divinos que abarcan todo el mundo se llega sólo por la revelación de la nueva alianza. Con todo, ya el AT testifica que Dios perdona las transgresiones y pecados (Ex 24, 6 s). Se apiada de los suyos con misericordia eterna (Is 54, 8) y se preocupa en especial de los pobres y desgraciados, de las viudas y huérfanos (Is 49, 13; Sal 146, 9). Por eso Dios ya en el AT no es sólo aquel a quien debe temer el hombre pecador, sino que le inspira al mismo tiempo confianza y amor, porque y en cuanto que él mismo ama a su pueblo escogido.

4. El judaísmo tardío sigue invariablemente fiel al único Dios y combate con ardor el politeísmo gentil. Pero ve actuar a ese único Dios a través de una serie de seres intermedios y angélicos. En la apocalíptica se incorporan concepciones dualistas. Por ello el convencimiento monoteísta fundamental del AT adquiere el carácter de un «monoteísmo dinámico» (ThWb III, 96).

El rabinismo dio mucho valor a evitar el nombre de Dios: para ello puso en su lugar todo un sistema de sustitutivos (ThWb II, 94): el «cielo» *(ha šāmayīm)* y el «Señor» *('adōnay)*; posteriormente se decía simplemente el «nombre» *(ha šēm)*. Existían además formas abstractas como: la «gloria», el «poder», la «morada (de Dios)».

5. Los esenios (la comunidad de Qumrán) asimilan el dualismo cosmológico influido probablemente por el parsismo (Dios y Belial, luz y tinieblas, espíritu de la verdad y espíritu de la maldad). Le corresponde la contraposición antropológica de carne y espíritu, piadosos e impíos, hijos de la luz e hijos de las tinieblas. Pero el dualismo de los dos espíritus que dominan el mundo está supeditado a la idea fundamental del AT y del judaísmo sobre Dios como creador del universo; pues él creó los espíritus de la luz y de las tinieblas, sobre los que funda su obra (1QS 3, 25; cf. 3, 19-26).

En los escritos de Qumrán hay una serie de apelativos para Dios. No es sólo el creador del mundo y de los hombres, sino también y de modo especial «el Dios de Israel» (1QM 1, 9 s; 14, 4; 18, 6), «el padre de los hijos de la verdad» (1QH 9, 35). Su majestad y su gloria se manifiestan en que se le llama el «príncipe Dios», el «rey de los muy honrados», el «señor de toda la creación» (1QH 10, 8), el «altísimo» o el «más excelso de todos» (1QS 4, 22; 1QGenAp 2, 4; 20, 12), el «Dios de los dioses» (1QM 14, 16), el «rey de reyes» *(ibid.)* y «dominador sobre todos los reyes de la tierra» (1QGenAp 20, 13). Es el «Dios de los saberes» (1QS 3, 15; 1QH 1, 26), lleno de profundos e inescrutables misterios (1QS 11, 5; 1QH 10, 3; 12, 13), que contiene en sí todo saber (1QH 12, 10) y, en consecuencia, es la fuente del conocimiento (1QS 10, 12). El Dios eterno (1QH 13, 13) es el sabio (1QH 9, 17), justo (1QH 11, 7.18; 14, 15; todas sus acciones son justas 1QH 13, 19), el veraz (1QH 15, 25) y santo (1QM 19, 1), y también el Dios lleno de gracia, benevolencia, bondad y misericordia (1QH 4, 32.37; 7, 30 s; 9, 34; 10, 14.16; 11, 29) que perdona el pecado y purifica a los hombres de la deuda y las «abominaciones del engaño» mediante su justicia (1QH 4, 37; cf. 1QS 11, 14; 1QHFrg 2, 13). De él parten los juicios (1QS 10, 18) y asimismo las pruebas de favor en la historia y la vida del individuo (1QS 10, 16 y *passim)*.

Todo esto lo experimentan los piadosos que pertenecen a los hijos de la luz. Por la gracia y la bondad de Dios reciben justificación y expiación (1QS 11, 13 s). Mas ante todo se les comunica mediante revelación y enseñanza el conocimiento de los misterios (→ misterio) de Dios y sus proezas que están ocultas a los hombres (1QH 11, 9 s.17).

La doctrina de los esenios sobre Dios es estrictamente determinística, lo que constituye su característica esencial. La actuación de Dios está determinada por un plan fijo (1QS 3, 15; 11, 11; 1QH 18, 22 y *passim)*. Sin su voluntad no ocurre nada (1QS 3, 15; 11, 17.19; 1QH 1, 20; 10, 9), pues todo mando está en su poder.

Lo dicho vale también y en especial para la vida personal. El piadoso poeta confiesa: «Tú no has dejado que mi suerte cayera en la comunidad del engaño, ni has colocado mi puesto en la congregación de las tinieblas» (1QH 7, 34). «Desde mi padre me has elegido y desde el seno materno me has consagrado» (1QH 9, 30). Su mano lo dirige siempre y su justa corrección acompaña su descamino (1QH 9, 32 s). Puede hablar sólo porque Dios le abre la boca (1QH 11, 33). Dios determina todo su pensar y planear (1QH 10, 5 s).

Las concepciones escatológicas se hallan igualmente sometidas a un fuerte determinismo. Dios ha creado a los justos para eterna salvación y paz perpetua, mientras que a los «malos», para el tiempo de su ira (1QH 14, 15 ss); desde el seno materno están «consagrados para el día de la matanza» *(ibid.*, 14, 17). A la «suerte» de Belial el juicio le traerá perdición eterna (1QM 1, 5), serán destruidos todos los varones del «engaño» (1QH 4, 20).

El influjo de los textos de Qumrán sobre el NT se ha exagerado con frecuencia. Al menos en la doctrina sobre Dios no se ven verdaderas relaciones. El cristianismo primitivo es mucho más independiente que lo que con frecuencia se piensa en la formulación de sus ideas teológicas. (Lo dicho vale asimismo en cuanto a la incorporación de concepciones de la apocalíptica del judaísmo tardío y del gnosticismo, en el sentido de que se las haya aprovechado para la teología y la predicación primitivas).

6. El concepto de Dios en Filón se caracteriza por intentar compaginar la concepción veterotestamentaria de Yahvé con la idea de Dios en el platonismo y estoicismo. Al hablar del Dios de Israel distingue entre *ὁ θεός [ho theós]* y *ὁ κύριος [ho kýrios]. Ho theós* es el Dios bueno, el creador; *ho kýrios* es el regio soberano del mundo. Con *theós* sin artículo puede referirse al «segundo Dios», al *lógos*. Además Filón emplea abundantemente el concepto filosófico *τὸ θεῖον [tó theîon], lo divino*. Para Filón Dios es totalmente trascendente y, sin embargo, es también la fuerza que actúa en todo. El mismo engendra las ideas originales y las introduce en el mundo visible. El *lógos* es el mediador de la creación y de la revelación.

III El modo de hablar de Dios en el NT se basa totalmente en el concepto que sobre él tiene el AT y el judaísmo, pero el acento se pone sobre otros aspectos: se trata del Dios cercano, del Padre de Jesucristo, él justifica por libre gracia (cf. el concepto paulino de la → justicia de Dios), su acción electiva rompe definitivamente todo exclusivismo. Pero es el mismo Dios el que se revela aquí y allí y cuya decisión de salvar se promete allí y se cumple aquí.

1. El Dios único

a) *Theós* es la designación de Dios más empleada en el NT. La fe en el Dios uno, único y singular (Mt 23, 9; Rom 3, 30; 1 Cor 8, 4.6; Gál 3, 20; 1 Tim 2, 5; Sant 2, 19) es un dato firme en la tradición del primitivo cristianismo. El mismo Jesús ha hecho suya la profesión fundamental de la religión judía y ha citado expresamente (Mt 12, 29 s) la *šᵉma'* (Dt 6, 4 s). Con ello se garantiza en este punto la continuidad entre la antigua y la nueva → alianza, pues el Dios al que adoran los cristianos es el de los padres (Hech 3, 13; 5, 30; 22, 14), el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob (Hech 3, 13; 7, 32; cf. Mt 22, 32; Mc 12, 26; Lc 20, 37), el de Israel (Mt 15, 31; Lc 1, 68; Hech 13, 17; cf. 2 Cor 6, 16; Heb 11, 16) y el Dios de Jesucristo (2 Cor 1, 3; Ef 1, 3; 1 Pe 1, 3). Lo mismo que antes Dios hizo a Israel su pueblo, así se ha elegido ahora a los creyentes en Cristo para propiedad suya como linaje escogido y pueblo santo (Hech 15, 14; 20, 28; 1 Pe 2, 9; Heb 11, 25). En él se cree (Rom 4, 3; Gál 3, 6; Tit 3, 8; Sant 2, 23; Heb 6, 1; 1 Pe 1, 21), en él se espera (Hech 24, 15; Rom 4, 18; 2 Cor 3, 4; 1 Pe 3, 5), a él se dirige la plegaria. La comunidad de Jesús no debe tener junto a Dios ningún ídolo, ni el dinero (Mt 6, 24), ni el «vientre» (Flp 3, 19), ni las potestades del cosmos (Gál 4, 8 ss). Ella tiene que servir únicamente a él, hacer su voluntad y serle fiel.

b) La profesión de fe en el único Dios aparece en Ef 4, 6 en una forma ampliada («un Dios y Padre de todos que está sobre todos, entre todos y en todos») que —probablemente debido a influjos judeo-helenísticos— alaba la omnipresencia de Dios. Parecidas fórmulas, relacionadas o con Dios o con Cristo, se hallan en Rom 11, 36; 1 Cor 8, 6.

c) El Dios único es el Dios viviente y el único verdadero (Rom 3, 30; Gál 3, 20; 1 Tes 1, 9; 1 Tim 1, 17; 2, 5; Jds 25; cf. Jn 17, 3). Es el Dios que no conocen los gentiles (1 Tes 4, 5). Cierto que Pablo cuenta con la existencia de esos «pretendidos» dioses que en cuanto potencias demoníacas tienen poder sobre los hombres, pero para los cristianos no hay más que el único Dios (1 Cor 8, 5 s). Mas aunque las *στοιχεῖα [stoicheîa]*, veneradas anteriormente por los gálatas (→ ley, art. *στοιχεῖα [stoicheîa]*), no tienen dignidad ni poder de dioses, pueden, con todo, meterse entre la joven comunidad y su Dios separándola de él (Gál 4, 8 s).

A este único Dios se le llama «nuestro Dios» (Hech 2, 39; 2 Pe 1, 1; Ap 4, 11; 7, 12; 19, 5). Sobre todo según Pablo, cada creyente puede hablar de él como de su Dios de modo totalmente personal (Rom 1, 8; 1 Cor 1, 4; 2 Cor 12, 21; Flp 1, 3; 4, 19; Flm 4). La fe en el único Dios exige el distanciamiento de todo ser gentil. Por eso en la predicación misional van parejos el testimonio de Dios con la lucha contra el culto a los ídolos (Hech 14, 15; 17, 24 s; 19, 26).

d) De la confusión pagana reinante en el entorno del NT y de la abundancia embrollante de sus creaciones locales nos facilita rica información sobre todo, junto con las cartas, Hech. Según la descripción allí dada, Pablo quedó dolorosamente impresionado de las muchas imágenes de dioses y de los santuarios que encontró en su recorrido por la ciudad de Atenas (Hech 17, 16.23). De la impresionante relación de Hech 19, 23-41 se desprende lo mucho que el culto de Artemis dominaba la vida religiosa de Efeso. Aquí tuvo lugar un fuerte choque con los plateros que sacaban pingües ganancias de la fabricación de pequeños templos de Artemis y que se sentían amenazados en su existencia económica por la predicación de Pablo. Sobre la importancia de las comidas rituales en el culto gentil nos habla 1 Cor 8, 1-7. La magia juega un gran papel en la época helenística; se menciona en Hech 8, 9 (Samaria); 13, 6 (Chipre) y 19, 13 ss (Efeso). Aquí se llegó a quemar públicamente los libros mágicos como consecuencia del eficaz testimonio del mensaje cristiano de salvación (Hech 19, 19).

La conversión al Dios verdadero y viviente la tomaron los que se hicieron creyentes como un regalo de la gracia, pues habían sido liberados de la esclavitud del culto a los ídolos (1 Tes 1, 9). Pero para ciertos cristianos el poder fascinante de los cultos gentiles no había perdido totalmente su fuerza. Por ello declara Pablo a los corintios: «No quiero que (en las comidas rituales paganas) entréis en contacto con los demonios» (1 Cor 10, 20), pues los gentiles ofrecen sus sacrificios a seres demoníacos y no a Dios.

2. El Dios supramundano

a) Dios es el creador, conservador y señor del mundo (Hech 17, 24; Ap 10, 6), el constructor del universo (Heb 3, 4). Desde el cielo ejerce su señorío, pues el cielo es su trono y la tierra el estrado de sus pies (Mt 5, 34; 23, 22; Hech 7, 49). Es el omnipotente para el que nada es imposible (Mc 10, 27). Nadie puede impedir ni destruir su obra (Hech 5, 39; cf. 2 Tim 2, 9). Es el altísimo (Mc 5, 7; Lc 1, 32; Hech 7, 48; 16, 17; Heb 7, 1), el gran rey (Mt 5, 35), el rey de los pueblos (Ap 15, 3).

b) La → oración es un poderoso testimonio de la fe en el Dios supramundano, pues se dirige al Dios que está en el cielo (Mt 6, 9; cf. Jn 17, 1), pero que escucha aquí al orante. Ahora se oponen todavía al señorío de Dios en la tierra las fuerzas satánicas y demoníacas. Por eso la comunidad de Jesús pide la plena revelación de su *βασιλεία [basileía]* (→ reino), la perfecta realización de su voluntad («así en la tierra como en el cielo», Mt 6, 10) y la santificación de su nombre (Mt 6, 9). Cierto que en Jesús irrumpe ya el reino de Dios; lo prueban sus obras poderosas y sus milagros. El se introduce en el reino de Satán y expulsa los demonios con el «dedo de Dios» (Lc 11, 20), pero la plena instauración del señorío de Dios vendrá con el eón futuro. Entonces destruirá Cristo los

poderes enemigos de Dios (1 Cor 15, 24; 2 Tes 2, 8; Ap 21, 8.27) y, tras esta última tarea a él confiada, Dios será todo en todo (1 Cor 15, 28).

3. La condición de persona en Dios

a) Tratándose de Dios, quizás sea más acertado hablar de su condición de persona que de su persona, pues la aplicación del concepto humano de persona a Dios no es totalmente apropiado a su naturaleza. No podemos, en verdad, figurarnos a Dios como una → forma limitada. Por otra parte no tenemos otra posibilidad de hablar de él más que en conceptos pertenecientes al ámbito de nuestras categorías mentales. Sin embargo, si se prescinde de la personalidad de Dios o se la limita, entonces el concepto de revelación pierde su sentido. El Dios despersonalizado no es el Dios del NT.

El Dios de que testifica el NT, habla y actúa, es decir, se revela por la palabra y la acción. Obra con soberana y plena independencia (Jn 5, 17), manifiesta su voluntad ordenando y exigiendo y lleva todo a la meta por él determinada. Después de haber hablado a los padres en la antigua alianza de diversas maneras por los profetas, «nos» ha hablado en esta etapa final por el Hijo, que es reflejo de su gloria e impronta de su ser (Heb 1, 1 s). En la predicación de la palabra se dirige personalmente a cada hombre y acoge en su comunión a todos los que creen en Jesús. En el NT hay innumerables ejemplos para esta relación yo-tú totalmente personal, lo que constituye la característica de una auténtica piedad bíblica. Sin ella le faltaría a la fe cristiana en Dios la profundidad definitiva.

b) A la condición de persona de Dios pertenece el que es → espíritu (Jn 4, 24). De él salen actividades espirituales y de poder. El espíritu de Dios ha descendido sobre Jesús en el bautismo (Mt 3, 16; cf. 12, 18). Lleno de este espíritu ha actuado como el mesías enviado de Dios. En Mt 12, 28 se dice expresamente que ha expulsado los espíritus malos por el espíritu de Dios. Los cristianos se caracterizan por el hecho de no tener el espíritu del mundo, sino el de Dios (1 Cor 2, 12), pues el hombre natural no capta lo que viene del espíritu de Dios (1 Cor 2, 14 s). Sólo el hombre espiritual está en condiciones de conocer a Dios (1 Cor 2, 11) y de penetrar en las profundidades de la divinidad. Dios por el espíritu ha revelado al cristiano su misteriosa verdad (1 Cor 2, 10). Habita en ellos y así se convierte en poder configurante de su ser (1 Cor 2, 11).

Pero el conocimiento de los cristianos en este mundo tiene sus límites. En la libre actividad salvadora de Dios hay «tiempos y plazos» de futura revelación que él se ha reservado (Mc 13, 32; Hech 1, 7; 1 Tes 5, 2). «Juicios» que son incomprensibles y «caminos», inescrutables (Rom 11, 33). Al mismo tiempo, mediante la predicación del mensaje de salvación, han sido revelados los misterios que habían estado ocultos en Dios desde siempre, y por medio de la comunidad ha calado hasta los poderes cósmicos el saber sobre la multiforme sabiduría de Dios (Ef 3, 8-10). El mismo Pablo se sabe administrador de los misterios de Dios (1 Cor 4, 1; → misterio).

En 1 Cor 6, 11 el apóstol dice que el espíritu de Dios (en unión con el nombre del Señor Jesucristo) ha purificado, santificado y justificado a los cristianos. Gracias al espíritu divino que actúa en ellos son hombres que ya no caminan en la carne, sino en el espíritu y en conformidad con él (Rom 8, 9 ss).

El espíritu de Dios causa también la recta profesión de fe en Cristo. En las situaciones de sufrimiento da él la palabra necesaria para defender y confesar el evangelio (Mt 10, 20). El espíritu descansa precisamente sobre quienes son perseguidos por el nombre de Cristo (1 Pe 4, 14).

c) La condición de persona en Dios tiene una expresión especialmente característica en la profesión de que Dios es el → Padre. Con ello se especifica ante todo la relación de Jesús con Dios. En cuanto hijo único, está unido con él de una manera especial. En la

oración lo llama «Abba, Padre» (Mc 14, 36) o «Padre» (Mt 11, 25 s; Lc 23, 34; Jn 11, 41; 17, 1.5.11). En otras partes habla de él también como de su Padre celestial (Mt 10, 33; 16, 17; Jn 10, 37 y *passim*). Con más fuerza que en los sinópticos se resalta en el evangelio de Juan la relación Padre-Hijo existente entre Dios y Jesús (unas 80 veces). Jesús ha dado igualmente a sus discípulos el derecho de dirigirse a Dios llamándolo «Padre nuestro» (Mt 6, 9; Lc 11, 2). Cada uno se dirige a su Padre de modo totalmente personal en las silenciosas habitaciones domésticas (Mt 6, 4.18). Además el nombre de Padre se aplica a Dios en las alegorías y parábolas (así Lc 15, 11 ss). En cuanto Padre, Dios es el Dios cercano al que se puede dirigir el hombre con confianza creyente en todos sus problemas. Además de esto, Dios es el conservador de la criatura por él creada, se preocupa de ella con paternal bondad y la rodea de sus cuidados (Mt 6, 26-32; 10, 29-31).

En las cartas del NT se habla, en la forma solemne de la profesión de fe, del Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo (Rom 15, 6; 2 Cor 1, 3; Ef 1, 3; Col 1, 3; 1 Pe 1, 3). Por Cristo se mantienen los creyentes en una relación filial con Dios. Su espíritu les atestigua que son sus hijos (Rom 8, 16). Por eso pueden gritar también en la oración: «Abba, Padre» (Gál 4, 6; Rom 8, 15). Esto representa un regalo de la gracia causado por el espíritu del Hijo.

Un matiz especial tiene la idea de la filiación divina en 1 Jn. Aquí no se habla ya (como en Pablo) de adopción, de tomar a uno por hijo, sino de engendramiento: los cristianos son hijos de Dios, porque él los ha engendrado (1 Jn 3, 9 y *passim*). Es decir, el origen de su nuevo ser está única y exclusivamente en Dios (1 Jn 4, 4). A esto se unen expresiones de carácter místico. Juan conoce no sólo una mística de Cristo, sino otra de Dios. Verdadera comunión con él existe solamente si los cristianos se mantienen en Dios y Dios en ellos (1 Jn 4, 16). Pero siendo Dios amor, lo dicho significa: permanecer en el amor. De la profunda e íntima relación con Dios se deduce una obligación ética muy concreta: el amor fraterno que tiene que llevar a una acción de ayuda práctica (1 Jn 3, 16 s).

4. Las propiedades de Dios

a) En el NT no hay una doctrina completa, sistemáticamente ordenada, sobre las propiedades divinas, pero se encuentra una serie de referencias, en concreto en oraciones o fórmulas de fe y en testimonios sobre la acción de Dios. Menos que en el AT se habla de la santidad de Dios (Jn 17, 11; 1 Pe 1, 15; Ap 3, 7; 4, 8; 15, 4), de su ira (actual y futura: Rom 1, 18; 2, 5; 9, 22; Ef 5, 6; 1 Tes 1, 10; Ap 6, 17; 11, 18; 14, 10) y de su gloria (Hech 7, 2; Rom 1, 23; 6, 4; Ef 3, 16; 1 Tes 2, 12; Tit 2, 13; Ap 15, 8; 21, 11.23). Lo contrario ocurre con el señorío de Dios (cf. → reino) que forma el núcleo de la predicación de Jesús en los sinópticos; en la de los apóstoles, sin embargo, se queda un poco en segundo plano frente al mensaje de Cristo. Sólo una vez se llama a Dios τέλειος *[téleios]* en el sentido de perfección moral (Mt 5, 48). Con más frecuencia se habla de la voluntad de Dios (de su voluntad que manda, exige y favorece), de sus decisiones misteriosas (Hech 20, 27 y *passim*) en especial en lo referente a la salvación (sobre todo en Ef 1, 3-11). Pablo acentúa con energía la fidelidad de Dios (Rom 3, 3; 1 Cor 1, 9; 10, 13; cf. 2 Cor 1, 18). Dios se atiene a sus promesas y las cumple (Rom 9, 6 ss). Referente a Israel se dice que los dones de Dios y su elección son irrescindibles (Rom 11, 29). Dios no miente (Heb 6, 18; cf. Tit 1, 2), sino que es más bien absolutamente digno de fiar; su testimonio es válido sin restricciones (Jn 3, 33).

b) Dios es el eterno (Rom 16, 26), el único sabio (Rom 16, 27). Además se hallan ideas comunes también en el lenguaje filosófico de aquel tiempo. Así se le llama el invisible (Rom 1, 20; Col 1, 15 s; 1 Tim 1, 17; Heb 11, 27), el que no pasa (Rom 1, 23; 1 Tim 1, 17). En 1 Tim 1, 11; 6, 15 se le llama el Dios «santo» con un atributo tomado del

judaísmo helenístico. La doxología de 1 Tim 6, 15 s, que empalma con el acervo oracional de la sinagoga helenista, confiesa con solemnes palabras que Dios es el único dominador, el rey de reyes, el señor de los que gobiernan, el único inmortal, el que mora en una luz inaccesible y al que ningún hombre ha visto ni puede ver. Influencia helenística denota asimismo la designación que se da a Dios en el discurso de Pablo en el Areópago (Hech 17, 24): Dios ha hecho el mundo y cuanto hay en él. El Señor de cielo y tierra no habita en templos edificados por hombres, ni pueden servirle tampoco manos de hombres, como si necesitara algo, sino que, al contrario, es él mismo quien da a todos los seres vida, aliento y todo lo demás. Pero por muy raras que parezcan algunas expresiones, lo que a Pablo le interesa es dar testimonio del Dios viviente y verdadero. Este es el Dios que los gentiles en Atenas llegan más bien a presentirlo que a verlo claro y al que han edificado un altar con la inscripción: «A un dios desconocido» (Hech 17, 23). Para su actividad misionera, el apóstol puede llegar a servirse de palabras de poetas griegos que llevan la impronta de una mística panteísta; así en Hech 17, 28: «En él (Dios) vivimos, nos movemos y existimos» (Arato, Phaenomena 5). El apóstol no pretende otra cosa que expresar el testimonio bíblico de la omnipresencia de Dios y la semejanza del hombre con él. La predicación del primitivo cristianismo incorpora sentencias del ambiente religioso, si con ello puede hacer comprensible el mensaje sobre el Dios viviente y verdadero; utiliza fórmulas místicas panteístas, a veces incluso gnósticas sin renunciar a la sustancia cristiana. Todo contribuye a la gloria de Dios que se ha revelado en la creación, en la historia, en la palabra profética y en Jesucristo.

c) Un concepto central de la teología paulina es la → justicia de Dios (Rom 1, 17; 3, 21 s; 9, 30; 10, 3; 2 Cor 5, 21; Flp 3, 9 y *passim*). Se trata de una justicia que juzga y que salva también. Dios es justo al condenar a la humanidad pecadora. Lo es igualmente cuando da su perdón a los hombres que creen en Cristo y en la salvación por él operada. Por Cristo, en el que Dios mismo ha ofrecido el sacrificio expiatorio por la culpa de la humanidad, no les toma en cuenta los pecados, sino que los declara justos. La *δικαιοσύνη θεοῦ [dikaiosýnē theoû]* forma la base de la doctrina paulina de la justificación.

d) Puesto que la acción salvadora ha partido de Dios, se le llama (junto con Cristo) el *σωτήρ [sōtḗr]*, el salvador (1 Tim 1, 1; 2, 3; 4, 10; Tit 1, 3; 2, 13; 3, 4), pues él ha sido el que envió a su hijo al mundo (Gál 4, 4) y lo entregó a la muerte por nosotros (Jn 3, 16; 1 Jn 4, 10; cf. Rom 8, 32). La acción salvadora de Dios se anuncia en la palabra de la cruz, entendida por los creyentes como fuerza y sabiduría de Dios (1 Cor 1, 18.24), pues por la acción de Dios Cristo ha sido hecho para nosotros sabiduría, justicia, santificación y redención (1 Cor 1, 30; → redención).

Pablo puede llamar a todo el mensaje de redención anunciado al mundo «el evangelio de Dios» (Rom 15, 16; 1 Tes 2, 2; 1 Tim 1, 11; cf. asimismo 1 Pe 4, 17). A todo el que cree, le trae salvación (Rom 1, 16; cf. 1 Cor 2, 5). El ofrecimiento de redención que se opera en la predicación es universal. Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad (1 Tim 2, 4), pues su gracia salvadora ha aparecido para todos (Tit 2, 11).

Mas la fuerza de Dios no sólo es efectiva en el evangelio, sino que se ha mostrado poderosa desde siempre. En las obras de la creación puede reconocer el hombre el ser invisible de Dios (Rom 1, 20). Su fuerza fue asimismo la que hizo resurgir a Cristo de entre los muertos (Hech 2, 24.32 y *passim;* Rom 8, 11; 10, 9 y *passim;* cf. 2, 24.32 y *passim*), iniciando con ello la nueva creación de la humanidad y del universo. Desde ahora experimentan los creyentes lo extraordinario de la fuerza divina (2 Cor 4, 7), su vigor que actúa irresistible (Ef 1, 19; 3, 20). El apóstol ora para que siempre se fortalezcan en el hombre interior por el espíritu de Dios, según la riqueza de su gloria (Ef 3, 16). Pero la

meta definitiva de la fe, del conocimiento y del amor consiste en llenarse con toda la plenitud de Dios (Ef 3, 19).

En Juan se halla también una expresión que no vuelve a aparecer en el NT: «tener a Dios (o al Padre)» (1 Jn 2, 23; 2 Jn 9). Eso, que implica el tener al Hijo (1 Jn 5, 12), depende de la plena profesión de fe en Cristo, libre de todo error (1 Jn 5, 11; → solidaridad, art. ἔχω *[échō]*).

e) El poder salvador de Dios se expresa en una serie de genitivos unidos al sustantivo Dios. El es el Dios de la paz (Rom 1, 53; 16, 20; 1 Tes 5, 23; Flp 4, 9; 1 Cor 14, 33; cf. Heb 13, 20), de la piedad (Lc 1, 78), el Padre de la misericordia y el Dios de todo consuelo (2 Cor 1, 3; cf. Rom 12, 1), de toda gracia (1 Pe 5, 10.13), el que nos ha bendecido en Cristo con la abundancia y la riqueza de su gracia (Ef 1, 7), el Dios del amor (2 Cor 13, 11).

f) Pero toda la profundidad de su ser se expresa en esta sentencia: Dios es amor (1 Jn 4, 8). Su → amor abarca al mundo perdido que se ha apartado de él; el amor es la base definitiva de su acción liberadora y salvadora. Ha probado el amor entregando a su hijo a la muerte para que cuantos creen en él tengan vida eterna (Jn 3, 16). Mas su amor se centra ante todo en los creyentes: Dios *nos* ha amado (1 Jn 4, 10), somos los amados de Dios (Col 3, 12).

Todo amor verdadero tiene su origen en Dios (1 Jn 4, 7). Quien no ama, no ha conocido a Dios (1 Jn 4, 8). El amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu santo (Rom 5, 5). El amor es el don supremo sin el cual los demás carismas no tienen importancia alguna (1 Cor 13).

Como Dios del amor, es rico en bondad, mansedumbre y paciencia (Rom 2, 4). En Tit 3, 4 se habla de la bondad y amistad de Dios con los hombres, enlazando así con el uso lingüístico helenístico (estilo solemne propio de las cortes de los gobernantes de la época).

5. Dios y Cristo

a) La característica exclusiva de Cristo en el NT se hace consistir en que es el Hijo de Dios. Cierto que según la carne ha salido de la estirpe de David (Rom 1, 3), pero su verdadero origen está en Dios, pues desde antes de su existencia terrena estaba cabe él en cuanto *lógos* divino (Jn 1, 1). Por eso viene de Dios (Jn 3, 2; 13, 3; 16, 27 s). Dios mismo lo ha enviado al mundo en el tiempo por él fijado, para realizar sus planes salvadores con la humanidad (Gál 4, 4 s). Por ello aparece con poder divino, Dios está con él (Jn 3, 2). Es la imagen del Dios invisible (Col 1, 15); en él mora la plenitud de la divinidad (Col 2, 9). Por haber salido de Dios, sólo él está en condición de dar auténticamente noticia de Dios (Jn 1, 18). Consecuentemente es el único revelador verdadero y digno de confianza. El y el Padre son uno (Jn 10, 30; 14, 10; 17, 11.21). Por eso es verdad que quien lo ve, ve a Dios (Jn 12, 45; 14, 9).

b) Pero entre Dios y Cristo existe no sólo unidad de naturaleza, sino al mismo tiempo un acuerdo total en el hablar y el actuar. Las palabras de Jesús son palabras oídas al Padre (Jn 14, 10); las obras que él hace son obras de Dios (Jn 9, 4). Sirven a la revelación de la gloria divina y, en consecuencia, glorifican a Dios (Jn 17, 4). Esto se aprecia especialmente en las palabras de autorrevelación de Jesús, en las sentencias formuladas con el estilo divino del → «yo soy» *(ἐγώ εἰμι [egō eimi])*, que en el AT son revelaciones que Dios hace de sí mismo: Jesús es la luz, la vida, la verdad, el pan y el agua de la vida y el único camino hacia Dios. «Nadie va al Padre sino por mí» (Jn 14, 6). También en Ap se encuentran fórmulas divinas con «yo soy»; piénsese en: «Yo soy el primero y el último», enunciados que salen de la boca de Dios o de la del Cristo eterno (Ap 1, 8.17; 21, 6; 22, 13). Se ve que en el NT la fe en Dios está indisolublemente unida con la fe en Cristo. En la actitud frente a Cristo se decide la suerte del hombre ante Dios.

c) Pero Jesucristo no aparece en lugar de Dios. Igualdad de naturaleza no implica necesariamente igualdad del ser. Aunque el Hijo de Dios en su ser preexistente existía en forma divina, ha resistido a la tentación de ser igual a Dios (Flp 2, 6). Y en su existencia terrena ha sido obediente a Dios hasta la muerte de cruz (Flp 2, 8). Es el mediador y no el autor de la salvación (2 Cor 5, 19; Col 1, 20; Heb 9, 15), el cordero de Dios que quita el pecado del mundo (Jn 1, 36). Después de cumplir su obra terrena ha sido también elevado a la derecha de Dios (Ef 1, 20; 1 Pe 3, 22) e investido con la dignidad de *kýrios* celeste (Flp 2, 9 s), sin que por ello haya sido igualado con Dios. Sigue subordinado a él, aunque se le adjunta enteramente. Esto vale asimismo de la posición que ocupa en el santuario celeste como eterno sumo sacerdote, según Heb; nos representa ante Dios (cf. también Rom 8, 34). Cuando Ap 1, 13 ss describe la aparición del celestial hijo del hombre con rasgos tomados de la imagen del «anciano» (Dios) de Dn 7, no significa que Cristo sea igual que Dios. En el Ap se distingue constantemente entre Dios y el «cordero».

6. Cristo como Dios

Algunos pasajes del NT dan pie para preguntarse si el Hijo de Dios es denominado también Dios.

a) Se discute sobre Rom 9, 4 s. Después que Pablo ha aclarado la posición de Israel en la historia de salvación y una vez que ha hecho resaltar como un especial honor el que Cristo venga de este pueblo según la carne, añade una frase con relativo en la que se dice: «quien es Dios sobre todo, bendito por siempre. Amén». Es fácil, y lingüísticamente absolutamente posible, aplicar la frase a Cristo. Pero aun en ese caso no por ello se le iguala a Dios, sino que se le designaría como un ser de orden divino, pues el término *theós* no lleva artículo. Sin embargo, este título no vuelve a aparecer en Pablo, de modo que es más probable que se trate de una doxología dirigida a Dios, procedente de la tradición judía y tomada por Pablo. Según esto, Pablo, entusiasmado como estaba por la actuación de Dios con Israel habría concluido todo este fragmento alabando a Dios. En este caso habría que traducir así: «el Dios que está por encima de todo sea alabado eternamente».

b) Más claros son, por el contrario, algunos pasajes de los escritos joaneos. En Jn 1, 1 se dice del *lógos*, del Cristo preexistente, que era Dios; es decir, un «ser divino» que participaba de la divinidad de Dios. También en Jn 1, 18 se distingue entre Dios mismo y el Dios unigénito —así habría que leer según los mejores mss. y las citas patrísticas más antiguas. Aquí también se piensa en la naturaleza divina del Hijo de Dios. En Jn 20, 28, como consecuencia de la aparición del resucitado, hace Tomás esta profesión: «Señor mío y Dios mío». *Theós* lleva artículo. El que al resucitado se le llame Dios es un caso único en el NT. Pero Tomás quiere, sin duda, decir que Dios se le ha hecho visible en la figura de Jesús. El culmen de tales proposiciones lo representa 1 Jn 5, 20, donde consta la absoluta unidad de naturaleza entre Dios y Cristo. Probablemente hay que traducir así: «Este (Cristo) es el verdadero, Dios y vida eterna» (y no: éste es el verdadero Dios). La plena divinidad de Cristo no se afirma en el NT por muy próximo que se esté de tal pensamiento. Ni siquiera Tit 2, 13 puede aducirse en su apoyo. «La aplicación a Jesús del atributo divino "gran Dios", firmemente arraigado en el judaísmo tardío, estaría totalmente aislada en el NT» (JJeremias, NTD 9, 58). En Pablo se opone a ello expresamente Flp 2, 6. Tendrá razón EStauffer (ThWb III, 107) al decir que la formación de conceptos cristológicos en el NT ha alcanzado su consecuente conclusión con la «constante designación» de Cristo como *theós*.

7. Dios y la *ἐκκλησία [ekklēsía]*

a) La comunidad de creyentes es la *ἐκκλησία τοῦ θεοῦ [ekklēsía toû theoû]* (Hech 20, 28; 1 Cor 1, 2; 10, 32; 11, 16.22; 15, 9; 2 Cor 1, 1; Gál 1, 13; 1 Tes 2, 14; 2 Tes 1, 4; 1 Tim 3, 5.15; → iglesia). Se compone de los santos elegidos y llamados por Dios (Rom 1, 7 y

passim), los cuales han recibido todos los dones de la salvación y de la gracia. Tienen paz con Dios (Rom 5, 1), puesto que por Cristo han recibido la reconciliación (2 Cor 5, 18). Como primicias de la nueva creación de Dios (2 Cor 5, 17) son su imagen, creados en Cristo Jesús para buenas obras (Ef 2,10). Dios causa en ellos el querer y el obrar (Flp 2, 13) y les regala la certeza de la perfección salvífica (Rom 5, 2; Flp 3, 21 y otros). A la vuelta de Cristo vivificará sus cuerpos mortales (Rom 8, 11) y les dará parte en su gloria y en su vida eterna.

b) La comunidad es el templo de Dios (1 Cor 3, 16; 2 Cor 6, 16; Ef 2, 21), el edificio santo al que son incorporados todos los creyentes como piedras vivientes (1 Pe 2, 4), la morada de Dios en el espíritu, en el que los cristianos son miembros de la familia de Dios (Ef 2, 19.21). Es el nuevo pueblo de Dios (1 Pe 2, 9), que forma el cuerpo de Cristo, en el que los creyentes participan del pléroma, de la plenitud de ser de Dios y de Cristo (Col 2, 10; Ef 1, 23; → plenitud, art. *πληρόω [plēróō]*). La comunidad está bajo la protección de Dios. En él se halla segura, pues se ocupa de ella (Rom 8, 31). Por eso ningún poder, sea cual sea, es capaz de apartarla del amor de Dios.

Pablo ha resaltado con gran fuerza que la *ekklesía* de Dios se compone de judíos y gentiles. Esto se basa en que Cristo ha reconciliado a unos y a otros con Dios, formando un solo cuerpo, mediante la → cruz. El que acepta la palabra de reconciliación (2 Cor 5, 19) y cree en Cristo, tiene libre acceso al Padre (Ef 2, 18). En el pueblo de Dios de la nueva alianza se han suprimido las diferencias entre razas y pueblos.

8. La trinidad

Una doctrina desarrollada sobre la trinidad no la conoce todavía el NT. Pero se hallan ya fórmulas trimembres fijas en las que aparecen Dios, el Señor y el Espíritu santo (1 Cor 12, 4-6; 2 Cor 13, 13). La tríada «Padre, Hijo y Espíritu santo» se menciona únicamente en la fórmula bautismal de Mt 28, 19. El llamado *comma iohanneum*, 1 Jn 5, 8, que es una añadidura tardía (texto bíblico hispano del s. VI), contiene la terna del Padre, la Palabra y el Espíritu santo. En Ef 4, 4 ss tenemos una ampliación de la forma triádica, pero en la que el núcleo lo constituyen «el único Dios», «el único Señor» y «el único Espíritu». Gál 1, 4 ss no ofrece una fórmula propiamente dicha, pero presenta la actuación salvífica de Dios en la historia de tal modo que se sitúan en una exacta correlación el Padre, Cristo y el Espíritu santo: Dios envía primeramente al Hijo y luego al Espíritu de su hijo para proseguir en la tierra la obra de Jesús.

En estrecha relación se ponen en formas bimembres ante todo Dios y Cristo: «Un Dios, el Padre, y un Señor, Jesucristo» (1 Cor 8, 6). «Un Dios y un mediador entre Dios y los hombres» (1 Tim 2, 5). En este sentido hay que mencionar asimismo Mt 23, 8-10, donde Jesús advierte a los discípulos que tienen un maestro (él mismo) y un Dios en el cielo. En todas estas proposiciones se hace resaltar tanto la unión como la distinción entre Dios y Cristo, teniendo en todo caso Dios la precedencia y estando sobre Cristo.

Una relación estrecha existe también entre Cristo y el Espíritu santo. Por ejemplo, Pablo puede llegar a decir en 2 Cor 3, 17 que el Señor es el Espíritu. En Juan el Espíritu santo (el paráclito; → intercesor) aparece con una «cierta independencia personal» (Stauffer, ThWb II, 108). Pero en su actuación está vinculado al Cristo exaltado (Jn 16, 14: «recibirá de lo mío»). Cristo y el Espíritu santo se hallan en una «relación de intercambio». Pero tampoco aquí existe una determinación dogmática estricta. Así, por más que el Espíritu se distingue de Cristo y le está subordinado, puede decirse en 1 Jn 2, 1 que Cristo es el paráclito ante el Padre.

Todo esto muestra que el cristianismo primitivo no tiene aún una doctrina trinitaria fija. Esta constituye sólo el resultado de la historia de los dogmas de la antigua iglesia.

J. Schneider

PARA LA PRAXIS PASTORAL

Cuando hoy en día dos personas quieren ponerse de acuerdo sobre lo que cada una entiende por «Dios», lo primero que harán será poner en claro con toda precisión en quién piensan, si es en el Padre de Jesucristo, es decir, en el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob (Pascal) o en algún «ser supremo». Pues el contenido del término en el lenguaje actual va desde una simple interjección que se podría sustituir por «¡ah!, sí» o «¡qué barbaridad!», pasando por las blasfemias —muchas dichas sin pensar—, hasta llegar al uso respetuoso del nombre de Dios mediante la alabanza, la acción de gracias, la petición y la profesión de fe de la comunidad. «Dios» aparece como policía en la educación de los niños, como concepto de una justicia igualadora (por supuesto que en provecho propio) o para designar el destino. Muchos de los que utilizan irreflexivamente el término son, hace mucho, insensibles al precepto bíblico que prohíbe el mal uso del nombre de Dios, porque los términos ya no se relacionan para ellos con un contenido que implica una llamada a la responsabilidad y que, por consiguiente, ha perdido su carácter simbólico. Ello demuestra que ya no existe un contenido del concepto de esta palabra que sea válido y claro para todos, tal y como estuvo en uso durante siglos mediante la combinación de la idea filosófica de Dios (el supremo bien, la esencia y el ser supremo, la causa primera de todas las cosas y otros) con la concepción cristiana de Dios en la llamada metafísica occidental.

Pero la teología cristiana tiene poco motivo para lamentar esta pérdida. Con demasiada frecuencia y prontitud se ha sometido a la dependencia y a la prisión de la filosofía. Por el cambio radical de la situación espiritual en la época técnica la teología está nuevamente remitida a los datos del «asunto que le concierne», la iniciativa de Dios respecto del hombre. Pues hoy en día, dentro y fuera de la comunidad —los límites son permeables—, tiene que vérselas con hombres de una conciencia «secularística», es decir, de un sentido consciente o inconsciente de la existencia, para la que el mundo, tal y como se presenta, cerrado en sí, se basta a sí mismo: todos los ámbitos de la vida son por principio, aunque no siempre de hecho, derivables de sí mismos y podrán ser controlados por el hombre cada vez en mayor medida. La conciencia moderna interpreta el mundo como una realidad que no necesita ni de un Dios supramundano ni de un Dios que intervenga en su curso y sea solidario con él; lo interpreta, pues, como un mundo sin Dios.

Ante esta situación, la teología y la predicación cristiana tendrán que resistir en especial a la tentación resultante de querer meter a Dios como tapaagujeros de los fenómenos existenciales aún no explicados: muerte, vaivenes del destino, catástrofes, problemas de las ciencias naturales aún no resueltos. Pues si no resiste a tal tentación, ¿cómo podría seguir hablando verazmente de una realidad divina que abarca y penetra toda la vida (D. Bonhoeffer), si presentara al Dios del que da testimonio como símbolo de lo que todavía no se puede explicar de otra manera? Inevitablemente se entregaría otra vez a la prisión de imágenes del mundo y de sistemas humanos y se conformaría con situar a Dios en los terrenos aún no explorados, o sea, se conformaría también por principio con ser eliminada del mundo.

Pero el término «Dios» no sólo es superfluo para las ciencias actuales y su explicación y dominio del mundo; además no puede ni siquiera ser pensado o descrito con sentido. Pues para la razón válida en las ciencias el conocimiento seguro se limita al terreno de los fenómenos que se pueden verificar y comparar, *etsi deus non daretur* (aunque no hubiese dios). Entonces la cuestión teórica «¿existe Dios?» no tiene sentido en cuanto pregunta. Pues trata a Dios como un objeto más, como un fenómeno más, como un «trozo de madera» (K.Barth). Así no «hay» Dios. Por eso quien con seriedad se interesa por él, abandona el terreno de lo conocible con seguridad, de lo que en general se puede presuponer y dominar y se adentra en la inseguridad de la existencia histórica del hombre y de la humanidad.

Frente a lo dicho se manifiesta una tendencia a obtener seguridad no sólo en el ateísmo, que no se deja meter en la inseguridad que implica Dios, sino también dentro de la comunidad cristiana. Dos ejemplos pueden aclarar esto.

Muchos creyentes se empeñan, forcejeando con categorías mentales nuevas, en que Dios tiene que permanecer como algo objetivo respecto de la fe y la esperanza. Temen que, de no ser así, se abandone la realidad de Dios totalmente a la subjetividad, o sea, a la interpretación puramente personal. A lo que parece, no son conscientes de que ese modo de hablar de Dios es sumamente inadecuado. Pues, como objeto representable y pensable por el hombre, Dios tendría que ser calculable y, por tanto, también controlable. Pero entonces ¿sería Dios? El mandamiento supremo de la Biblia «No te harás imagen ninguna» prohíbe precisamente la racionalización y la manipulación de Dios que posibilita cualquier clase de imagen, también la abstracta y de tipo ontológico. La alternativa a la objetividad no puede ser, por supuesto, en este caso la subjetividad de la fe, sino sólo la comprensión de que las categorías de «subjetivo» y «objetivo» no tienen sentido alguno hablando de Dios. Pues el yo no puede tomar una distancia tal de Dios que le permita desde ella aferrarle como un objeto o como la vitalidad de la misma subjetividad. Puesto que Dios reclama en cada caso mi totalidad, de la realidad de Dios no puede hablarse más que a modo de profesión de fe.

Lo mismo ocurre con la insistencia en la trascendencia de Dios. Si lo que se quiere decir es que Dios sobrepasa su ser eterno para revelarse a nosotros, no hay nada que oponer. Pero con ese término se pretende además mantener una esfera de más allá en contraposición a la inmanencia mundana. Y tal concepción de trascendencia debería ser destruida, como pura especulación, no sólo por las ciencias, y es que un concepto semejante ni siquiera hablaría del Dios viviente, puesto que todo concepto de trascendencia ganado «desde abajo», la realidad de Dios lo hace saltar.

Tanto la insistencia en un ser objetivo como en la trascendencia de Dios son intentos de escapar a la intranquilidad que la cuestión de Dios tiene que provocar en la humanidad y que a nadie se le puede ahorrar. Añádase que para la cristiandad la necesidad de examinar críticamente el sentido de los conceptos tradicionales que de Dios se tienen resulta más apremiante todavía por razones morales y también teóricas. Pues la fórmula «Dios ha muerto», que incluso en ámbitos eclesiales se ha convertido hoy en *slogan*, se debe, por ejemplo en Nietzsche, no tanto a un juicio teórico como moral: la idea cristiana de Dios implica —según Nietzsche— necesariamente el concepto de un Dios absolutamente soberano, omnisciente, omnipotente. El hombre no puede menos de quitar de en medio a este Dios absolutamente poderoso. ¡Y esto por motivos exclusivamente morales! Porque es desde todo punto inmoral creer en un Dios que dentro de una humanidad pecadora sin excepción alguna elige a uno para darle la salvación *sola gratia*, mientras que a otro no lo elige abandonándolo así a la perdición; además, porque es absolutamente inmoral que el hombre, siguiendo al Dios omnipotente, soporte la realidad determinada por la omnipotencia, en lugar de configurarla conforme a su voluntad autónoma. La fe en un «mundo divino que sirve de fondo» es —según Nietzsche— inmoral porque lleva a aceptar el mundo brutal, enemigo del hombre, pero diseñado por la divina omnipotencia, en vez de agarrar, como quien dice, el destino por el cuello (cf. la crítica de Marx en el prólogo a La ideología alemana). Es decir, tan pronto como la cristiandad forma una ideología de Dios, sea cual sea, llega necesariamente a la teoría del poder ilimitado de Dios que representa en el plano humano la suprema inmoralidad imaginable, como existió realmente en las guerras de religión de los s. XVI y XVII y sigue presente en el odio mutuo de muchos grupos cristianos.

Resumiendo: tan pronto como se considera a Dios como un momento de la explicación teórica del mundo, se le convierte en una imagen y luego en una imagen demoníaca de la más terrible insolencia humana. Las ideas tradicionales de Dios necesitan, pues, de un examen crítico, para que la → fe no se salga de su tema y no produzca odio en vez de paz, ni miedo en vez de libertad. La fe como tal debe consistir justamente en no hacer a Dios mero punto de partida de una cadena de deducciones objetivas, sino en saberse confrontado, sin seguridad ninguna como contrapartida, con el Dios viviente.

El que quiera anunciar el mensaje cristiano, tendrá que tomar su punto de apoyo no en «nuestras ideas de Dios», sino en su revelación (cf. Gollwitzer). Pues a ella responde y de ella da testimonio el hablar cristiano de Dios y, en ese sentido, precisamente la experiencia de la compleja realidad de Dios presupone no un saber previo sino un encuentro (EBrunner, La verdad como encuentro). El término mismo de «Dios» no es ni claro ni está reservado a la predicación cristiana; su contenido puede lograrlo única y exclusivamente por la relación existencial. El hablar cristiano sobre Dios hunde sus raíces en el sentirse afectado personalmente. En el culto cristiano esto se expresa en cuanto que en él se parte y se tiende a lo mismo: a que los hombres se abandonen y se entreguen a esta presencia de Dios, al que confiesan Padre de Jesucristo. Y esto lleva necesariamente a pedir la intervención de este Dios en la vida diaria de la comunidad y de cada cristiano. Sin esta relación real no habría fe alguna en cuanto confianza en el único Dios personal del que la Biblia da testimonio. Pero también recuerda ella una y otra vez que este Dios jamás está a disposición del hombre en su palabra y en su acción. La

experiencia de que Dios sigue siendo el Dios oculto puede convertirse en reto al que sólo él mismo puede hacer frente, dando una nueva y libre manifestación suya como respuesta a que uno toma a Dios por la palabra de un modo terco y obstinado.

Si le preguntamos a la Biblia por qué hay hombres que en situaciones históricas concretas pueden o deben hablar de Dios, reconocemos una estructura fundamental casi constantemente: hay hombres que son abordados personalmente (con un «tú») por Dios mismo o por otro hombre encargado por él (→ llamada; → alianza). Este hablar —directo o indirecto— es comprensible históricamente en cada circunstancia, incluso cuando se le rechaza (también el «no» es una respuesta). Dios, autor de la capacidad de oír y entender, se acomoda a la aptitud comprensiva del hombre condicionada históricamente, para llegar así a su autocomunicación, es decir, → revelación. El afectado por la palabra de Dios se convierte de ese modo en testigo (→ testimonio) que sabe haber sido tomado en posesión (en el NT: «esclavo de Dios») y enviado a otros (en el NT: «mensajero»). Pues no tiene duda alguna de que esta buena noticia sobre la relación Dios-hombre, que el hombre no puede darse a sí mismo, pero que le «afecta irremisiblemente» (Tillich), es para todos los demás tan necesaria en la vida como para él.

Mediante su comunicación Dios pone las bases —sólo él toma la iniciativa— para una relación recíproca yo-tú e introduce al hombre en su → comunión. Con ello no sacia la curiosidad que quiere saber la razón teórica y neutralmente («¿hay Dios? ¿quién es?»), sino que más bien hace experimentar al afectado de esa forma lo que *hace, ha hecho y hará* por él. Esto ocurre en el NT abriéndose Dios al hombre en la bajeza de su hijo, el hombre Jesucristo, o sea, dándonos a conocer su nombre que es al mismo tiempo su obrar (Flp 2, 5-11). Así se adquiere un → conocimiento que no obedece a una reflexión teórica, sino que se adquiere por comunicación y por esta experiencia reconfortante. Si estos hombres hablan de Dios, acontece como un acto de confesión de la realidad de que Dios los ha abordado (cf. Gollwitzer, Die Existenz Gottes [La existencia de Dios]). Conocer y → confesar la fe no se contraponen, pues, sino que se ordenan el uno al otro y están en interdependencia.

Por muy justificados que estén teológicamente los esfuerzos actuales por «hablar de Dios» de acuerdo con los tiempos, y los intentos de traducir apropiadamente el nombre de Dios (hermenéutica), todo ello queda relativizado por la realidad del Dios que se revela y del que se da testimonio en ellos. Pues como quiera que nos dirijamos a Dios a base de su propia revelación («Dios», «Cristo», «Espíritu santo», «nuestro Padre», «nuestro Dios», «un Dios»), jamás se trata de nombres propios; todos ellos son más bien expresión de la exclusiva comunión del *Uno* con los hombres. No tienen sentido alguno en sí, sino que en cada caso interrelacionan a los que hablan, lo mismo que en las relaciones interhumanas las locuciones «mi padre», «mi maestro», «mi mujer», especifican al mismo tiempo la posición del que habla en cuanto niño, alumno, marido. Cuando llamamos a Dios por su nombre y hablamos de él, se trata siempre de la segunda parte de un diálogo entre dos, en el que Dios tiene la primera palabra y los hombres responden. Este encuentro se caracteriza por el oír, la confianza y el cumplimiento experimentado. Lo que se quiere decir al hablar de la permanencia de la palabra (cf. Mt 24, 35) y de la actuación del → Espíritu santo, es que lo dicho acontece y seguirá aconteciendo cada vez que se trata de un conocimiento vivo con la capacidad y el poder de expresarse de nuevo en cada circunstancia. Con ello Dios abre hacia el porvenir la historia para los que creen; en eso consiste la razón de la incomprensible fuerza de resistencia de Israel, como también de la fuerza configuradora del cristianismo en la historia (→ esperanza).

A la vista de la fuerza del nombre de Dios que fundamenta una comunión, y ante su poderío histórico, la cuestión teológica discutida en nuestro siglo, la que se ocupa de cómo hablar de Dios de una manera apropiada (cf. HZahrnt, A vueltas con Dios) se

reduce a saber si además de lo dicho pudieran ser normativos para hablar de este *único* Dios otros condicionamientos de origen humano e histórico. Negar de plano esta cuestión no significa entregarse a un repetir irreflexivo de un modo de hablar tradicional. Ni equivale tampoco a desacreditar los costosos esfuerzos por expresar la realidad de Dios de modo intramundano (Robinson, HBraun, y otros).

Puesto que, a lo que parece, el mundo actual no ofrece analogías apropiadas para un hablar idóneo sobre Dios, habrá que preguntarse si la mejor manera de hacerlo es tratar del hombre. El ser y la realidad de Dios no deben, por supuesto, ser negadas en manera alguna, pues del hombre no se hablará más que en cuanto que jamás y en ninguna parte puede distanciarse de Dios, en cuanto que siempre y sin interrupción puede reclamarlo Dios en su totalidad, en cuanto que el hombre jamás puede relacionarse con Dios sólo parcialmente, o sea sólo con la dimensión creyente o la pensante de su ser, sino que siempre debe hacerlo totalmente, sea como impío que se desentiende de la exigencia total de Dios, o como llamado a pesar de su impiedad. Si para hablar de Dios se habla de este modo del hombre, se supone que de otro modo todo hablar de Dios se queda inevitablemente siendo un concepto «muerto» de él.

Pero esta forma de hablar de Dios se hace aún más susceptible de ser mal interpretada y «más muerta» que aquella en que se emplea la palabra «Dios» ingenuamente. Pues fórmulas tales como «amor», «solidaridad», «ser auténtico», «ser en profundidad» se desgastan con más rapidez que la palabra «Dios». Mientras que en casos aislados cualquier predicador hace uso de ese modo de hablar, sin embargo, desde el punto de vista dogmático, por lo regular esta forma carece de credibilidad, puesto que jamás se puede librar de la apariencia de dejar a la intemperie lo esencial de la tradición en vez de proclamarlo en circunstancias distintas. Habrá, pues, que rechazar con energía la idea de que el hablar de Dios sólo se puede realizar inteligentemente cuando el hombre y su existencia son el tema exclusivo del testimonio que se da de Dios.

Con todo, la negación de tales intentos sólo puede estar justificada si, aceptando el reto que ellos nos lanzan, uno se esfuerza infatigablemente por expresar la relación de Dios con este mundo nuestro actual y con su modo de pensar en un lenguaje que le sea apropiado y comprensible. Esto ocurre siendo conscientes de la promesa de que el mismo Dios de la comunidad y de la historia quiere hacer que sus testigos hablen de forma adecuada en cada circunstancia. Por supuesto que no deben dejarse cohartar por el lenguaje al uso dentro de un horizonte antropocéntrico y sociológico. Por el contrario, tal lenguaje resulta rebasado y superado, al apropiárselo la predicación del Dios viviente, para ponerlo al servicio del anuncio de la presencia de este Dios.

Este fenómeno corresponde al contenido del mensaje. Pues el Dios del que la predicación cristiana da testimonio y que se vuelve al pecador no queda agotado por la solidaridad con éste, sino que, incluso cuando, prodigándose sin límites ni condiciones, ayuda, se revela como el que supera infinitamente a todos los poderes y por esto está siempre dispuesto a ayudar de nuevo. Esto representa la tensión de la fe en el crucificado y resucitado.

H.-H. Esser/H. Seebass

Bibl. sobre I/II: HJWicks, The Doctrine of God in the Jewish Apocrypha and Apocalyptic Literature, 1915 – NSöderblom, Das Werden des Gottesglaubens, 1926² – WFOtto, Die altgriechische Gottesidee, 1926 – OEissfeldt, Vom Werden der biblischen Gottesanschauung, 1929 – WFOtto, Die Götter Griechenlands, 1934² – CSteuernagel, Jahwe und die Vätergötter, en: Festschrift GBeer, 1935 – HHempel, Gott und Mensch im AT, BWANT III, 2, 1936² – AMarmorstein, The Old Rabbinic Doctrine of God, 1927/1937 – MBuber, Der Glaube der Propheten, 1950 – AAlt, Der Gott der Väter, en: Kleine Schriften z. Geschichte d. Volkes Israel I, (1926) 1953, 1 ss – WJaeger, Die Theologie der frühen griechischen Denker, 1953 – KLBellon, Der Sinn der Frage nach dem Ursprung der Gottesidee, Zeitschr. f. Missionswiss. 38, 1954, 318 ss – ELDietrich, Die rabbinische Kritik an Gott, ZRGG 7, 1955, 193 ss – UvWilamowitzMoellendorf, Der Glaube der Hellenen I, 1955² – FWAlbright, Die Religion Israels, 1956 – MBuber, Königtum Gottes, 1956³ – GvdLeeuw, Phänomenologie der Religion, 1956² – HHRowley, The Faith of Israel, 1956 – MNoth, Gott, König, Volk im Alten Testament, en: Gesammelte Studien ThB 6, 1960², 188 ss – GvRad, Theologie des AT I, 1962⁴, 193 ss – BRenaud, Je suis un dieu jaloux, 1963 – ThBoman, Das hebräische Denken im Vergleich zum griechischen, 1965⁴, 27 ss – HABrongers, Die Wendung *b°šēm jhwh* im Alten Testament, ZAW 77, 1965, 1 ss – REClements, God and Temple, 1965 – JJeremias, Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung, Wiss. Mon. 10, 1965 – RKnieriem, Das erste Gebot, ZAW

77, 1965, 20 ss – HWildberger, Das Abbild Gottes, Gen 1, 26-30, ThZ 21, 1965, 481 ss – RRendtorff, El, Baal und Jahwe. Erwägungen zum Verhältnis von kanaanitischer und israelischer Religion, ZAW 78, NF 37, 277 ss – HSeebass, Der Erzvater Israel und die Einführung der Jahweverehrung in Kanaan, 1966.

Sobre III: HKleinknecht/GQuell/EStauffer/KGKuhn, Art. θεός, ThWb III, 1938, 65 ss – ERohde, Gottesglaube und Kyriosglaube bei Paulus, ZNW 22, 1923, 43 ss – JJeremias, Das Vater-Unser im Lichte der neueren Forschung, Calwer Hefte 50, 1962, 5 ss – CMüller, Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk. Eine Unters. z. Röm 9-11, FRLANT 86, 1964 – EPax, Die Epiphanie Gottes im Neuen Testament, BuK 19, 1964, 106 ss – WGKümmel, Die Gottesverkündigung Jesu und der Gottesgedanke des Spätjudentums, en: Heilsgeschehen und Geschichte, 1965, 107 ss – ESchweizer, Was heisst «Gott»?, EvTh 25, 1965, 339 ss – HBraun, Gesammelte Studien zum NT und seiner Umwelt, 1967[2].

Bibl. general: GAulén, Das christliche Gottesbild in Vergangenheit und Gegenwart, 1930 – OPlöger/WKasch/WWiesner, Art. Gott, Gottesglaube, EKL I, 1956, 1639 ss – PTillich, Biblische Theologie und die Frage nach dem Sein, 1956 – WSchulz, Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik, 1957 – KGoldammer y otros, Art. Gott, RGG II, 1958[3], 1701 ss – JHaekel y otros, Art. Gott, LThK 4, 1960, 1070 ss – HJIwand, Glauben und Wissen, Nachgelassene Werke 1, 1961, 27 ss – EJacob/WSchmauch, Art. Gott, BHHW I, 1962, 585 ss – KHBernhardt, Art. Fremde Götter, BHHW I, 1962, 589 ss – KBarth, Einführung in die evangelische Theologie, 1962 – RBultmann, Der Gottesgedanke und der moderne Mensch, ZThk 60, 1963, 335 ss (= Glauben und Verstehen IV, 1965, 113 ss) – HGollwitzer, Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens, 1963[2] – id., Das Wort «Gott» in christl. Theologie, ThLZ 92, 1967, 161 ss – HWAugustin (ed.), Diskussion zu Bischof Robinsons Gott ist anders, 1964 – RBultmann, Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?, Glauben u. Verstehen I, 1964[5], 26 ss – WKnevels, Die Wirklichkeit Gottes, 1964 – JATRobinson, Gott ist anders, 1964 – WKünneth, Von Gott reden?, 1965 – FMildenberger, Überlegungen zum Gottesbegriff, ZThK 62, 1965, 458 ss – DSölle, Stellvertretung, Ein Kapitel Theologie nach dem «Tode Gottes», 1965 – HKasper, Unsere Gottesbezeichnung angesichts der sich wandelnden Gottesvorstellung, Catholica 20, 1966, 245 ss – HHSchrey, Zwichen Orthodoxie und Häresie. Die doppelte Verantwortung unseres Redens von Gott, Evangelische Kommentare 1968, 250 ss.

Trad. o. c.: GvRad, Teología del AT I, 1978[4], 247-280 – KBarth, Introducció a la Teologia evangèlica (en catalán), 1965 – DLEdwards/JATRobinson (ed.). El debate en torno a «Honest to God». 1968 – RBultmann, ¿Qué sentido tiene hablar de Dios? Creer y comprender I, 1974, 27 ss – JATRobinson, Sincero para con Dios, 1969[4].

En cast. Arts. gens.: JBLotz/HFries/JHaspecker/JAlfaro, Art. Dios, CFT I, 1966, 404-442 – MLöhrer/ADeissler/JPfammatter, Propiedades y formas de actuación de Dios..., MystS II, T. I, 1969, 257-357 – FJSchierse, La revelación de la trinidad en el NT, MystS II, T. I, 1969, 117-165 – LScheffczyk, Art. Dios (cf. A), SM 2, 1976[2], col. 298-318; WKern, Art. Dios (cf. F), *loc. cit.* col. 348-356 – KRahner, Art. Trinidad, SM 6, 1976, col. 731-748 (espec. 731-734); id., Art. Trinidad (Teología de la), *loc. cit.* col. 748-759 – GvRad, Teología del AT I, 1978[4], 234-242 – WEichrodt, Teología del AT I, 1975, 163-188 (El nombre del Dios de la alianza), 189-262 (Naturaleza del Dios de la alianza), (Nueva experiencia de la realidad divina [en los profetas]), 374-378. (Relación de Dios con el mundo [en P]) – WEichrodt, Teología del AT II, 1975, 25-53 – JJeremias, Teología del NT I, 1977[3], 80-87, 210-238 – KHSchelkle, Teología del NT II, 1977, 363-467.

Discernir → **Prueba**

Discípulo → **Seguimiento**

Dispuesto → **Preparado**

Distinto → **Otro**

División → **Elección**

Dogma → **Mandamiento**

Don

El *regalo* (o el *don*) —δῶρον *[dôron]* y vocablos afines—, que se hace o se confía a otra persona, viene cualificado en primer lugar por el motivo por el que se da o por el propósito con que se da. Lo característico no es aquí el acto de dar, que es siempre el mismo —en griego δίδωμι *[dídōmi]*—, sino la intención del donante. Pues lo que se da puede darse en virtud de una obligación adquirida o puede servir para saldar una deuda (= pago), o bien puede tener el carácter de un obsequio hecho gratuita y espontáneamente. Cuando el hombre da algo a la divinidad, su donación tiene un carácter de → ofrenda. Es significativo, sin embargo, que en el NT el centro de gravedad se sitúe a este respecto en el regalo considerado como don de Dios al hombre, de tal manera que → Jesucristo y su acción redentora aparecen como un don fundamental de Dios. Junto a él aparece el don del → Espíritu santo con sus diferentes carismas (→ gracia, art. χάρισμα *[chárisma]*); el primero hace participar al hombre en el acontecimiento de Cristo y le otorga la comunión con él (→ solidaridad), el segundo le prepara para el servicio que lleva consigo esta comunión. *'Αρραβών [arrabôn], el don anticipado, las arras,* es un concepto más concreto, que designa la prenda que garantiza el cumplimiento (→ plenitud) de lo prometido.

ἀρραβών *[arrabôn]* anticipo, prenda, arras

I/II *Arrabôn* (de origen semítico) es un concepto jurídico empleado en el lenguaje comercial que sólo se encuentra raramente (Iseo, Aristóteles y algunos gramáticos de la época tardía [Suidas]) y significa: 1) *paga y señal* o *anticipo* por el cual se adquiere un derecho sobre la cosa que aún no se ha pagado: 2) *fianza* mediante la cual una transacción adquiere efectos jurídicos, y 3) *prenda* (en un pasaje: Gn 38, 17 ss). En los tres casos se trata de una donación o de un pago «mediante el cual el que lo da se compromete ante el que lo recibe a pagar o a dar el resto» (Bauer, 217). También se utiliza el vocablo en sentido metafórico (p. ej. la pericia como *arrabôn* de la vida, Antifón, Frg. 123, 6).

III Los tres pasajes del NT en los que aparece el concepto hacen referencia al → Espíritu santo.

1. Ef 1, 14 nos revela el sentido de los otros dos pasajes: el espíritu en cuanto prenda de nuestra → herencia futura (art. κλῆρος *[klêros]*), garantiza nuestra salvación plena, es decir, la participación en la comunión con Dios. Según todas la apariencias, la afirmación de Ef 1, 14, así como la de 2 Cor 1, 22, están en conexión con el bautismo (→ sello). El → corazón (καρδία *[kardía]*) del hombre ha sido sellado con la prenda del Espíritu santo. En 2 Cor 5, 5, la realidad futura representada por la prenda del Espíritu aparece como la «morada» celestial que sustituirá algún día a la «tienda» en que vivimos al presente, nuestro cuerpo terrestre. Así pues, en Pablo, el espíritu no es una prenda de la futura liberación del alma de su cuerpo terrestre, sino de una nueva existencia en un cuerpo imperecedero (vestidura celestial; → vestir, art. δύω *[dýō]*).

2. Algo semejante aparece en Rom 8, 23, en donde al igual que en 2 Cor 1, 22; 5, 5, el genitivo «del espíritu» nos indica el significado de ἀπαρχή *[aparchḗ]* (primicia; → ofrenda); *aparchḗ*, al igual que *arrabôn*, no indica una participación provisional del espíritu (cf. Schweizer, art. πνεῦμα, ThWb VI, 420, nota 595). En la carta de Policarpo (8,

1) Jesucristo es llamado *arrabṓn*. En cambio el NT evita esta denominación y habla únicamente de él como ἔγγυος *[éngyos]* (= garante; → alianza).

Pero en los tres pasajes neotestamentarios el concepto *arrabṓn*, de acuerdo con su significado fundamental, no ha de entenderse como si Dios, por el hecho de habernos dado su espíritu en prenda, fuese jurídicamente nuestro deudor. Incluso la «señal» que Dios da al hombre a través del espíritu sigue siendo un don gratuito de Dios al hombre, sin ningún merecimiento por parte de éste.

O. Becker

δῶρον *[dôron]* regalo, obsequio; δωρεά *[dōreá]* regalo, don; δωρεάν *[dōreán]* gratuitamente; δωρέομαι *[dōréomai]* regalar; δώρημα *[dṓrēma]* regalo; δίδωμι *[dídōmi]* dar, regalar; προσφορά *[prosphorá]* ofrenda, sacrificio

I *Dôron, regalo, obsequio* (se encuentra ya en el griego de la época micénica), viene de la misma raíz que *dídōmi, dar, regalar (μεταδίδωμι [metadídōmi], dar participación en; δόσις [dósis], δόμα [dóma], don*, aparecen con muy poca frecuencia). Son derivados *δωρέομαι [dōréomai], dar, regalar* (usado en voz media y, originariamente, también en activa) y los sustantivos *δώρημα [dṓrēma]* (ático), *regalo, obsequio*, y *δωρεά [dōreá], regalo, don, concesión*, etc. Su acusativo, *δωρεάν [dōreán]* es utilizado en sentido adverbial con el significado de *gratuitamente, gratis, sin merecerlo.*

En el ámbito extrabíblico *dôron*, al igual que *dōreá*, designa especialmente el don ofrecido en homenaje. En cuanto don otorgado por los dioses (p. ej. en Homero), puede significar también *providencia.* En cuanto ofrecimiento de los hombres a los dioses, *dôron* designa la *ofrenda*, el *exvoto.* Puede tener también otros significados: *prestación (tributo), soborno*, etc.

II 1. La versión de los LXX utiliza el término *dôron* para traducir diferentes palabras hebreas, cuyos significados fundamentales son los siguientes: a) en sentido genérico: los *regalos* que los hombres se hacen entre sí (Gn 24, 53; 32, 13.18 ss y *passim);* b) *tributo* (Jue 3, 15.17 s y *passim;* Jue 5, 19: *botín);* c) *soborno* (Ex 23, 7 s; Dt 16, 19; 27, 25; Sal 15, 5 y *passim;* Dt 10, 17 y *passim;* Dios lo rechaza); d) es muy frecuente el significado cultual de *ofrenda*, en hebreo *qorbān*, sobre todo en Lv y Nm (Lv 1, 2 s.10.14; 2, 1.4 ss, etc.; Nm 5, 15; 6, 14.21 etc.; también sustituye a *minḥāh* en Gn 4, 4; a *neder* en Dt 12, 11 y *passim),* a menudo acompañado del verbo *prosphérō, ofrecer (prosphorá, ofrenda, oblación*, cf. → ofrenda, art. θύω *[thýō]);* e) *dones* que son ofrecidos a Dios en reconocimiento de su poder y grandeza (por los reyes, Sal 68, 30; 72, 10; por las naciones, Is 18, 7, cf. Sal 68, 32, etc.); f) *dones* otorgados por Dios (Gn 30, 20).

En la literatura del judaísmo tardío *dôron* aparece con poca frecuencia. En los LXX el término *dṓrēma* sólo se encuentra una vez (en los deuterocanónicos o libros propios de los LXX).

2. *Dōréomai*, que se encuentra muy raramente en los LXX, sustituye a 3 verbos hebreos que tienen el significado de *dar:* a) referido al intercambio de regalos entre los hombres *(nātan*, Est 8, 1; también Prov 4, 2), b) a la donación u ofrenda hecha por el hombre a Dios *(qorbān*, Lv 7, 15 LXX: v. 5), c) o de Dios al hombre *(zābād*, Gn 30, 20). El verbo *dídōmi* es muy frecuente y traduce por regla general al hebreo *nātan, dar* (asimismo con ese triple significado), pero también a otros muchos verbos.

3. *Dōreá* se encuentra con frecuencia en la literatura del judaísmo tardío; en cambio, en los libros del canon palestinense (Biblia hebrea) se halla siempre el acusativo *dōreán*, que se utiliza en un sentido adverbial, y —de un modo análogo al término hebreo *ḥinnām*— significa: a) *gratuitamente, gratis (sin pagar*, Ex 21, 2.11; Nm 11, 5; 2 Sam 24, 24 y *passim; de balde*, Gn 29, 15; Jer 22, 13 y *passim);* b) *sin motivo, sin causa, sin culpa* (1 Sam 19, 5; 25, 31; Sal 35, 7 y *passim);* c) *en vano, inútilmente* (Ez 6, 10; Mal 1, 10).

III 1. a) En el NT, *dōron* (19 veces) designa el *don* humano (Ap 11, 10; cf. Mt 7, 11 par: *dóma)* y el divino (Ef 2, 8) (una vez cada uno); éste último es designado más a menudo por *dōreá*, p. ej. Jn 4, 10; Hech 2, 38; Rom 5, 15.17; 2 Cor 9, 15; Ef 4, 7; Heb 6, 4; en Rom 5, 16 y Sant 1, 17: *dṓrēma;* en este último pasaje juntamente con *dósis.* Por lo demás, *dôron* significa la *ofrenda* (p. ej. Mt 5, 23 s; 23, 18 s; Mc 7, 11; Lc 21, 1.4; Heb 5, 1; 8, 3 s; 9, 9; 11, 4; en Mt 2, 11 se trata de un don ofrecido en homenaje). A veces va unido a *prosphérō*

(ofrecer, sacrificar), subrayando así su conexión con el sacrificio veterotestamentario. En este sentido *dôron* se convierte en un concepto paralelo a *θυσία [thysía]*, → *sacrificio* o *prosphorá, ofrenda, sacrificio.*

b) *Dídōmi* (416 veces en el NT) señala todos los matices de los verbos *regalar, dar, otorgar, dispensar*, tanto referido a los hombres (Mt 17, 11a; Hech 20, 35 y *passim;* junto a *dōréomai* en Mc 15, 45 y a *metadídōmi* en Lc 3, 11; Rom 1, 11; 12, 8; Ef 4, 28; 1 Tes 2, 8), como a Dios (Mt 7, 11b; 1 Jn 4, 13; Ap 2, 7.17, cf. también 3, 21 y *passim;* en 2 Pe 1, 3 *dōréomai* tiene también este sentido); también aparece el significado de *ofrecer, sacrificar* (Lc 2, 24). El sentido metafórico se encuentra en Mc 10, 37; Hech 13, 20 y *passim.*

c) *Dōreán* (8 veces en el NT) tiene el triple significado corriente en el AT: a) *gratuitamente, gratis* (Mt 10, 8; Rom 3, 24; 2 Cor 11, 7; 2 Tes 3, 8; Ap 21, 6; 22, 17); b) *sin motivo, sin causa, sin culpa* (Jn 15, 25 cita); c) *en vano, inútilmente* (Gál 2, 21).

2. *Dôron* y *dídōmi*, en cuanto conceptos relativos al sacrificio (para más detalles cf. → ofrenda), se encuentran en indicaciones y relatos en los que se trata simplemente de la praxis sacrifical corriente (Mt 5, 23 s; 8, 4; Lc 2, 24; en Lc 21, 1.4 con el significado de *ofrenda en dinero)*. Junto a éstos aparecen también otros pasajes (Mc 7, 11; Mt 15, 5) que, enlazando con los profetas veterotestamentarios, rechazan como un error la sustitución de la obediencia a la voluntad de Dios por el sacrificio o la ofrenda, incluso en el caso de que éstos se entiendan en sentido metafórico (cf. Is 1, 10.17; Mi 6, 6-8, y asimismo Dt 10, 12 s). Heb adopta una actitud polémica contra el culto sacrificial y contrapone a este culto —que sólo tenía un carácter provisional— (ofrecimiento por parte del hombre: 5, 1 ss; 8, 3 s y *passim: dôron* juntamente con *thysía)* el sacrificio definitivo de Cristo, «realizado de una vez para siempre» (7, 26-28; 9, 25 ss; 10, 10 ss y *passim;* cf. también Ef 5, 2 y otros).

3. Con ello (por lo que respecta a estos términos) quedan esclarecidos los testimonios neotestamentarios sobre el Dios que da y otorga, así como su referencia soteriológica a la acción redentora de Cristo (→ redención).

a) Esta referencia se muestra de un modo genérico cuando se habla de que Dios «dio» a su hijo (Jn 3, 16), o cuando designa sin más la misión de Jesús como un don *(dōreá*, Jn 4, 10), etc. También aparece de un modo explícito la afirmación de que Cristo ha «dado» su vida por nosotros, por nuestros pecados (Gál 1, 4; 1 Tim 2, 6 y otros).

b) Junto a esto se encuentran también referencias especiales a la muerte de Jesús en la cruz: Jesús da su vida por rescate de muchos (Mc 10, 45 par; cf. Jn 10, 15b etc.). De un modo análogo, el relato de la cena según Lc (22, 19) habla de «mi cuerpo que se entrega por vosotros».

c) La certeza que de aquí se deriva para los cristianos, de poder pertenecer para siempre a la → comunidad de Cristo, se funda, sobre todo según Jn, en que esta comunidad le ha sido dada (a Cristo) por Dios (10, 28 s; cf. 17, 6 ss). A su vez, la pertenencia a la comunidad lleva consigo la participación en el don de la → vida eterna (10, 28 y *passim)*.

d) En Pablo los conceptos relacionados con el «dar» divino se entienden a partir de la gracia de Dios, gratuita e inmerecida *(dōreán*, Rom 3, 24), que justifica a los pecadores «sin mérito alguno por su parte» (→ justicia; → gracia; → reconciliación). *Dōreá* o *dōrēma* (Rom 5, 15-17; 2 Cor 9, 15), juntamente con *χάρισμα [chárisma]* etc., pueden designar de un modo sintético la acción salvífica global de Dios (perdón, justificación, reconciliación; cf. también Ef 2, 8).

e) Si Dios es alabado en general como dispensador de todos los dones (Sant 1, 17, cf. Mt 7, 11b y *passim)* e invocado con toda confianza (Mt 7, 7), hay un don especial que él

da a su comunidad, el → espíritu (2 Cor 1, 22; 5, 5; 1 Tes 4, 8; Lc 11, 13; cf. Hech 2, 38 y *passim*, además de las citas veterotestamentarias de Hech 2, 17 s y Heb 8, 10). Todos los demás dones otorgados a la comunidad (llamados con más frecuencia carismas, →*χάρισμα [chárisma]*, → gracia) son una consecuencia de éste (Rom 12, 3 ss; 1 Cor 12, 1 ss; cf. también 2 Pe 1, 3 y otros). En las cartas a las distintas iglesias (Ap 2-3) el don de la vida eterna es ofrecida a aquél que ha «vencido» en la prueba.

4. Puesto que al hombre le ha sido otorgado el don de Cristo, su respuesta de acuerdo con el doble mandamiento de Mt 22, 37-40, debe ser un «dar» que se mueve en una doble vertiente.

a) El se entrega a sí mismo a Dios (cf. 2 Cor 8, 5 y pasajes afines). Esta es, según el NT, la auténtica «ofrenda» que el hombre puede y debe presentar ante Dios (Rom 12, 1 y *passim)*, e incluye la «oblación» total de nuestras palabras y nuestras acciones (Heb 13, 15 s; 1 Pe 2, 5), e incluso puede llegar a entregar la propia vida por Cristo (Flp 2, 17 y *passim)*.

b) En relación con el prójimo, el «dar» se sitúa asimismo bajo el «mandamiento nuevo» de Cristo (Jn 13, 34). Esto ha de manifestarse en primer lugar dentro de la comunidad, en donde el «dar» ha de ser reflejo del «dar» de Dios: el dar con sencillez, sin segundas intenciones (Rom 12, 8), responde a lo que Sant 1, 5 dice sobre el «dar» de Dios; cf. también 2 Cor 9, 7, en donde se afirma que Dios ama al que da con alegría *(δότης [dótēs];* es el único pasaje del NT en donde aparece esta palabra), así como Mc 12, 41-44 = Lc 21, 1-4 (juicio de Jesús sobre el don de la viuda pobre) y los mandamientos del sermón de la montaña (Mt 5, 42; cf. Lc 6, 38 y *passim)*. Pero el «dar» más profundo consiste en predicar el evangelio que se ha escuchado (Rom 1, 11; 1 Tes 2, 8 y *passim;* cf. Mt 10, 8b).

H. Vorländer

Bibl.: JBehm, Art. *ἀρραβών*, ThWb I, 1933, 474 – FBuchsel, Art. *δίδωμι*, ThWb II, 1935, 168 ss.

Dragón

Mientras que el término *θηρίον [thērion]*, en cuanto concepto global genérico que designa al animal (→ bestia), puede ser utilizado con un significado distinto del que tiene en los pasajes más importantes (que son los del Ap) en un sentido neutral e incluso positivo, el término *δράκων [drákōn]*, que aparece únicamente en el Ap, tiene siempre un sentido negativo. Desde este punto de vista, el NT no se distingue de las fuentes religiosas y épicas de otros ámbitos culturales. También la serpiente *(ὄφις [óphis])*, salvo raras excepciones, es concebida como algo hostil al hombre y a Dios. En relación con la importancia de estos animales en cuanto símbolos, la reflexión del exegeta ha de prestar suma atención a los resultados de las investigaciones de la psicología a este respecto, sin dejar por esto de aportar sus propias conclusiones.

δράκων [drákōn] dragón

I/II *Drákōn* (de *δέρκομαι [dérkomai], mirar fijamente, examinar;* de ahí el animal de la mirada hipnótica, paralizante), *el dragón, la serpiente; serpiente gigante, serpiente de mar.* En muchos mitos de los pueblos antiguos el dragón o la serpiente (primordial) son el símbolo del caos originario (o final). Cuando es vencido por un dios, el mundo es creado, o del desorden surge el orden. Estas representaciones sirven de base a algunos enunciados bíblicos: al principio de los tiempos Dios mató al dragón (Job 26, 13; Is 51, 9; Sal 74, 13). En el mar viven monstruos y dragones (Job 7, 12; Sal 148, 7; Am 9, 3). Dios matará un día al dragón del mar (Is 27, 1). El hecho de que en Ez 29, 3; 32, 2 el faraón, en cuanto enemigo de Dios, sea llamado *dragón*, nos muestra la tendencia del AT con respecto a la concepción mítica del mundo: aquí no se trata de un ser mítico, de su poder o de sus particularidades, sino de celebrar el hecho de que Yahvé ha liberado a su pueblo y lo liberará en el futuro de todo aquello que constituya una amenaza para él. De aquí que los LXX apliquen el vocablo *drákōn* a la serpiente que milagrosamente hizo aparecer Moisés ante el faraón para dar así mayor relevancia a la acción de Dios.

III En el NT, la palabra *drákōn* sólo se encuentra en el Ap, en donde designa exclusivamente al diablo (→ Satán) (al que se nombra expresamente en Ap 12, 9; 20, 2), aludiendo claramente a Gn 3: *ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος [ho óphis ho archaîos], la serpiente antigua, la serpiente primordial* (→ art. *ὄφις [óphis]*). En Ap 12 se emplean viejos motivos míticos: el paralelo más próximo nos lo ofrece el mito griego de la serpiente Pitón, que persigue a Latona y es muerta por Apolo. En Ap 12, el *drákōn* tiene 7 cabezas y 10 cuernos (cf. Dn 7, 6 s), manifiesta su poder en el cielo: su cola barre la tercera parte de los astros del firmamento; le están sometidos los demonios (→ demoníaco). Se coloca delante de la mujer que va a dar a luz al mesías para tragárselo, pero es vencido por Miguel y sus ángeles y precipitado en la tierra juntamente con sus demonios (Ap 12, 7-9). Persigue a la mujer e intenta ahogarla mediante un río de agua que arroja de su boca (Ap 12, 13-15) —eco probable de las concepciones babilónicas del dragón del caos primordial. En la tierra el *drákōn* da su poder y su trono a la «bestia», que, como él, tiene 7 cabezas y 10 cuernos; a través de ésta se hace adorar por los habitantes de la tierra (13, 2.4): el que adora al estado —personificado en el soberano— de hecho adora al diablo. En el advenimiento del reino milenario, el *drákōn* es encadenado en el abismo por un ángel (Ap 20, 2 s), a fin de que no pueda seducir a las naciones. Pasados los mil años (→ reino, art. *βασιλεία [basileía];* → número), será liberado de nuevo, reunirá a Gog y Magog para la lucha final contra el pueblo de Dios, será vencido y arrojado en el estanque de fuego (Ap 20, 8.10); la victoria de Cristo y la consumación llevan necesariamente consigo el castigo de Satán.

H. Bietenhard

ὄφις [óphis] serpiente

I *Ophis* (que viene de la misma raíz que el latín *anguis* y el alemán [Blut-] *Egel [sanguijuela]*), *serpiente.* Según la mentalidad y la creencia popular, la serpiente tiene una naturaleza ambivalente. Por una parte, es considerada como un animal siniestro, temible, hostil, lleno de astucia, perfidia y maldad. Por otra parte, por su proximidad a la tierra y a las aguas profundas, tiene relación con los dioses de las profundidades y sus fuerzas vivificadoras y renovadoras; acompaña a o es un símbolo de los dioses que curan (Asclepios [Esculapio]). Así se convierte en símbolo de la tierra misma, que engendra la vida y la acoge de nuevo en su seno.

II En la versión de los LXX, el vocablo *óphis* se encuentra 32 veces; en 29 de ellas traduce a *nāḥāš*. En el texto de Gn 3 tiene una gran importancia desde el punto de vista teológico: es un animal extraordinariamente inteligente, muy astuto, que, aparentando ingenuidad (¿acaso Dios os ha mandado...?), induce al hombre a la desobediencia. A través de esta enigmática figura se nos muestra el misterio de la irrupción del mal en el mundo creado por Dios y de por sí bueno. En Nm 21 está contenida una de las muchas narraciones que se refieren a las murmuraciones del pueblo contra Dios y contra Moisés, que es castigada con una plaga de serpientes. Pero Yahvé se apiada nuevamente de su pueblo: el que mira a la serpiente de bronce, queda curado. Yahvé viene en auxilio del

pueblo, pero su ayuda se verifica a través del signo que él ha dispuesto. En el judaísmo tardío sólo en los escritos más tardíos es considerada la serpiente como una envoltura del diablo o como el diablo mismo; en ocasiones se la identifica también con el ángel de la muerte. Aquí aparecen diversas especulaciones sobre los motivos que indujeron a la serpiente a seducir al hombre en el paraíso (envidia, apetencia sexual, deseo de obtener el dominio del mundo, etc.).

III En Mt 23, 33 (cf. Mt 3, 7) Jesús denuncia a los fariseos y saduceos y les llama *serpiente* para dejar al descubierto su maldad y obstinación —¿su unión con Satán?— y les amenaza con el juicio de la *γέεννα [géenna]* (→ infierno). En la exhortación que hace a sus discípulos a orar confiadamente (Mt 7, 10; Lc 11, 11) Jesús alude a que ningún padre da a su hijo una serpiente en lugar del pez que le ha pedido —es decir, que en vez del alimento no le da algo malo o peligroso—; ¡cuánto más Dios dará cosas buenas a quien se las pide! En el trasfondo del aviso paradójico de Mt 10, 16 —hay que ser a la vez prudentes y sencillos— están los textos de Gn 3, 1 y Cant 5, 2; 6, 9.

Puesto que Satán ha sido arrojado de los cielos, los discípulos reciben el poder de andar sobre serpientes y escorpiones, que son instrumentos del mal (Lc 10, 19; cf. Sal 19, 13). En Mc 16, 18 se dice algo semejante: puesto que ha hecho irrupción la era mesiánica, los creyentes podrán tomar en sus manos serpientes sin ningún riesgo (cf. Is 11, 8).

En Ap 9, 19, los corceles del ejército demoníaco tienen colas semejantes a serpientes con las que producen mucho mal. En Ap 12, 9; 20, 2, la serpiente del paraíso de Gn 3 es identificada con Satán (cf. → art. *δράκων [drákōn]*). 2 Cor 11, 3 hace alusión también al relato del paraíso: la comunidad es exhortada a no prestar oído a las sugestiones de Satán y a no dejarse apartar de la obediencia sincera y de la confianza debidas a Cristo. Jn 3, 14 s alude a Nm 21, 8 s: al igual que el que miraba la serpiente de bronce quedaba curado, la fe en el hijo del hombre, que ha sido levantado en la cruz y elevado al trono de Dios, nos trae la salvación.

H. Bietenhard

Bibl.: WFoerster, Art. *δράκων*, ThWb II, 1935, 284 ss – WFoerster, Art. *ὄφις*, ThWb V, 1954, 566 ss – MEliade, Art. Drache, RGG II, 1958³, 259 s – EFascher, Art. Drache, BHHW I, 1962, 353.

En cast. Arts. gens.: WEichrodt, Teología del AT II, 1975, 403-404.

Duda

διακρίνω [diakrínō] juzgar, decidir, discernir (sólo en el NT), dudar; *διάκρισις [diákrisis]* discernimiento, disputa; *ἀδιάκριτος [adiákritos]* que no vacila, imparcial

I *Diakrínō* (desde Homero; compuesto de *κρίνω [krínō]* y del prefijo preposicional *διά [diá]*) significa en su sentido básico (1a) *juzgar, hacer una distinción, discernir* (Homero, Od. 8, 195). De aquí deriva el sentido (1b) *separar, dividir* (rebaños, Homero, Il. II, 475). El verbo encuentra su uso principal como término técnico jurídico con el significado (2) de *decidir, sentenciar* (Jenofonte, Hell. V, 2.10). En la voz medio-pasiva significa (3) *disputar, pelearse con alguien* (Herodoto IX, 58) y *ser separado* (p. ej.: «la guerra fue separada», es decir, dejada de lado, Herodoto VII, 206).

Para el sustantivo *diákrisis* (desde los presocráticos), al lado del significado (1b) *separación* (Platón) y del sentido derivado de éste, *espacio intermedio, intervalo*, hay que destacar especialmente dos significados: (1a) la *condena* (p. ej. judicial, Platón, Leg. 11, 937b), la *distinción* y (3) la *disputa*, la *lucha* (Polibio 18, 28, 3).

II En los LXX y en el judaísmo tardío *diakrínō* significa preferentemente (1a) *juzgar, discernir, hacer una distinción* (4 Mac 1, 14; Josefo, Bell. 1, 27); sirve especialmente para traducir el hebreo *šāphaṭ* (Ex 18, 16; 1 Re 3, 9; 1 Cr 26, 29; Sal 82 [83], 1; Ez 34, 17.20; Prov 3, 19) y con menor frecuencia traduce el hebreo *dīn* (Zac 3, 7). En el sentido (2) *diakrínō* significa *sentenciar*. También puede comprobarse la existencia del sentido (3) *pelearse, discutir una opinión* (Ez 20, 35.36; Job 4, 2, traducción de *šāphaṭ* en nif.). El sentido de *enjuiciar* puede intensificarse y llegar a significar *examinar* (Job 12, 11; 23, 10 traducción de *bāḥan*) y *elegir* (Job 14, 9; 15, 5, traducción de *bāḥar*). En Filón *diakrínō* llega a significar *rebuscar* (Op. Mund. 137).

Diákrisis en los LXX se encuentra sólo una vez en Job 37, 16 como traducción de *miphlaš* (*estrato* de nubes, Köhler-Baumg), término bien singular en el AT. Queda abierta la cuestión de si el traductor ha pensado en algo semejante a lo del texto de Mt 16, 3 o si se trata de un error de traducción.

III 1. En el NT *diakrínō* sale 18 veces: 7 veces en Pablo (Rom; 1 Cor), 4 veces en Hech, 3 en Sant. Ningún ejemplo de este grupo de palabras se encuentra en Ef, Col, en las pastorales y en los escritos de Juan; en los evangelios aparece muy poco (3 veces).

a) La traducción (1a) *discernir* vale para tres ocasiones (Mt 16, 3: el aspecto del cielo; pero no los signos de los tiempos; 1 Cor 11, 31: juzgarse a sí mismo; 14, 29: juzgar el habla de los profetas). La traducción *hacer una distinción* se encuentra dos veces (en Hech 15, 9: Dios no hace ninguna distinción entre judíos y paganos; lo mismo en 11, 12, cf. Büchsel). *Distinguir* en el sentido de un valorar diferenciador se da 2 veces (1 Cor 4, 7; ¿quién es el que a ti te hace preferible?; 11, 29: discernir el cuerpo del Señor, es decir, «distinguirlo» de cualquier otro cuerpo) y puede traducirse acertadamente por *señalar*.

El sentido (1b) de *separar* falta (pero cf. la carta de Diogneto 8, 7: *distribuirlo πάντα κατὰ τάξιν [pánta katá táxin], todo según un orden*). En el sentido técnico jurídico (2) *diakrínō* se encuentra sólo en 1 Cor 6, 5 (sentenciar entre hermanos; cf. Ez 34, 17.20 y Eclo 25, 18). En media-pasiva con el sentido (3) de *pelearse, confrontarse en un juicio*, se da 2 veces (Hech 11, 2: los circuncidados con Pedro; Jds 9: Miguel y el diablo).

b) En el NT el verbo *diakrínō* recibe una matización ulterior, en cuanto a su contenido, mediante el significado de *dudar* (8 veces). Por más que ya en el AT se dé el rechazo de la palabra divina (compárese p. ej. Gn 18, 12 con Rom 4, 19.20; Is 7, 1-25 y otros), no se encuentran conceptos que reflejen exactamente el fenómeno de la duda ante la palabra de Dios. De los verbos que en griego clásico significan *dudar* —*διστάζω [distázō]* (en Platón y en Aristóteles), *ἀμφισβητέω [amphisbētéō]* (en Platón y en Herodoto), *ἀμφιβάλλω [amphibállō]* (en Polibio, Eliano y Aristóteles)— en el NT sólo se da dos veces el primero: en Mt 14, 31 («Hombre de poca fe, ¿por qué has dudado?») y en Mt 28, 17 («algunos habían dudado» —se entiende— de la promesa que hay en Mt 28, 7). Si *diakrínō* acentúa principalmente la duda y el desconcierto humano, *distázō* expresa tal vez con más fuerza la alternativa en una situación de duda. La diferencia de sentido de ambos verbos no es considerable, aunque *diakrínō* quizás abarque más.

c) En los pasajes neotestamentarios la duda aparece primordialmente como incredulidad o falta de fe, y es, por consiguiente, pecado (Rom 14, 23). Sant 1, 6-8 lo refiere a la plegaria de súplica: debe orarse *ἐν πίστει [en pístei], con fe*, sin titubear lo más mínimo; el hombre que ora dudando no es un hombre sencillo (→ simplicidad). Aunque ore, le falta la fuerza de la → esperanza.

Mc 11, 23 y Mt 21, 21 describen la fe firme como una fe con la cual se pueden mover montañas. Una comparación con Mt 17, 20, donde Jesús dice a los discípulos casi el mismo *lógion* «Porque tenéis poca fe», muestra que la duda no está muy lejos de la incredulidad.

Rom 4, 20 coloca la duda al borde mismo de la incredulidad: «frente a la promesa de Dios, la incredulidad no lo hizo vacilar (a Abrahán); al contrario, su fe se reforzó, reconociendo que Dios decía la verdad y convenciéndose plenamente de que tiene poder para cumplir lo que promete». O sea que la fe no es un sucedáneo del conocimiento para cuando se tocan temas supraterrestres, que a pesar de la → revelación divina (art.

ἐπιφάνεια [epipháneia]) y de la investigación humana continúan siendo oscuros. La fe se sitúa siempre en la historia, es decir, es fe en la promesa de Dios. De la misma manera, la duda es una confianza deficiente en la promesa de Dios todavía no cumplida, pero esperada por el hombre.

d) La duda dogmática de otros, que requiere una apologética teológica, sólo se da explícitamente en el pasaje discutido de Jds 22, que quizás deba traducirse: rebatid (tratad de convencer) a los que dudan (Biblia de Jerusalén; así también Bauer, WB, 367: *diakrínō* [2b]). Según Hech 10, 20 la duda es una confianza deficiente en el espíritu que quiere que Pedro se ponga en camino hacia la casa de un pagano.

2. El NT usa tres veces el sustantivo *diákrisis*, dos veces con la significación de (1a) *discernimiento* (1 Cor 12, 10: de espíritus, cf. 1 Clem 48, 5; Heb 5, 14: del bien y del mal) y una vez con el significado (3) de *disputa* (Rom 14, 1: la mejor traducción quizás sea «*sin discutir opiniones* [o ideas]»; de un modo análogo traducen Zahn, KNT, *ad locum;* Bauer, WB, 368. *Diákrisis* en Hech 4, 32, si se acepta la lectura del códice D, debe traducirse con toda seguridad por disputa). Con el sentido de *duda* este sustantivo no se encuentra en absoluto en el NT. La duda metódica desarrollada por Descartes (Discurso del método, espec. parte II, § 7) para la investigación filosófica del mundo es algo absolutamente ajeno al NT. En él el que duda peca contra Dios y su promesa, porque *juzga* (1a) falsamente.

El que duda, finalmente, es un hombre en quien fe y obras no coinciden. Por ello debería dudar de sí mismo, es decir, de que su actitud sea fidedigna (Sant 2, 4; cf. 1, 8 *δίψυχος [dípsychos]*). Su conducta no se adecua a la conducta de Dios, pues en la sabiduría de Dios no hay vacilación ni ambigüedad (*ἀδιάκριτος [adiákritos]*: Sant 3, 17); Dios es imparcial (Bauer, WB, 33).

Si la promesa es un elemento estructural del evangelio, del mismo modo la esperanza es un elemento estructural de la fe.

Bien mirado, en el NT la duda se dirige contra la esperanza y la confianza. Una duda así es un problema escatológico. Hunde siempre sus raíces en el evangelio, por cuanto la posibilidad de dudar sólo se da allí donde el evangelio se torna visible o audible, pues a él se refiere siempre la duda. En sentido neotestamentario la duda es más bien cosa de creyentes que de incrédulos, por más que no se puede negar que la duda puede conducir a la incredulidad. Se podría formular así: dudar constituye el «espacio intermedio» entre la fe y la incredulidad.

B. Gärtner

Bibl.: FBüchsel, Art. *διακρίνω* etc., ThWb III, 1938, 948 ss – SERodke, Zweifel und Erkenntnis, LUANF, Avd. I, vol. 41, Nr. 4, 1945 – HBlankertz, Art. Zweifel, RGG VI, 1962³, 1944 s – EBloch, Tübinger Einleitung in die Philosophie I, 1963, 24 ss (ed. suhrkamp 11) – PTillich, Systematische Theologie III, 1966, 4. Parte, III A – Dialog mit dem Zweifel. ed. por GRein, 1969.

En cast. Arts. gens.: MystS I, T. II, 1969, 987 – GvRad, Teología del AT I, 1978⁴, 478-490, 497-508, 548-554.

Duelo → Lamentarse

Duro, obcecado

σκληρός [sklērós] duro, áspero; *σκληρότης [sklērótēs]* dureza; *σκληρύνω [sklērýnō]* endurecer, obstinar, obcecar; *σκληροτράχηλος [sklērotráchēlos]* terco, pertinaz; *σκληροκαρδία [sklērokardía]* dureza de corazón; *πωρόω [pōróō]* endurecer, obstinar, obcecar; *πώρωσις [pṓrōsis]* obcecación, endurecimiento; *παχύνω [pachýnō]* embotar *(παχύς [pachýs]* espeso)

Con los grupos de palabras *sklērós, pôros, (πηρός [pērós]), pachýs*, el NT formula la idea de *hacer* o *ser duro, consistente, macizo, tieso*. Los significados son muy afines y por eso hay cambios terminológicos en la transmisión textual. Lutero traduce igualmente todos esos grupos como *endurecer*.

I 1. *Sklērós* (usado en el griego profano desde Hesíodo) significa *árido, duro, áspero*. Se emplea además el sustantivo *sklērótēs*, la *dureza*. El verbo *sklērýnō* es originariamente un término médico (aparece por primera vez en Hipócrates); en activa quiere decir *endurecer, endurar;* en pasiva: *hacerse duro, endurecerse; sklērotráchēlos* (utilizado por Esopo y por los LXX) equivale a *pertinaz, de dura cerviz, terco.*

2. *Pōróō* (desde Hipócrates) se deriva de *pôros, tufo, toba* o *piedra caliza* y en sentido médico expresa el *endurecimiento* (en la curación de fracturas óseas; cf. Schmidt, *loc. cit.)*. Significa pues, *petrificar, endurecer*. La palabra se emplea en el NT sólo en sentido figurado. Lo mismo vale para el sustantivo verbal *pṓrōsis, endurecimiento*. En el NT, en casi todos los pasajes donde aparecen *pōróō* y *pṓrōsis*, aparece la variante *pēróō* y *pḗrōsis*. *Pēróō* quiere decir *paralizar, mutilar;* y respecto de los ojos: *cegar, obcecar*. Según esto, *pḗrōsis* significa *mutilación* y luego *miopía, ceguera*. Esta raíz se emplea asimismo en sentido figurado con lo que se aproxima mucho al significado de *pōróō*. Puesto que *pēróō* es mucho más frecuente en la literatura, es fácilmente explicable el trueque de los vocablos al copiar (Schmidt, *loc. cit.)*. Parece que *pōróō* representa el texto original.

3. *Pachýnō* se deriva de *pachýs, gordo, grueso, espeso* (en el griego profano desde Esquilo). En realidad significa *engrosar, engordar;* luego en sentido figurado: *impermeabilizar* (al agua); y de ahí el sentido de *embotarse* o, en pasiva, *ser embotado.*

II El equivalente hebreo más frecuente de *sklērós* y sus derivados —los demás grupos son muy raros— es *qāšāh* (también *ḥāzāq* y otros). La obstinación se debe según el AT a que los hombres se cierran pertinazmente a la palabra e indicaciones de Dios. De ello resulta una situación en la que el hombre ya no puede oír y en la cual o el hombre ha caído irremediablemente o bien es Dios mismo el que hace definitiva la caída (quien obceca), de modo que el grupo de hombres afectado ya no puede levantarse.

1. En los antiguos relatos del AT siempre son no israelitas quienes son endurecidos. El relato principal es el del endurecimiento del faraón (Ex 4 ss). A toda palabra de Moisés y a cada plaga sigue la frase: «Pero el corazón del faraón siguió endurecido» (NB: «*y el faraón se puso terco y no les hizo caso*») (Ex 7, 13.22; 8, 15 etc.). Es Dios quien endurece el corazón del faraón (por supuesto según aparece en el estrato elohístico). Por Dios son endurecidos asimismo pueblos enteros; p. ej. en Jos 11, 20 los pueblos cananeos: «fue cosa de Dios endurecer sus corazones para que opusieran resistencia a Israel, con intención de que Israel los exterminara sin piedad...». Los no israelitas son endurecidos sólo cuando se relacionan con Israel, pues el endurecimiento de los pueblos es un medio en manos de Dios para realizar su plan con Israel.

2. Sólo en los grandes profetas se mira a → Israel igualmente como pueblo obcecado. Esto se expresa del modo más drástico en Is: la palabra de Dios se ha dirigido en Jerusalén a los sacerdotes y profetas, pero no han querido oír; la palabra de Dios les llegará, pues, para juicio «para que anden, y se caigan de espaldas, se destrocen» (Is 28, 12 s). Cuando se le llama, a Isaías se le dice: «Oíd con vuestros oídos, sin entender; mirad con vuestros ojos, sin comprender. Embota el corazón de este pueblo, endurece su oído, ciega sus ojos: que no vean, que sus oídos no oigan, que su corazón no entienda, que no se convierta y sane» (Is 6, 9 s). El juicio de Dios sobre su pueblo no se manifiesta precisamente no volviendo a hablarle, sino más bien haciendo que se le dirija la palabra clara y patente. Pero por no haber querido el pueblo oír hasta ahora, no podrá ya oír. La viña que no quiso dar fruto (Is 5, 1-7) ya no puede darlos, pues Dios ha prohibido a las nubes llover sobre ella. De ese modo el juicio de Dios llega hasta destruir al pueblo (Is 6, 11).

3. La expresión de que es Dios mismo quien sin piedad endurece a Israel es una hipérbole; se ve claro que los profetas posteriores no podrán ya formularlo con la misma acritud. Es verdad que Jer habla de endurecimiento, pero ya no dice que sea Dios la causa. Más bien están implicados en ello los falsos profetas, mientras que en Is es el profeta mismo el que toma parte por encargo de Dios. No deja de ser interesante el hecho de que los LXX mitigan el texto de Is 6 convirtiendo en un indicativo la orden impartida (imperativo), a Isaías («Se embotó el corazón de este pueblo, se endureció su oído...»).

Pero lo verdaderamente nuevo es que en época posterior se promete la nueva → alianza de Dios. Entonces Israel oirá y reconocerá al Señor (Jer 31, 33 s) y los hombres recibirán un corazón nuevo, no obstinado, y un nuevo espíritu (Ez 36, 26 s).

4. En la literatura sapiencial se contraponen continuamente el «piadoso» y el «impío». El último se designa a veces como endurecido (Prov 28, 14; 29, 1). Aquí se mira más a la culpabilidad del endurecimiento, que consiste en la continua y creciente negativa de los hombres al mandamiento de Dios. Pero el endurecimiento no es insoslayable. Por eso se puede hacer esta exhortación: «Hoy que escucháis su voz, no endurezcáis el corazón» (Sal 95, 8). Pues por la obstinación viene el juicio de Dios. El endurecimiento ya no es el juicio mismo de Dios como en Is.

III Todos esos términos son relativamente raros en el NT; la mayoría de ejemplos se encuentra en los sinópticos (11 veces de un total de 26), algunos en Hech, en Pablo (*pōróō* y derivados, y *sklērótēs;* en Heb (4 veces *sklērýnō)* y con *sklērós* una vez en Jds y otra en Sant.

1. a) *Sklērós* aparece:

Refiriéndose a cosas, en sentido figurado: Sant 3, 4: *ἀνέμων σκληρῶν [anémōn sklērôn], vientos fuertes, recios.* Jn 6, 60 habla de las palabras de Jesús: *σκληρός ἐστιν ὁ λόγος [sklērós estin ho lógos], este modo de hablar es duro, insoportable.* Jds 15 (citando a Hen 1, 9): Dios castigará a los impíos por todas las *insolentes* (algunos mss. añaden: *palabras)* que dijeron contra él.

Refiriéndose a personas: en Mt 25, 24, en la parábola de los talentos, se califica al *κύριος [kýrios]*, al Señor, como *σκληρὸς ἄνθρωπος [sklērós ánthrōpos], hombre duro, insensible.*

En sentido neutro en Hech 26, 14: «Te resulta duro (difícil: *σκληρόν σου [sklērón sou])* cocear contra el aguijón». En algunos mss. y traducciones antiguas aparece la frase también en Hech 9, 4.

b) *Sklērótēs* se usa en Rom 2, 5 e indica una característica humana: según sus corazones endurecidos e impenitentes se van cargando los judíos la ira del juicio futuro a causa de su autosuficiencia e impenitencia.

c) *Sklērýnō* aparece en activa con los «hombres» como sujeto: «no endurezcáis el corazón» (Heb 3, 8.15; 4, 7). Tres veces se repite la exhortación de Sal 95, 8; la comunidad no debe echar a perder la promesa de Dios. Con «Dios» como sujeto sale en Rom 9, 18: deja endurecerse a quien quiere. Aquí se piensa sin duda en Ex 4, 21 (el endurecimiento del faraón) que le sirve de base. Dios castiga abandonando a los hombres en sus pecados (cf. Rom 1, 24.26.28).

En Heb 3, 13 se repite, pero en pasiva, la exhortación del v. 8: «Que ninguno se endurezca seducido por el pecado». En Hech 19, 9 se dice de los judíos de Efeso que algunos se «endurecieron» al oír la predicación de Pablo en la sinagoga y ridiculizaban públicamente lo que él enseñaba.

d) *Sklērotráchēlos* sólo aparece en Hech 7, 15. Esteban llama a los judíos en su discurso «duros de cerviz e incircuncisos de corazón y oídos», que se oponen siempre, como sus padres, al Espíritu santo y no quieren escuchar a Dios, sino que matan a sus profetas.

2. a) *Pōrón* se utiliza las cinco veces en sentido figurado. En Mc 6, 52 se trata del endurecimiento de los discípulos de Jesús. «Su corazón estaba embotado», de modo que seguían sin comprender quién era su Señor (cf. 8, 17). En Jn 12, 40 son nuevamente los judíos quienes rechazan a Jesús. El término se halla en la cita bíblica (Is 6, 9 s no según los LXX, pero sí en indicativo como allí). De los judíos tratan también estos dos pasajes paulinos: Rom 11, 7: «Los demás (es decir, los no elegidos) se han obcecado» y 2 Cor 3, 14: «Se les embotó la inteligencia».

b) A los judíos se refiere asimismo el sustantivo verbal *pōrōsis* en dos pasajes. Jesús está triste por «el endurecimiento del corazón» (Mc 3, 5; cf. Mc 10, 5 par: *sklērokardía*). Y en Rom 11, 25 constata Pablo: «la obcecación de una parte de Israel». Ef 4, 18 dice de los gentiles: «tienen la cabeza vacía, con el pensamiento a oscuras y son ajenos a la vida de Dios a causa del endurecimiento de su corazón».

3. Las dos veces que se utiliza *pachýnō* (Mt 13, 15; Hech 28, 27) se trata de la cita de Is 6, 9 s (el empleo del término es aquí el mismo que en los LXX; cf. II).

4. Excepto el adjetivo *sklērós*, todos los términos se emplean en el NT exclusivamente en sentido figurado e indican lo mismo: la cerrazón del hombre frente a la palabra de Dios. En el NT se presenta como endurecidos a los hombres que no se abren al evangelio. Eso se puede decir de judíos y gentiles, así como de los discípulos de Jesús que no comprenden el acontecimiento de la cruz del que han sido testigos. La idea profética de que Dios endurece a los hombres se toma del AT (cf. Rom 11), pero no se pierde de vista el aspecto de la responsabilidad humana (Rom 2, 5). Endurecimiento designa, pues, siempre, también en el NT, el no-poder-oír culpable. (Esto vale igualmente para las exhortaciones de Heb, que sólo tienen sentido porque el endurecimiento se ha roto con la promesa del perdón y del nuevo comienzo —8, 9 s. Dios regala junto con el evangelio la posibilidad de escucharlo. Pero cf. Heb 6, 4 ss).

Dios ha «entregado» a los hombres a sus pecados (Rom 1, 24). Mas en Cristo da la posibilidad de un oír nuevo mediante su espíritu, y cumple las promesas del AT. En contraposición con el endurecimiento, como no-poder-recibir la palabra de Dios, está la → fe, que es su aceptación obediente. Pablo intenta responder en Rom 9-11 a la cuestión de cómo pudo ocurrir que los judíos sigan obcecados a pesar de la venida de Cristo, y lo hace partiendo del plan salvífico de Dios.

U. Becker (Osterwald)

Bibl.: KLSchmidt, Die Verstockung des Menschen durch Gott, ThZ 1, 1945, 1 ss – KLSchmidt/MASchmidt, Art. σκληρός, ThWb V, 1954, 1024 ss – FHesse, Das Verstockungsproblem im AT. Eine frömmigkeitsgeschichtliche Unters., BZAW 74, 1955 – EJenni, Jesajas Berufung in der neueren Forschung, ThZ 15, 1959, 321 ss – GvRad, Theologie des AT, II, 1960, 162 ss – JGnilka, Das Problem der Verstockung Israels nach den synoptischen Evangelien und der Apostelgeschichte, 1961 – FHesse/RGyllenberg/JMoltmann, Art. Verstockung, RGG VI, 1962³, 1383 ss.

Trad. o. c.: GvRad, Teología del AT II, 1976³, 192 ss. En cast. Arts. gens.: WEichrodt, Teología del AT II, 1975, 381-389.

Edad

ἡλικία *[hēlikía]* edad, etapa de la vida

I La palabra *hēlikía* significa originariamente: 1) la *edad* relativa, concreta (Il. 22, 419), que, por tanto, puede referirse a cualquier edad de la vida. De aquí viene 2) la *edad madura*, como expresión de la virilidad (*en hēlikía*, persona madura), y también 3) la *época*, la *generación* como concepto temporal (desde Herodoto). Finalmente, del segundo de los significados citados *(edad madura)* se deriva (a partir de Demóstenes) el sentido 4) de *estatura, dimensión corporal.* En los papiros sólo se utilizan corrientemente los dos primeros significados (edad, madurez, mayoría de edad); el cuarto no se ha encontrado hasta ahora.

II En los LXX el término *hēlikía* aparece casi únicamente en los dos primeros sentidos *(ca.* 20 veces); la mayoría de los pasajes se encuentran en 2, 3 y 4 Mac, es decir, en los escritos tardíos del período helenístico. En una ocasión traduce al hebreo *qōmāh, estatura* (Ez 13, 18). Filón lo ha utilizado casi siempre en el sentido de *edad.*

Al igual que ocurre en todos los pueblos de la antigüedad, también el judaísmo profesa un gran respeto a los ancianos (Lv 19, 32), pues ellos poseen la sabiduría y la prudencia (Job 15, 10; Eclo 6, 34 s; 25, 4-6). Por eso no es extraño que hayan desempeñado siempre en el pueblo una función rectora.

III A excepción de Lc 19, 3, en donde *hēlikía* tiene el significado de *estatura,* en todos los demás pasajes del NT el vocablo tiene por lo general los dos primeros sentidos antes citados (cf. Heb 11, 11, *edad;* Jn 9, 21.23, *edad madura, madurez).* Son importantes los tres aspectos siguientes:

1. El hombre no tiene ningún influjo sobre su edad física, pues ella es un don del creador. A esto se refieren las palabras de Jesús en Mt 6, 27 = Lc 12, 25, en donde *hēlikía* no ha de traducirse por *talla, estatura* (Lutero), sino por *tiempo de vida, duración de la vida:* el hombre, por mucho interés y cuidado que ponga, no puede alargar su vida ni un solo instante. Este proverbio aparece también en POxy 655, frg. 1b, pero está ausente en EvTom *lógion* 36 (cf. WSchneemelcher, EHennecke. Nt. Apokr. I, 71).

2. En Lc 2, 52 se dice de Jesús que él «crecía en sabiduría y en *edad...*». A la vista del «crecía» de Lc 1, 80 y 2, 40, muchos interpretan este pasaje como un crecimiento en *estatura.* Sin embargo, el empleo del verbo *crecer (προκόπτω [prokóptō],* es decir, *hacer progresos)* hace probable la hipótesis de que aquí *hēlikía* es utilizada en el sentido figurado de *crecer en madurez espiritual, en virilidad* (Stählin, ThWb VI, 713).

3. La palabra tiene también un sentido metafórico en Ef 4, 13: «a la medida de la *talla* (que corresponde) a la plenitud de Cristo» *(εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ [eis métron hēlikías toû plērōmatos toû Christoû]).* La madurez es aquello por lo que el adulto *(ἀνὴρ τέλειος [anḗr téleios],* v. 13) se distingue de aquel que no ha alcanzado la edad adulta *(νήπιος [nḗpios],* v. 14), que es influenciado con mucha facilidad. La medida de la madurez alude (cf. *supra* 2) a un cierto objetivo que han de alcanzar, no ya cada uno de los creyentes por separado, sino la totalidad de la comunidad, que ha de convertirse en el cuerpo de Cristo (v. 12). Los miembros contribuyen a ello de acuerdo con los dones que les han sido dados (v. 7) y con la función que le ha sido asignada a cada uno (v. 6); pero el objetivo es que «todos» *(πάντες [pántes];* cf. también → plenitud, *πλήρωμα [plḗrōma])* alcancen la unidad que es fruto de la fe y del

conocimiento del Hijo de Dios (v. 13a), de tal manera que todo el cuerpo alcance la edad adulta (v. 13). Por eso, si bien aquí el término *hēlikía* podría traducirse también por *estatura, talla*, es preferible (contra la opinión de Schlier) hacerlo por *edad;* cf. también → plenitud, → meta, fin

R. Schippers

Bibl.: Schneider, Art. *ἡλικία*, ThWb II, 1935, 943 ss.

Educar

παιδεύω [paideúō] educar, formar; *παιδεία [paideía]* educación, formación, disciplina; *παιδευτής [paideutḗs]* educador, maestro; *παιδαγωγός [paidagōgós]* pedagogo, ayo

I Todos estos vocablos derivan de *παῖς (païs)* = niño, muchacho. *Paideúō* significa, pues, literalmente: *encontrarse, estar con un niño* (el sufijo verbal *-ευω [-euō]* indica estado); además, tiene el significado de *educar, formar, instruir, entrenar.* De aquí deriva el sustantivo *paideía*, que ya en el s. VI a. C. (Pittakos) se usaba con el significado de *formación*, que designa el proceso de la educación, el *desarrollo de la formación*, y que en el s. V fue empleado por los sofistas para explicar el objetivo fundamental de su labor. Más tarde, el concepto se aplica también a la *formación de los adultos* y, de un modo muy general, al *desarrollo* científico. También derivan de *païs, paidagōgós, pedagogo, ayo, educador* (la mayoría de las veces eran esclavos) y *paideutḗs*, el *maestro*, el *educador.*

Homero no emplea aún la palabra *paideúō*, a pesar de que en él están presentes la educación y los ideales de la misma, que se entienden como una especie de iniciación de la generación siguiente en la tradición de las costumbres y leyes mediante el ejemplo y la imitación. En Homero, el fin de la educación es la incorporación en la aristocracia que vive de la rivalidad en la lucha (Il. 11, 784: aspirar siempre a distinguirse y a superar a los demás). Esparta y Atenas representan dos polos opuestos. Esparta exige, por encima de la idea de emulación, la ordenación total del ciudadano al estado, mientras que los atenienses ven el fin de la educación en una instrucción corporal y espiritual del ciudadano a través de la emulación que lo conduzca a una maduración de la personalidad en el sentido del ideal del *καλὸς κἀγαθός [kalós kagathós]*, de la belleza y bondad, ideal que luego redundará en beneficio del estado.

Los sofistas fueron los primeros que subrayaron de un modo consecuente la igualdad de todos los hombres y, partiendo de aquí, su capacidad para recibir formación y educación. Daban lecciones a las que podía asistir todo aquel que satisfacía una cuota. A esta orientación formalista de los sofistas Sócrates opuso una orientación objetiva basada en el *ἀγαθόν [agathón], lo bueno*, que sólo podía descubrirse a través de la actividad cognoscitiva del individuo (en este sentido, con los mismos métodos que los empleados por los sofistas). El principio didáctico es el no-saber, el método es el diálogo que guía al espíritu y despierta el conocimiento, y puede conducir al hombre a la sabiduría y, de ese modo, a una conducta recta. En Platón, la educación es la única posibilidad de crear un verdadero estado (= un estado basado en la justicia) superando la situación presente de injusticia. Para este fin son fundamentales la educación gimnástica y la musical (Resp. 376e ss). Ello debe tener la máxima importancia entre los deberes escolares, ya que los niños pertenecen más al estado que a sus padres (Leg. 804d). A esto se añade, en la élite destinada a la dirección del estado, una iniciación progresiva en el pensamiento filosófico (Resp. 521c-534), para lo cual hay que despertar en el hombre la reminiscencia de las ideas, los arquetipos de la realidad, que él ha contemplado antes de su existencia terrestre (Men. 81c ss; Resp. 514 ss). Aristóteles considera como fin de la educación la formación estética y ética de los ciudadanos. La dirección y el ejercicio deben formar al hombre mesurado que sea capaz de llevar adelante sus propios asuntos y la vida de la comunidad. En Aristóteles las ciencias ya no pertenecen, como para la élite directiva del estado de Platón, a la esfera de la educación. En el helenismo de la época neotestamentaria juega un papel decisivo en la educación el ideal estoico del jefe que está por encima del pueblo y es responsable de sí mismo y de su razón.

A modo de recapitulación, podemos decir lo siguiente: en todas aquellas partes en donde se ha impuesto la idea de educación, se sitúa en el centro el hombre, que en el fondo puede ser educado porque es un ser racional. El

objetivo de la educación es el hombre «plenamente desarrollado», es decir, el que puede disponer juiciosamente de su cualidad específica *(ἀρετή [areté])*. La falta de consideración, como programa, no ha sido defendida más que por la sofística. El principio de la educación nunca ha sido entendido por los griegos de un modo perfeccionista —a excepción de la teoría de Platón sobre el estado. En esto influyeron mucho sobre el pensamiento griego ideas como el destino, la divinidad y —más tarde— el azar y la libertad personal.

II *Paideúō* (84 veces en los LXX, 52 de las cuales tienen su vocablo equivalente en hebreo) aparece 41 veces como traducción del hebreo *yāsar* (la mayoría de veces en pi.), *castigar, disciplinar, corregir*. El sustantivo *paideía* (103 veces en los LXX, de las cuales 47 corresponden a términos hebreos equivalentes) aparece 37 veces traduciendo a *mūsār, castigo, disciplina;* «pero puede tomar también una acepción más intelectualista y entonces se refiere a la instrucción entendida en el sentido de sabiduría, conocimiento y juicio» (Bertram, ThWb V, 604).

Estos conceptos aparecen sobre todo en Prov (el verbo: 12 veces; el sustantivo: 29), en Sal (el verbo: 13 veces; el sustantivo: 5) y Eclo (15 veces el verbo, 35 el sustantivo), en cambio se encuentran raras veces fuera de la literatura profética y sapiencial.

El AT atestigua cómo Dios se revela a Israel e interviene en su vida. El espera que, en contrapartida a su amor y solicitud por el pueblo escogido, éste responda con confianza y obediencia. El pueblo sacerdotal debe ser modelado por el ser de Dios e imitarle en su santidad. La solicitud de Dios para con su pueblo le obliga a tomar con él severas medidas disciplinarias, a castigarlo *(yasār* y *mūsār)*. Pero, al educar a su pueblo, no apunta hacia un ideal, sino que vela por la fidelidad de su pueblo, que debe dimanar de la confianza (esfera interhumana) y de un dejarse-interpelar constante y de una actitud auténtica de escucha, que proceden de la obediencia (alocuciones proféticas). Mientras que originariamente se insiste más bien en considerar a Israel en cuanto pueblo, *en cuanto totalidad*, bajo la disciplina de Dios (Dt 4, 36; 8, 5; Os 7, 12; 10, 10), más tarde, en la literatura sapiencial, se habla sobre todo de la educación del *individuo* por Dios (Prov 3, 11; 15, 33; Eclo 18, 14 [13]). De esta educación de Dios, de la que Israel intenta evadirse continuamente, a pesar de que está orientada a su salvación, participan de la misma manera todos los miembros del pueblo. No existe ninguna educación «religiosa» especial para la juventud. Dios educa, y la crianza de los niños acontece ya en la esfera del Dios que educa en el amor y que castiga a los suyos a causa de su rebeldía.

Los términos hebreos designan en primer lugar el castigo que el padre ha de aplicar al hijo (Dt 21, 18; Prov 13, 24; 19, 18; 23, 13; 29, 17), y el castigo que Dios ha consentido que caiga sobre su siervo por la salvación de su pueblo (Is 53, 5). Así, en Dt 11, 2 la expresión *mūsār Yahvēh* significa la acción directiva de Dios, su acción educadora para con Israel en la historia. El castiga a causa del pecado (Lv 26, 18.28), pero «con medida» (Jer 10, 24; 46, 28). El hombre puede aceptar o menospreciar esta educación, apreciarla u odiarla (Jer 5, 3; Prov 12, 1; Sal 50, 17). En la literatura sapiencial el castigo se transforma progresivamente en su resultado, la disciplina, que hay que aprender (Prov 1, 2), interiorizar y custodiar (Prov 23, 23). Pero el centro y el contenido es siempre Dios, no el niño ni un ideal. El fin de la educación que Dios lleva a cabo es conducir a su pueblo al conocimiento de que su existencia se funda únicamente en la voluntad salvífica de Yahvé y, por consiguiente, debe obediencia a su divino educador (Dt 8, 1-6).

Pero, ¿cómo se realiza la educación de la juventud en Israel? Dios ordena honrar a los padres, pues ellos le representan a él. En la casa, el padre asume el papel de sacerdote; transmite la tradición a la familia; además, contesta a las preguntas de los hijos (Ex 12, 26 ss); su respuesta es un reconocimiento de la acción salvífica de Dios para con Israel. Los niños reciben este testimonio no sólo de un modo verbal, sino también mediante signos sensibles como, por ejemplo, las piedras del Jordán (Jos 4, 6 ss.21 ss). El cumplimiento de lo ordenado por la ley (Dt 21, 21) y su enseñanza sirven de ocasión para la educación. No existe ninguna idea de la educación ni ninguna institución educativa propiamente dicha, sino que, más bien, la juventud se habitúa a la vida del pueblo, que vive bajo la disciplina amorosa de Dios. La imitación de la figura del padre es lo que hace madurar a los hijos. Pues el que escucha con atención se mostrará obediente.

Es sólo en la literatura sapiencial donde aparece una cierta moralización y humanización: el fin de la educación es la sabiduría (Prov 1, 7; 8, 33), que reconoce el orden que reina en las cosas y al que debe subordinarse el sabio. Al mensaje del AT se le da en parte una orientación pedagógica y en cambio se da un contenido teológico a la doctrina griega de la educación; fe y razón van estrechamente unidas. Por otra parte, en la versión de los LXX el verbo *paideúō* tiene un sentido que se aproxima al «castigar» veterotestamentario, en cambio el sustantivo *paideía* tiende más bien hacia el concepto helenístico de «instrucción, enseñanza». Pero incluso cuando en Israel surge, en cierto modo, un ideal a propósito de la instrucción, el punto de partida de «esta formación del hombre es también... el conocimiento de Dios, su revelación, sus mandamientos» (GvRad, Teología del AT I, 1978[4], 525). En Dt 11, 2 aparece la expresión *παιδεία κυρίου [paideía kyríou]*, la enseñanza del Señor, que tanta importancia adquiere en el texto de Ef 6, 4.

La educación en el judaísmo tardío de Palestina está todavía en una conexión muy estrecha con el AT: el fin de toda educación es el hombre que vive en la obediencia a la voluntad de Dios. Sin embargo, se puede ver un profundo cambio en el hecho de que se considera a la → ley como la norma de la voluntad de Dios. Ahora bien, tras el exilio, ésta se había convertido cada vez más en una realidad absoluta, que se presentaba ante Israel como una exigencia atemporal y ahistórica y servía de fundamento a la relación con Dios. Esta idea de la educación propia del judaísmo tardío ha hallado su expresión clásica en las escuelas rabínicas, en las que se enseñaba y

aprendía la Torá juntamente con su interpretación casuística. En cambio en el judaísmo helenístico la educación experimentó más fuertemente el influjo griego. Un ejemplo típico de esto es el movimiento educativo que aparece en Alejandría (Filón).

III En el NT, este grupo de palabras aparece un total de 23 veces. De éstas, 8 pertenecen a Heb 12, otras 5 se encuentran en Pablo, 5 en las cartas pastorales, 4 en Lc y una en Ap. Predomina la concepción veterotestamentaria. Pero cuando se habla del *paidagōgós*, el *pedagogo*, no es posible establecer una dependencia clara.

1. a) El verbo se utiliza 2 veces en el sentido de *formar, instruir:* Moisés es iniciado en la sabiduría de los egipcios (Hech 7, 22), Gamaliel fue el maestro de Pablo (Hech 22, 3).

b) *Paideúō* hay que traducirlo 2 veces por *castigar* o simplemente *azotar* (Lc 23, 16.22). No se puede decidir la cuestión de si aquí y en otros muchos pasajes del relato de la pasión resuena una profecía veterotestamentaria (Is 53, 5), o si *paideúō* ha sido tomado simplemente del griego popular en el sentido de *apalear* (Bertram).

2. Dios educa: en el judaísmo esta idea ha sido desarrollada ulteriormente de un modo decisivo, de tal manera que en el sufrimiento se experimenta la acción amorosa de Dios que nos educa (Jdt 8, 18-22; 2 Mac 6, 12-17; Sal 3, 4; 13, 9 y *passim*). Los supuestos de esta idea se encuentran ya en el AT (Dt 8, 5; 11, 2; 2 Sam 7, 14 s y *passim*). Esta idea del castigo, entendido como una acción a través de la cual Dios preserva amorosamente a su pueblo del juicio último, ha sido incorporada a algunos pasajes importantes del NT (cf. el detallado *excursus* de Michel, 297).

En Heb 12, 5 s se cita el texto de Prov 3, 11 ss. El castigo del Señor es una señal de su amor y, por consiguiente, no es motivo de desaliento. A este testimonio escriturístico se añade lo que se dice en los vv. 7-11. Dios es el educador de su pueblo. El modo como Dios educa se clarifica a partir de la educación que realiza el hombre, que es una débil imagen de la de Dios. Dios es el Padre y castiga por amor, para preservar a los hombres en su condición de hijos de Dios, para que se conviertan y vuelvan al hogar. El hombre se resiste a esta corrección, se obstina y duda del amor paterno (v. 5), a pesar de que, con su conducta, sabe que desprecia la filiación divina; en el castigo experimenta el hombre la intervención paternal de Dios. Y si, ya en la educación que se lleva a cabo en la familia, la condición de buen hijo se reconoce en el hecho de que el padre le educa, le «castiga», mucho más claramente aparece esto en el caso de Dios. Los padres según la carne castigan sin pensar en una razón última y están expuestos a equivocarse, pero el Señor tiene siempre el propósito último de hacer a los hombres partícipes de su santidad (v. 10). El fin de esta corrección es la paz con Dios (v. 11), que es también el punto de partida de la corrección divina, es decir, el hecho de ser hijos de Dios. Por más que un estoico podría hablar de un modo semejante, su concepto de la educación está, no obstante, orientado al autoperfeccionamiento del hombre.

Esta idea de que en el castigo de Dios se patentiza precisamente su amor se encuentra también en Pablo en el contexto de sus avisos sobre el modo de celebrar la eucaristía (1 Cor 11, 32): los cristianos no están dispensados de la enfermedad y de la muerte, que son la secuela del pecado. En esto les alcanza el juicio de Dios. Pero, en la medida en que este juicio tiene un carácter de castigo, los creyentes quedan sustraídos misericordiosamente al juicio definitivo de Dios sobre el mundo y, por tanto, a la condenación (v. 32b; cf. también Ap 3, 19). A partir de la experiencia que ha adquirido a través de su ministerio apostólico (2 Cor 6, 9), es Pablo consciente también de que el ser castigado no está en contradicción con el hecho de ser amado por Dios, sino que más bien ha de ser comprendido como una consecuencia de este amor.

La concepción neotestamentaria de la educación por medio del castigo no sólo se distingue de la idea griega de la educación (es decir, la educación basada en un ideal), sino también de aquellas doctrinas rabínicas en las que el sufrimiento que produce el castigo tiene una función expiatoria. En cambio, de acuerdo con la comprensión neotestamentaria, la corrección de Dios es, de algún modo, necesaria, para que los creyentes conozcan que son verdaderamente hijos suyos.

Un tipo de educación diferente es el que se realiza a través de la palabra de Dios en el AT (2 Tim 3, 16). Dado que aquí es también el mismo Dios el que habla, la comunidad neotestamentaria conoce la voluntad de Dios a partir de los escritos del AT y, de este modo, recibe instrucción para llevar una vida conforme a esta voluntad. Más claramente habla Tit 2, 11-13 de la gracia que educa: todo confluye en el mensaje de la cruz (v. 13, 14). La educación es también aquí una consecuencia de la gracia; en ambos pasajes 2 Tim 3, 16 y Tit 2, 11-13 se emplea un lenguaje helenístico, pero la idea fundamental es veterotestamentaria. Las palabras «sobria, justa y piadosamente» (NB: «con equilibrio, rectitud y piedad») representan el ideal del mundo griego. Pero, en este contexto, se parte del supuesto de que Dios justifica al hombre y le conduce hacia la santificación.

Finalmente, Pablo habla de la misión educadora de la ley (Gál 3, 24 ss). La ley es el *paidagōgós*, el *ayo* (NB: «niñera») que nos conduce a Cristo: ésta es probablemente la traducción adecuada. No se puede determinar con seguridad si Pablo piensa aquí en los esclavos a quienes se confiaban los muchachos y tenían la misión de castigarlos, o si se hacía de esto una idea más positiva. En todo caso, lo que quiere decir es que él —el *paidagōgós*— mete a los jóvenes en pretina. La misión de la ley (en sí buena y santa: Rom 7, 12) era mantener el orden divino y poner de manifiesto la desobediencia humana («desenmascarar el pecado»). Esta misión ha tocado a su fin con Cristo, que inaugura y trae consigo el nuevo eón (Gál 3, 25). Por la fe en Cristo el hombre inmaduro llega a ser un verdadero hijo de Dios (Gál 4, 1). El apóstol habla aquí desde el punto de vista de la historia de la salvación. La ley dada por Dios no puede frenar al hombre que vive en el pecado; pero si él reconoce la validez del precepto y, por tanto, su culpa, le impulsa hacia Cristo. Ahora bien, el que está en Cristo queda liberado de la ley, ya que está bajo la ley del amor de Cristo (Rom 13, 10b).

3. En Tim 1, 20 se habla de los hombres que han sido entregados a Satán para ser castigados por él. Aquí se trata de un castigo por parte de la iglesia (probablemente una excomunión) y Satán personifica la ira de Dios, que castiga con la enfermedad y la muerte a quienes destruyen la iglesia de Dios. Pero este «castigo» tampoco tiene como finalidad la destrucción definitiva del pecador, sino, más bien, su arrepentimiento (v. 20b).

4. El hombre educa: a la exhortación de Pablo a los hijos a honrar a sus padres, sigue en Ef 6, 4 el consejo a los padres de formar a sus hijos *(ἐκτρέφειν [ektréphein])* en disciplina *(paideía)* y en la corrección del Señor *(kyríou)*. ¿Cómo ha de entenderse el genitivo *kyríou*? El sentido de «educación para el Señor» (L) está casi excluido. Es posible que este genitivo signifique «del Señor», entendiendo esta expresión en el sentido de que Dios está detrás de las enseñanzas del hombre. También puede admitirse la opinión de WJentsch, según la cual se trata de una educación que se refiere al *kýrios* (gen. cualitativo). En todo caso, el cristiano, que confiesa con Pablo (1 Cor 12, 3) que «Jesús es el Señor», rechaza con ello cualquier otra exigencia total de soberanía. Para los creyentes, la esfera de la educación está también bajo la soberanía de Jesús. Esta fe que vence al mundo (1 Jn 5, 4 s) incluye para la comunidad la preocupación por el verdadero fin de la educación.

D. Fürst

Bibl.: HJKraus, Paedagogia Dei als theologischer Geschichtsbegriff, EvTh 8, 1948/49, 15 ss – WJentsch, Urchristliches Erziehungsdenken, 1951 (BFChTh vol. 45/3) – RBohren, Kirchenzucht im NT, 1952 – GBertram, Art. *παιδεύω*, ThWb V, 1954, 596 ss – WJaeger, Paideia, vol. 1-3, 1954 – FMüller, Kerygma und Paideia, en: Zeit und Geschichte, Dankesgabe an RBultmann, ed. por EDinkler, 1954 – GvRad, Theologie des AT I, 1958[2] – OMichel, Der Brief an die Hebräer, KEK XII I, 1965[12].

Trad. o. c.: GvRad, Teología del AT I, 1978[4], 490 s, 520-534; II, 1976[3], 184 s. En cast. Arts. gens.: OBetz, Art. Educación, CFT I, 1966, 471-479 – RMühlbauer, Art. Educación (sentido de la), SM 2, 1976[2], col. 529-535 – KErlinghagen, Art. Enseñanza, SM 2, 1976[2], col. 580-592 – WEichrodt, Teología del AT II, 1975, 420-439.

Elección

En el NT se encuentran dos grupos de vocablos para describir aquel acto por el que se elige una posibilidad determinada (o también una persona o grupo de personas) entre otras muchas: *αἱρέομαι [hairéomai]* y *ἐκλέγομαι [eklégomai]*. El segundo grupo aparece con mucha más frecuencia, si bien ninguno de los dos abunda demasiado. Uno y otro pueden designar tanto la elección humana como también, y en un sentido específicamente teológico, la elección divina; sin embargo, la inmensa mayoría de los pasajes se refieren claramente a la última. Para designar el encargo de una misión concreta, que tiene efectivamente como consecuencia una posición especial de aquel a quien se confía, se emplean *καλέω [kaléō]* y sus derivados (→ llamada); *ὁρίζω [horízō]* y *προορίζω [proorízō]* se refieren a la vertiente externa de la misión (→ designar). Para expresar la toma de posesión de un cargo especial, de una determinada función dentro de una jerarquía, se utilizan también los verbos *καθίστημι [kathístēmi]*, *παρίστημι [parístēmi]* (→ designar) o *τάσσω [tássō]* (asignar).

αἱρέομαι [hairéomai] elegir; *αἵρεσις [haíresis]* la escuela, el partido, el grupo; *αἱρετικός [hairetikós]* hereje, herético; *αἱρετίζω [hairetízō]* elegir; *διαιρέω [diairéō]* dividir; *διαίρεσις (diaíresis)* división

I 1. *Hairéō* (en forma activa) se encuentra frecuentemente en el griego profano, desde Homero (también en Filón, Josefo), con el significado de *tomar, asir, coger, obtener, comprender;* pero también es de uso corriente la forma media *hairéomai, tomar para sí, coger para sí, adquirir, escoger para sí, optar por algo.* El sustantivo *haíresis*, derivado del verbo *αἱρεῖν [haireîn]* (desde Esquilo y Herodoto), designa en el griego clásico: a) la *toma*, la *entrada*, la *conquista;* b) la *elección* o la *posibilidad de elección;* c) la *aspiración*, el *deseo* de algo, la *inclinación* y d) la *determinación* o el *propósito;* siempre lleva, pues, consigo, la idea de una acción y de una decisión personales. Por otra parte, del contenido de este sustantivo se deriva el significado del adjetivo sustantivado *hairetikós*, que en el griego clásico denota a alguien que es capaz de elegir, que *tiene el derecho de elegir.* El verbo *hairetízō*, empleado desde Hipócrates, es una forma intensiva de *hairéomai* y significa hacer de alguien un *hairetós* (desde Herodoto), es decir, considerarlo como una persona valiosa y, por consiguiente, *elegirlo.* Finalmente, el compuesto *diairéō* (empleado desde Homero) significa *desmontar, descomponer, dividir*, con el fin de diferenciar, y, por consiguiente, *distinguir, repartir, desmembrar*, y también *distribuir;* análogamente, el sustantivo *diaíresis*, derivado de este verbo, significa (a partir de Herodoto), la *separación*, la *división*, la *desmembración*, la *distribución*, pero también el *reparto*, la *distinción.* Al igual de lo que ocurría con *haíresis*, en todos estos vocablos está presente ante todo la idea de acción y, de un modo secundario, el resultado de la misma.

2. En el griego tardío y sobre todo en el helenismo, los dos sustantivos, *haíresis* y *diaíresis*, adquieren un significado específico. *Haíresis*, a través de una objetivación de su contenido, designa aquí, tanto la *doctrina* como la *escuela* de un determinado filósofo, al que alguien se adhiere. La escuela filosófica que se reunía alrededor de la figura autoritaria de su maestro se definía hacia el exterior mediante unos dogmas (→ mandamiento, art. *δόγμα [dógma]*) que aceptaban sus adictos y a través de un estilo de vida obligatorio para todos ellos. En Platón *diaíresis* designa el *método dialéctico* que se propone una subdivisión de los conceptos (cf. el pasaje capital de Polit. 258c ss).

II 1. En la versión de los LXX este grupo de palabras —a diferencia, p. ej. de → ἐκλέγομαι *[eklégomai]* o de βούλομαι *[boúlomai]* (→ voluntad)— no aparece con marcada frecuencia, lo cual podría resultar coherente con el carácter del concepto veterotestamentario de elección, que no se refiere precisamente a la elección (política) libre ni a la opción clara por una concepción doctrinal o vital determinada. De los 11 pasajes en que sale *hairéomai*, 4 veces sustituye al hebreo *bāḥar, elegir, escoger, preferir* (p. ej. 2 Sam 15, 15; Jer 8, 3); también sustituye, entre otros, a *ḥāphēṣ, amar* (1 Sam 19, 2; cf. → complacencia). *Haíresis* se halla sólo 5 veces en total, de las cuales sólo dos es la traducción directa de un término hebreo equivalente; tiene el sentido de *elección* en las expresiones ἐξ αἱρέσεως *[ex haireséos]* y κατὰ αἵρεσιν *[katá haíresin], libremente*, como el αὐθαίρετος *[authaíretos]* de 2 Cor 8, 3 = *espontáneamente* (así en Gn 49, 5 y Lv 22, 18.21, en donde traduce a *nᵉdābāh*, que significa propiamente *sacrificio voluntario)*. Algo más frecuente es la forma intensiva αἱρετίζω *[hairetízō]*, que la mayoría de las veces traduce también a *bāḥar*. Se encuentra a menudo al lado de *eklégomai* para significar la *acción de elegir* por parte de Dios (cf. 1 Cr 28, 4.6.10; Sal 25, 12; 119, 30); en algunos pasajes (Ag 2, 24; Mal 3, 17) tiene el sentido de *adoptar*. El único pasaje del NT en el que aparece *hairetízō* (Mt 12, 18) es una cita de Is 42, 1, en la que tiene el significado de *elegir*, en paralelismo con εὐδοκεῖν *[eudokeîn]* (no según la versión de los LXX, sino según otra versión). *Diairéō*, que sustituye distintas formas de *ḥālaq = dividir, repartir, tomar posesión de*, de *ḥāṣāh = dividir*, y también de *bāḥar* (Gn 15, 10) y de otros verbos, se encuentra preferentemente con el significado de *repartir, distribuir* (p. ej. Gn 32, 7; Jos 18, 5; 1 Cr 24, 3 ss; Ez 37, 22), mientras que el sustantivo *diaíresis* —que casi siempre corresponde al hebreo *maḥalōqet, sección*— hay que traducirlo por *distribución, porción, sección* (p. ej. 1 Cr 27, 1 ss), e incluso *tribu* (Jue 5, 15).

2. En Filón, y especialmente en Josefo, estos sustantivos se utilizan luego de un modo totalmente específico. En ambos autores *haíresis* designa, tanto las escuelas filosóficas griegas como los grupos religiosos del judaísmo, los esenios, saduceos y fariseos. El equivalente hebreo en el judaísmo rabínico es *mīn*, término que designa más bien a un miembro de la secta *(hairetikós)* que a la secta propiamente tal. Aquí ha experimentado el vocablo un cambio decisivo. Si en un principio se utilizaba de un modo totalmente genérico para designar las facciones existentes dentro del judaísmo, va adquiriendo progresivamente el significado de *secta* herética en el sentido peyorativo. Este cambio, que se produce alrededor del año 100 d. C., conduce finalmente a que, hacia finales del s. II d. C., *mīn* no indique ya una delimitación frente a otras orientaciones dentro de la comunidad judía, sino que designe a los *heterodoxos*, p. ej. los cristianos o los gnósticos, que están fuera de la propia comunidad creyente, lo que equivale a decir absolutamente al margen de la salvación.

III 1. En el NT *hairéomai* sólo aparece en 3 pasajes y siempre es usado en voz media. Bajo la significación atenuada de *preferir, querer más*, tal como se emplea a menudo en el griego profano con o sin μᾶλλον *[mâllon]* (μᾶλλον αἱρεῖσθαι...ἤ *[mâllon haireîsthai...ḗ])*, o con acusativo, se encuentra en Flp 1, 22 y en Heb 11, 25. Aquí tiene un sentido similar al de θέλω *[thélō]* y *boúlomai* (→ voluntad), pero *thélō* expresa más bien una decisión soberana con un propósito claro y bien determinado, mientras que *boúlomai* indica un deseo y un anhelo que están fundados en una autoridad dada de antemano.

En 2 Tes 2, 13 *hairéomai* tiene un contenido específicamente bíblico que no se encuentra en el griego profano: *escoger a alguien para algo;* en este caso: la acción por la cual Dios escoge a la comunidad para la bienaventuranza. Este significado de la acción por la cual Dios elige hay que distinguirlo de *eudokéō = complacerse en*, que expresa la elección soberana, y de κληρόω *[klēróō]*, que tiene el sentido de asignar a los elegidos, a los llamados, la suerte que les corresponde (cf. → herencia, art. κλῆρος *[klêros])*. Frente a esto, *eklégomai* subraya el carácter selectivo que lleva consigo la elección y δέχομαι *[déchomai]* la aceptación y acogida que proceden del beneplácito divino.

2. La significación neotestamentaria de *haíresis* está en la línea del helenismo y del judaísmo. En Hech, donde esta palabra se encuentra 6 de las 9 veces en que aparece en el NT, se aplica a los fariseos y saduceos, que representan dos tendencias diferentes dentro de la comunidad judía: «αἵρεσις τῶν Σαδδουκαίων» *[haíresis tôn Saddoukaíōn]* (Hech 5, 17); «αἵρεσις τῶν Φαρισαίων» *[haíresis tôn Pharisaíōn]* (Hech 15, 5; cf. también Hech 26, 5). Desde el punto de vista de los judíos, se considera también a los cristianos como pertenecientes a una *haíresis:* πρωτοστάτης τῆς τῶν Ναζωραίων αἱρέσεως *[prōtostátēs tês*

tôn Nazōraíōn haireséōs], jefe de la secta de los nazarenos (Hech 24, 5; cf. Hech 24, 14 y 28, 22).

Dado su carácter universal, la *ἐκκλησία [ekklēsía]* cristiana (→ iglesia) no podía entenderse a sí misma como una *haíresis*. A la iglesia «en cuanto asamblea pública, jurídica, de todo el pueblo de Dios» (HSchlier, ThWb) pertenecen todos los cristianos, mientras que al concepto de *haíresis* es inherente el carácter privado, arbitrario, de una escuela o de un partido. De aquí que, según Gál 5, 20, las *αἱρέσεις [haireséis]* pertenezcan a las *ἔργα τῆς σαρκός [érga tês sarkós]*, a las obras de la carne. Esto se basa en la argumentación de 1 Cor: el que crea cismas en la iglesia o la disgrega en facciones, divide a Cristo, cuyo cuerpo, de acuerdo con 1 Cor 12, 27, es la iglesia (1 Cor 1, 10 ss; 11, 18 s). Por otra parte, en 1 Cor se distingue entre *haireséis* y *σχίσματα [schísmata]*; mientras que *schísmata* designa «divisiones dentro de la iglesia ocasionadas por cuestiones personales» (HSchlier, ThWb), con el término *haireséis* se alude a la separación considerada en su alcance escatológico. «Las *haireséis* son el resultado final de los *schísmata*» (Lietzmann, 1 Cor HNT, 56). Las *haireséis* corruptoras son causadas por los falsos maestros *(ψευδοδιδάσκαλοι [pseudodidáskaloi]*; → enseñanza), que reniegan de Cristo (cf. 2 Pe 2, 1). El griego bíblico da al vocablo *hairetikós* un sentido totalmente distinto del que tiene en el griego profano *(elector)*. El término designa entonces a aquel que se adhiere a una *haíresis*, al *hereje*. En Tit 3, 10, se muestra el procedimiento disciplinario de la iglesia para con los herejes, y alude a Mt 18, 15 s y 2 Jn 10.

En la antigua iglesia *haíresis* se convierte en *terminus technicus* para designar los poderes contrarios a la *ekklēsía*, considerados desde el punto de vista escatológico. Esto puede verse espec. en Ignacio y Justino (IgnEf 6, 2; IgnTral 6, 1; Justino, Dial. 51, 2), mientras que, en Orígenes, *haíresis* es utilizado nuevamente para designar las diferentes orientaciones dentro del cristianismo (Contr. Cels. 3, 12).

3. En el catálogo de las *ἔργα τῆς σαρκός [érga tês sarkós], obras de la carne* (Gál 5, 19 ss), se citan, a continuación de las *ἐριθεῖαι [eritheîai], rencillas* (→ ira) y antes de las *haireséis*, las *διχοστασίαι [dichostasíai]*. La *dichostasía*, que en el griego profano significa *controversia, disensión* y *lucha* en general, pero también *oposición, rebelión* y *sedición* en el sentido político, es mencionada en Rom 16, 17 en tono de amonestación junto con los escándalos *(τὰ σκάνδαλα [tá skándala])*. Y en 1 Cor 3, 3 (sólo según algunos mss.) es puesta en relación con *ζῆλος καὶ ἔρις [zêlos kaí éris]* y se la considera como perteneciente a las obras de la carne *(κατὰ ἄνθρωπον [katá ánthrōpon])*. Si aquí se trata de la disensión y de las discordias dentro de la iglesia, en 1 Clem 46, 5, no se puede pasar por alto su sentido político.

4. En el NT *diairéō* hay que traducirlo por *distribuir, repartir*. Lc 15, 12: «Les repartió sus bienes». Y 1 Cor 12, 11 habla de la *distribución* de los dones del espíritu, que el espíritu, según su voluntad soberana, asigna a cada uno de los miembros de la iglesia (→ cuerpo).

El sustantivo *diaíresis* sólo aparece en el NT en el texto de 1 Cor 12, 4 ss, en donde se afirma como revelación divina la diversidad de los dones del espíritu *distribuidos* a los diferentes miembros dentro de la unidad de la gracia. Partiendo de este significado, los padres de la iglesia emplearon posteriormente «*diaíresis* para expresar la distinción entre las personas dentro de la trinidad» (HSchlier, ThWb).

G. Nordholt

ἐκλέγομαι *[eklégomai]* seleccionar, elegir; ἐκλεκτός *[eklektós]* elegido; ἐκλογή *[eklogḗ]* elección, selección

I 1. *Eklégomai* (utilizado a partir de Herodoto) es la voz media cuya activa, *eklégō*, no aparece en el NT, y en los LXX sólo se encuentra esporádicamente. El significado de la activa es *seleccionar, elegir a alguien* o *a algo* (entre otras personas o cosas). Este verbo se deriva a su vez de *légw [légō], contar, reunir, hablar* (→ palabra). El participio *eklektós*, utilizado en su forma adjetivada o también absoluta y que se encuentra a partir de Platón, designa al que o lo que ha sido elegido. El sustantivo *eklogḗ*, derivado del verbo y utilizado asimismo desde Platón, sólo designa originariamente la acción de elegir y puede ir unido a los verbos *λαμβάνω [lambáno], tomar; ποιέομαι [poiéomai], hacer* o *γίνομαι [gínomai], alcanzar*. Siempre que aparece este grupo de palabras en diferentes contextos pueden verse claramente en ellos algunos elementos comunes: por una parte, existen varios objetos entre los que elegir; por otra, el que elige no está determinado por circunstancias coactivas externas, sino que es libre para tomar su decisión; finalmente, el que hace la elección puede disponer —al menos en el momento de la elección— del que o de lo que ha de elegir. Además, el acto de elegir —y, por tanto, el grupo de palabras— implica un juicio del que elige sobre cuál es el objeto que considera más idóneo para realizar el objetivo a que aspira. Por lo demás, el hecho de que prevalezcan las normas objetivas o las reflexiones y sentimientos subjetivos no es aquí lo fundamental.

2. Es probable que estos términos originariamente se deriven del léxico militar. En Platón se encuentra ya *eklégomai* y *eklogḗ* como formas de expresión de las acciones relacionadas con la elección política. En todo caso, se trata de la elección de hombres que deben cumplir una determinada misión, que deben desempeñar un determinado cargo. Este puede ser en la esfera política el papel de los *πρεσβῦται [presbŷtai]*, los *ancianos* (→ anciano) que gobiernan la *pólis* (Platón, Resp. V, 558c; VII, 536c; Polibio 6, 10, 9), de los arcontes (→ principio, art. *ἀρχή [archḗ]* III, 4; Platón, Resp. III, 414; Polibio, 6, 4, 3) o de otros funcionarios y mandatarios públicos (cf. Platón, Leg. VII, 802b). Pero *eklogḗ* se emplea también para designar el reclutamiento general de hombres para la guerra (Polibio 5, 63, 11) o la elección, de entre las tropas, de un individuo para realizar una misión especialmente difícil y gloriosa (Polibio 9, 13, 9). La prudencia y la experiencia, la posición adecuada o la fortuna suficiente, la valentía y el talento son las condiciones previas que se suponen en un candidato; pero sólo la elección misma le abre la posibilidad de desempeñar un cargo y le impone al mismo tiempo una obligación. En efecto, la elección —que recae en un individuo o en un grupo— es una distinción (rara vez en el sentido negativo, es decir, en cuanto que lleva consigo una particular severidad) y se realiza, por regla general, de acuerdo con un criterio elitístico de selección. Pero siempre va ligada a una obligación, a un cometido, que consiste, ante todo, en gestionar los asuntos de todos aquellos en cuya comunidad vive el elegido; la *pólis* confiere al individuo (mediante sus órganos legítimos), juntamente con sus prerrogativas especiales, las posibilidades de promover el bien común.

3. Al propio tiempo, estos vocablos son aplicables también a cosas: *eklégomai* es utilizado, por ejemplo, para indicar la *elección* de determinados lugares (Platón, Tim. 24c), la opción por un bien espiritual o estético (Symp. 198d), pero también la *selección* de fragmentos especialmente valiosos de la literatura o de la obra de un escritor (Jenofonte, Mem. I, 6, 14; Ath. XIV, 663c; Polibio 1, 47, 9). Puede indicar igualmente la reclamación de material (p. ej. barcos: Jenofonte, Hell. 1, 1), mientras que a la recaudación de tributos, impuestos públicos, etc., se le aplica el término *ἐκλογή [eklogḗ]* (p. ej. Ath. VI, 235b). Este grupo de palabras expresa, pues, siempre que, mediante una decisión soberana, se reclama parte de un conjunto de cosas más grande para conseguir un objetivo especial, dejando a un lado el resto.

4. Sólo en la Stoa, este grupo de palabras ha experimentado un remodelado de su contenido en relación con lo que hemos dicho a propósito del verbo *hairéomai; eklogḗ* puede ahora expresar también —no ya en un plano más elevado sino a nivel individual— la *opción* del individuo, llevada a cabo libremente, entre dos o más posibilidades de desenvolvimiento vital, de lucro o de aprovechamiento de los bienes materiales; a este propósito, Epicteto establece el principio de que tal elección debe ajustarse en cada caso a la naturaleza de las cosas.

II 1. a) Con respecto a la versión de los LXX hay, ante todo, un hecho que llama la atención: el sustantivo griego *eklogḗ* está totalmente ausente; es decir, no existe ningún vocablo hebreo que pueda traducirse así y la forma abstracta del concepto es totalmente ajena al genio de la lengua. Pero la presencia exclusiva de formas verbales lleva consigo inmediatamente el que la atención se centre, no tanto en la acción como tal (cf. *supra* I: *ἐκλογή [eklogḗ]*) cuanto en el que en cada caso actúa y en el que es elegido *(eklektós)*. Por otra parte, *eklégomai* (la forma activa *eklégō*, que es sinónima de aquella y se construye de la misma manera, aparece solamente en 10 ocasiones, espec. en los libros de los Reyes y en los de las Crónicas) reemplaza, salvo raras excepciones, a las diferentes formas del verbo hebreo *bāḥar, elegir, seleccionar, preferir*, que sólo excepcionalmente se traduce con el verbo *ἐπιλέγω [epilégō]*, el cual es sinónimo del anterior y se deriva de la misma raíz (p. ej. Ex 17, 9; Nm 16, 5) así como por *hairéomai* (p. ej. 2 Sam 15, 15; 1 Cr 28, 6), *hairetízō* (p. ej. Sal 119, 30), *aréskō, complacerse en* (Dt 23, 16) y *bouleúomai, preferir*.

Bāḥar tiene aproximadamente la misma gama de significados que el verbo griego: p. ej. en Is 40, 20 designa la elección de un material apropiado (madera para la fabricación del ídolo); en Gn 6, 2 la elección de una mujer, tanto si se hace ponderadamente como por placer o gusto; en Gn 13, 11 se refiere a la elección hecha por Lot del trozo de tierra que le pareció mejor. En Prov se utiliza el nifal para describir un objeto como especialmente apetecible en comparación con otro: el conocimiento, el temor de Dios y la sabiduría, en una palabra, la vida religiosa y obediente para con Dios, es algo más precioso que el oro y la plata (p. ej. Prov 8, 10.19; 16, 16). El verbo se utiliza también —al igual que en la elección de los arcontes griegos— para expresar la elección del rey por parte del pueblo (1 Sam 8, 18), y en las formas participiales *bāḥūr* y *bāḥīr* pueden designar —también de un modo análogo a como ocurre en griego— las tropas especialmente aguerridas (p. ej. Jue 20, 15 s; 1 Sam 24, 3; 2 Cr 25, 5) o un material particularmente idóneo (Ex 14, 7: carros de guerra). Incluso para expresar una opción meditada entre varias posibilidades (el castigo que ha de ser impuesto: 2 Sam 24, 12; o la recompensa prometida: 2 Sam 19, 39) puede emplearse *eklégomai;* con él, finalmente, se expresa la opción religiosa fundamental entre Yahvé y los demás dioses (Jos 24, 15) o entre una vida santa y una vida impía (Sal 84, 11).

b) Aparte de *bāḥar, eklégomai* sustituye también al poco frecuente, *bārar, separar, seleccionar* (p. ej. 1 Cr 16, 41 en donde se habla de la elección de sacerdotes para oficiar delante del arca de la alianza; Ez 20, 38, en donde este verbo sirve para expresar la separación entre los rebeldes y el pueblo). *Eklektós* reemplaza también con bastante frecuencia a palabras hebreas cuyo radical señala algo como precioso, valioso (Jer 3, 19; Ag 2, 7), o subraya su condición extraordinaria (p. ej. Gn 41, 2.4, en donde se habla de las vacas del sueño del faraón); aquí, el adjetivo no expresa, pues, el hecho de ser afectado por una elección, sino, en un sentido más amplio, las características ya existentes que conducen a la elección.

c) En la mayoría de los pasajes en los que se encuentra *bāḥar* —y análogamente *eklégomai*—, no son ciertamente los hombres quienes llevan a cabo una elección, sino Dios: Yahvé es el que obra, el que elige. Esto vale sobre todo para Dt, 1-2 Sam, 1-2 Re, 1-2 Cr, para algunos salmos y para DtIs. Si preguntamos aquí por el objeto de la elección de Dios, vemos lo siguiente: en el Dt este objeto, además del pueblo, al que Dios ha asignado una misión especial (Dt 4, 37; 7, 7; 14, 2), es ante todo un lugar (en hebreo *māqōm*, en griego *τόπος [tópos])* —lugar que excluye a cualquier otro—, que él ha señalado a su pueblo para la adoración y el ofrecimiento del sacrificio (p. ej. Dt 16, 6 s; 18, 5 s; 26, 2); en 1 Re (p. ej. 11, 13.32; 14, 21) y 2 Cr (p. ej. 6, 34.38; 12, 13) este lugar es designado con más precisión como la ciudad de David (elección de Sión; → Jerusalén), en este contexto se habla también de David como elegido de Dios (1 Re 8, 16; 11, 34). En la esfera cultual figura además la elección de los sacerdotes (Dt 18, 5; 1 Sam 2, 28; 1 Cr 15, 2; 16, 41: también la de los levitas); Saúl y David son elegidos reyes (1 Sam 10, 24; 16, 8-10; espec. 2 Sam 6, 21, véase la contraposición con 1 Sam 8, 18); y, por último, las afirmaciones deuteronómicas sobre la elección del pueblo (cf. *supra)* se concretan en el DtIs en el siervo de Dios (Is 43, 10), en Jacob y en Abrahán (41, 8) como representantes del pueblo.

2. La observación lingüística de que en el empleo de los vocablos hebreos y griegos se pone el acento totalmente sobre la acción de Dios es reforzada por el hecho de que el participio *bāḥūr*, que alude más bien a la cualidad del objeto, no aparece aquí para designar a Israel como el pueblo elegido. Desde el punto de vista teológico, esto significa que el AT —evidentemente, de un modo muy consciente y en todos sus estratos— quiere evitar la tentativa de vincular esta elección al valor o al *status* del pueblo; más bien centrar la atención en el obrar libre y gratuito de Dios, que contradice precisamente a todos los supuestos humanos. Es por eso por lo que se utiliza la otra forma participial, *bāḥīr*, lo cual en los LXX no se puede advertir (ambas formas se traducen aquí por *eklektós);* en realidad *bāḥīr* (p. ej. 2 Sam 21, 6; Sal 105, 43; Is 42, 1; 65, 23) subraya que la elección para una misión o un servicio ha acontecido y, por consiguiente, sólo puede continuar siendo válida si se cumple esta misión. Por otra parte, el Dt y los escritos pertenecientes a su tradición, así como el DtIs, consideran que el sentido y la finalidad de esta acción de Dios, que crea entre los pueblos una comunidad nueva y totalmente distinta, consiste en que, a través de ella, hace presente en la historia del mundo su acción soberana, su gracia y la seriedad de sus exigencias. La doctrina de la elección está, pues, unida indisolublemente al reconocimiento de la santidad, unicidad e incondicionalidad de Dios como expresión de la total aceptación de las exigencias que ello lleva consigo. Esta idea culmina en las afirmaciones que aparecen en el DtIs en conexión con el siervo de Dios (→ Hijo de Dios, art. *παῖς θεοῦ [país theoú])*, en los que éste aparece ayudando a Dios en la redención de toda la humanidad. Cuanto menos esté ligada la elección de Dios a presupuestos humanos ni se funde en ellos, cuanto menos proporcione cualquier clase de privilegio, tanto mayor y más profundo sentido puede poseer cuando conduce a una respuesta, al amor de Dios, a la obediencia y a una existencia basada en el cumplimiento de una misión y de un → mandamiento: esta elección no constituye un objetivo ya alcanzado, sino un comienzo cuyas exigencias hay que satisfacer. Y por eso lleva consigo la advertencia de que Dios también puede rechazar nuevamente al que ha sido llamado (p. ej. 1 Sam 16, 1; Jer 14, 19 y *passim).*

Otros estratos de la tradición apuntan ciertamente también a este mismo objetivo, pero empleando otras imágenes y otro vocabulario; así sucede p. ej. en las fórmulas y expresiones acerca de la alianza, del → amor de Dios, del conocimiento de Dios (Am 3, 2), de la nueva creación (Dt 32, 6). De este modo se muestra que la conciencia que Israel posee de su elección tiene sus raíces en la tradición de los patriarcas (→ Abrahán) y en la del éxodo (→ Moisés), pero sólo encuentra su expresión definida en el tiempo del exilio y más tarde: precisamente con la ruptura de la propia existencia como nación, que contribuye a superar las fronteras políticas y culturales, se allana el camino hacia una dimensión más universal.

3. El peligro de hablar y pensar sobre el círculo de los elegidos, sobre su cualificación y su diferenciación con respecto a los demás hombres, como si el hombre pudiese disponer de la elección como de un hecho dado, apenas podía —y puede— evitarse cuando se introduce subrepticiamente la idea de una élite que, mediante sus luchas o sufrimientos, su mayor disciplina o entrega, merece ser preferida a todos los demás hombres. La teología rabínica, y especialmente la literatura apocalíptica (cf. a este respecto → misterio, art. *μυστήριον [mystérion]* II), lleva a cabo esta valoración del sufrimiento en conexión con el texto del DtIs sobre el siervo de Dios, pero también considera la resistencia inflexible en la adversidad (invasión helenística, guerra judía) como algo que corrobora la elección. La conciencia de elección basada, por ejemplo, en la posesión y el conocimiento de la Torá como algo que hace superior a los demás se intensifica, de esta manera, al máximo (cf. p. ej. 4 Esd 5, 23 ss), lo cual se manifiesta especialmente en los sentimientos de venganza que despierta (p. ej. Hen[et] 62, 11-15). Así, la elección se convierte en un *status*, en un privilegio alcanzable por méritos propios (cf. también a este respecto 1QM X, 9 s). Y en la misma línea va la afirmación veterotestamentaria posterior sobre la diferencia entre el verdadero Israel según el espíritu y la mera pertenencia biológico-nacional al pueblo (motivada en gran parte por el rechazo del movimiento de helenización), que condujo a un aislamiento de los devotos (=justos) en comunidades cerradas, que necesitan subrayar drásticamente el ser-elegido como condición individual indispensable para entrar en ellas (cf. 1QH IX, 29 s). Esto aparece espec. en algunos textos de Qumrán (p. ej. 1QS IV, 22; VIII, 1-15), en los que la conciencia de elección no sólo lleva a un sentimiento de superioridad frente a los otros pueblos y frente a los impíos que existen dentro del propio pueblo (los elegidos como jueces: cf. 1QpHab V, 4 ss), sino también a un odio que va directamente contra lo que ha sido reprobado (1QS I, 4); igualmente ciertos rasgos de la piedad farisaica, p. ej. su actitud despreciativa frente al pueblo sencillo *('am hā'aveṣ)*, son una expresión de esta postura (cf. → fariseo).

III 1. En comparación con la versión de los LXX, en el NT, el verbo *eklégomai* y el participio sustantivado *eklektós* sólo aparecen de un modo relativamente esporádico (22 veces cada uno); el sustantivo *eklogḗ*, que no aparece en los LXX (pero sí únicamente en Aquila y Teodoción), se encuentra en el NT 7 veces y la mayoría de ellas en Pablo.

a) Mt y Mc (fuera de 13, 20) emplean el participio exclusivamente en plural y siempre en el contexto de enunciados escatológicos y en un sentido que es claramente el de la tradición judía, para el cual el objeto de la elección (cf. → redención, «Para la praxis pastoral») es un *corpus* o grupo humano (así explícitamente en 1 Pe 2, 9: *γένος ἐκλεκτόν [génos eklektón], linaje elegido)*, aun cuando se le considera compuesto por muchos individuos. Incluso en los demás casos se puede observar esta regla general, excepto en dos de ellos, en que se emplea claramente el singular: Lc 23, 35 (cf. a este propósito la forma verbal de 9, 35) y Jn 1, 34 (v. l.); en 1 Pe 2, 4.6 se alude positivamente a → Jesucristo; en cambio, sólo una vez se alude a un miembro de la comunidad (Rom 16, 13); en 2 Jn 1 y 13 aparece ligado a *κυρία [kyría]* y *ἀδελφή [adelphḗ]* respectivamente, pero aquí apenas puede referirse a individuos concretos sino probablemente a iglesias.

b) De las 22 ocasiones en que aparece el verbo —siempre en voz media— la mayoría pertenece a los escritos de Lc; aparte de eso se encuentra 5 veces en Jn, 3 veces en 1 Cor 1 en el mismo contexto y una vez tanto en Ef como en Sant y Mc 13 (junto al participio). En cuanto al sujeto de *eklégomai*, se puede observar una cuádruple diferenciación: en 3 pasajes de los Hech (6, 5; 15, 22.25; quizá también en 1, 24), el verbo se utiliza para describir la asignación por parte de la comunidad de una determinada misión a ciertos individuos (cf. I, 2; cf. también los términos paralelos en → llamada; → designar; → imposición de manos); en Lc 14, 7 se refiere a los individuos que escogían para sí los primeros puestos en la mesa (cf. I, 3); en Lc 10, 42 se alude a que María ha optado por la mejor parte, es decir, por una actitud basada en la aceptación y no en el propio esfuerzo (cf. I, 3 y 4; cf. 1 Sam 15, 23); en todos los demás pasajes se trata de distintas afirmaciones sobre la acción por la cual Dios o Cristo llevan a cabo la elección. Es cierto que sólo uno de los autores del NT, Juan, ha presentado a Cristo de un modo consecuente como el autor de la elección (6, 70; 13, 18; 15, 16.19); aparte de él, sólo Lucas hace esto en una ocasión (Lc 6, 13), cuando habla de la elección de los doce (→ apóstol).

c) El sustantivo *eklogḗ* se utiliza única y exclusivamente para expresar la acción por la cual Dios elige, y, en Rom 9, 11 y 11, 5.7.28, se refiere siempre a → Israel; en cambio, en 1 Tes 1, 4 y 2 Pe 1, 10 la comunidad rememora la elección de Dios como fundamento de

su existencia, y en Hech 9, 15, el único pasaje que cae fuera de este marco, se refiere a Pablo, que es llamado por Dios σκεῦος ἐκλογῆς *[skeûos eklogês]* (objeto de elección; NB: «instrumento elegido»), es decir, un instrumento mediante el cual Dios realiza su elección y la confirma.

2. Dejando fuera de la consideración teológica aquellos pasajes de los escritos de Lucas que tienen una estructura semejante a la empleada en el griego clásico, podemos centrar nuestra atención primero en las afirmaciones sobre las circunstancias y la finalidad de la elección de Dios y luego sobre el puesto peculiar que le corresponde a Cristo en este acto o que se le atribuye en la reflexión de los testigos bíblicos. Esto último es necesario abordarlo, porque todas las afirmaciones sobre la elección sólo surgieron cuando los testigos de Dios afectados y reagrupados se plantearon en sus reflexiones la pregunta de cuál era propiamente el fundamento más profundo de su camino hacia la → fe y de la existencia de una → comunidad que sobrevivía a los ataques y a las persecuciones. Dicho de otro modo: se trataba de si la fe y el → seguimiento eran fruto de una disposición o decisión humana, y, en caso negativo, se trataba de dilucidar en qué se fundaba el hecho misterioso de que la → llamada hecha a través del → mensaje del → evangelio, de la predicación de la → cruz, fuese escuchada. Los asertos sobre la elección intentan, pues, decir que la existencia del pueblo de Dios sólo tiene explicación a partir del designio (→ providencia), de la → voluntad y de la acción de Dios y no a partir de la suma de decisiones humanas. El problema se agudiza al máximo en Mt 22, 14 (en algunos mss. también en 20, 16), en la frase añadida, como epifonema, a la parábola: «muchos son llamados *(klētoí)*, y pocos escogidos *(eklektoí)*», en la que es perceptible el asombro que provoca la experiencia histórica de que no todos aquellos a quienes Dios se dirige alcanzan el objetivo de su llamada. Esta frase de Jesús, si es que él llegó a pronunciarla, orienta nuestra mirada en una doble dirección: nos indica, por un lado, que, entre aquel comienzo y este final, Dios actúa en el hombre, y por otro, que la consecución de este objetivo sólo se funda en la elección gratuita de Dios.

3. En Rom 9-11, a propósito de la situación de Israel ante Dios en vista de su actitud de rechazo a Cristo, reflexionó muy a fondo Pablo sobre todo ese problema, que le afectaba juntamente en lo más hondo de su propia existencia. En esto llega a la conclusión de que → Israel es el pueblo escogido gracias a la decisión libre de Dios, que no depende de presupuesto alguno, sino únicamente del autor de la llamada, y de que este pueblo no es escogido por razón de los vínculos de la sangre sino por la promesa (Rom 9, 11 s; 11, 28). Precisamente porque se trataba de una donación libre y gratuita, no todos han alcanzado su objetivo (cf. *supra*, la sentencia de Mt 22, 14); no obstante, aunque la mayoría se ha extraviado, ha quedado un → resto (Rom 11, 5.7). Israel, el pueblo escogido por Dios, pudo convertirse temporalmente en enemigo de Dios y de su mensaje; pero, a pesar de que todo parece perdido, aún queda esperanza. El intervalo en que tiene lugar la negativa de Israel contribuye más bien a ampliar el horizonte de la gracia de Dios (Rom 11, 28 ss): conduce a que Dios se vuelva —¡durante el intermedio!— hacia los demás pueblos. Aparte de Pablo, la elección de Israel en la persona de los patriarcas ha sido considerada también por Lucas en uno de los discursos de Pablo en Hech (13, 17). Pero ha sido también en Hech 15, 7 —esta vez por boca de Pedro— en donde se ha expresado de un modo actualizado la idea paulina de Rom 11; es éste el único pasaje en el que τὰ ἔθνη *[tá éthnē]*, *los pueblos* (→ pueblo) es designado explícitamente como el objeto, más aún, como el campo de acción de la elección divina. Con ello se han roto las fronteras y la salvación (→ redención) ha adquirido una dimensión universal: es evidente que el misterio de la elección gratuita no ha quedado con ello suprimido. Esta se funda en

un proyecto y no es ciertamente un esquematismo automático que se mantiene estáticamente, sino una acción histórica de Dios que puede cambiar de rumbo.

4. ¿Existe algún motivo que podamos determinar, de esta manifestación de la elección divina? Una vez más es Lc el que lo indica con el estilo característico de su evangelio: en la voz que da testimonio de la grandeza de Jesús en la perícopa de la transfiguración (Lc 9, 35), él sustituye el *ἀγαπητός [agapētós]* de los pasajes paralelos de Mt y Mc por *ἐκλελεγμένος [eklelegménos]*, *elegido*, expresando de esta manera que toda la elección divina alcanza su punto culminante en él, en el Hijo, el cual se comporta renunciando a llevar a cabo sus propios planes (cf. las sarcásticas palabras puestas en boca de los príncipes de los sacerdotes en Lc 23, 35; el texto de Jn 1, 34, en donde el Bautista se expresa en términos semejantes y que aparece en algunos mss. no parece ser primitivo). Jesús es el elegido de Dios por antonomasia, el fin último hacia el cual se ordena toda elección precedente. Pero ahí entra en juego también, si se toma en cuenta la afirmación de 1 Pe, la incomprensión de los hombres, incluso de su propio pueblo: la posibilidad de reconocer que en él y por él está actuando Dios es excluida por ellos. Y es justamente el rechazado, el repudiado por los hombres (cf. *supra* 3), el que es convertido por obra de Dios en piedra angular *(λίθον ἐκλεκτὸν ἀκρογωνιαῖον [líthon eklektón akrogōniaîon]*; → piedra; 1 Pe 2, 4.6). Así queda claro al mismo tiempo en él qué consecuencias lleva consigo ser el elegido de Dios.

5. Sobre esta piedra angular, que es Cristo, construye Dios el edificio (→ casa) de su comunidad, por cuanto a través de él queda garantizada juntamente la continuidad de la → alianza. En la medida en que hace suya la elección, la comunidad surge como → cuerpo de Cristo, como el nuevo *γένος ἐκλεκτόν [génos eklektón]* (1 Pe 2, 9), el nuevo *linaje escogido*. Este aspecto de la comunidad, es decir, la fundamentación de su existencia en Cristo, aparece siempre que se habla de su elección (p. ej. en 1 Tes 1, 4). Sin embargo, es significativo que esto ocurra raras veces; la mayoría de las veces su existencia se describe directamente como fundada en la → gracia de Dios. Pero, cuando en el breve pasaje apocalíptico de los sinópticos, en Mc 13 par o Lc 18, 7, se habla de ella como de los *eklektoí*, esto acontece en relación con la → persecución que se cierne sobre ella como «selección definitiva de Dios» (Schrenk), con el → sufrimiento que ha de soportar en el seguimiento y con la protección que experimenta en dicha situación por parte de Dios, que justamente sólo en atención a ella abrevia el tiempo de la tribulación *(κολοβόω [kolobóō]*, Mc 13, 20 par). Lo que preserva a sus miembros del → juicio (Rom 8, 33) y de la condenación no es otra cosa que su pertenencia a Cristo. Sólo Juan ha hablado luego también —refiriéndose concretamente al círculo de los apóstoles, pero también a la condición de discípulo en general— de Cristo como el que elige, como el que lleva a cabo la elección de Dios; en Jn 6, 70; 13, 18; 15, 16.19 Jesús es siempre el sujeto explícito —con énfasis sobre el *ἐγώ [egó]*— de *eklégomai* (Lc 6, 13, y en el fondo Hech 1, 24, se refiere asimismo a la elección del círculo de los apóstoles). El elegido de Dios es el Dios que elige; la donación de Dios ha encontrado ya al hombre en Cristo y acontece concretamente para él en la llamada que le invita y le interpela a través de Cristo.

6. Si nos preguntamos por las normas en las que Dios se basa para su elección, sólo podemos afirmar de un modo positivo que él se vuelve y se vincula al hombre fundándose únicamente en su decisión libre, en su → amor, que no está ligado a circunstancias espacio-temporales concretas. Aquí radica el sentido más profundo de la afirmación de Ef 1, 4, en donde el *πρὸ καταβολῆς κόσμου [pró katabolês kósmou]*, *antes de la constitución del mundo*, apenas puede entenderse suficientemente en sentido temporal,

sino que más bien indica una decisión enraizada en lo más profundo de la manera de ser y de actuar de Dios, lo mismo que su πρόγνωσις *[prógnōsis]* o πρόθεσις *[próthesis]* (cf. a este respecto la concatenación de Rom 8, 29 s, que, en su forma temporal, presenta todas estas afirmaciones como algo ya acontecido). Pero, en todo caso, lo que a la postre resulta claro en la elección de Dios desbarata todas las normas humanas habituales: él pasa soberanamente de largo ante la gente respetable —¿o son ellos mismos los que, volviendo la cabeza, han desoído la llamada?— y hace que los pobres (Sant 2, 5), los débiles, los necios y el desecho del mundo entren en escena como sus elegidos (1 Cor 1, 27 s). ¿Surge así un auténtico *corpus electorum*, una comunidad de los elegidos? Si se considera su ser a partir de Dios, ciertamente. Pero la pregunta que hace Jesús en Jn 6, 70 nos da que pensar: ¡hay un diablo en el círculo de los elegidos! ¿Hay vuelta atrás? En todo caso, la certidumbre de la elección no puede transformarse en seguridad, y ya en 1 Tes 1, 4, y más claramente aún en Col 3, 12 y en 2 Pe 1, 10, se vincula al recuerdo de la elección de Dios que se ha hecho manifiesta el imperativo de vivir de tal modo que cada uno acredite su condición de santificado por Dios (→ santo). En efecto, la elección se manifiesta a través de una vida de fe y solamente a través de ella (cf. Tit 1, 1). En rigor, sólo se puede hablar de ella desde el punto de vista, subrayado especialmente por Jn, pero siempre implícito, de su proyección en un servicio fructífero, en la obediencia y en una vida basada en el temor de Dios y en la confianza en él.

L. Coenen

Para la praxis pastoral

La doctrina de la elección, ¿puede ser de alguna manera objeto de predicación? ¿No debería dejarse más bien a la investigación teológica, al diálogo erudito de los dogmáticos, sobre todo si, como ha quedado en este artículo bien claro, a partir de las afirmaciones bíblicas muchas preguntas quedan sin respuesta? Siempre que se aborda este tema se percata uno fácilmente de que apenas hay otro problema en el ámbito del evangelio que lleve consigo tantos malentendidos y tantas reservas. Esto no es algo sólo típico p. ej. de nuestro tiempo, sino que es un fenómeno cuyos pasos es posible seguir en casi todos los momentos fuertes de la reflexión dogmática, desde Pablo, pasando por Agustín y la Reforma protestante, hasta la teología dialéctica. Cuando se habla sobre la elección gratuita de Dios, resuena como un eco el escándalo creado por la idea de la predestinación, el cual aumenta todavía, si se presenta el reverso de esta doctrina como la posibilidad de una reprobación.

Por eso es importante tener bien claro que la elección, entendida en sentido estricto, tal como aparece descrita por el grupo de palabras objeto de este artículo, no se identifica con la predestinación. Hemos visto que la elección es una acción de Dios que, a través del → mensaje, sale al encuentro del hombre, como una → llamada, y se realiza en él. En ella Dios permanece libre y —dicho a nuestra manera— ajusta su acción al comportamiento del hombre. En cambio, la palabra predestinación expresa algo muy distinto. Ella indica que, por parte del poder divino que domina al hombre, ha sido tomada sobre él una decisión, previa a su propia existencia, aunque no necesariamente anterior a todo tiempo, que le destina irrevocablemente a la salvación o a la condenación, de tal manera que, haga lo que haga, en ningún caso puede él cambiarla ni modificarla en absoluto. Dado que esta determinación afectaba a todo hombre, podía hablarse en realidad de una doble predestinación, que dividía a la humanidad en dos grupos (desiguales). En última instancia, esto llevaba a la conclusión de que Dios, desde toda la eternidad, había

formulado una resolución, que ni él mismo podía revisar (determinismo) y que habría de cumplirse fatalmente. Ahora bien, esta cuestión no pertenece al ámbito de las afirmaciones sobre la elección, sino al de la → providencia divina. Conviene, pues, reparar en la neta distinción existente entre la acción por la cual Dios realiza su elección y esta decisión tomada de antemano, aunque, evidentemente, la primera sea una consecuencia de la última, en ningún modo se trata de una consecuencia automática, separada del amor de Dios.

Pues bien, la pregunta que se plantea ahora es la siguiente: ¿es éste el verdadero problema? Absolutamente, existiría la posibilidad de sustraerse a todo imperativo religioso o ético apelando a una predeterminación semejante; y habría que considerar efectivamente si los ataques contra la elección no son con frecuencia simulacros llevados a cabo por aquellos que, de revelarse inconsistente su objeción, temerían no poder rehuir durante mucho tiempo la responsabilidad que en conciencia se les plantea.

Pero incluso si se prescinde totalmente de cualquier predeterminación por parte de Dios, todavía existe en el concepto de elección un ilimitado margen para el escándalo. Este escándalo radica sencillamente en el hecho de que, de acuerdo con la moral y con la lógica, una elección que no se basa en méritos especiales es considerada como inmoral y contraria a la → justicia; ahora bien, el hecho de que esta elección se funde directamente en algo que contradice a todas las escalas de valores sociales y éticas, ya que Dios acogería a los menos cualificados y justificaría a los pecadores, resulta desconcertante para toda reflexión racional e induce, o bien a dudar de Dios o bien a rebelarse contra su —aparente— arbitrariedad.

Pero esto ¿no puede ser también el punto de partida de una reflexión para aquel que ha sido afectado positivamente por esta acción de Dios? Su reacción ¿puede ser otra que la de un asombro incrédulo y la de una pregunta sobre cómo es posible que Dios haya puesto los ojos en él y no haya preferido a otros muchos? ¿Puede él jamás quedar tranquilo sobre la cuestión de si eso es o no posible también para estos otros? No, no puede jamás quedar tranquilo, pues es justamente en función de estos otros que él ha sido elegido y todo se habría perdido si él se conformase con su seguridad autosuficiente. Precisamente de aquel asombro ante el hecho de que muchos de los que también han sido llamados no den respuesta a esta llamada y de la pregunta de por qué ha habido algunos que han respondido positivamente a ella, han brotado las afirmaciones sobre una elección de Dios que tiene lugar previamente. Estas afirmaciones dicen, ni más ni menos, que existe un llamamiento y una invitación universales de Dios a la fe, pero que la fundamentación de esta fe sigue siendo un misterio de Dios.

Por tanto, la predicación ha de guardarse de dar, por su parte, ocasión a que el hombre pueda pensar que le es posible conocer este misterio. El predicador y, en general, el discípulo de Jesús, verá a todos los demás y, por consiguiente, también a la comunidad, que se ha formado de un modo tan singular, únicamente dentro del horizonte de la elección divina de que han sido objeto. Tampoco debe dejar de seguir adelante en este camino por el hecho de que sus palabras no hallen una respuesta inmediata y sólo encuentren una actitud dura y obstinada. El ciertamente ha de saber y ha de decir que Dios puede reprobar al desobediente y que hay una actitud que aparta de Dios. Pero debería prohibirse a sí mismo considerar a ningún hombre como condenado o formarse por su parte ideas concretas sobre la *massa perditionis*, la muchedumbre de los réprobos. La finalidad de la predicación, incluso de la predicación de la elección gratuita, es la participación en el amor de Dios que nos busca; la reprobación sólo puede ser su sombra, un reverso suyo que nos hace estremecer, no una alternativa situada al mismo nivel. Reflexione uno cuanto quiera sobre este punto, lo cierto es que, a excepción de las afirmaciones sobre el juicio final, en ninguna parte del NT se encuentran estas dos

posibilidades, una junta a la otra, para caracterizar dos distintos grupos de personas. Sólo después, en el juicio final, se ratificará definitivamente y se hará público y manifiesto quién ha sido escogido y quién reprobado. Con respecto al momento actual sólo podemos decir que el que fue un día elegido podría ser reprobado; y cuán poco delimitadas están ahí las fronteras en ninguna parte aparece con tanta claridad como en el mismo Cristo.

L. Coenen

Bibl.: HSchlier, Art. *αἱρέομαι*, ThWb I, 1933, 179 ss – GQuell/ESchrenk, Art. *ἐκλέγομαι*, ThWb IV, 1942, 147 ss – WKreck, Die Lehre von der Prädestination/OWeber, Die Lehre von der Erwählung und die Verkündigung/EWolf, Erwählungslehre und Prädestinationsproblem, en: Die Predigt von der Gnadenwahl, ThExh N. F. 28, 1951 – KStürmer, Auferstehung und Erwählung, 1953 – ThCVriezen, Die Erwählung Israels nach dem AT, AThANT 24, 1953 – KKoch, Zur Geschichte der Erwählungsvorstellung in Israel, ZAW 67, 1955, 205 ss – CSchedl, Bund und Erwählung, ZKTh 80, 1958, 493 ss – GEWright/ELDietrich/JSchneider/WPannenberg, Art. Erwählung, RGG II, 1958[3], col. 610 ss – PMaury, Prädestination, 1959 – HWildberger, Jahwes Eigentumsvolk. Eine Studie zur Traditionsgeschichte und Theologie des Erwählungsgedankens, 1960 [alli más Bibl.] – OWeber, Grundlagen der Dogmatik II, 1964, 458-562.

En cast. Arts. gens.: JAuer, Art. Predestinación, CFT III, 1967, 500-507 – KRahner, Art. Gracia y libertad, SM 3, 1976[2], col. 334-340 – id., Art. Predestinación, SM 5, 1974, col. 527-535 – GvRad, Teología del AT I, 1978[4], 233, 285-289, 292-295, 432; II, 1976[3], 153-156, 217 s, 300-302, 387-389, 400 s, 415-423 – WEichrodt, Teología del AT I, 1975, 45-51, 335-340, 418 s, 436.

Elías

Ἠλίας [Ēlías] Elías

I/II 1. La tradición veterotestamentaria sobre Elías se encuentra en 1 Re 17-2 Re 2. Elías era oriundo de Tisbé de Galaad (Transjordania) y desempeñó su función profética en el norte de Israel en la primera mitad del s. IX a. C. Gracias a su actividad llegó a ser israelita la región del Carmelo. Preparó la revolución de Yehú, que puso fin a la casa absolutista de Omrí, el cual se mostraba favorable a los cananeos. Elías se esforzó para que en Israel sólo se considerasen como válidas las exigencias de Yahvé y para que la fe en Yahvé permaneciese limpia de toda influencia cananea (monoteísmo práctico). Elías mostró «celo» por Yahvé, esto es, luchó para que la antigua fe en Yahvé se conservase íntegra bajo las nuevas circunstancias.

De acuerdo con la predicación de Elías, es Yahvé el que dirige el destino de los hombres y de los pueblos. Incluso las fuerzas de la naturaleza (como la sequía de que se habla en 1 Re 17 y cuya aparición no podía explicar la religión de Baal) están sometidas a Yahvé y están al servicio de su acción: Yahvé quiere el derecho y la justicia y vela sobre las normas éticas y jurídicas que presiden la vida del pueblo y a las que debe someterse también el rey. Yahvé y no Baal es quien dispone sobre la vida y la muerte. Yahvé es el dispensador de la lluvia, pero dispensa también permanentemente los bienes de la tierra; él no se limita a intervenir en la vida del pueblo en los casos de necesidad extrema. De aquí nace la exigencia de Yahvé a su pueblo, que tiene un carácter excluyente. Además, el ser de Yahvé no se revela en medio del furor, sino en medio del silencio (cf. 1 Re 19, 12: «una suave brisa»): Yahvé actúa tras los acontecimientos de un modo suave, apenas perceptible (cf. Is 8, 6: «las aguas de Siloé que corren mansamente»). De este modo, Elías formuló de un modo nuevo la antigua fe en Yahvé y le puso nuevos cimientos. En atención a esto, la tradición le sitúa con toda justicia junto a Moisés.

Según Mal 3, 23 s, Elías es una figura de la época mesiánica: prepara los caminos de Dios, purifica el sacerdocio y establece la paz.

2. En el judaísmo cocxisten tres opiniones sobre la nueva venida de Elías:

a) Elías procede de la tribu de Gad, prepara los caminos de Dios y es el salvador de Israel al final de los tiempos;

b) Elías procede de la tribu de Benjamín y es el precursor del mesías;

c) Elías procede de la tribu de Leví y será el sumo sacerdote de la era mesiánica.

Elías no cometió en su vida el menor pecado y por ello no murió. A Elías, el intercesor de Israel, se le supone en el cielo. Además, ayuda en la necesidad y salva de las situaciones más difíciles. En la época posterior al NT surge la creencia de que Elías es una especie de amanuense celestial que registra las acciones de los hombres y, sobre todo, los esponsales de los israelitas. También conduce las almas de los muertos al más allá. En relatos talmúdicos posteriores se cuenta cómo Elías se aparece a determinadas personas, sobre todo a rabinos, bajo la forma de hombre o de ángel.

En Eclo 48, 10 se espera que, en los tiempos venideros, Elías tendrá la misión de restablecer las tribus de Israel (según Is 49, 6, ésta es la misión del siervo de Dios); Elías recibe una función mesiánica. Cunde la idea de que Elías es un precursor del mesías: él anuncia el tiempo de la salvación, lucha contra los anticristos e introduce al mesías (en ocasiones unge al mesías). Si se combina el texto de Mal 3, 1.23 s con Mal 2, 4, se llega a la conclusión de que Elías será el sumo sacerdote de la era mesiánica. Según Mal 3, 24 LXX, Elías establece la reconciliación entre los hombres. El restablecerá la doctrina y la comunidad de la salvación en toda su pureza; clarificará las cuestiones problemáticas de la doctrina y del derecho así como los pasajes oscuros de la Biblia. De aquí que en el judaísmo existiesen muchas cuestiones sin resolver; se esperaba «a que viniese Elías» y las resolviese. Según el targum, Dios reúne a la diáspora judía por medio de Elías y Moisés. De acuerdo con el midrás al salmo 43 habría dos redentores: Elías, de la tribu de Leví y el mesías, de la casa de David (cf. las esperanzas de la comunidad de Qumrán: en la era mesiánica vendrá un mesías sacerdote además del mesías de la tribu de Judá). Se supone que Elías es Fineés, el hijo de Aarón (Ex 6, 25). En un proverbio del rabino Pinchas b. Jaïr en la Misná Sota IX 15, se habla de Elías en conexión con la resurrección de los muertos que tendrá lugar al fin de los tiempos.

III En el NT se menciona a Elías en 29 ocasiones (contando la alusión que se hace en la variante de Lc 9, 54). Lc 4, 25; Sant 5, 17; Ap 11, 6 se refieren al Elías histórico. La indicación de que la sequía de 1 Re 17 s había durado tres años y medio (Lc 5, 17) pertenece a la tradición palestina. En Lc 4, 25 s se expresa una amenaza de Jesús: Dios puede ofrecer la salvación a los paganos y excluir de ella a Israel. Al mencionar a Elías, Sant 5, 17 alude al poder que tiene la oración del hombre justo. Lc 9, 54 se refiere a 2 Re 1, 10.12 (cf. Eclo 48, 3): los hijos de Zebedeo desearían hacer llover fuego del cielo sobre las aldeas samaritanas que se han mostrado inhospitalarias, como hizo Elías en su tiempo con quienes iban a prenderle; aquí aparece una variante a partir del siglo II (Marción): «como hizo Elías». Jesús rechaza tal pretensión, que es incompatible con su misión de ayudar y salvar.

Según Mc 15, 34 s par, Jesús recita en la cruz el Sal 22, 2. Quienes estaban presentes entendieron mal su súplica y pensaron que Jesús llamaba en su ayuda a Elías, pues una de las funciones de Elías es la de auxiliar. Al no acudir Elías, la reivindicación mesiánica de Jesús había que considerarla como infundada (Schlatter). En el NT no aparece Elías como auxiliador; ésta es una misión que sólo se atribuye a Jesús.

De acuerdo con el relato del NT, el pueblo acepta, por una parte, que Elías ha de venir antes del fin de los tiempos (Mc 9, 11; Mt 17, 10) y se pregunta si Juan bautista es Elías (Jn 1, 21.25); por otro lado, algunos piensan que Jesús es Elías redivivo (Mc 6, 15 par; 8, 28 par). Mc 9, 11 expresa la fe judía: Elías vendrá a restablecer todas las cosas y será el precursor del mesías. Del texto de Ap 11, 3 se deduce que era opinión común que la «restauración» se realizaría a través de una predicación de la penitencia. La espera de Elías se apoyaba en la Escritura: Elías «ha de venir nuevamente» (Mc 9, 11). Dado que, para los escribas, Elías no había venido aún, ellos no podían considerar a Jesús como el mesías. Lo mismo pensaban los discípulos: al aludir a que Elías aún no había venido, ellos querían rebatir lo que Jesús decía a propósito de su pasión.

Según Jn 1, 21.25, Juan bautista negó que él fuese el Elías de los últimos tiempos. Esto podría responder muy bien a la situación histórica, pues en el NT esta afirmación aparece aislada y en contraste con los frecuentes pasajes que afirman que con la aparición del Bautista, se ha cumplido lo que esperaba la fe veterotestamentaria-judaica, esto es, el retorno de Elías. De acuerdo con Mc 9, 11 ss par y Mt 11, 10 par, esto era precisamente lo que pensaba Jesús del Bautista. De Mt 11, 14 —«a él aceptadlo, si queréis»— se deduce que esta opinión de Jesús era nueva e inusitada. Lo que con esto se decía era que no se

trataba de una reencarnación pura, directa, de Elías en persona y también que se habían cumplido las palabras de la Escritura. Al mismo tiempo se quería expresar que la «restauración» patrocinada por Jesús no había de entenderse en un sentido político o como un movimiento de masas, sino en su enjundia religiosa: es decir, como penitencia y perdón de los pecados; finalmente, Jesús veía prefigurado su propio destino en el destino del Bautista (Mc 9, 13). La comunidad primitiva ha aceptado el criterio de Jesús sobre el Bautista y, de este modo, ha confesado que Jesús era el mesías (Mc 1, 2; Lc 1, 16 s.76).

En la transfiguración de Jesús Elías aparece junto a Moisés (Mc 9, 4 s par). La literatura apocalíptica —no la rabínica— conoce dos precursores del mesías (Hen [et] 90, 31; 4 Esd 6, 26; sin duda casi siempre Elías y Henoc, que fueron, los dos, arrebatados al cielo; cf. en cambio Ap 11, 3 ss: Moisés y Elías). Dado que en la transfiguración de Jesús aparecen Moisés y Elías, con ello se anuncia el principio del fin. De acuerdo con Mc 9, 12 s y Ap 11, 3 ss, así como con ciertas tradiciones extracanónicas, Elías es una figura de la pasión; cuando aparece en la transfiguración de Jesús, indica su pasión inminente y corrobora el anuncio de la pasión hecho por Jesús (Mc 8, 31 s; Lc 9, 31).

El texto de Ap 11, 3 ss está en conflicto con la concepción de que en el Bautista se cumplía el esperado retorno de Elías: se espera la aparición futura de Elías, pues entre los dos predicadores de penitencia que son muertos por la bestia se encuentra Elías. El poder de cerrar el cielo para que no caiga la lluvia se refiere a 1 Re 17, 1.

En Rom 11, 2-5 Pablo alude a la historia de Elías que relata el AT. A partir de 1 Re 19, 10.14.18, adquiere la certeza de que, también en la hora presente, Dios ha escogido un resto en Israel, a saber, los judíos que han creído que Jesús es el enviado de Dios. → Redención; → Jesucristo; → Moisés.

H. Bietenhard

Bibl.: ASchlatter, Der Evangelist Matthäus, 1933², 783 – PVolz, Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter, 1934, 195 ss – JJeremias, Art. *Ἠλ(ε)ίας*, ThWb II, 1935, 930 ss – GFohrer, Elia, AThANT 31, 1957 – Strack-Billerbeck, IV 764-98, 28. Excurs: Der Prophet Elia nach seiner Entrückung aus dem Diesseits – CAKeller, Wer war Elia?, ThZ 16, 1960, 298 ss.

En cast. Arts. gens.: GvRad, Teología del AT II, 1976³, 30-42.

Enajenación → Extasis

Encontrar → Buscar

Encuentro → Venida

Endurecimiento → Duro

Enemistad, odio

Nuestra relación —directa o sólo indirecta— con los demás hombres, si dejamos aparte una actitud basada en la indiferencia absoluta, se caracteriza por una orientación fundamental positiva o negativa, en la que, para los efectos, no importan demasiado los motivos en que se funda. Si el NT designa la actitud interior orientada en un sentido positivo hacia el bien del otro con el nombre de → amor o amistad y su estima con el de veneración (→ gloria), los vocablos enemistad y odio corresponden al aspecto negativo de esta actitud interior.
Μισέω [miséō], odiar, se refiere originariamente al rencor, que surge cuando alguien se siente afectado por el comportamiento del otro (cf. → sufrimiento, inquietud); no es extraño que esta actitud, que en principio surge como reacción, adquiera también una componente activa (cf. → persecución, art. *διώκω [diókō]*). En cambio, las palabras derivadas del griego *ἔχθος [échthos], odio*, tales como *ἐχθρός [echthrós]* etc., están ligadas más bien a una idea ya fijada de una enemistad irreconciliable, indiscutible: *echthrós* designa a alguien de quien sólo se pueden esperar daños y peligros o, en cualquier caso, a alguien de quien se tiene esa opinión. Cf. también → extranjero.

ἐχθρός [echthrós] enemistado, enemigo; *ἔχθρα [échthra]* enemistad; *ἀντίδικος [antídikos]* enemigo, contrario

I *Echtrós* en sentido pasivo quiere decir *odioso, enemistado* (a partir de Homero); en sentido activo significa *hostil, enemigo, adversario* (desde Hesíodo). *Antídikos* designa originariamente la parte contraria en un proceso (así desde Jenofonte) y, a partir de aquí, el *enemigo*, el *contrario*.

II En la versión de los LXX *echthrós* aparece en más de 450 ocasiones, la mayoría de ellas traduciendo a *'ōyēb* y también a *ṣar*. *'Εχθροί [echthroí]* son los *enemigos* en las confrontaciones bélicas y, por consiguiente, los pueblos con los que se está en guerra (1 Sam 29, 8; Nah 3, 11.13), pero también los enemigos personales de un hombre (Ex 23, 4; Nm 35, 23; Sal 5, 9; 13, 3 y *passim*). Los enemigos de Israel no son solamente enemigos del pueblo en el sentido corriente sino que, por ser Israel el pueblo de Dios, son, al mismo tiempo, enemigos de Dios (Ex 23, 22; Jos 7, 8; 2 Sam 12, 14 LXX). Cuando el pueblo se aparta de Dios se convierte en enemigo suyo (Is 1, 24). El impío es enemigo del hombre piadoso (Sal 5, 9 ss; 55, 4) y de Dios (Sal 37, 20). Para el futuro se espera la liberación de los enemigos y su posterior aniquilación (Mi 5, 9; Is 62, 8; Nm 24, 18; Sal 110, 1 s; 132, 18). En los escritos del judaísmo tardío se aplica en ocasiones a → Satán el término de «enemigo» (TestDn 6, 3 s; ApMo 2.7.25; ApBar[gr] 13, 2).

III En el NT *echthrós* aparece 32 veces (16 de las cuales en los sinópticos y 9 en Pablo); en cambio, *échthra* sólo se encuentra 6 veces (4 en Pablo) y *antídikos* 5 veces.

1. *Echthrós* significa, en primer lugar, el *enemigo personal* de alguien (Rom 12, 20; Gál 4, 16). Aparece en conexión con ideas y formas de expresión veterotestamentarias cuando se habla de que en la era mesiánica tendrá lugar la liberación de los enemigos (Lc 1, 71.74). En las lamentaciones sobre Jerusalén se dice que los enemigos la cercarán y la destruirán (Lc 19, 43). Contra los dos testigos que vendrán al fin de los tiempos se levantarán sus enemigos (Ap 11, 5.12). El final de los enemigos de la cruz de Cristo será la perdición (Flp 3, 18; Hech 13, 10). Se alude también a los enemigos de Cristo en aquellos pasajes en que se cita el Sal 110, 1 aplicándolo a Cristo (Mc 12, 36; 1 Cor 15, 25 y *passim*). En 2 Tes 3, 15 se alude a los enemigos de la iglesia, con los cuales no debe tratarse. El término *echthrós* se aplica también a Satán, como en algunos escritos del judaísmo tardío (Mt 13, 24 ss; Lc 10, 19).

También se le aplica el de *antídikos* (1 Pe 5, 8). En estos casos se le puede considerar como → *acusador* en el juicio, pues *antídikos* se encuentra en otros casos en el NT con el significado de *adversario* (en un proceso): Mt 5, 25; Lc 12, 58; cf. 18, 3.

Dado que el hombre natural se rebela contra Dios en su pensamiento y en su conducta, él se sitúa frente a Dios como un *echthrós* (Rom 5, 10; Col 1, 21); según Rom 11, 28, los judíos, que aún continúan siendo incrédulos, son «enemigos» por consideración a los gentiles: a causa de la obstinación, de la incredulidad de los judíos, el evangelio es anunciado a los gentiles.

Cuando en Mt 5, 43 s, al llamamiento a odiar a los enemigos se contrapone el mandamiento del amor al prójimo, apenas puede ponerse esto en conexión con pasajes veterotestamentarios (cf. Sal 31, 7a; 139, 21 s). Más bien cabría pensar en algunos preceptos de la comunidad de Qumrán. El que pertenece a la comunidad de Qumrán se compromete a «amar a todas las cosas que él (Dios) acepta y a odiar a todo lo que él ha rechazado» (1QS 1, 3 s); además «a amar a todos los hijos de la luz y a cada uno según sus méritos en la comunidad de Dios, y a odiar a todos los hijos de las tinieblas, a cada uno según su culpa, en la venganza divina» (1QS 1, 9 s). Los levitas maldicen a todos los «hombres de Belial» (1QS 2, 4-9); éstos son, a fin de cuentas, todos los que no pertenecen a la comunidad de Qumrán. También a propósito de los esenios narra Josefo que habían de hacer el juramento de odiar a los impíos y auxiliar a los justos (Bell. II, 8, 7 § 139). Es muy posible que Jesús, para establecer una distinción clara entre su doctrina y la de algunas sectas de su tiempo, haya recalcado, frente a ellas, el mandamiento del amor a los enemigos.

2. Entre Herodes Antipas y Pilato existía *échthra, odio, enemistad* (Lc 23, 12), pero se hicieron amigos mediante la actitud idéntica que tomaron frente a Jesús. En el catálogo de vicios (Gál 5, 19 ss) se cuenta explícitamente a la *échthra* entre las «obras de la carne» (v. 20). La tendencia de la carne es *échthra* con respecto a Dios (Rom 8, 7). Sin embargo, Cristo ha traído la paz, superando mediante su cruz la enemistad entre Dios y el hombre y entre los judíos y los gentiles (Ef 2, 14.16).

H. Bietenhard

μισέω *[miséō]* odiar, aborrecer

I *Miséō* (se desconoce su etimología), que aparece a partir de Homero, quiere decir *odiar, aborrecer, rechazar.* El verbo indica, además de la aversión frente a diferentes acciones, una emoción humana que lleva consigo un sentimiento de hostilidad subterránea y permanente contra otros hombres y también contra la divinidad; pero se utiliza también para describir la aversión que siente la divinidad ante los actos reprobables de los hombres (Euripides Or. 708 s) o el odio de la divinidad a los hombres impíos, a quienes alcanza el castigo de la *díkē* divina (espec. Esquilo, cf. ThWb IV, 688).

II 1. En los LXX, *miséō* es casi siempre traducción de su equivalente hebreo *śānē'*. Así pues, puede referirse:

a) Al *odio* como moción anímica: los hermanos de José le aborrecían porque era el preferido de su padre (Gn 37, 2 ss). La sabiduría enseña que el odio despierta rencillas; en cambio, el amor encubre todas las faltas *(p'šā'īm)* (Prov 10, 12). Al pobre aun sus hermanos le aborrecen; ¡cuánto más le dejarán sus amigos! (Prov 19, 7 LXX). Pero Yahvé prohíbe odiar a los hermanos y manda amarles como a uno mismo (Lv 19, 17 s).

b) Además, con la pasiva *μισέομαι [miséomai]*, más concretamente con la forma *μισουμένη [misouménē]*, también se puede designar a la esposa desamada (Gn 29, 31. 33; Dt 21, 15 ss; 22, 13 ss; Is 60, 15). 2 Sam 13 describe la transformación de un gran deseo en un aborrecimiento salvaje.

c) A menudo *el que odia* aparece como sinónimo de *enemigo* (Dt 7, 15; 30, 7; 2 Sam 22, 18; Sal 18, 18 y *passim); el que odia* también puede referirse al enemigo de Dios (Nm 10, 35; Sal 68, 2; 139, 21). Y a la inversa: es a los enemigos a quienes se odia (Ez 16, 37; 23, 28). Es absurdo amar a los que nos odian y odiar a los que nos aman (2 Sam 19, 6 s).

d) Los que odian a Dios son también *desobedientes* para con él (Ex 20, 5; Dt 5, 9; 7, 9-11). Ellos odian a aquel que les reprende en nombre de Yahvé (1 Re 22, 8; Am 5, 10; cf. Sal 50, 17; Prov 5, 12), al verdadero conocimiento (Prov 1, 22.29), al hombre justo (Sal 34, 22; 69, 5; 9, 14; 69, 15; Prov 29, 10) y reflexivo (Prov 14, 17).

e) Dios odia el mal (Jer 44, 3 s; Zac 3, 17; Mal 2, 16, divorcio) y al que lo hace (Ez 9, 15; Jer 12, 8; Sal 5, 6: aforismo; Prov 6, 16 ss). Por consiguiente, Israel debe odiar también el mal (Am 5, 15; cf. Sal 119, 104: la falsa senda; 26, 5: el consorcio de los malignos; 139, 21 s: los que odian a Dios).

f) Es una necedad odiarse a sí mismo: el que tiene en poco la corrección se odia a sí mismo (a su «alma»: *naphšō*, Prov 15, 32; cf. 29, 24).

2. El judaísmo antiguo reconoce el poder devastador del odio. Un odio sin razón ni motivo destruyó el segundo templo, pues el odio es peor que la deshonestidad, la idolatría y el derramamiento de sangre (Yoma 9^a). No obstante, existe un odio que es objeto de precepto. AbothRN 16: «odia a los epicúreos (librepensadores), a los corruptores, a los seductores y a los traidores...» (cf. Sal 139, 21 s). SLv 19, 18 (352^a): «está prohibido odiar y guardar rencor a los hijos del pueblo (y a los prosélitos), pero no a los demás» (St.-B. I sobre Mt 5, 43 s). En la misma línea se expresa la comunidad de Qumrán (1QS 1, 2 s. 9-11): «...hacer el bien y lo que es justo delante de él (Dios), como ha ordenado por boca de Moisés y de todos sus siervos, los profetas: ...amar a todos los hijos de la luz, a cada uno según su participación en el designio de Dios, y odiar a todos los hijos de las tinieblas, a cada uno según su castigo en la venganza divina» (cf. 9, 21-23).

III En el NT *miséō* aparece en 39 ocasiones, de las cuales 20 en los escritos joaneos.

1. De acuerdo con la predicación de Jesús, Dios acepta a sus enemigos como hijos suyos (Mt 15, 1 s; Lc 15, 11 ss). De aquí que no tenga sentido que los hombres piadosos odien a los «hijos de las tinieblas» (1QS 1), a los incrédulos, etc. (cf. II, 2). Jesús pide más bien en nombre de Dios: «Os han enseñado que se mandó: amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo. Pero yo os digo: amad a vuestros enemigos» (Mt 5, 43 s); «...haced bien a los que os aborrecen» (Lc 6, 27). Evidentemente, la comunidad cristiana, al igual que «el Hijo» (Heb 1, 9), debe odiar el mal y las acciones perversas (Ap 2, 6; cf. también Jds 23: «aborreciendo hasta el vestido que esté manchado por los bajos instintos» [lit.: «por su carne»], según Zac 3, 3s probablemente una imagen de la *ἀνομία [anomía]*, de la ilegalidad de los que lo llevan y que, según todas las apariencias, han caído en una herejía libertina; cf. Ap 3, 4). Pero, con respecto a la comunidad se puede decir: «quien habla de estar en la luz mientras odia a su hermano, no ha salido de las tinieblas» (1 Jn 2, 9). «Odiar al propio hermano es ser un asesino» (3, 15; cf. 4, 20). Al fin de los tiempos, es decir, a partir de la revelación de Jesús, existirá odio y por cierto incluso dentro de la comunidad (Mt 24, 10); pero éste es propiamente una característica peculiar de la humanidad no cristiana (Tit 3, 3).

2. El mensaje radical de Cristo sobre el amor a los enemigos sitúa a los discípulos en las manos de Dios en el bien y en el mal (Mt 5, 45 ss; Lc 6, 35). Por eso dice también: «Si uno quiere ser de los míos, y no me prefiere (odia) a su padre, y a su madre, a su mujer, a sus hijos, a sus hermanos, a sus hermanas y hasta a sí mismo, no puede ser discípulo mío» (Lc 14, 26; cf. Jn 12, 25). Poniéndose en lugar de Dios mismo (Dt 13, 7 ss), Jesús exige, pues, que la obediencia a Dios se anteponga a todos los vínculos humanos; Jesús es el representante de la obra y de la exigencia divina. Pero el mundo, al igual que todo aquel que hace el mal, odia la luz (Jn 3, 20), aborrece sin motivo al revelador (Jn 15, 25), ya que éste da testimonio contra él de que sus obras son malas (Jn 7, 7). Este odio alcanza también a los discípulos de Jesús (Mt 10, 22; Mc 13, 13; Lc 21, 17; Jn 15, 23 s; 17, 14; 1 Jn 3, 13). Ellos serán bienaventurados cuando los hombres les aborrezcan (Lc 6, 22) por causa del revelador (Mt 5, 11), mientras que los que no saben distanciarse del mundo (los familiares de Jesús), no serán aborrecidos (Jn 7, 7).

3. Pablo utiliza *miséō* en dos sentidos, por lo demás bastante complicados: a) Sobre el hombre situado bajo la ley dice lo siguiente (Rom 7, 15): «Lo que realizo no lo

entiendo, pues lo que yo quiero, eso no lo ejecuto, y en cambio lo que aborrezco, eso lo hago». Pablo no se refiere aquí a la incapacidad del hombre para cumplir la ley (como en Flp 3, 6), sino a la incapacidad para comprender lo que se hace al cumplir la ley. En efecto, no se obtiene la vida, que se quiere, sino la muerte, que se aborrece, ya que el pecado puede servirse incluso de la ley para sus objetivos y, por consiguiente, la ley no contribuye a refrenarlo. b) En Rom 9, 13 Pablo cita las palabras: «Quise a Jacob y odié a Esaú». Es decir, antes de que los dos hijos de Isaac diesen ocasión para ser aceptados o rechazados, Dios eligió al menor, Jacob, como heredero de la promesa, y rechazó a Esaú, el mayor, para mostrar que su salvación sólo se funda en su promesa *(ἐπαγγελία [epangelía])* y no en el abolengo o en otras prerrogativas humanas parecidas (cf. 9, 7 s.11 s).

4. Lc 1, 71 (enemigos) y Ap 18, 2 (que habla de las aves inmundas y abominables a los ojos del Señor) se sitúan totalmente dentro de la aceptación lingüística veterotestamentaria.

H. Seebass

Bibl.: WFoerster, Art. *ἐχθρός*, ThWb II, 1935, 810 ss – OMichel, Art. *μισέω*, ThWb IV, 1942, 687 ss – HJKraus, Excurs: Die Feinde des einzelnen, en Psalmen I, 1960, 40 ss – JScharbert, Art. Feind, BWb I, 1962², 338 ss – cf. también → Hermano, prójimo.

En cast. Arts. gens.: WEichrodt, Teología del AT I, 1975, 84-88 – JJeremias, Teología del NT I, 1977³, 248-252 – KHSchelkle, Teología del NT III, 1975, 179-200.

Enfermedad → Debilidad

Engañar → Seducir

Engendrar → Nacer

Enseñanza

Por *enseñar* se entiende en general aquel proceso en el cual algunos individuos o grupos tratan de comunicar a otros ciertos conocimientos o modos de conducta, que hasta entonces les eran extraños. El significado fundamental de la palabra, al cual corresponde, como correlativo, *aprender* (→ seguimiento, art. *μαθητής [mathētḗs]*, abarca la dimensión de la práctica, del ensayo y de la experiencia. En el NT se encuentra a este respecto, ante todo el grupo de palabras *διδάσκω [didáskō]*, *aprender*, con los sustantivos

διδάσκαλος [didáskalos], maestro y *διδασκαλία [didaskalía]* o *διδαχή [didachḗ], enseñanza;* su significado comprende, desde el acto de enseñar (traspasar) y ejercitar, hasta la «predicación» que quiere mantenerse a un nivel elevado y solemne, pero puede significar asimismo la transmisión de un conjunto de enseñanzas ya fijadas. En esta misma línea se halla el concepto *παραδίδωμι [paradídōmi], transmitir,* determinado por la tradición rabínica, y especialmente el correspondiente sustantivo *παράδοσις [parádosis], transmisión,* palabra que en su formulación y en su uso se emplea para designar sin más la tradición. Por el contrario, el verbo *κατηχέω [katēchéō], enseñar, instruir,* significa más bien el proceso de la enseñanza como tal.

διδάσκω [didáskō] enseñar; *διδάσκαλος [didáskalos]* maestro; *διδασκαλία [didaskalía]* actividad de enseñar, enseñanza; *διδαχή [didachḗ]* información, instrucción, doctrina

I 1. *Didáskō, aprender* (de *di-da-sko,* procedente de la raíz *dēk, tomar, tender la mano),* significa la acción repetida una y otra vez (por la reduplicación del presente: *di-)* de tender (sufijo incoativo: *-sko)* la mano para posibilitar la acción de recibir: *hacer que alguien reciba algo.* Desde Homero la palabra se halla atestiguada frecuentemente en la literatura griega y significa en activa ante todo *enseñar, informar, instruir, exponer, dictar;* en pasiva, *ser instruido, dejarse enseñar;* en la voz media, *aprender por sí mismo, inventar, apropiarse de algo.* En activa, la palabra va preferentemente con acusativo de persona *(enseñar a alguien)* o con acusativo de cosa *(enseñar algo),* pero también con dativo. Es claro que este uso lingüístico es singularmente típico para indicar la relación entre maestro y discípulo, profesor y alumno. Objeto de la enseñanza pueden ser conocimientos, hechos y razones, pero también habilidades artísticas o técnicas, que, debido a la actividad repetida de profesor y alumno, uno se las apropia de una forma profunda y sistemática. En Herodoto también se designa con *didáskō* la actividad del maestro de coro. Son escasos los ejemplos en los que se expresa una enseñanza de los dioses. La finalidad de toda enseñanza es la comunicación del saber y de la capacidad y por ello el desarrollo de las disposiciones del discípulo, pero no el marcar el camino para las decisiones de su voluntad.

2. En el terreno religioso, la palabra se halla raras veces en griego y sólo aparece en el s. I a. C. Así, en el himno de Isis de Andros se habla de que la diosa comunica a los hombres la instrucción en asuntos de religión y de cultura. En las inscripciones recopiladas por Preisigke (371) se halla representado asimismo un uso más amplio de *didáskō* en el sentido de *suministrar informes.* El uso lingüístico de Filón corresponde, como a menudo en otras ocasiones, a lo dicho hasta ahora sobre la cultura griega, de forma que p. ej. Moisés para Filón es un maestro en el sentido griego, el cual, como el filósofo en Epicteto, se aplica a pensar en lo que está frente a él. Así puede decirse: *didáskō* designa en griego la actividad del maestro, a la cual corresponde el desarrollo y formación de las capacidades de su discípulo y la transmisión de conocimientos y de prácticas.

II 1. En los LXX aparece *didáskō* unas 100 veces, de ellas 57 veces como traducción de formas de la raíz *lmd* (sobre todo de *limmēd, enseñar),* la cual en los LXX sólo en muy pocos casos no se traduce por *didáskō.* Donde principalmente aparece la palabra es en Sal, Dt, Jer y, prescindiendo de Eclo y Sab, en Job y Prov, donde los LXX ciertamente sólo raras veces traducen *limmēd* por *didáskō* y sí, en cambio, otras palabras (como las formas hif. de *yāda'* y *yārāh).* En contra de lo que ocurre en el griego profano, la palabra en los LXX no sirve en primer lugar para designar la transmisión de conocimientos y de habilidades (así p. ej. en 2 Sam 22, 35), sino que significa preferentemente la educación en la vida (así p. ej. en Dt 11, 19 y *passim),* cuyo objeto es la voluntad de Dios. Los *δικαιώματα [dikaiómata]* de Dios, sus *normas,* y sus *κρίματα [krímata], derechos* deben ser aprendidos y entendidos; una vez aprendidos, exigen la obediencia, reclaman la responsabilidad y sitúan al hombre ante la decisión. Como «maestro» de esta voluntad aparecen Dios mismo (Dt 4, 10 y *passim),* los padres de familia (con respecto a los hijos: Dt 11, 19; Ex 10, 1 s y *passim)* o los hombres piadosos que conocen la voluntad de Dios. Si los LXX nunca relacionan la predicación profética con *didáskō* esto puede deberse probablemente a que la doctrina depende de la → ley.

2. El uso lingüístico de los escritos de *Qumrán* corresponde por lo general al de los LXX. En los 10 pasajes en los que aparecen formas de la raíz *lmd,* los objetos de la enseñanza son 2 veces la comprensión de la voluntad de Dios (1QS 9, 13; 1QH 2, 17), una vez el libro Hago y las estipulaciones de la alianza (1QSa 1, 7), y una vez las condiciones previas para la lucha (1QM 10, 12). Así pues, también aquí la enseñanza tiene que ver con la voluntad de Dios y con la obediencia del hombre. Unicamente en 1QM 6, 12s una forma de *lmd* sirve para designar los caballos habituados a la lucha o los jinetes para la misma.

3. En el *rabinismo,* e incluso ya en las partes más tardías del AT (p. ej. 2 Cr 17, 7 ss), con *limmēd* se describe la comunicación de la voluntad de Dios, conocida mediante la interpretación de la ley, en orden a la relación de los

hombres respecto a Dios y respecto a los demás hombres. Pero también se encuentran en los escritos rabínicos pasajes que delatan un uso profano de *limmēd*. «No obstante, en sentido propio *limmēd* es una palabra ya consagrada o técnica para trasponer la Torá en indicaciones concretas para la vida del individuo» (Rengstorf, 140). Por tanto, la mejor traducción resulta ser *ir al encuentro de una decisión derivada de la enseñanza a base de la interpretación*. Es poco verosímil que, con esta manera de entender *limmēd*, esté el rabinato más próximo de la concepción helenística de *didáskō* que p. ej. de la de los LXX (como a veces se ha afirmado), pues en todos los esfuerzos intelectuales del intérprete y del «discípulo» no se trata sin duda para el rabinato de la formación o elaboración de disposiciones del individuo, sino, incluso en pasajes como el de Qid 1, 10, que dice: «el que no está en la Escritura y en la Misná y en el estilo de vida, no pertenece a aquello que permanece fijo», se trata de la obediencia respecto a la voluntad de Dios.

III En el NT aparece *didáskō* unas 100 veces en los evangelios sinópticos, 9 veces en Hech y 9 veces en Jn. Los demás casos en los que aparece se reparten entre las cartas paulinas (5), las deuteropaulinas 2 Tes, Col y Ef (5), las cartas pastorales (5), Heb (2), las cartas de Juan (3) y Ap (2). El significado de la palabra es en casi todos los pasajes *enseñar* o *instruir*. Acerca del sentido que tal enseñanza o instrucción tienen y acerca de su contenido sólo puede ciertamente dar resultados concluyentes el examen del contexto de cada caso en que aparece *didáskō*.

1. El testimonio sinóptico de la enseñanza de Jesús

El testimonio más unánime y que más corresponde probablemente a la realidad histórica de todos los sinópticos es que Jesús «enseñaba» públicamente y además que enseñaba en las sinagogas (Mt 9, 35; 13, 54 par; Mc 1, 21 y *passim*), en el templo (Mc 12, 35;-Lc 21, 37; Mt 26, 55 par) o también al aire libre (Mt 5, 2; Mc 6, 34; Lc 5, 3 y *passim*). Acerca de la forma externa que tenía de enseñar, solamente Lc 4, 16 ss nos facilita algunos datos más (lectura de pie de un trozo de los profetas, interpretación de un texto estando sentado, como corresponde a la costumbre especial de los rabinos; cf. Lc 5, 3; Mc 9, 35; Mt 5, 2; St.-B. II, 150; IV, 161.185).

En 13 pasajes de los evangelios *didáskō*, utilizado absolutamente, sirve para designar de una forma sintética todo el → mensaje de Jesús (Mc 2, 13; 6, 6; 10, 1; 12, 35; 14, 49; Lc 4, 15; 13, 22.26; 19, 47; Mt 4, 23; 9, 35; 11, 1). Pero junto a eso se encuentra *didáskō* en los evangelios sinópticos también para designar la predicación concreta y la enseñanza en situaciones totalmente concretas (así en Mc 1, 21 s; 4, 1 s; 8, 31; 11, 17; Mt 5, 2; 21, 23; Lc 5, 3.17; 6, 6; 13, 10 y *passim*).

Si se pregunta por los temas de la enseñanza de Jesús y por sus objetivos, surgen diversas respuestas, según se consideren todas las afirmaciones de la tradición sinóptica que contienen pensamientos de Jesús, o solamente aquellas en las cuales las palabras de Jesús son calificadas expresamente de enseñanza, o incluso únicamente aquellos pasajes que el crítico-histórico afirma como históricos con un más alto grado de probabilidad.

¿Qué es realmente lo que enseñaba el Jesús terreno? La respuesta más breve es: → Dios, su → reino y su → voluntad, todos temas del judaísmo contemporáneo, que Jesús expresó en diálogo con los judíos (→ Israel) como un rabino o como un → profeta. Con esto queda claro que Jesús se diferencia de sus interlocutores no en la temática, sino por el tratamiento radical de la misma, por la consiguiente agudización de todas las afirmaciones que enfatiza su función para la vida con el prójimo en una situación concreta y por la inclusión de su propia persona en los temas que se discuten. (Sobre Jesús como maestro cf. espec. GBornkamm, Jesus von Nazareth, 1960[5] [Jesús de Nazaret, 1975, 101 ss]; acerca de la enseñanza judía cf. WGKümmel, 110 ss: KWegenast, Tradition, 24 ss y la bibliografía que allí se señala). En lugar de una doctrina teórica acerca de Dios, de su providencia, de su gracia o de su ira, Jesús anuncia en una situación concreta la bondad de Dios o su ira (p. ej. Lc 15, 1 ss). En lugar de especulaciones acerca del reino de Dios, se da en él el anuncio de su proximidad (Mc 1, 15), de la llamada a la penitencia basada en

esa proximidad y de la exigencia y llamamiento a una renovación de la conducta (Mc 7, 15; Mt 5, 21 ss), y en lugar de una casuística de la ley que pretenda asegurar la salvación, la norma que se impone es: «Todo lo que querríais que hicieran los demás por vosotros, hacedlo vosotros por ellos» (Mt 7, 12; sobre esta temática cf. ante todo HConzelmann, Grundriss, 118 ss).

a) La enseñanza de Jesús según *Marcos:* en Mc 4, 2 el tema de la enseñanza de Jesús son las → parábolas del → reino de Dios, del reino cuya proximidad aparece ya en el sumario del anuncio de Jesús, Mc 1, 14 ss, como el contenido de su *predicación*, y es proclamada de una forma apremiante. A esta predicación pertenece asimismo un enfrentamiento crítico con la legalidad contemporánea judía (en 2, 13 aparece *didáskō* en conexión con tal enfrentamiento; cf. asimismo 12, 35). Mc 10, 1 y 12, 14 constituyen enseñanzas decisivas de Jesús que se introducen con el verbo *didáskō* y, en 11, 7 y 12, 35, aparece en cada caso un pasaje del AT como tema de la predicación. Parece importante para Marcos la estrecha conexión entre enseñanza y acción (6, 2.34; → obra).

En resumen: *didáskō* significa en Mc, además de *enseñar* en el sentido de *exigir* y *provocar decisiones a base de la interpretación que se da enseñando*, también (ahora en el sentido de 1, 15) *anunciar el reino de Dios* y *el evangelio*, cuyo contenido y resumen, como mostró WMarxsen (*loc. cit.*, 77 ss) es el mismo Jesús. En dicho pasaje se puede observar un claro desplazamiento con respecto al contenido de la «enseñanza» del Jesús terreno.

b) *Lucas* tomó muchas veces *didáskō* de Mc y, por lo que se refiere a los cambios introducidos, apenas se puede notar respecto a su modelo un desplazamiento real. Esto vale asimismo para los pasajes donde es sólo Lc el que utiliza el verbo (6, 6; 11, 1; 12, 12; 13, 26; 23, 5). Lo que él entiende como contenido de la enseñanza de Jesús se manifiesta del mejor modo posible en su presentación de la estancia de Jesús en el templo (cap. 20 s): la → ley, las realidades futuras (→ meta) y lo cristológico. De la proximidad del reino de Dios, como ha demostrado convincentemente HConzelmann (Mitte der Zeit, 1965[5] [El centro del tiempo, 1974]), en Lc no se habla, aunque se saque una impresión contraria de pasajes como Lc 17, 20 s. Aquí hay que llamar asimismo la atención sobre 4, 14 ss, donde Lc sustituye lo que dice su modelo (Mc 1, 14 s) por una característica sumaria de la actividad de Jesús hasta el comienzo de su «viaje» (9, 51). Los vv. 16 ss sirven de ejemplo a esa actividad: Jesús lee Is 61, 1 s y apunta al cumplimiento de la promesa de los profetas, que se realiza en él. Ahora (para Lc: el pasado) es el tiempo de la salud y de la salvación que se manifiesta en → milagros, los cuales no son ya únicamente el signo del poder absoluto y pleno del maestro que los realiza, sino también su contenido.

c) Lo mismo que Lc, *Mateo* modifica en algunos pasajes su modelo. Sin embargo, también aquí permanece la significación fundamental de *didáskō: predicar enseñando.* ¿Pero qué hay de su contenido? Son dignos de notarse aquí ante todo los pasajes de Mt 5, 2.19 y 28, 20 (cf. 22, 37). En Mt 5, 2 s (comienzo del sermón de la montaña) se introduce a Jesús como el que enseña a sus discípulos en la montaña. Así pues, los destinatarios de la polémica de los vv. 21 ss son los discípulos, no los escribas. Estos constituyen el rasero que hay que rebasar. Por esto falta, por ejemplo, la prueba de Escritura, típica de las disputas. En otras palabras: Jesús es para Mt el maestro de la iglesia que, en lugar de la revelación del Sinaí («se dijo a los antiguos»), establece un nuevo fundamento («pero yo os digo»). Después de la muerte de Jesús, es Pedro quien garantiza este fundamento (16, 18). El ocupa el cargo de las llaves (→ abrir, cerrar), o sea, para oídos judíos, el cargo de enseñar. El fundamento garantizado por él no es ninguna *nova lex*, ninguna nueva ley, sino el «cumplimiento» de la antigua, que ahora ha sido purificada de las adaptaciones rabínicas. Sólo ahora se hace visible lo que la ley «desde el principio» pretendía (19, 8). Asimismo a partir de 16, 18 y 19, 8 se entiende 5, 19: el que vive sin la Torá, se halla privado de la justicia. El que sigue a Jesús, no está llamado a la

ilegalidad o a la carencia de ley, sino a una → justicia mejor, cuyo fundamento es la ley y su interpretación por Jesús. Por eso es necesario difundir la enseñanza de esa interpretación después de pascua (28, 20). Cf. → Escritura, art. *γραφή [graphḗ]* III.

d) Con una mirada retrospectiva podemos ahora decir: la enseñanza originaria de Jesús, que consistió en discusiones acerca de la ley, en palabras de sabiduría, en anuncios del reino de Dios y, consiguientemente, en aliento y exigencia, ha sido modificada específicamente en los sinópticos: de anunciador se convierte, en los pasajes más importantes, en el que se anuncia a sí mismo (Mc y Lc), de la cristología implícita de la predicación de Jesús se ha pasado a la directa y explícita de la comunidad de fe, y esto es lo que se ha puesto en boca de Jesús; el *didáskō = limmēd* en sentido rabínico se convierte en el *didáskō* en sentido de *anunciar la salvación*. Además tiene ciertamente también (espec. en Mt) el significado de una enseñanza en el sentido de *dictar*, esto es, de *interpretar* un pasaje. Así hemos dejado sentado que el uso lingüístico de *didáskō* en los evangelios se asemeja formalmente al de los LXX y consiguientemente en cierto modo al del rabinato: el significado de *didáskō* no es la formación de las capacidades o habilidades, sino la educación de la vida, y también una invitación y una exigencia respecto a la forma de interpretar y anunciar la voluntad de Dios.

2. Las afirmaciones sobre la enseñanza de los discípulos

a) Junto al Jesús que enseña, hablan los sinópticos también de los discípulos que enseñan (Mc 6, 30; Mt 28, 20 y *passim)* así como de la doctrina de los escribas que transmiten una «enseñanza de hombres» (p. ej. Mc 7, 1 ss par). En Lc 12, 12 se promete el Espíritu santo y se dice de él que ha de enseñar.

b) En *Hech* no se encuentra ninguna vez *didáskō* únicamente en relación con la enseñanza de Jesús. Esto se deduce ya de la misma temática. Así en Hech 4, 2 el tema es la → resurrección de los muertos; en 5, 42 y 15, 35 «Cristo Jesús» o la «palabra del Señor» y en 4, 18; 5, 28.39 (cf. asimismo 18, 25) aparece la predicación global de los discípulos como contenido de la enseñanza (esto aparece claro de las expresiones *ἐπὶ τῷ ὀνόματι τοῦ Ἰησοῦ [epí tô onómati toû Iēsoû]* o *τούτῳ [toútō], en Jesús* o *en su nombre*, así como *τὰ περὶ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Κριστοῦ [tá perí toû Kyríou Iēsoû Christoû], las cosas sobre el Señor Jesucristo* (Hech 18, 25), que se asocian con *didáskō*. En Hech 15, 1 se habla de que algunos hermanos de la circuncisión «enseñaban» y en 21, 21 (cf. v. 28) se nos dice que Pablo fue arrojado porque enseñaba a apostatar de Moisés. En ambos casos, el tema de la enseñanza es la discusión sobre la ley común a los judíos.

Didáskō se halla en Hech 4, 2 y *passim* asociado con el verbo *καταγγέλλω [katangéllō], anunciar;* en 15, 35 con el verbo del mismo significado *εὐαγγελίζομαι [euangelízomai];* pero aquí hacer una distinción con respecto al contenido de la enseñanza y predicación parece ya insostenible, debido al carácter retórico del par de palabras, máxime cuando también en 18, 25.28 y en 28, 31 *didáskō* se refiere a la prueba de la Escritura. También aquí, lo mismo que en los demás pasajes aludidos, en el trasfondo se encuentra el mensaje de salvación postpascual (cf. asimismo 1, 1; 5, 21.25; 11, 26 y *passim)*. El objeto de *didáskō* es, por tanto, en Hech preferentemente la salvación, tal como la entiende la comunidad postpascual. La ausencia de esta salvación, para Lucas se ha hecho visible en Jesús (Lc 4, 16 ss; Hech 1, 21 s).

c) En los escritos *joaneos* la palabra sale, en el evangelio 9 veces (entre otros pasajes: 6, 59; 7, 14.28.35; 14, 26) y en 1 Jn, una vez (2, 27). Excepto en los pasajes de Jn 8, 28; 14, 26 y 9, 34 es el mismo Jesús el sujeto de la enseñanza. El tema de la misma es ahí siempre el mensaje de Jesús como revelador; este mensaje exige la → fe y es el único que es reconocido como verdadero mensaje que procede de Dios por el creyente. Lo mismo ocurre en 1 Jn 2, 27, donde el autor anima a la comunidad a la que se dirije y le señala

hacia su «unción» (sobre χρῖσμα *[chrîsma]*, *unción*, cf. RBultmann, Johannes-Briefe, 42 s). En esta unción se comunica el → Espíritu santo, el cual, según 3, 24 es la fuente de todos los conocimientos. Por eso aquellos que poseen la unción no necesitan que se les enseñe más. Ellos conocen ya la → verdad (cf. 2, 21).

d) *Pablo* utiliza *didáskō* únicamente en 5 pasajes (Rom 2, 21; 12, 7; 1 Cor 4, 17; 11, 14; Gál 1, 12). Esto no es de extrañar, si pensamos en lo cargante que debía ser para él dicha palabra después de su conversión: su vida había sido determinada por las παραδόσεις πατρικαί *[paradóseis patrikaí]*, las *tradiciones paternas* que justamente le fueron «enseñadas». En Rom 2, 21 utiliza *didáskō* totalmente en el sentido derivado del hebreo *limmēd*, cuando él pregunta a los judíos: «y enseñando tú a otros ¿no te enseñas nunca a ti mismo?». En Rom 12, 7 apunta al cargo comunitario del διδάσκαλος *[didáskalos]*, del *maestro* (cf. *infra*, *didáskalos)*, al cual corresponde exponer los conocimientos de la fe (cf. 1 Cor 4, 17, donde Pablo habla de que Timoteo se acuerde de los «caminos» del apóstol —probablemente se refiere a las máximas de Pablo— y que las enseñe). En Gál 1, 12 *didáskō* tiene el significado de *transmitir una tradición*. Es curioso el uso lingüístico de 1 Cor 11, 14, donde Pablo habla de que la → naturaleza enseña; en el trasfondo hay ahí pensamientos estoicos (cf. tal vez Epicteto, Diss. I, 16, 10).

e) En las *cartas deuteropaulinas* ocurre una cosa distinta: en 2 Tes 2, 15, el autor, con su κρατεῖτε τὰς παραδόσεις ἃς ἐδιδάχθητε εἴτε διὰ λόγου εἴτε δι' ἐπιστολῆς ἡμῶν *[krateîte tás paradóseis hás edidáchthēte eíte diá lógou eíte di' epistolês hemôn]*, *guardad las tradiciones que se os enseñaron de palabra o por escrito*, recuerda 1 Tes y las tradiciones orales, en las cuales se podría tratar de un contenido relativamente fijo y determinado. La expresión *se os enseñaron* se refiere, por tanto, aquí no ya a «escuchar el mensaje en una situación concreta», sino a «recibir y conservar lo que se ha transmitido». Con ello se nos recuerda la praxis de la docencia en el rabinato. En pasiva se encuentra también en Ef 4, 21 en el giro ἐν αὐτῷ ἐδιδάχθητε *[en autô edidáchthēte]*, *en él habéis sido instruidos;* con este giro el autor alude —lo mismo que en el que le precede, μανθάνειν Χριστόν *[manthánein Christón]*, *aprender a Cristo*— al hecho de la conversión de los destinatarios.

Es difícil determinar el significado de *didáskō* en Col 1, 28 y 3, 16. Pero probablemente sirve la palabra aquí para designar la parénesis que deben realizar todos los miembros de la comunidad. En la expresión ἐν πάσῃ σοφίᾳ *[en pásē sophía]*, *en toda sabiduría* (NB: *lo mejor que sabemos; lo mejor que sabéis*), que en ambos pasajes determina un poco más a *didáskō*, se trata probablemente sólo de una determinación modal.

El uso de *didáskō* en las cartas deutero-paulinas no es, por tanto, nada unitario y se diferencia específicamente del de los evangelios.

f) *Cartas pastorales*. En 1 Tim 4, 11 y 6, 2 *didáskō* constituye el derecho y el deber de Timoteo y en 2 Tim 2, 2, la tarea o misión de aquellos que cumplen determinadas condiciones; en 1 Tim 2, 12 se dice que la enseñanza está prohibida a las mujeres. En todos estos pasajes, como contenido de la enseñanza, se presupone la «buena» o «sana doctrina» (cf. *infra*, *didaskalía)*. Esta doctrina es la que es transmitida y conservada (=enseñada). Es interesante que la enseñanza ahora está reservada únicamente a personas totalmente determinadas, y no ya a todos los cristianos como en Col 1, 28. En Tit 1, 11 aparece *didáskō* en una referencia a los maestros del error, que enseñan por lucro fábulas judías y mandamientos de hombres. En todos los pasajes, sin embargo, el *enseñar* implica la transmisión de una tradición fijada hasta cierto punto, idea que ponen de relieve las cartas pastorales p. ej. con la expresión πιστὸς ὁ λόγος *[pistós ho lógos]*, *la palabra merece credibilidad* (1 Tim 1, 15; 3, 1; Tit 3, 8 y *passim)*. Este patrimonio de tradición no es interpretado y actualizado, como, por el contrario, hace Pablo con la tradición que ha llegado hasta él, sino que es recomendado encarecidamente.

g) Estrechamente vinculado con el uso de la palabra en las cartas pastorales está el empleo que hace de ella *la carta a los Hebreos*. En 5, 12 el autor reprocha a sus destinatarios que, por más que sean maestros, se les debían enseñar una vez más los rudimentos de la palabra de Dios —se refiere a la doctrina fundamental cristiana, a la que se alude en 6, 1 ss. En 8, 11 aparece la palabra en la cita de Jer 31, 31 ss, donde el conocimiento de Dios, que sin duda es asimismo conocimiento de su voluntad, es el tema de la enseñanza.

Los dos casos en los que aparece *didáskō* en el *Apocalipsis* (2, 14.20) sirven en cada caso para señalar y cualificar la actividad de los maestros del error en Pérgamo y en Tiatira.

3. Dirigiendo una mirada retrospectiva a los pasajes en los que aparece *didáskō* en el NT se puede decir que se encuentran *dos tipos de uso de la palabra:*

a) *Didáskō, anunciar, situar ante una decisión, interpelar* en el sentido de *enseñar a todo el hombre los mandamientos oportunos* (así principalmente en los evangelios y en Hech).

b) *Didáskō, enseñar* en el sentido de *transmitir* un contenido, fijo, que debe ser recibido y conservado a título informativo (así preferentemente en las cartas pastorales y en 2 Tes). Unicamente Ef 4, 21 se aparta totalmente del empleo usual de la palabra.

K. Wegenast

I *Didáskalos*, una palabra formada como *nomen agentis* del radical de presente *διδασκ- [didask-]*, está ampliamente atestiguado desde Homero, Hymn. Merc. (554 ss) y Esquilo (Prom. 110 s) con el significado de *maestro (maestra), preceptor* o *instructor* (p. ej. también en Platón, Prt. 326c; Epicteto, Ench. 17 y *passim* y en muchos otros; para el uso lingüístico griego cf. ante todo EReisch, art. *διδάσκαλος*, Pauly-Wissowa, RE V, 1903, 401 ss). Sirve para designar a todos aquellos que se esfuerzan por una enseñanza técnica o por una transmisión de la ciencia a base de repetición, de reglas y de sistemas: a saber, el *maestro de enseñanza primaria*, el *profesor*, el *filósofo*, pero también el *maestro de coro*, que ensaya una obra para una pública representación. Y como el maestro siempre transmite algo completamente determinado y fijo (leer, escribir, el arte de la guerra, un oficio o profesión etc.), *didáskalos* es a menudo determinado ulteriormente por el tema de la enseñanza. (En este contexto es interesante que Sócrates no quería pasar como maestro, puesto que él no consideraba la virtud como algo que pudiera enseñarse; cf. Platón, Ap. 33a. De un modo totalmente distinto pensaba Epicteto, Diss. I, 9, 12, el cual incluso llegaba a ofrecerse como maestro a aquellos que aspiraban a la perfección).

El uso lingüístico en Filón corresponde a lo que hemos dicho hasta ahora de Grecia. Así en sus obras se llama «maestro» no sólo a Moisés (Gig. 54), sino incluso al mismo Dios (Rer. Div. Her. 102 y *passim*). En ambos casos Filón entiende por la palabra maestro al transmisor de la sabiduría y no al que exige un comportamiento ético.

II 1. En los LXX aparece *didáskalos* únicamente en 2 pasajes: Est 6, 1 con el significado de *lector* y en 2 Mac 1, 10 como designación del jefe de la comunidad judía egipcia Aristóbulo, el cual fue nombrado públicamente *preceptor* porque había dedicado una obra con interpretaciones del pentateuco al rey Tolomeo Filométor. El uso lingüístico de 2 Mac 1, 10 *(didáskalos, maestro de la ley)* se halla en flagrante oposición con las versiones de la palabra señaladas hasta ahora. Sus raíces no se encuentran tampoco en el uso lingüístico griego conocido o en Filón, los cuales con *didáskalos* no designan ni al *transmisor de conocimientos* ni al *preceptor* o *instructor*, sino que empalman con el judaísmo palestinense y con la raíz hebrea *lāmad, aprender* (piel: *enseñar*). El motivo de que esta palabra aparezca tan raramente en los LXX no hay que buscarla únicamente en el hecho de que a los traductores de la Biblia hebrea el título griego de *didáskalos* no les pareció adecuado para el maestro de la ley. Asimismo el equivalente hebreo de *didáskalos, mōreh*, es raro y sólo se reproduce una vez (Prov 5, 13) mediante el participio *didáskōn, el que enseña*, y en otros pasajes siempre con otras palabras (en Is 30, 20, 2 veces con *πλανῶντες [planôntes], seductores;* en Hab 2, 18 con *πλάσας [plásas]*, que significa el *artífice* formado, el *escultor;* en Jl 2, 23 con *βρώματα [brômata], alimentos*). Es claro que no sólo es la palabra, sino también toda la concepción del maestro, la que es extraña al AT, porque éste se dirige más a la obediencia que a la instrucción.

2. Otra cosa muy distinta ocurre en Qumrán. Aquí aparece *mōreh* más a menudo *(hā zaddîq, el justo* o *recto; hā ṣ[e]dāqāh, la justicia; hā yaḥîd, la unión* o *la comunidad;* así, p. ej. en 1QpHab 1, 13; 2, 2; 5, 10; 7, 4; 8, 3; 9, 9; 11, 5; CD 1, 11; 20, 32; para *hā yaḥîd:* CD 20, 1 y 14). Los escritos de Qumrán designan con ese título probablemente al

fundador de la secta, el cual enseña la verdadera inteligencia de la Torá (cf. sobre esto, ante todo, GJeremias, Lehrer, 109.168-267.319-353).

Asimismo se encuentran aquí las palabras hebreas *maśkīl, instructor* (1QS 3, 13; cf. CD 12, 21 y *passim*), y *rāb*, el *maestro de la ley* (cf. sobre esto, ante todo, ELohse, art. *ῥαββί*, ThWb VI, 962 ss). Un *rāb* o *rabbī* tiene en el judaísmo del tiempo de Jesús la misión de la interpretación de la Torá y de la decisión en las cuestiones jurídicas. El tiene discípulos que estudian su interpretación y sus decisiones. Estos discípulos, *talmidīm*, están obligados a respetar y obedecer a su maestro. La forma usual como el discípulo se dirige al maestro es: Rabbí, maestro mío. Este término así, con sufijo de primera persona, se convierte en el s. I d. C. en la designación exclusiva del maestro de la ley ordenado para ello.

III En el NT aparece *didáskalos* 59 veces, preferentemente en los evangelios (12 veces en Mt y otras tantas en Mc; 17 veces en Lc y 9 veces en Jn). Por su contenido, la palabra designa 41 veces a Jesús y de ellas 29 veces es un tratamiento directo. Además de Jesús, son denominados *didáskalos* en los evangelios Juan bautista (Lc 3, 12), Nicodemo (Jn 3, 10) y los escribas (Lc 2, 46). Como designación de los «maestros» de la comunidad aparece la palabra en Hech 13, 1; 1 Cor 12, 28; Ef 4, 11 y Sant 3, 1. En 1 Tim 2, 7, y en 2 Tim 1, 11 el autor de la carta se denomina a sí mismo *didáskalos*, que aquí va junto a *κῆρυξ [kêryx], heraldo* (→ mensaje, art. *κηρύσσω [kērýssō]*) y *ἀπόστολος [apóstolos]*, → apóstol.

1. *Jesús como maestro: didáskale, maestro* es el título que se dirige a Jesús (así, p. ej. en Mc 9, 17.38; Mt 8, 9; Lc 10, 25 y *passim*) o también a Juan (Lc 3, 12); es siempre traducción del hebreo *rabbī* (cf. Jn 1, 38; 20, 16 donde *rabbī* se traduce expresamente por *didáskalos*), que en el evangelio aparece también en su transcripción griega (así p. ej. Mc 9, 5; 11, 21). Aunque en los evangelios *didáskalos* y *ῥαββί [rhabbí]* por lo general significan lo mismo —maestro en el sentido de maestro de la ley de Israel—, no se puede pasar por alto que la historia del significado de ambas palabras no es totalmente la misma (cf. *supra*). El tratamiento dirigido a Jesús puede corresponder a la realidad histórica; de acuerdo con la tradición, él se portó en todo como un *rabbī*: a él se acude para consultarle en casos de disputas judiciales (Lc 12, 13 s) y en cuestiones doctrinales (Mc 12, 18 ss: acerca de la resurrección); también tiene discípulos. (Las condiciones posteriores para llevar el título de *rabbī*, el estudio y la ordenación correspondiente, no eran todavía obligatorias en la época de Jesús. Cf. ELohse, Ordination, 50 ss).

No deja de ser interesante el hecho de que Mt en algunos pasajes haya borrado en su modelo (Mc) el título de *didáskale* aplicado a Jesús, y lo conserve únicamente cuando está puesto en boca de los adversarios de Jesús o de forasteros, mientras que Lc, por lo regular, acepta el uso de la palabra que halla en su modelo e introduce incluso ese título de *didáskalos* en 4 pasajes más (7, 40; 11, 45; 12, 13; 19, 39). Solamente en 3 pasajes sustituye Lc el *didáskale* de su modelo por el título *ἐπιστάτα [epistáta], maestro* (8, 45; 9, 49; 8, 24). La causa por la que Mt ha borrado eso de su modelo está clara: Mt se halla en una situación de enfrentamiento agudo con el rabinato y por eso quiere que, para dirigirse a Jesús, no se sirvan, con una frecuencia que le molesta, del tratamiento que corrientemente se aplica a los doctores de la ley. Es posible asimismo que haya una especie de deslizamiento en beneficio de los títulos cristológicos (cf. Mc 4, 38; Mt 8, 25). Lucas, por el contrario, utiliza este tratamiento por lo general sin reflexionar en ello y, como Mc, sin alcance teológico.

Junto al uso de esa palabra como título, se encuentra en toda una serie de pasajes un absoluto *ὁ διδάσκαλος [ho didáskalos]* como designación de Jesús: sin ningún matiz especial en boca del resucitado (Mt 9, 11; 17, 24 y *passim*), en una sentencia que se refiere a Jesús «no es el discípulo más que el maestro» (Mt 10, 24 s) para indicar la relación entre Jesús y sus seguidores (→ seguimiento) y luego en Mt 23, 8 en una amonestación de Jesús

a sus discípulos que procede a su tradición peculiar *ὑμεῖς — μὴ κληθῆτε ῥαββί· εἷς γάρ ἐστιν ὑμῶν ὁ διδάσκαλος [hymeîs — mḗ klēthête rhabbí; heîs gár estin hymôn ho didáskalos] (pues no debéis permitir que os llamen rabbí, pues uno sólo es vuestro maestro)*. Como FHahn (Hoheitstitel, 78 ss) ha demostrado aquí, y lo mismo en Mc 14, 14, tenemos una interpretación cristológica de *didáskalos:* Jesús, el maestro, que posee también una autoridad después de su muerte (cf. sobre esto los pasajes de Jn 3, 2; 11, 27 s y 13, 13 s, donde *didáskalos* aparece junto con otros títulos cristológicos).

2. *El oficio de enseñar del cristianismo primitivo:* En 1 Cor 12, 28 *didáskalos* representa el tercer miembro de una tríada de oficios carismáticos. La función de ese cargo era la explicación del pensamiento cristiano y la interpretación cristiana del AT. Esta estructura triádica se halla, por supuesto, en Ef 4, 11, pero aquí antes de *didáskalos* se introduce el oficio del *εὐαγγελιστής [euangelistḗs]*, el *evangelista*. El oficio de maestro está aquí, lo mismo que ocurre en Pablo, ordenado a una comunidad particular (cf. Hech 13, 1 donde los *διδάσκαλοι [didáskaloi]* se mencionan junto a los profetas, y Did 13, 2; para el conjunto cf. sobre todo HGreeven, en ZNH 44, 1 ss). Apelando a los severos castigos que aguardan en el juicio a los maestros que fallan, pone Sant en guardia ante la fuerte demanda del oficio de maestro que el autor parece desempeñaba. En Heb 5, 12 se habla de los cristianos que podrían haber sido desde hace mucho tiempo «maestros», pero, sin embargo, necesitan que se les enseñen todavía los rudimentos de los principiantes. En 2 Tim 4, 3 aparece la palabra en sentido irónico referida a los maestros del error.

Mirando retrospectivamente, se puede decir que en el NT *didáskalos*, como título que se da a Jesús y a otros, está mediatizado por el uso lingüístico judío. Y esto no pudo dejar de influir en todos los restantes usos. Una excepción la constituye el uso cristológico de Mt 23, 8 y de Mc 14, 14.

K. Wegenast

I/II 1. Derivado de *didáskalos*, tenemos el sustantivo *didaskalía*, que designa la *actividad del maestro* en el sentido griego. En el griego profano se halla atestiguado, en la voz activa, desde Píndaro pero también en la pasiva, en el sentido de *enseñanza* (de aquello que se enseña) y del hecho *de ser uno enseñado* (sobre los pasajes concretos cf. sobre todo EReisch, Pauly-Wissowa, RE V, 1903, 394 ss). Filón y el conjunto del helenismo judío representan el mismo uso lingüístico.

En los LXX aparece la palabra sólo 4 veces (en Prov 2, 17 como traducción de *allaph, amigo* y en Eclo 24, 33; 39, 8; Is 29, 13 como traducción de *mᵉlumdāh, doctrina* y *enseñanza)*. Si bien *didaskalía* significa en estos casos la *ley* como voluntad de Dios, con todo en Is 29, 13, donde los LXX modifican el singular que está en el trasfondo por un plural, significa *enseñanzas humanas*, puesto que ya por su número plural se distingue de la voluntad de Dios que es única. La razón por la que *didaskalía* sale tan raramente en los LXX hay que buscarla en que, bajo este término, el griego profano entiende, ante todo y sobre todo, una doctrina intelectual, que corresponde al saber, mientras que Israel por «doctrina» o «enseñanza» entiende la ley de Dios, a la cual corresponde la obediencia.

2. El término *didachḗ*, que deriva directamente de la raíz verbal, se halla, en cambio, atestiguada desde Herodoto y Tucídides con el significado de *instrucción* o de *enseñanza transmitida por medio de la instrucción;* así también en Platón y esporádicamente en Filón y en Josefo. En los LXX se encuentra únicamente en el Sal 59, 1 en la expresión *εἰς διδαχήν [eis didachḗn], para enseñar*, como traducción del hebreo *lᵉlammēd*. El equivalente de *didachḗ* en el hebreo rabínico sería evidentemente *talmūd (estudio, enseñanza)*, que, entre otros sitios, aparece en Aboth 6, 2: «No hay nadie que sea verdaderamente libre, excepto aquel que se dedica al estudio de la Torá».

III En el NT *didachḗ* aparece 30 veces, de ellas 13 veces en los evangelios sinópticos y en los Hech, 9 veces en los escritos joaneos incluyendo Ap. A diferencia de esta dispersión relativamente grande, de los 21 pasajes de *didaskalía* sólo en las cartas pastorales se encuentran 15, y otros dos más en Ef y en Col. Así pues, este término fue utilizado principal y casi exclusivamente en los escritos tardíos del NT.

1. En particular *didachḗ* presenta el siguiente panorama:

a) En Mc 1, 22 y 27 se trata de la predicación de Jesús, la cual, sin aditamentos ulteriores sobre su contenido, se denomina *didachḗ* (sobre este punto cf. el uso de → *διδάσκω [didáskō]* en Mc). Juntamente es digno de notarse que esta enseñanza la ve Mc en estrecha conexión con los → milagros de Jesús, los cuales son para él al mismo tiempo una prueba de la autoridad de la enseñanza. En Mc 11, 18 la «enseñanza con autoridad» que ofrece Jesús se menciona como el motivo para el proyecto de los escribas de matar a Jesús. En Mc 12, 38 se designa asimismo como *didachḗ* la polémica contra los escribas.

b) Para Mt en 7, 28, en un giro redaccional del propio evangelista, *didachḗ* designa el sermón de la montaña que precede, y por tanto, una parte del mensaje determinada en su contenido por la interpretación de la → ley (cf. Mt 22, 33). Sin embargo, en él no sólo se denomina *didachḗ* el mensaje de Jesús, sino también el mensaje que transmiten los → fariseos y saduceos (Mt 16, 12). Por tanto, él no utiliza la palabra exclusivamente para designar la «enseñanza» de Jesús.

c) De un modo semejante se utiliza la palabra en Hech. Aquí se aplica *didachḗ* para designar la predicación del cristianismo primitivo, y concretamente en diversas formas de expresión: en 2, 42 significa «la enseñanza de los apóstoles»; en 5, 28 «vuestra enseñanza»; en 13, 12 «la doctrina del Señor» y en 17, 19 «nueva doctrina». Todos estos pasajes se refieren al testimonio del apóstol acerca de Jesús (cf. 1, 21) en el sentido de Lc. La exposición de la ley que podría ser designada en Mt asimismo por *didachḗ*, no entra ya de ninguna forma aquí en el contenido de la enseñanza.

d) En esta misma línea está el uso lingüístico de *didachḗ* en Jn 7, 16s (cf. 18, 19), donde el mensaje joaneo, que se pone en boca de Jesús, se designa como enseñanza que procede del Padre. De este mensaje de «Jesús» se pasa en 2 Jn 9 s a la expresión *διδαχὴ Ἰησοῦ Χριστοῦ [didachḗ Iēsoû Chistoû], enseñanza de Jesucristo*, cuyo contenido no es otro que el del mensaje de Jesús expresado en Jn 7.

e) En Pablo aparece la palabra *didachḗ* únicamente en la glosa de Rom 6, 17 y luego en Rom 16, 17, y ciertamente en ambos casos como designación del conjunto de las enseñanzas del apóstol; en 1 Cor 14, 6.26 la palabra sirve para designar *una* de las varias formas de «hablar constructivamente», todas las cuales se consideran como contrapuestas al don de lenguas (→ lengua).

f) Mientras que en Pablo con el término *didachḗ* no se señala más en concreto ningún contenido determinado, el cual apenas puede entenderse como un propósito que contiene una tradición fija (y sacrosanta), ya que Pablo conserva su libertad frente a la tradición (cf. *infra*), el patrimonio doctrinal que las cartas pastorales designan con el término *didachḗ* (cf. 2 Tim 4, 2; Tit 1, 9) probablemente podría entenderse ya como un patrimonio doctrinal fijo y estructurado. A eso apuntan los términos utilizados en otros pasajes y que designan la «doctrina» como *παραθήκη [parathḗkē], el depósito confiado* (1 Tim 6, 20; 2 Tim 1, 12.14) y *didaskalía, enseñanza.* Probablemente ocurre algo semejante en Heb, cuando se habla de una *βαπτισμῶν διδαχή [baptismôn didachḗ]*, una *enseñanza sobre abluciones* (6, 2) (cf. 13, 9 donde el autor designa como *didachḗ* el conjunto de enseñanzas de sus adversarios; así también en Ap 2, 14.15.24).

g) En su conjunto, el término *didachḗ* se emplea, pues, en el NT para concretar más el mensaje de Jesús (llamada a la penitencia y avisos a ella anejos) y la predicación del cristianismo primitivo en su más amplio significado. En este punto llama la atención el hecho de que no se establezca diferencia alguna expresa entre el patrimonio doctrinal fijo en el sentido de la tradicción y la predicación actual. Que la cristiandad primitiva ya relativamente pronto poseyó algo así como una doctrina en cierto modo fijada, lo demuestran las fórmulas de fe citadas en las cartas paulinas, aunque puedan no ser consideradas todavía por Pablo como algo sacrosanto (cf. *infra*), y también de algún

modo el patrimonio doctrinal reunido en el sermón de la montaña. De las pilaciones, como la que se refleja en el sermón de la montaña, se abre el camino a la *didachḗ* de los doce apóstoles (Did 2, 1; 6, 1; 11, 2) y de la epístola a Bernabé (Bern 9, 9), que pasan como una enseñanza autoritativa.

2. Este desarrollo puede observarse todavía con más claridad en la utilización de *didaskalía*, como lo demuestra ya la estadística del uso de la palabra.

a) En Mc 7, 7 y en Mt 15, 9 aparece la expresión *διδασκαλίας ἀνθρώπων [didaskalías anthrṓpōn]*, *enseñanzas de los hombres*, dentro de la cita de Is 29, 13 tomada de los LXX, como designación de la enseñanza de los fariseos y de los escribas. Esa misma cita de Is sirve a Col 2, 22 para la caracterización de la doctrina de los gnósticos cristianos judaizantes (sobre este punto cf. GBornkamm, Die Häresie des Kolosserbriefes, en: Das Ende des Gesetzes, 1952, 138 ss). A este apartado pertenece también el texto de 1 Tim 4, 1 donde se habla de los espíritus de seducción y del error y juntamente de la enseñanza de los demonios (→ demoníaco).

b) En todos los demás pasajes del NT aparece *didaskalía* en singular. En Rom 12, 7 significa el *oficio de maestro* y en Rom 15, 4 sirve para designar la función de la Escritura y en especial del pasaje del salmo citado en el v. 3 y que consiste en estar orientado a la «enseñanza» de los cristianos. En Ef 4, 14 el autor caracteriza a los cristianos, que vacilan, tanto en su actitud espiritual como en su capacidad de juicio, con la expresión *περιφερόμενοι παντὶ ἀνέμῳ τῆς διδασκαλίας [peripherómenoi pantí anémō tês didaskalías]*, *zarandeados y a la deriva por cualquier ventolera de doctrina.*

c) A los 6 pasajes que se encuentran en los evangelios y en Pablo hay que contraponer naturalmente los 15 pasajes de las cartas pastorales. En 1 Tim 1, 10; 2 Tim 4, 3; Tit 1, 9 y 2, 1, la palabra va acompañada inmediatamente de *ὑγιαίνουσα [hygiaínousa]*, *sana* (→ salud) y designa la enseñanza «correcta», que se halla relativamente fijada en las comunidades y que hay que mantener y conservar frente a las doctrinas extrañas. En 1 Tim 6, 3 la misma tradicción ya fijada se denomina *ἡ κατ' εὐσέβειαν διδασκαλία [hē kat' eusébeian didaskalía]*, *la doctrina propia de la → piedad*, en 1 Tim 4, 6 *καλὴ διδασκαλία [kalḗ didaskalía]*, *buena enseñanza* y en 1 Tim 4, 16 simplemente *didaskalía* (cf. 2 Tim 3, 10). Como designación de una actividad, aparece la palabra en 1 Tim 4, 13 (cf. Tit 2, 7 y 1 Tim 5, 17). En 2 Tim 3, 16 leemos que la Escritura otorgada por Dios —se menciona el AT— es útil para la enseñanza; y en Tit 2, 10, finalmente, se habla de que la conducta de ciertos esclavos ha de contribuir al honor de la doctrina de Dios (cf. 1 Tim 6, 1).

El uso frecuente de *didaskalía* en las cartas pastorales demuestra que el autor de las mismas no experimenta en sí el freno del traductor de los LXX (cf. *supra* I/II, 1) y que por ello puede designar sin más la predicación cristiana (→ mensaje) por medio del término *didaskalía*, así como del de *parathḗkē* y *didachḗ*. Así pues, el evangelio que se anuncia siempre de nuevo debe convertirse en una enseñanza que hay que aprender, que hay que recibir en toda su pureza y que debe ser definida contra las doctrinas erróneas.

K. Wegenast

κατηχέω [katēchéō] instruir; *κατήχησις [katḗchēsis]* instrucción; *κατηχούμενος [katēchoúmenos]* alumno; *κατηχῶν [katēchôn]* profesor

I El verbo *katēchéō*, raro en el griego profano y atestiguado por primera vez tardíamente, significa originariamente *sonar desde arriba* y luego designa la actuación de los poetas y actores, que actúan en el escenario y *hablan desde él* (así en Luc. Jup. Trag. 39, cf. Filostrato, Imagines I, 19). En Plutarco (Fluv. 7, 2 [II, 1154a]) aparece

la palabra con doble acusativo con el significado corriente de *dar información de algo, referir algo*. Junto a eso se encuentra *katēchéō* también con el significado de *instruir, enseñar*. En la Stoa se halla asimismo atestiguado el sustantivo *katḗchēsis* (p. ej. Diógenes Laercio VII, 89).

II En los LXX falta la palabra y en Filón y en Josefo coincide el uso lingüístico de la palabra con el del griego profano. En hebreo a esta palabra corresponde el hifil de *yārāh, mostrar, instruir*, con acusativo (cf. Is 28, 9 y 1 Sam 12, 23).

III En el NT falta totalmente el sustantivo, mientras que encontramos el verbo *katēchéō* sólo en Pablo y en Lc (4 veces en cada uno). Mientras que Lucas conoce las dos significaciones usuales en el griego *(informar de algo*, Hech 21, 21.24; *instruir a alguien*, Hech 18, 25; el significado de la palabra en Lc 1, 4 se discute), Pablo utiliza este verbo exclusivamente en el sentido de *instruir a alguien sobre el contenido de la fe* (así en 1 Cor 14, 19 y Gál 6, 6; en Rom 2, 18 el objeto de la información es la ley), de forma que incluso se puede hablar de un uso técnico de la palabra: *katēchéō, instruir en la fe*. Este sentido se sugiere especialmente en 1 Cor 14, 19, donde Pablo asegura que él hablaría más a gusto cinco palabras con un sentido comprensible e inteligible «para enseñar a los demás» que mil en lenguas, las cuales pueden servir únicamente para vanagloria del que habla en lenguas.

En Gál 6, 6 amonesta Pablo al *katēchoúmenos, alumno*, a que contribuya a la sustentación del *katēchôn, maestro*. Probablemente nos hallamos aquí ante el testimonio más antiguo de una profesión docente en el cristianismo primitivo. Tal vez incluso fuera Pablo el que introdujo el término de *katēchôn* para el maestro del evangelio, el cual en el judaísmo helenístico se conoce tan poco como en otros pasajes del NT.

Un uso técnico de *katēchéō* revela asimismo el pasaje de Hech 18, 25, puesto que el «camino del Señor» que encontramos aquí es una designación de la acción salvífica de Dios en Jesús y en la historia. Se discute el significado del giro de Lc 1, 4: *ἵνα ἐπιγνῷς περὶ ὧν κατηχήθης λόγων τὴν ἀσφάλειαν [hína epignôs perí hôn katēchḗthēs lógōn tḕn aspháleian], para que compruebes la solidez de las enseñanzas que has recibido*. Con muchos otros, me inclino a creer que los *λόγοι [lógoi]* de nuestro versículo son otra manera de expresar las *πράγματα [prágmata] (acontecimientos)* del v. 2, con los cuales Lucas alude a los sucesos de la vida, muerte y resurrección de Jesús registrados en la literatura anterior a él. En este caso, tendríamos también aquí un ejemplo del uso técnico de la palabra *katēchéō* en el cristianismo primitivo, que ya en 2 Clem 17, 1 se ha convertido en designación evidente para la instrucción bautismal que se da a los catecúmenos.

Con el concepto *katēchéō* la cristiandad primitiva adquiere, pues, una designación específica para una parte decisiva, tanto de la misión como también de la vida de la comunidad: la enseñanza acerca de la acción salvífica de Dios.

K. Wegenast

παραδίδωμι [paradídōmi] transmitir; *παράδοσις [parádosis]* tradición

I 1. *Paradídōmi* se halla ya en Platón con el significado de *transmitir una doctrina* o *enseñanza* y se refiere a lo que hace el maestro con el discípulo (p. ej. Theaet. 36, 198b; respecto al significado de *entregar, dar, responder de*, cf. → juicio, art. *παραδίδωμι [paradídōmi]*). En el sentido de *transmitir una enseñanza* se halla *paradídōmi* también en Aristóteles, Polibio y Plutarco, entre otros. En el ambiente helenístico de las religiones mistéricas la palabra se halla en relación con la entrega de un *ἱερὸς λόγος [hierós lógos] (doctrina sagrada)* (así Teón de Esmirna, 14 s —Hiller—; Estrabón 10, 3, 7; Diodoro 5, 48, 4; CH 1, 32; 13, 15 y *passim;* cf. asimismo el equivalente latino *tradere:* Cicerón, Tusc. Disp. 1.13, 29 y Apuleyo, Met. 9, 21). Es significativo que Filón presente un uso semejante del término (p. ej. Vit. Mos. 1, 23 y *passim*).

2. El sustantivo *parádosis* se encuentra a partir de Tucídides como designación del *acto de transmitir una tradición* (en sentido activo, p. ej. en Platón, Epicteto) y de lo *transmitido por tradición* (en sentido pasivo, p. ej. en Corp. Herm. 13, 22b y en muchos escritos gnósticos. Acerca del pensamiento gnóstico sobre la tradición cf. Wegenast, 123 ss). Y posiblemente *parádosis, tradición*, adquiere en el helenismo su significado técnico a través de la gnosis.

II 1. Una transmisión de sagas, relatos, leyes y listas existía ya en Israel en la época pre-histórica; sin embargo, un método de tradición con una terminología específica y un correspondiente pensamiento acerca de la tradición surgió sólo en los enfrentamientos y conflictos surgidos entre el judaísmo y el helenismo agresivo de los dos siglos precristianos y más tarde el cristianismo del s. I d. C. Un término importante de la terminología específica que surge por entonces es el equivalente hebreo de *paradídōmi: māsar*. Sirve para designar la transmisión determinada por reglas exactas de la interpretación de la ley (cf. Aboth 1, 1: «Moisés recibió la Torá en el Sinaí y la transmitió a Josué»; de un modo similar en Pea II, 6 y *passim*).

2. Mientras que Filón y Josefo —lo mismo que ocurría en el griego profano— usan el sustantivo *parádosis*, tanto en el sentido de la acción de *transmitir* como en el de lo *transmitido*, y para Josefo incluso la designación *παράδοσις τῶν πατέρων [parádosis tôn patérōn], tradición de los padres*, es característica para la interpretación oral de la Torá, los LXX sólo conocen la palabra en el sentido de lo *transmitido* (2 Esd 7, 26; Jer 39 [32], 4; 41 [34], 2), y por tanto no ya del acto de transmitir, para el cual usan siempre el verbo. El equivalente hebreo es *māsōret*, que aparece por primera vez en Ez 20, 37 (Teodoción traduce por *parádosis*).

En la época tanaítica aparece *māsōret* con una doble significación: a) como designación de la integridad del texto de la Biblia asegurada por la tradición y b) como designación de la tradición no haláquica. Como descripción especialmente característica de la tradición en el sentido judío, se puede citar Aboth 3, 13: «La tradición es un cerco que proteje a la enseñanza».

III 1. En el NT el verbo *paradídōmi*, ademas de tener el significado de *entregar, responder por* (→ juicio), aparece también como término técnico para la *transmisión de la tradición*.

a) En Mc 7, 13 donde leemos: «invalidando el mandamiento de Dios con esa tradición que habéis transmitido», el objeto de *paradídōmi* es la halaká (interpretación de la ley) rabínica. La palabra, por tanto, se halla aquí totalmente en el sentido corriente en el mundo circundante judío. Así también en Hech 6, 14, donde la palabra aparece en el marco de una afirmación que en el proceso los testigos hacen sobre Esteban y en la cual se dice que Esteban afirmó que Jesús había cambiado los usos transmitidos por Moisés. En Hech 16, 4, Lucas utiliza *paradídōmi* en conexión con los *δόγματα [dógmata], decisiones*, del concilio de los apóstoles, que Pablo transmitió a las comunidades de Licaonia y por otras partes.

Es significativo el uso de *paradídōmi* en Lc 1, 2, donde tiene como objeto la *διήγησις [diḗgēsis]* oral, la narración hecha por aquellos que «desde el principio fueron testigos oculares y luego se hicieron predicadores del mensaje», en otras palabras, los acontecimientos de la *historia Jesu*. (Acerca del problema de la relación entre los testigos oculares, los «muchos» con los que se puso en contacto Lc para tomar los datos, y el propio Lc cf. sobre todo GKlein, Lc 1, 1-4 als theologisches Programm, en: Zeit u. Geschichte, editado por EDinkler, 1964, 193 ss). En lugar de la interpretación de la ley, aquí es la *historia Jesu* el contenido de una tradición que es transmitida.

b) En Pablo aparece *paradídōmi* 4 veces en el sentido de *transmisión, tradición* (Rom 6, 17; 1 Cor 11, 2.23; 15, 3). De esos pasajes probablemente Rom 6, 17 es una glosa (cf. Wegenast, 179); el objeto de *paradídōmi*, que aparece aquí en pasiva, no es una enseñanza, sino, invirtiendo los términos, los hombres que han sido «entregados» a un tipo de enseñanza. Tras ese uso del término hay ideas procedentes de las religiones mistéricas. Por el contrario, en 1 Cor 11, 2.23 y 1 Cor 15, 3 el objeto de *paradídōmi* lo constituyen temas cristianos, p. ej. en 11, 2 las órdenes que el propio Pablo les transmitió en otra coyuntura.

Y como esas órdenes no se mencionan expresamente, no podemos decir si Pablo quiere expresar aquí que él se ha limitado a transmitir a los corintios las órdenes

recibidas o si, con *paradídōmi*, lo que pretendía él era referirse a sus propios mandatos como especialmente importantes y obligatorios. En este caso, habría que entender a Pablo incluso como fuente de la tradición. En contraposición con esto cita Pablo, en los otros dos pasajes mencionados de 1 Cor, fragmentos de tradición, cuya condición de tradición pone expresamente de relieve.

En 1 Cor 11, 23, presenta al «Señor» como fuente de tradición: Ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν *[egó gár parélabon apó toû kyríou hó kaí parédōka hymîn], yo he recibido del Señor lo que os he transmitido.* «Del Señor» no se refiere aquí a una revelación inmediata, pero tampoco es una expresión abreviada para referirse a una cadena de tradición, sino más bien una expresión que indica la fe de Pablo de que, en la tradición de las palabras de la cena que siguen a ese giro, es el mismo Señor el que habla, y que sus palabras poseen para Pablo la máxima autoridad (cf. 1 Cor 9, 14). Que exista aquí una alusión a una cadena de tradición en la línea del rabinato, lo considero improbable por el hecho de que Pablo en ningún pasaje de sus cartas se sirve de la institución de la cadena de la tradición. El que, como Pablo, puede gloriarse de una revelación (Gál 1, 16 y *passim)*, puede ciertamente servirse de la tradición circundante, si ésta puede serle útil para expresar su propio evangelio o si conviene subrayar la unidad del evangelio, pero en ningún caso debe legitimarse a sí mismo apelando a una cadena de tradición.

En 1 Cor 15, 3, se encuentra *parédōka*, que no se halla completado por ninguna indicación sobre el origen de la tradición. Indicios lingüísticos (sobre este punto cf. por último HConzelmann, en EvTh, 1965, 1 ss) apuntan, sin embargo, a un origen de la más antigua tradición de la comunidad, al menos de los vv. 3 ss.

Y como Pablo en los pasajes mencionados no cita simplemente una tradición que se le haya dado previamente, sino que él en cada caso interpreta y modifica (cf. sobre esto Wegenast, Das Verständnis der Tradition, 1962, 52 ss.93 ss), su pensamiento acerca de la tradición debe ser distinguido con toda claridad del del rabinato, para el cual la inmutabilidad de la tradición recibida es algo fundamental. En Pablo *paradídōmi* significa, por tanto, no «transmitir sin cambios», sino transmitir en un sentido que permite una modificación actualizadora de lo que ha sido previamente confiado.

c) Algo muy diferente ocurre en 2 Pe 2, 21 *(ἡ παραδοθεῖσα...ἐντολή [hē paradotheîsa...entolḗ], el mandamiento santo que les transmitieron)* y en Jds 3 *(ἡ παραδοθεῖσα τοῖς ἁγίοις πίστις [hē paradotheîsa toîs hagíois pístis], esa fe que se transmitió al pueblo santo);* aquí el → mandamiento o la → fe han de entenderse como una tradición fijada una vez para siempre, la cual debe ser protegida contra cualquier cambio.

d) Así pues, encontramos en el NT tres versiones del «transmitir por tradición»:

α) *Paradídōmi* como designación de la *tradición* o transmisión de la halaká judía en Mc 7, 13 y en Hech 6, 14. En este mismo lugar hay que colocar también en cierto modo a Hech 16, 4.

β) *Paradídōmi* como designación de la *tradición* o transmisión de la narración del cristianismo primitivo sobre Jesús (Lc 1, 2).

γ) *Paradídōmi* como designación de la *transmisión* de conocimientos tradicionales y de normas de vida de la comunidad cristiana (1 Cor 11, 2.23; 15, 3 ss; 2 Pe 2, 21; Jds 3).

Esta diferencia entre el uso conceptual paulino y el del rabinato, así como también el de 2 Pe y Jds, radica en que para Pablo la tradición no es algo sacrosanto. Sacrosanto es únicamente para Pablo el → evangelio que preside y está sobre toda tradición, y que le fue revelado a él (sobre esto cf. Gál 1, 6 ss). Así en los matices del significado de *paradídōmi* queda reflejado el desarrollo que tiene lugar en la cristiandad desde un movimiento carismático hasta una iglesia que asegura su tradición. Entre los conocimientos de la *historia Jesu* que inauguran el cristianismo y la pascua, por un lado, y el

presente cristiano, por otro, se abrió un intervalo de tiempo cada vez mayor, que, a propósito de una predicación que interpretaba el pasado de una forma evidente, plantea la cuestión sobre cómo garantizar la vinculación con los orígenes. Con eso el problema de la tradición adquirió una importancia decisiva. Junto a *paradídōmi*, merecen atención en este contexto *παραλαμβάνω [paralambánō], recibir*, así como los verbos *κηρύσσω [kērýssō], anunciar, predicar; ὁμολογέω [homologéō], confesar; didáskō, enseñar* y *εὐαγγελίζομαι [evangelízomai], anunciar* (→ confesar la fe; → recibir; → mensaje).

2. El sustantivo *parádosis* lo conoce el NT, al igual que los LXX, únicamente en el sentido de lo *transmitido por tradición*, por tanto como *patrimonio doctrinal*. Aparece exclusivamente en Mc 7, Mt 15 y en 5 pasajes de Pablo.

a) En Mt 7, 3.5 (par Mt 15, 2), lo mismo que en Josefo, con *parádosis tôn patérōn, la tradición de los padres*, se designa la tradición de la ley no fijada en la Biblia, a la que Jesús en un contexto similar (Mc 7, 8) denomina «la tradición de los hombres» (cf. sobre esto St.-B. I, 691 ss). Según Mc 7, esta interpretación de la ley del rabinato se halla en contradicción con la voluntad de Dios (cf. Gál 1, 14). En 1 Cor 11, 2 y en 2 Tes 2, 15 las normas de Pablo son designadas como *paradóseis*. El que pretenda ver en 2 Tes 2, 15 un testimonio clásico para el principio católico de la tradición (tradición escrita *y* oral), debería advertir que el concepto de *paradóseis* en nuestro pasaje no está constituido por un canon de escritos transmitidos y por una tradición oral que la complete, sino por la amonestación escrita y oral del apóstol a la comunidad, que ha aceptado esas amonestaciones (cf. 2 Tes 3, 6).

b) Si en los pasajes señalados hasta ahora es probable el influjo de la terminología judía de tradición, no ocurre lo mismo en el último pasaje de Col 2, 8 que hay que citar aquí. La expresión que se utiliza de *parádosis tôn anthrṓpōn* no es, como en Mc 7, 8, la designación de la interpretación judía de la ley, sino una denominación polémica de las «tradiciones» que los enemigos de Pablo en Colosas consideran como revelaciones de los elementos *(στοιχεῖαι [stoicheîai])* del mundo. Frente a éstos, está en Pablo el Cristo Jesús que ha sido «aceptado» (2, 6).

K. Wegenast

Para la praxis pastoral

I. Presupuesto de aquello que hoy denominamos «iglesia» es en primer lugar no una doctrina fija, sino el → mensaje del Jesús histórico que apunta a situaciones concretas, sus confrontaciones con el rabinato, su llamamiento a la penitencia y su anuncio del reino de Dios que está próximo. Esta «predicación» impulsó a sus contemporáneos a la toma de posición y a la obediencia; asimismo les condujo sin duda a la reflexión y con esto en último extremo a la doctrina.

Por eso es comprensible que en los evangelios el mensaje de Jesús *en su conjunto* no sólo sea designado por palabras como *kērýssō, anunciar*, o *euangelízomai, traer* o *dar la buena noticia* (→ evangelio), sino que a veces se exprese también con el verbo *didáskō, enseñar*, al que corresponde la designación de Jesús como *didáskalos, maestro*. En esta línea, no sólo las discusiones de Jesús con sus adversarios y su «enseñanza» en las sinagogas fueron luego recibidas como enseñanza o doctrina, sino también, por ejemplo, su mensaje escatológico y su llamamiento a la penitencia. Sin embargo, si nos atenemos a la tradición de palabras de Jesús de que disponemos, no se puede hablar de enseñanza en el sentido de una sucesión sistemática de proposiciones, sino más bien de invitación, de promesa y de advertencia, que implican una enseñanza. La enseñanza como resultado de la reflexión acerca de la predicación de Jesús y de su desenlace, se encuentra sólo después de pascua; se puede captar por

primera vez en las breves y sintéticas fórmulas de fe o credos en germen que se hallan en las cartas paulinas (Rom 1, 3 s; 3, 24 s; 4, 25; 1 Cor 11, 23 ss; 15, 3 ss); es aquí donde tenemos ante los ojos la *parádosis*, la *tradición* de la comunidad cristiana. Además disponemos también de amplios fragmentos de las cartas paulinas y postpaulinas cuyo contenido debemos designar como enseñanza, pues la tradición de la comunidad reflexiona sobre él y lo modifica con miras a determinadas situaciones.

Ante la tarea de una interpretación cristiana del AT, que le planteó a la comunidad su enfrentamiento con Israel, y de la comprensión de la tradición de la comunidad, que vino pronto a añadírsele, surgió el problema de la *doctrina correcta* que luego, hacia finales del s. I, en el enfrentamiento con un aluvión de revelaciones gnóstico-cristianas (sobre este punto cf. las doctrinas de los adversarios de Pablo en Galacia y Corinto) se convirtió en problema de vida o muerte (sobre este punto cf. WSchmithals, Die Gnosis in Korinth, 1965², y del mismo autor, Paulus und die Gnostiker, 1965).

Por eso, a partir de entonces, junto a la *predicación* doctrinal, que va siendo continuamente actualizada, se mete poco a poco de rondón una *tradición* doctrinal, que es transmitida sin modificaciones y que explica el *didáskalos*, el *maestro*. Se habla de *διδασκαλία ὑγιαινούσῃ [didaskalía hygiainoúsē], doctrina sana*, o de *διδασκαλία καλή [didaskalía kalḗ], doctrina buena*, y se entiende en este sentido asimismo la *πίστις [pístis]*, la → fe, todo ello contrapuesto a la denominada tradición de los hombres (cf. p. ej. Col 2, 8), la cual es propalada por los *ψευδοδιδάσκαλοι [pseudodidáskaloi]*, los *falsos maestros*. En la lucha que surgió por la verdad, la comunidad se apoya en la *parádosis, tradición*, y en el → apóstol (cf. espec. las cartas pastorales).

A partir de WBauer (Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, 1934), se da como un resultado de la investigación que apenas puede discutirse (cf. HKöster, en ZThK, 1968, 160 ss) el hecho de que la enseñanza que finalmente prevaleció en la iglesia antigua como «recta» es el resultado de prolongadas batallas entre las diversas «opiniones», que siempre se consideraban como cristianas, y de que en este sentido la «herejía» no es apostasía o degeneración, sino que desde el principio representaba algo así como posturas o partidos distintos o, si se quiere, divergencias de escuela y que sólo fue juzgada como herejía porque un grupo de la primitiva cristiandad trató de imponer en favor de su propia concepción doctrinal la pretensión de absolutismo.

K. Wegenast

II. ¿En vista de este atentado, no debe considerarse como utópica la tan pregonada esperanza en una doctrina unitaria, inmutable y obligatoria para toda la cristiandad de todos los tiempos, que sea como la expresión sintética de la → fe de la iglesia? ¿Pues cómo habría de realizarse esto si no es por el hecho de que en cuestiones que atañen a la verdad y a la fe, un individuo (p. ej. la autoridad docente del papa) o una mayoría numérica (p. ej. un concilio o un sínodo) destacara *una* tendencia como la única válida y condenara a las demás como heréticas? Ambos métodos están ampliamente atestiguados en la historia de la iglesia. ¿Pero han hecho posible de esa manera la suspirada unidad del cuerpo de Cristo? La respuesta debería ser más bien negativa. Las decisiones doctrinales sólo pudieron acallar de hecho y de una vez cualquier clase de concepción previamente descalificada porque la gran iglesia, gracias a su posición monopolística en la época constantiniana, podía imponer al mismo tiempo un respeto por parte de la sociedad. Pero ese tiempo pasó ya y el que pretendiera hoy seguir esta clase de métodos no sólo sería tildado de echar mano de prácticas medievales, sino que con toda seguridad proseguiría en el desmembramiento del cuerpo de Cristo.

Pero la exigencia de una «autoridad doctrinal» fracasa, no sólo a nivel práctico, en cuanto que no es posible imponerla en una comunidad postcristiana pluralista. Si dentro del canon del NT —cuyos límites ya no es posible determinar con claridad— se hallan

enfrentados testimonios y tendencias doctrinales tan distintas como las de Pablo, Juan, Judas y Santiago, ya sólo por esto queda excluida una armonización simplista y estática. Sobre esta base ¿cómo se podría afirmar en serio que es posible decidir sin riesgo de error y obligatoriamente para todos sobre cuestiones en las que está en juego la verdad, mediante el voto de una mayoría o en virtud de una autoridad institucional? La represión o el silenciamiento de aspectos determinados del testimonio acerca de Cristo, si es que el Cristo viviente rige por sí mismo a su iglesia y anima su cuerpo, deberá necesariamente —gracias a Dios— tener como consecuencia el que esos aspectos afloren de nuevo y sean reasumidos por individuos o grupos enteros. ¿O es que los herejes o las sectas no tienen ya razón por el hecho de que no han podido ganar para su causa ni a la mayoría ni a la institución?

Es cierto que nosotros podemos averiguar hasta cierto punto qué es lo que enseñó Jesús, o, dicho más exactamente, qué partes o aspectos de la doctrina judía tomó, cómo los interpretó, y qué es lo que añadió de nuevo; pero también es cierto que una doctrina en el sentido de un sistema de proposiciones no nos la dejó. Más bien, incluso las afirmaciones que con mayor seguridad se remontan a él, aparecen incrustadas en el testimonio que dan los testigos acerca de él. Pero ese testimonio no es una simple recitación o una explicación de las palabras de Jesús o el protocolo donde quedan registradas sus acciones, sino un anuncio (→ mensaje) que interpreta y que está determinado en cada caso por la situación de la comunidad a la que se dirige. El objeto de ese anuncio es Jesús como el Cristo, el revelador de Dios, como principio de la nueva creación, del reino de Dios y del hombre nuevo: en él empezó la salvación de los que estaban perdidos, la justificación de los culpables y la reconciliación de los que estaban arruinados ante Dios y entre sí. Pero qué significa esto en concreto, hoy como ayer, sólo puede determinarse en función de cada situación, o sea, teniendo en cuenta los retos que en cada momento propone el mundo circundante y atendiendo a las posibilidades lingüísticas de ser entendidos. Es así como se da testimonio, y este testimonio, como expresión del mensaje y de las exigencias de Dios, lo realizaron los diversos testigos del NT, y lo que en esto les unía no era la coincidencia de sus puntos de vista o de sus formulaciones, sino su relación personal de fe respecto a Jesús. Ese acto de dar testimonio es la función propia de la → confesión de fe de la iglesia, primero en el de los mensajeros, y luego también en una confesión de fe común expresada en fórmulas. ¿Pero cómo puede corresponder ella a la tarea que se le ha confiado, si no examina constantemente de nuevo todas las voces que apelan a la Escritura y a través de las cuales llega ahora a sus oídos la voz de su Señor? Una iglesia que presta oídos únicamente a una sola voz limita sus propias posibilidades de confesión y de predicación. El carácter temporal y el condicionamiento a cada situación concreta de las afirmaciones doctrinales podría evidenciarse como un auténtico enriquecimiento, si bajo la multiplicidad de aspectos apareciese siempre el Unico cuya persona es solamente el criterio de toda enseñanza.

Pero la enseñanza no es sólo «confesión» en cuanto proporciona una base dogmática a comunidades determinadas territorial o «confesionalmente», que en el interior de las mismas es transmitida mediante la instrucción o el diálogo. La enseñanza puede asimismo ser considerada bajo otro punto de vista con demasiada frecuencia olvidado: ella viene a ser el acto de reflexión sobre lo anunciado, que se realiza en el interior de la iglesia como cuerpo de Cristo. Cuando, a base de esa reflexión, acepta el anuncio y tiene ahí ante los ojos la confesión de la iglesia que le ha sido transmitida como un indicador del camino, entonces examina también ella de nuevo en cada caso si las «viejas» afirmaciones doctrinales proporcionan a la «nueva» situación del aquí y ahora una respuesta adecuada, o sea, una respuesta según Cristo. El resultado de tal examen puede consistir en que, a partir de la enseñanza, se suministre a la predicación un indicador del

camino, una orientación, pero al mismo tiempo se plantee a la iglesia la cuestión acerca de una nueva confesión con relación a las nuevas tentaciones e inseguridades. Pero, para que eso sea posible, la investigación teológica necesita verse libre de las ataduras y de los prejuicios humanos y sentirse interiormente comprometida con el Señor de la iglesia. El que se desprende de ese vínculo de la fe, ha traspuesto de hecho los límites de la iglesia.

La relación entre enseñanza y anuncio del mensaje se determina ante todo por el hecho de que éste último, tras sopesar los presupuestos doctrinales, sugiere a los oyentes de una manera clara y directa lo que ofrece y lo que elige Dios en Jesucristo, mientras que la enseñanza, como acto, reflexiona sobre aquella y, como confesión eclesiástica que expresa la fe de la comunidad, establece las normas para la fe y las costumbres. Y puesto que, tanto en la enseñanza como en el anuncio del mensaje, no se trata de palabras o de cosas sino del Señor viviente en todas ellas, la extensión y pluralidad de formas del testimonio acerca de él ha de mantenernos alerta frente a todas las estrecheces y limitaciones que pretendan ser algo más que puntualizaciones condicionadas por una situación determinada, y frente a la absolutización de un sistema o una forma de expresión particulares. La unidad de la obra del Señor aconseja, sin embargo, que, del caos que amenaza totalmente a las concepciones doctrinales individualizadas, se avance decididamente hacia una confesión y acción comunes, en las que encuentre su expresión esa unidad del cuerpo de Cristo.

L. Coenen

Bibl.: WBacher, Tradition und Tradenten in den Schulen Palästinas und Babyloniens, 1914 – SFunk, Die Entstehung des Talmud, 1919 – WGKümmel, Jesus und der jüdische Traditionsgedanke, ZNW 33, 1934, 110 ss (= Heilgeschichten und Geschichte, 1965, 15 ss) – JRanft, Die Traditionsmethode als älteste theologische Methode des Christentums, 1934 – FBüchsel, Art. *παραδίδωμι*, ThWb II, 1935, 173 ss – KHRengstorf, Art. *διδάσκω*, ThWb II, 1935, 138 ss – HWBeyer, Art. *κατηχέω*, ThWb III, 1938, 638 ss – FVFilson, The Christian Teacher in the First Century, en: JBL 60, 1941, 317 ss – ELiechtenstein, Die älteste christliche Glaubensformel, ZKG 63, 1950, 1 ss – EKäsemann, Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?, EvTh 11, 1951/52, 13 ss (= Ex. Vers. u. Bes. I, 1960, 214 ss) – HGreeven, Propheten, Lehrer, Vorsteher bei Paulus, ZNW 44, 1952/53, 1 ss – HvCampenhausen, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht, 1953 – LCerfaux, Die Tradition dei Paulus, Catholica 9, 1953, 94 ss – HConzelmann, «Was von Anfang an war», en: Nt. Stud. f. RBultmann, 1954, 195 ss – OCullmann, Die Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem, 1954 – EFascher, Jesus der Lehrer, ThLZ 79, 1954, 325 ss – HSchlier, Kerygma und Sophia. Zur nt. Grundlegung des Dogmas, en: Die Zeit der Kirche, 1956, 206 ss – HvCampenhausen, Die Begründung kirchlicher Entscheidungen beim Apostel Paulus, SAH 1957, 2 (= Aus der Frühzeit des Christentums, 1963, 30 ss) – HBacht, Die Rolle der Tradition in der Kanonbildung, Catholica 12, 1958, 16 ss – OGlombitza, Die Titel *διδάσκαλος* und *ἐπιστάτης* für Jesus bei Lukas, ZNW 49, 1958, 275 ss – LGoppelt, Tradition nach Paulus, KuD 4, 1958, 213 ss – JLLeuba, Der Zusammenhang zwischen Geist und Tradition nach dem NT, KuD 4, 1958, 234 ss – ELohse, Art. *ῥαββί*, ThWb VI, 1959, 962 ss – id., Art. Katechismus im Urchristentum, RGG III, 1959[3], 1179 ss – WMarxen, Der Evangelist Markus, 1959[2] – KGSteck, Art. Tradition, EKL III, 1959, 1471 ss – PBonnard, La tradition dans le Nouveau Testament, RHPhR 40, 1960, 20 ss – GBornkamm, Jesus von Nazareth, 1960[5] – HvCampenhausen, Tradition und Geist im Urchristentum, en: Tradition u. Leben, 1960, 1 ss – PLengsfeld, Überlieferung, 1960 – ULuck, Kerygma, Tradition und Geschichte Jesu bei Lukas, ZThK 57, 1960, 51 ss – EDinkler, Art. Tradition im Urchristentum, RGG V, 1961[3], 970 ss – BGerhardson, Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Cchristianity, ASNU 22, 1961 – KWegenast, Das Verständnis der Tradition bei Paulus und in den Deuteropaulinen, WMANT 8, 1962, 24 ss – ESchweizer, Scripture – Tradition – Modern Interpretation, Neotestamentica 1963, 203 ss – KESkydsgaard/LVischer (ed.), Schrift und Tradition, 1963 (Bibl.) – BGerhardson, Tradition and Transmission in Early Christianity, Coniectanea Neotestamentica 20, 1964 – GEichholz, Verkündigung und Tradition, EvTh 24, 1964, 565 ss (= TB 29, 1965, 11 ss) – RBultmann, Theologie des Neuen Testaments, 1965[5], esp. §§ 54.55 – HFlender, Lehren und Verkündigung in den synoptischen Evangelien, EvTh 12, 1965, 701 ss – HRBalz, Methodische Probleme der neutestamentlichen Christologie, WMANT 25, 1967, 176 ss – HConzelmann, Grundriss der Teologie des NT, 1968[2].

Trad. o. c.: GBornkamm, Jesús de Nazaret, 1975. En cast. Arts. gens.: JRGeiselmann, Art. Dogma, CFT I, 1966, 442-461 – KRahner, Art. Escritura y teología, CFT I, 1966, 536-546 – RGeiselmann, Art. Tradición, CFT IV, 1967, 382-394 – PLengsfeld, La tradición en el período constitutivo de la revelación, MystS I, T. I, 1969, 287-337 – JFeiner, Transmisión apostólica y postapostólica, MystS I, T. II, 1969, 604-614 – KRahner/KLehmann, Kerygma y dogma, MystS I, T. II, 704-791; id., Historicidad de la transmisión, *loc. cit.*, 812-873 – HRSchlette, Art. Acomodación, SM 1, 1976[2], col. 24-30 – KRahner/CPozo, Art. Dogma, SM 2, 1976[2], col. 375-411 – KRahner, Art. Escritura y tradición, SM 2, 1976[2], col. 771-779 – HFries/JFinsterhölzl, Art. Infalibilidad, SM 3, 1976[2], col. 891-903 – KRahner, Art. Magisterio eclesiástico, SM 4, 1973, col. 381-398 – HWeger, Art. Tradición, SM 6, 1976, col. 692-703; id., Art. Teologúmeno, *loc. cit.* col. 617-619 – GvRad, Teología del AT I, 1978[4], 25-28, 147-175, 243-246, 381-383 y passim; II, 53-55, 59-70 – WEichrodt, Teología del AT I, 1975, 366-370 – JJeremias. Teología del NT I, 1977[3], 240-248.

Entendimiento → Razón

Escándalo

Nos encontramos aquí con dos grupos de vocablos que, si bien difieren en cuanto a su significado fundamental, en los LXX han asumido cada uno de ellos el significado del otro: *πρόσκομμα [próskomma]* y *σκάνδαλον [skándalon]*. Ambos grupos de vocablos sólo en los LXX han adquirido una relación estrecha con la vida humana, y en su contenido y orientación muestran la influencia del AT y del judaísmo.

πρόσκομμα [próskomma] empujón, obstáculo; *προσκοπή [proskopḗ]* escándalo; *προσκόπτω [proskóptō]* empujar, escandalizar, tropezar, escandalizarse; *ἀπρόσκοπος [aprós-kopos]* irreprochable

I El verbo *proskóptō*, utilizado desde Aristófanes (derivado de *κόπτω [kóptō]*, empleado a partir de Homero), significa en primer término *empujar* (transitivo); como intransitivo, *dar un traspié, tropezar, caer;* en sentido figurado, *escandalizar, dar ocasión de escándalo* y *escandalizarse*. A partir de los LXX, el vocablo *próskomma* designa la causa, el proceso y las consecuencias de la acción de escandalizar, o sea: *obstáculo, empujón, caída, perjuicio, ruina. Proskopḗ*, a partir de Polibio (en el NT sólo aparece en 2 Cor 6, 3) designa el *escándalo*, la repugnancia que lleva a escandalizarse; la ocasión y el motivo del escándalo. El adjetivo verbal *apróskopos, sin tropiezo, sin escándalo*, sólo aparece raramente en la literatura profana y, a semejanza del verbo, puede significar, o bien *el que no da escándalo, irreprochable, intachable*, o bien *el que no se escandaliza, intacto, incólume.*

II 1. Este grupo de palabras, si bien aparece ya en el griego profano, ha alcanzado por primera vez un significado teológico relevante a través de su acepción bíblica. En la versión de los LXX reemplaza sobre todo a los términos hebreos *mōqēš (trampa, lazo, celada)*, *kāšal (caer, hacer venirse al suelo)*, y también a *nāgap (golpear, empujar);* no obstante, estos términos se traducen también a menudo por → *σκάνδαλον [skándalon]*, *σκανδαλίζω [skandalízō]*.

El pecado hace caer. Si bien el Dios de Israel preserva del escándalo y de la caída (Sal 91, 11 s) y es llamado «roca de la fuerza y de la salvación» de su pueblo (Is 17, 10; Dt 32, 15), puede ser también piedra de escándalo y de tropiezo, que hace caer a los apóstatas y a los impíos que no tienen temor de Dios y les lleva a la perdición (Is 8, 14). El Dios de Israel es fiel, pero humilla a aquellos que no le temen ni le veneran como al Santo (cf. Sal 18, 26-28). La causa de la caída radica en el pecado y en la apostasía de los impíos. Por eso se advierte al pueblo contra la veneración de los ídolos paganos y, sobre todo, contra la comunidad con los gentiles que habitan la tierra de Israel, pues eso sería para el pueblo ocasión de tropiezo (Ex 23, 33) y de ruina (Ex 34, 12).

2. La acepción veterotestamentaria de este grupo de palabras pervive en el judaísmo tardío. Especialmente frecuente son el verbo *kāšal (vacilar, caerse;* nif.: *ser empujado)* y el sustantivo *mikšōl (tropiezo, escándalo)* en los escritos de Qumrán *(→ σκάνδαλον [skándalon])*.

III Enlazando con el AT, este grupo de palabras se refiere en el NT *(próskomma*, 6 veces; *proskóptō*, 8 veces; *apróskopos*, 3 veces; *proskopḗ*, una vez) a la imagen del obstáculo o piedra de tropiezo y de la caída. Los sentidos que adquiere en los distintos contextos los podemos distribuir en los cuatro grupos siguientes:

1. Cristo permanece obediente a Dios y fiel a su misión. Por eso, ni Satán (que apela al Sal 91, 11 s y dice que Jesús, en cuanto Hijo de Dios, no tropezará en ninguna piedra: Mt 4, 6) ni la amenaza de muerte de los judíos en Jerusalén (Jn 11, 7-10: el único pasaje de la literatura joanea en que sale una palabra de este grupo) pueden hacerle caer ni apartarle de su cometido mesiánico.

2. Cristo es la piedra fundamental que soporta el edificio de la comunidad, pero también la piedra de escándalo, la piedra de tropiezo (Rom 9, 33 y 1 Pe 2, 8, con referencia a Is 8, 14; 28, 16 y Sal 118, 22; NB traduce: piedra de obstáculo y obstáculo de la piedra). Esto explica por qué muchos hombres (p. ej. muchos judíos) no alcanzan la salvación: cuando el hombre le rechaza a él y a su mensaje incurre en la eterna condenación (cf. también Lc 2, 34).

3. Una cuestión diferente es si el discípulo de Jesús puede ser ocasión de escándalo para otros. Pablo ordena expresamente (Rom 14, 13.21 y 1 Cor 8, 9) a los fuertes o maduros en la fe que no den escándalo a los débiles y que procuren no dañar la conciencia de ellos. La libertad, que encuentra en sí misma su propia justificación, no debe ser ocasión de pecado para el otro. Lo reclama el amor. El que daña la conciencia de otro pone obstáculos al evangelio (cf. 1 Cor 9, 12 s. 19 s). Pablo generaliza aún más cuando dice: «No seáis objeto de escándalo ni para judíos, ni para griegos, ni para la iglesia de Dios» (1 Cor 10, 32).

4. Especial énfasis se da a la conducta irreprensible del cristiano en relación con la venida de Cristo. Pablo ruega a Dios por los cristianos de Filipos, para que él les conserve genuinos y sin tacha (Flp 1, 10). Aquí, Pablo alude no solamente a un comportamiento ético externo, sino al modo de ser del hombre que vive en comunión con Cristo (v. 9). Pero esta súplica encierra también una exhortación a la comunidad. El cristiano, al igual que Pablo, ha de «esforzarse por conservar siempre una conciencia irreprochable ante Dios y ante los hombres» (Hech 24, 16), es decir, una conciencia no dañada por el pecado.

J. Guhrt

σκάνδαλον [skándalon] contrariedad, escándalo; *σκανδαλίζω [skandalízō]* escandalizar, desconcertar

I El sustantivo *skándalon*, cuyo radical significa *impulsar hacia arriba, cerrar de golpe*, designa originariamente el *cierre de una trampa*. En los escritos extrabíblicos no se usa en sentido figurado; sí en cambio el sustantivo derivado *σκανδάληθρον [skandálēthron]* (p. ej. una pregunta capciosa). El verbo *skandalízō* no se utiliza en los escritos extrabíblicos.

II 1. El significado fundamental de ambos vocablos ha sido acuñado a través de su uso en la Biblia (el contenido del concepto bíblico dista mucho del que tienen estas palabras en el griego profano). La versión de los LXX los emplea sobre todo como traducción de los términos hebreos *mōqēš, trampa, lazo* (cf. Am 3, 5); en sentido figurado, *ocasión de ruina* (Sal 140, 6; 1 Sam 18, 21) o *de pecado* (Jos 23, 13; Jue 2, 3; 8, 27; Sal 106, 36; 141, 9) y *mikšō, obstáculo* con el que se tropieza (Lv 19, 14); en sentido figurado, *ocasión de infortunio* (Sal 119, 165) o *de remordimiento de conciencia* (1 Sam 25, 31).

2. En el judaísmo tardío, con su acentuada separación entre justos e impíos y con su religión legalista, estos últimos significados adquieren peculiar importancia. En los escritos de Qumrán aparecen a menudo las palabras *kāšal (tropezar;* hif. *ser ocasión de tropiezo)* y *mikšōl (tropiezo, escándalo)*. Los espíritus de Belial intentan *hacer caer* a los hijos de la luz (1QS 3, 24). En cambio en la palabra de Dios no hay *escándalo* posible. Este grupo de palabras se convierte así en una expresión metafórica para significar *pecar, inducir al pecado, pecado.*

III El uso neotestamentario de estas palabras viene determinado por el del AT y el del judaísmo tardío. Con frecuencia el NT enlaza directamente con textos veterotestamentarios: Mt 13, 41 con Sof 1, 3; Mt 24, 10 con Dn 11, 41; Rom 9, 33 y 1 Pe 2, 6-8 con Is

8, 14 y 28, 16. Es Mt quien echa mano con más frecuencia de este vocabulario; luego viene Lc, que menos enraizado en el judaísmo no las usa tanto; de todos modos, la idea del escándalo se encuentra también en él, aunque expresada con otras palabras (compárese p. ej. Lc 18, 13 con Mt 13, 21). Lc 2, 34 contiene la idea del escándalo en su forma pura, si bien no aparecen estos vocablos.

La idea originaria de la «trampa» sólo se encuentra en Rom 11, 9, que cita el Sal 69, 23; por lo demás, el vocablo *skándalon* está bastante próximo a la imagen de la piedra (o del obstáculo) que hace que uno tropiece. Así se convierte en sinónimo de → *πρόσκομμα [próskomma]* (Rom 9, 33; 1 Pe 2, 8). Pero al hablar de la incitación al pecado se repite a menudo el significado de *tropiezo, trampa* (p. ej. Ap 2, 14).

1. Dejando aparte Rom 11, 9, podemos distinguir los siguientes significados:

a) El sustantivo designa el *escándalo como ocasión de pecado; incitación a la apostasía y a la incredulidad* (p. ej. Mt 18, 7; Ap 2, 14; Rom 14, 13; 16, 17; referido a personas: Mt 13, 41; Mt 16, 23: Pedro; Rom 9, 33 y 1 Pe 2, 8: Jesús); pero también el escándalo como *aquello que escandaliza*, como *algo que choca o indigna, que provoca la protesta o la indignación, que constituye un impedimento para la fe* (1 Jn 2, 10; 1 Cor 1, 23: Cristo crucificado; Gál 5, 11: la cruz; Mt 13, 41: los escándalos que hay en el reino del hijo del hombre).

b) Análogamente, el verbo significa *inducir al pecado, dar escándalo*, en Mt 5, 29 s (miembros corporales como sujeto); Mt 18, 6 (a los pequeñuelos); 1 Cor 8, 13 (a los débiles); en pasiva, *escandalizarse, caer, ser inducido* o *seducido:* Mt 13, 21; 24, 10; Jn 16, 1; 2 Cor 11, 29; *escandalizarse* en Jesús: Mt 11, 6; 13, 57; 26, 31.33. Por último: *irritar, encolerizar, desconcertar, suscitar oposición:* Mt 17, 27; Jn 6, 61; en pasiva: Mt 15, 12 y tal vez 2 Cor 11, 29.

2. a) El NT pone de relieve que Jesús mismo es continuamente ocasión de escándalo *(σκανδαλίζομαι ἔν τινι [skandalízomai en tini]* se refiere siempre a él). Sus discípulos se escandalizan ante el anuncio de su pasión (Mt 26, 31), ya que esta humillación extrema del Señor es para ellos algo incomprensible. Cuando Pedro alude a esto en Mt 16, 22, es rechazado por Jesús como si fuese el mismo Satán. También es Jesús ocasión de escándalo para Juan bautista (Mt 11, 3-6), ya que Juan esperaba de él una actuación mesiánica diferente. Y los fariseos se escandalizan de la doctrina de Jesús (Mt 15, 12), ya que contradice a su concepción de la ley, a su religiosidad meramente exterior. Cuán radicalmente hay que entender el escándalo de los fariseos, resulta claro cuando vemos que Jesús les llama «cizaña», que es arrancada (v. 13, cf. Mt 13, 24 ss, cf. *infra*).

b) El hecho de escandalizarse en Jesús está motivado por la cruz (1 Cor 1, 23) que hace vana toda humana sabiduría y excluye toda contribución del hombre a la salvación (Gál 5, 11: la circuncisión). Este irritante escándalo ha de llevarlo siempre consigo el evangelio; de lo contrario, dejaría de ser mensaje de salvación.

c) El hecho de escandalizarse en Cristo obedece al designio de Dios. La cita: «Mirad, coloco en Sión una piedra de obstáculo, una piedra de escándalo» (Rom 9, 33; la cita es una combinación de Is 8, 14 y 28, 16), se refiere (al igual que 1 Pe 2, 8: «Piedra para tropezar y roca para estrellarse») a Cristo. Este testimonio de la Escritura explica por qué los judíos han sido excluidos en un principio de la salvación, pero no para siempre (Rom 9-11), y por qué los incrédulos rechazan totalmente a Jesús (1 Pe). En el escándalo se nos muestra uno de los aspectos de la elección de Dios (cf. 1 Pe 2, 8: ese es su destino; también Lc 2, 34).

La incredulidad hace que Jesús y su evangelio sean ocasión de escándalo o de pecado, ya que la salvación que él viene a traer no responde a las expectativas humanas. Pues el

que cree en él no será confundido (Rom 9, 33b; 1 Pe 2, 6b); sólo puede escandalizarse en él el que no cree (2, 8). Lo que hace que Jesús se convierta en ocasión de perdición para el hombre es su ceguera. Esto puede decirse p. ej. de los fariseos (Mt 15, 14), o del hombre que camina en tinieblas (1 Jn) que no ama a su hermano; pues no hay escándalo en aquel que ama a su hermano (1 Jn 2, 10.11). Para muchos discípulos, las palabras que el Señor dice sobre su cuerpo en cuanto comida para la vida eterna son «duras», les desconciertan (Jn 6, 60.61), de tal manera que muchos se apartan de él (v. 66 ss). Este comportamiento de los discípulos es culpable. Sólo ven en Jesús la carne («la carne no sirve para nada», v. 63).

En su discurso escatológico, Jesús habla sobre todo de los escándalos del fin de los tiempos. Muchos no podrán soportar las tribulaciones que vendrán sobre la iglesia, se extraviarán y renegarán de su Señor (Mt 24, 10). Entonces se verá quién es el que realmente ha permanecido en la fe. Mt 13, 41 ha de entenderse también en un sentido escatológico; con el vocablo «escándalo» se alude aquí a ciertas personas, a saber, los hijos del maligno (v. 38), los obradores de iniquidad. Están separados del reino y de los creyentes, pero permanecen siempre activos en medio de ellos.

Así pues, el verdadero carácter del escándalo aparece a partir de la perspectiva escatológica: lleva a la perdidición eterna, a la exclusión del reino de Cristo. Pero el escándalo está ya presente desde ahora y prepara el desenlace definitivo.

Por eso, en los discursos de despedida de Jesús de Jn 16, 1 encontramos nuevamente y de un modo explícito una exhortación a los discípulos a que no se escandalicen en él: «Esto os he dicho para que no os escandalicéis». Con ello Jesús alude especialmente a la promesa del «consolador» (15, 18-27), pero también a toda su predicación (Jn 6, 63). El que le escuche, el que recuerde sus palabras mediante el espíritu y preste atención a la obra salvífica de Jesús (Mt 11, 6), superará el escándalo. La oración del Señor por los suyos (Lc 22, 31 s) también preserva de la caída.

3. Pero junto al escándalo del evangelio, que no hemos de pasar por alto, existe también un escándalo humano que ha de ser evitado. Ciertamente, los escándalos son necesarios (Mt 18, 7b; Lc 17, 1), forman parte del mundo, lo hacen madurar para el juicio, pero ¡ay del hombre por quien viene el escándalo! (Mt 18, 7). Esto se refiere sobre todo al escándalo dado a los «pequeñuelos» que creen en Jesús (Mt 18, 6 par). Evidentemente, aquí no se piensa sólo en los niños, sino también en todos aquellos que, por su desamparo frente a los poderosos y a los fuertes, necesitan de una ayuda especial por parte de la comunidad. A estas personas débiles, necesitadas de ayuda, que se vuelven a Jesús, puede dárseles fácilmente ocasión de escandalizarse de él. El que hace esto se granjea su propia ruina. De aquí la exhortación a los fuertes a no dar ocasión de escándalo a los débiles (Rom 14, 13.21; 1 Cor 8, 12), ya que ello precipita a los hermanos en la ruina y destruye la obra de Dios (Rom 14, 20).

Tampoco el hombre debe ser para sí mismo ocasión de pecado, de tal manera que su acción (Mt 5, 30: «si tu mano te escandaliza») o su reflexión (5, 29: «si tu ojo te escandaliza») le aparten de Dios. Por consiguiente, la amputación de una parte del cuerpo no hay que entenderla aquí literalmente; lo que hay que erradicar es aquella inclinación del hombre que, en el encuentro con su entorno, es para él ocasión de condenación (Mt 5, 29 s par). Asimismo hay que tener en cuenta el escándalo que pueden ocasionar las doctrinas erróneas, es decir: no hay que dejarse seducir por ellas (Rom 16, 17).

J. Guhrt

Para la praxis pastoral

Es curioso que el grupo de palabras relacionadas con *skándalon* aparezca con mucha más frecuencia en el NT (15 veces el sustantivo, 29 el verbo) que el grupo de *próskomma*, siendo así que en la versión de los LXX ambos grupos están bastante equilibrados. Esto se explica porque Mateo y Marcos —que se mueven con toda naturalidad dentro de la mentalidad hebrea— utilizan ellos solos el verbo *skandalízō* 22 veces en los *lógia* de Jesús. En cuanto al contenido de ambos grupos de palabras, la diferencia sutil que existe entre ellas consiste en que *próskomma* significa más bien el escándalo —dado de antemano o creado voluntariamente— que amenaza al hombre, pero que éste puede evitar o eludir mediante un comportamiento adecuado (cf. Jn 11 9.10), mientras que *skándalon* y *σκανδαλίζειν [skandalízein]* se refieren a algo —casi como un ser viviente— que se le acerca y, por así decirlo, hace presa en él.

Ambos términos (que aparecen juntos con cierta frecuencia, tanto si se trata del sustantivo como del verbo, p. ej. en Rom 14, 21) encierran la idea de una amenaza para la fe, sea ésta ya consolidada o incipiente. El escándalo es inevitable cuando es ocasionado por Cristo y su palabra (1 Pe 2, 8; es digna de notar la expresión: «ése es su destino»), pues el camino de humillación escogido por él puede resultar incomprensible para los hombres, incluidos los discípulos: Cristo crucificado es *skándalon* (1 Cor 1, 23), *πέτρα σκανδάλου [pétra skandálou]*, → *piedra para tropezar* y *λίθος προσκόμματος [líthos proskómmatos]*, → *roca para estrellarse* (1 Pe 2, 8; Rom 9, 32). Sin embargo, el escándalo y el tropiezo pueden y deben ser evitados a toda costa cuando tienen su raíz en la maldad, obstinación, egocentrismo y arrogancia humanas (cf. *supra*). Esto lo ha formulado Pablo con todo rigor en 1 Cor 10, 32: la conducta de los cristianos no ha de ser motivo de escándalo ni para los gentiles, ni para los judíos, ni para la iglesia (cf. 2 Cor 6, 3 y Flp 1, 10).

La palabra «*escándalo*» está ciertamente sacada del vocabulario bíblico. Pero, tanto *escandalizar* como la expresión *dar mal ejemplo*, no sólo pertenecen ya a la esfera de lo moral sino que (incluso dentro de la comunidad cristiana) se usan al nivel empírico en el que se mueve el hombre de la calle. Y así se habla p. ej. del «escándalo del siglo». Pero si no ha de existir en la vida humana lugar para el escándalo auténtico, si ha de evitarse a todo trance la seducción que se apoya en la peculiar condición del hombre, sin embargo hay que estar igualmente alerta para que no logre implantarse en la comunidad la dictadura de la mojigatería, la tiranía de los escrupulosos. ¿No equivaldría esto, a fin de cuentas, a una especie de «teledirección» psicológica del hombre, orientada en este caso de un modo hasta cierto punto negativo, que desembocaría en un talante apático y amorfo y que conduciría en último término a la asfixia de la propia vida? ¿No renunciamos con ello a la decisión por miedo de que la mala voluntad pueda a la postre escandalizarse de todo?

Sólo dándole la vuelta a la pregunta llegaremos a la respuesta correcta: los cristianos han de evitar los escándalos, de forma que, con respecto a la comunidad, los demás sólo puedan hallar motivo de escándalo en Cristo y en el evangelio. Cuando haya desaparecido la multitud de escándalos, entonces podrá surgir en medio el auténtico escándalo. ¿Pero es esto lo que ocurre en la cristiandad actual? Si el hombre ya de entrada tropieza con formas anticuadas del lenguaje o de la liturgia ¿cómo queremos que llegue a encontrarse con la cruz de Cristo? ¿Provoca hoy escándalo la comunidad cristiana porque, en un mundo que tiende al egoísmo y al medro personal, se caracteriza en su relación con los demás por la entrega y el servicio, y se la puede reconocer porque vuelve su rostro hacia aquellos que viven alejados de Dios, hacia los extraviados, hacia los moralmente marginados, y les da cobijo? ¿O más bien se escandalizan los que no son cristianos y los que desearían serlo de su seguridad autosuficiente, de su actitud egoísta y

de las barreras que ha levantado alrededor de ella? ¿De qué se escandalizan los hombres: de la pobreza vivida por amor de Cristo, o de las posesiones y recursos financieros de la iglesia? ¿De la solidaridad de los cristianos con aquellos que buscan y con los que andan desorientados, o de su pedantería arrogante? El sufrimiento constituye un escándalo para el mundo; ¡pero el sufrimiento por amor de Cristo, no el que se deriva de un compromiso político que persigue las más elevadas ambiciones humanas en nombre de Cristo!

Al hablar del escándalo hay que tener muy presente esto: es menester que el escándalo recupere su propio peso específico cristiano, el que le viene del problema-Cristo y que se traduce hoy en el problema de saber si los cristianos son honestos, son sinceros (→ verdad), son auténticos discípulos de Jesús para quienes la santidad no es una palabra vacía de sentido. Desde el punto de vista bíblico, el escándalo está enraizado en Cristo y se distingue por un auténtico → seguimiento. Este marca el límite entre fe e incredulidad. Ahora bien, el auténtico escándalo sólo puede ser provocado por aquellos cristianos que viven una vida santa y veraz y llevan su actitud de obediencia a sus últimas consecuencias.

L. Coenen

Bibl.: Schmitz, Vom Wesen des Ärgernisses, 1925² – Stählin, Skandalon, 1930 – Schilder, Over het «Skandalon», Geref. Theol. Tijdschrift 1931, 50 ss. 97 ss – Schnackenburg, Vom Ärgernis des Kreuzes, Geist und Leben 30, 1957, 90 ss – Stählin, Art. προσκόπτω, ThWb VI, 1959, 745 ss – id., Art. σκάνδαλον, ThWb VII, 1964, 338 s.

En cast. Arts. gens.: JGnilka, Art. Escándalo, CFT I, 1966, 502-507 – WMolinski, Art. Escándalo, SM 2, 1976², col. 643-653.

Esclavo

Los grupos de palabras aquí reunidos expresan, cada uno a su manera, la dependencia y sumisión violenta de los hombres: *αἰχμάλωτος [aichmálōtos]* designa al *prisionero de guerra*, *δέσμιος [désmios]*, al *encadenado*, *δοῦλος [doûlos]*, al *esclavo* y *ζυγός [zygós]*, el *yugo* que tienen que llevar los animales o los esclavos. Mientras que en sentido literal todos estos conceptos tienen significación negativa y peyorativa (en contraposición a →señor), en sentido figurado pierden en parte el sentido de violencia e incluso pueden gozar de un matiz positivo: dependencia no ha de entenderse sólo como alienación heterónoma, sino también como autorrealización. De este modo *δεσμός [desmós]* y *σύνδεσμος [sýndesmos]* pueden designar una vinculación liberadora, *δουλεία [douleía]*, el servicio a la comunidad y *zygós*, el yugo de la sabiduría. De aquí se desprende la posibilidad de tomar el grupo de palabras *doûlos* como expresión de la relación de los hombres para con Dios. → Servir; → libertad.

αἰχμάλωτος [aichmálōtos] prisionero de guerra; *αἰχμαλωτίζω [aichmalōtízō]* hacer prisionero; *αἰχμαλωτεύω [aichmalōteúō]* llevar a la cautividad; *αἰχμαλωσία [aichmalōsía]* cautividad

I *Aichmálōtos* (desde Esquilo) significa propiamente *el que ha sido hecho prisionero a punta de lanza* (de *αἰχμή [aichmḗ], jabalina, lanza;* después también *guerra;* y de *ἁλίσκομαι [halískomai], tomar prisionero*). El verbo más reciente *aichmalōtízō* significa *hacer prisionero de guerra, tomar prisionero; aichmalōteúō, llevar a la cautividad.* Pertenece también a este grupo el sustantivo *aichmalōsía, cautividad (de guerra).*

II 1. *Aichmálōtos* aparece en los LXX 25 veces y generalmente traduce formas de las raíces *šābāh, llevar cautivo* (Nm 21, 29; Is 14, 2) o *gālāh, ir al destierro* (Am 6, 7; Is 5, 13 y *passim).* Más frecuentemente (130 veces) se encuentra en los LXX el sustantivo *aichmalōsía* como traducción de *šᵉbī, cautividad, los cautivos,* o de otros derivados de la raíz *šābāh* o de *gōlāh/gālūt, expulsión, destierro, exilio.* Designa generalmente la cautividad de Babilonia o los exilados (Ez 1, 1-2; Is 45, 13; Jer 1, 3 etc.). Las mismas raíces hebreas se traducen a veces por los verbos *aichmalōteúō* y *aichmalōtízō* con el significado de *llevar a la cautividad.*

2. Originariamente Israel no conoce prisioneros de guerra. En la guerra santa se da solamente la completa aniquilación del enemigo mandada por Yahvé (p. ej. Jos 6, 17-21; 1 Sam 15, 3). El prisionero de guerra se destina sólo a este fin (cf. Jue 7, 25 s). Sin embargo aparece ocasionalmente la conservación del enemigo (Jos 6, 22 s; 1 Sam 15, 8 s), asimismo la venta para la esclavitud; las mujeres figuran con frecuencia únicamente como botín de guerra (Gn 34, 29; Nm 31, 9; Dt 21, 10 ss). El problema de los cautivos se presenta sólo con el exilio, es decir, con la deportación de grupos enteros de población israelita llevada a cabo por asirios y babilonios. El terror de los israelitas a la cautividad se basa no sólo en la deportación entre gente que se comporta de manera brutal y hostil. El destierro del país propio significa sobre todo la pérdida de la salvación, que Yahvé había prometido y concedido a Israel como prenda de su alianza. Vivir en país ajeno significa, por tanto, ser separado de la comunidad con el creador y garante de la propia existencia (cf. Sal 137, 1 ss). El israelita entiende tradicionalmente el destierro y el cautiverio como castigo de la ira de Dios (En Jer 15, 2 *aichmalōsía* ocupa un puesto junto a la muerte [o la peste], la espada y el hambre; cf. Sal 79, 8 s).

III En contraposición con la abundancia de citas del AT, en el NT aparecen las palabras de este grupo sólo en ocho ocasiones.

1. Al miedo a la cautividad en el AT corresponde en la apocalíptica neotestamentaria la deportación bajo los paganos como castigo de Dios hasta que se cumplan los tiempos (Lc 21, 24). Es significativo que en Lc 4, 18 (con referencia expresa a Is 61, 1) se enumere la liberación de los cautivos como uno de los hechos característicos de salvación que realiza Jesús. Según la comprensión neotestamentaria, la acción liberadora de Jesús abarca, tanto la facilitación y mejora de las relaciones humanas como el encuentro reconciliador de Dios con los hombres. Con fuerza expresiva esencialmente más suave que en su significado original se encuentra *aichmalōsía* en dos citas: Ap 13, 10; Ef 4, 8. En 2 Tim 3, 6 *aichmalōtízō* significa todavía *cautivar* sin determinar más.

2. Pablo echa mano de la expresión militar *aichmalōtízō* en toda su sombría hondura para poner de relieve el inevitable abandono de los hombres a la *douleía* (→ art. *δοῦλος [doûlos]*) del pecado. Por otra parte el comprender *aichmalōtízō* en el sentido de *militia Christi* le facilita su comprensión de la vida nueva como un definitivo estar unido al *kýrios:* «Sometemos todo entendimiento a la obediencia de Cristo» (2 Cor 10, 5).

3. Aludiendo a que estuvieron juntos en prisión (→ art. *δεσμός [desmós]*) designa Pablo como *synaichmálōtoi, compañeros de cautiverio,* a distintos cristianos especialmente cercanos a él (Rom 16, 7; Col 4, 10, Flm 23).

H.-G. Link / R. Tuente

δεσμεύω [desmeúō] atar, encadenar; *δέσμη [désmē]* fardo, hatillo; *δέσμιος [désmios]* prisionero; *δεσμός [desmós]* cadenas, cautividad; *δεσμωτήριον [desmōtérion]* prisión; *δεσμώτης [desmṓtēs]* prisionero; *δεσμοφύλαξ [desmophýlax]* carcelero; *σύνδεσμος [sýndesmos]* lazo, vínculo de unión

I La raíz *δεσμ- [desm-]* contiene la significación fundamental de *atar; desmeúō* (a partir de Euripides) significa *unir, atar; désmē* (a partir de Demóstenes) designa un conjunto de objetos atado y formando un *fardo,* un *paquete* o un *hatillo; désmios* (desde los trágicos) indica el *encadenado* o *prisionero; desmós* primeramente (en Homero)

significa las *cadenas*, después el *cautiverio*, la *prisión; desmōtḗrion* es la *cárcel* (desde Herodoto) y *desmṓtēs*, el *prisionero* (desde Esquilo); *desmophýlax* es el *carcelero* (Luciano). *Sýndesmos* (a partir de Eurípides) supone o la *atadura que retiene* o el *medio de unión*, o sea, el *lazo*, el *vínculo de unión*. Todas las palabras de este grupo significan un hecho real, no espiritualizado: la unión que retiene o la unión que libera.

II La palabra de este grupo más empleada en los LXX es *desmós;* traduce ordinariamente la palabra hebrea *'āsar, atar, encadenar*, o *mōsēr*, los *grillos*, las *esposas*.

1. En el AT aparece en primer plano el sentido objetivamente real: se *atan* las gavillas (Gn 37, 2: *desmeúō)*, un asno se *ata* a una parra (Gn 49, 11), José es metido en la *cárcel* (Gn 39, 22: *desmōtḗrion)*, Sansón es *atado* con cuerdas (Jue 15, 13 s: *desmós)*. El hombre del AT es humillado con cadenas y ataduras, por eso la liberación de la cautividad forma parte de la esperanza de salvación: «Decid a los presos: salid; y a los que moran en las tinieblas: venid a la luz» (Is 49, 9; cf. también 42, 7). El canto de acción de gracias de los liberados recuerda la esclavitud en Egipto: «Y los sacó de las tinieblas y de las sombras de muerte, rompiendo sus cadenas. Rindan homenaje a Yahvé por su piedad» (Sal 107, 14; cf. 116, 16).

2. Igualmente que → *ζυγός [zygós]* puede emplearse también *desmós* para indicar la verdadera relación y alianza entre Dios y el hombre. Oseas habla de los lazos del amor divino (Os 11, 4). Jeremías se queja del pueblo apartado de Dios, que ha roto las cadenas de Dios (Jer 2, 20; 5, 5; véase la relación de *desmós* con *διαρρήγνυμι [diarrḗgnymi], romper* en Sal 2, 3; Nah 1, 13 y *passim)*.

III En el NT aparecen *desmós* (18 veces) y *désmios* (16 veces) principalmente en los sinópticos (sobre todo en Lc y en Hech) y en los escritos paulinos. También aquí prevalece el sentido real y no el espiritualizado.

1. De un modo semejante a Sansón, el poseso de Gerasa rompe sus cadenas (Lc 8, 29). Pilato acostumbra a soltar un preso en las fiestas del pueblo (Mt 27, 15 s); por medio de un terremoto se sueltan los grillos de los presos en la cárcel de Filipos (Hech 16, 25 ss). Y, sobre todo, se encuentra *desmós* en conexión con los sufrimientos de Pablo. En su discurso de despedida dirigido a los presbíteros de Efeso habla Pablo de las cadenas y tribulaciones que le esperan en Jerusalén (Hech 20, 23). Lucas describe detalladamente la detención de Pablo (Hech 21, 18 ss; cf. la denominación *ὁ δέσμιος Παῦλος [ho désmios Paûlos]* en 23, 18; 25, 14.27; 28, 17), pero acentúa también lo desmesurado de su cautividad (Hech 23, 29; 26, 31) para presentar al apóstol como modelo del mártir que sufre sin culpa.

2. *Pablo* se designa ocasionalmente en sus cartas de la cautividad como *δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ [désmios Christoû Iēsoû]* (Flm 9; cf. Ef 3, 1; 4, 1; genitivo de autor, de cualidad, de posesión). En Flp pone su cautiverio en relación con Cristo y el evangelio (Flp 1, 7.13.14.17). La importancia que Pablo le atribuye radica en que sirve a la continuación y propagación del evangelio: por una parte, en la cárcel y fuera de ella se sabe que él lleva sus cadenas a causa de Cristo; por otra parte, mientras él está preso, los demás hermanos se atreven a anunciar con tanto menos miedo el evangelio de Cristo.

3. De vez en cuando se encuentra *desmós* también en sentido figurado. De este modo se describen la mudez (Mc 7, 35) o la cojera (Lc 13, 16) de los hombres como si fuesen cadenas que atan. Este estar atado no se debe únicamente a condiciones físicas; su razón más profunda está, según la concepción neotestamentaria, en influjos del demonio. En Ef 4, 3 se señala la → paz, y en Col 3, 14 el → amor como el *sýndesmos*, el vínculo divino que une a los creyentes entre sí (cf. Os 11, 4) y los libera.

H.-G. Link

δοῦλος [doûlos] esclavo; *δουλεία [douleía]* esclavitud; *δουλεύω [douleúō]* estar sometido, servir

I La dignidad del griego ático consiste en su libertad personal. La esencia de tal libertad consiste en «disponer de sí mismo independientemente de los demás», en «vivir como se quiere». Esta conciencia de libertad está determinada por su contrario en los bárbaros y esclavos. El *doûlos* «no se pertenece por naturaleza a sí mismo, sino a otros» (ThWb II, 265 ss). Puesto que a causa del *douleúō* se elimina la autonomía humana y la voluntad propia se somete a otra extraña, al hombre griego sólo le queda repulsa y desprecio hacia el servicio y la situación del esclavo. Es cierto que el *doûlos* tomaba parte en las preces familiares y no siempre era tratado «como un bárbaro», sino también humanamente (Menandro) y en Eleusis tenía los mismos derechos; pero, en conjunto, la vida del esclavo estaba marcada por su ineludible deber de servicio en la comunidad familiar y en la esfera pública. El ideal de la libertad encuentra en Platón (Leg. IV, 715d) su limitación, frente a la arbitrariedad de los sofistas, en el *νόμος [nómos]* (→ ley), que garantiza la existencia de la polis independiente. Solamente cuando se trata de *δουλεύειν τοῖς νόμοις [douleúein toîs nómois], servir a las leyes*, tiene un sentido positivo este grupo de palabras relacionadas con *doûlos*, sentido que es honorable. El pensamiento del servicio a los dioses sale a flote por primera vez en los estoicos cínicos (Epicteto, Diss. III, 22, 69; 22, 82.95). Sin embargo, es significativo que el concepto *δοῦλος τοῦ θεοῦ [doûlos toû theoû]* falte en Epicteto; a las palabras relacionadas con *doûlos* se les profesa el odio hacia lo despreciable. Precisamente la libertad de toda atadura interior y exterior es la meta del culto a Dios (Epicteto, Diss. III, 22, 49). Análogamente el sabio estoico ha de librarse de la obligación del servicio a la comunidad (cf. el pensamiento estoico sobre el cosmopolitismo), de forma que ha de presentarse sirviendo libremente al prójimo. Es propio del pensamiento griego que el hombre solamente encuentra su dignidad en el conocimiento de sí mismo y en el libre desarrollo de sus facultades, y, de este modo, *douleúein* es considerado como dependencia, sumisión, falta de dignidad y como algo despreciable (Epicteto, Diss. IV, 1, 7 ss).

II 1. El grupo de palabras *doûlos* en el AT, con pocas excepciones (p. ej. Is 52, 13: *παῖς [paîs], siervo* [de Dios]) traduce la raíz *'bd* y sus denominativos. Estrechamente ligado con este concepto y principalmente por razón de la experiencia de la esclavitud de Egipto *(οἶκος δουλείας [oîkos douleías]:* Ex 13, 3.14), siempre viva en la conciencia del pueblo, este grupo de palabras, a diferencia de otros términos sinónimos (p. ej. *διακονέω [diakonéō]*), apunta sobre todo al servicio como esclavo, por tanto, a lo que se considera como limitación o, al menos, como servicio y sumisión de una persona que está completamente supeditada a un superior. Asimismo el recuerdo de la esclavitud en Egipto determina igualmente (Dt 15, 12 ss) la conducta del israelita libre para con los esclavos hebreos *('ebed 'ibrī:* Ex 21, 2). Existían leyes para el trato y emancipación de los esclavos judíos de nacimiento. Solamente estaban a disposición del señor en cuanto al trabajo; en lo demás su persona permanecía intocable (cf. Ex 21, 2-11; Lv 25, 35 ss; Dt 15, 12 ss). En cambio el esclavo cananeo, no judío *('ebed k^{e}na'anī;* cf. Lv 25, 44 ss), tenía el mismo valor (ca. 65 DM) y trato que los bienes inmuebles. Según la concepción común en el oriente de entonces, como esclavo, era considerado indigno, como si fuese sin más un perro despreciable, no tenía ningún derecho absolutamente (era una «cosa») y se podía ceder o poner en venta a capricho del señor («los esclavos son como el ganado»). En este sentido el término *doûlos* sirvió también para expresar la relación del súbdito con el rey en la monarquía despótica del próximo oriente. El poder absoluto del dominador está frente a la más profunda sumisión y dependencia del esclavo. El que se confiesa *doûlos*, se reconoce bajo un poder extraño. Hasta el empleado de mayor categoría, el visir, es frente al rey un siervo. De este modo el título de siervo puede llegar a ser honorable y lo llevan en el AT hombres importantes como Moisés, David o los profetas; se llaman «siervos de Dios».

2. Esta terminología ceremonial y cortesana (espec. en los libros de los Reyes) se usa en el lenguaje cultual para determinar la relación del hombre con Dios. *Douleúō* es la expresión más frecuente en el servicio divino (Jue 2, 7; 2 Cr 30, 8; el sustantivo *^{a}bōdāh* significa el *servicio divino* o *acto de culto a Dios)*. El que reza se expresa frente a Dios (frecuentemente en los salmos: tu siervo) como el que humildemente frente al rey se confiesa «tu siervo» (caso típico en 2 Sam 9, 8). El israelita es consciente de la infinita distancia y, a la vez, de la completa sumisión a su Dios, cuando se designa a sí mismo *doûlos* de este *κύριος [kýrios]* (Sal 122, 2; cf. a este respecto la concepción griega de la relación entre el hombre y Dios como parentesco *κατὰ φύσιν [katá phýsin], por → naturaleza)*. El que uno esté valorado como *doûlos* depende de si reconoce o no al *kýrios*, por lo tanto se funda en la relación a Dios. Yahvé sale al encuentro de su pueblo como juez y como salvador. Por esto el concepto *doûlos* comprende después, como antes, la idea de una sumisión incondicional, pero pierde el carácter de una indignidad ignominiosa. En virtud de una elección especial llega *doûlos* a convertirse en un nombre honroso (Sal 88, 3). Esta comprensión amplia del *doûlos* tiene sus efectos en las relaciones con los compatriotas. Quien honra a Yahvé, que se ha escogido un pueblo, se reconoce a la vez solidario de su comunidad.

3. En el judaísmo tardío palestinense prosigue el uso del AT. Junto al uso profano de estas palabras, se encuentran las expresiones «servicio de Dios», «servir a Dios», «siervo de Dios», tanto en la esfera esenia como en la rabínica. En el judaísmo helenista (Filón) se muestra, sin embargo, el influjo del pensamiento griego. El uso del

grupo de palabras *doûlos* aparece como contraindicado, reducido o totalmente evitado. Por el mismo tiempo el grupo de palabras *doûlos* tomó un nuevo significado en la comprensión dualista del mundo propia de la gnosis. El hombre, enajenado de su patria luminosa, se encuentra en la *douleía* de poderes cósmicos, en la «servidumbre de la corrupción» (cf. Rom 8, 21). En el sistema del dualismo del espíritu y la materia aparece el hombre en su funesto encadenamiento a la materia. El yo apresado en el mundo bajo el imperio de los sentidos, de los impulsos y de la voluntad, se convierte en enemigo y cárcel del hombre, de la que el prisionero no puede librarse y salir por sí mismo.

III 1. En el NT el grupo de palabras *doûlos* aparece en las cartas paulinas con mucha mayor frecuencia que en los demás escritos. También se encuentra muchas veces en Mt, menos en Lc, Hech y Ap, alguna vez en Mc y Jn y apenas en las cartas pastorales y en las católicas.

2. a) En la investigación de los matices de significado hay que plantear en primer lugar el problema de la postura neotestamentaria con respecto a la condición sociológica de los esclavos. Es cierto que al esclavo corresponde ocasionalmente una posición elevada y responsable (Mt 24, 45), pero el esclavo está obligado a una obediencia total y absoluta a su señor (Mt 8, 9). «Nadie puede estar (en cuanto esclavo) al servicio de dos amos» (Mt 6, 24). A su trabajo no se debe ni paga ni gratitud; no hace más que lo que, como esclavo, tiene que hacer (Lc 17, 7-10). El señor puede ejercer su ilimitado poder de decisión sobre un esclavo adeudado, tratándole con generosidad (Mt 18, 27) o con un castigo sin misericordia (Mt 18, 34; 25, 30). La valoración corriente de la condición del esclavo como una clase despreciable y baja se encuentra en el NT únicamente porque en las parábolas de Jesús el concepto *doûlos* se refiere al hombre especialmente en su relación para con Dios. A la distinción sociológica de señor y siervo, de libre y esclavo no opone el NT ninguna resistencia. Repetidamente se ruega a los esclavos que en todas las cosas sean obedientes a sus señores, incluso a los inhumanos (1 Pe 2, 18; cf. las recomendaciones en Col 3, 22; Ef 6, 5; 1 Tim 6, 1; Tit 2, 9). Pablo reconoce el derecho de posesión de Filemón sobre Onésimo, aunque precisamente el hecho de Filemón permite reconocer una determinada tensión entre el orden existente y la fe en el señor Jesús (cf. 1 Cor 7, 20-24; aquí sólo cabe indicar que el v. 21 cuenta con distintas posibilidades de traducción y comprensión).

b) La problemática indicada a nivel sociológico no es tan apremiante, gracias a que la revelación de Dios en Cristo muestra al hombre inmerso en una esclavitud de orden totalmente distinto. El hombre apartado de la esfera de señorío de Cristo es un *δοῦλος τῆς ἁμαρτίας [doûlos tês hamartías], esclavo del pecado* (Rom 6, 17). Esta *douleía* puede consistir en la observancia meticulosa de la «letra de la ley» (Rom 7, 6.25; → ley, art. *νόμος [nómos]*), en una sumisa veneración de los poderes cósmicos intermedios (Gál 4, 3. 8 s), en el pánico a la muerte (Heb 2, 15), o en el servicio del propio estómago (Rom 16, 18) y de las pasiones (Tit 3, 3). En toda ocasión se puede decir: «Quien comete ese pecado, es esclavo» (Jn 8, 34). Pues «estar a disposición de alguien obedeciéndole como esclavos es ser de hecho esclavos de ése a quien obedecéis: si es el pecado, para acabar en la muerte; si es la obediencia a Dios para la vida honrada» (Rom 6, 16). No hay una liberación a capricho de la esclavitud del pecado, ni un cambio de señorío por propia voluntad. Sólo aquel, a quien el Hijo hace libre, es verdaderamente libre (Jn 8, 36). La revelación llevada a cabo por Cristo libera para un servicio obediente al *kýrios* (Rom 12, 11; 14, 18; Col 3, 24) y conduce al servicio de la justicia en la nueva vida del espíritu (Rom 6, 18; 7, 6). Pablo se entiende a sí mismo como apóstol, llamado en forma especial como *doûlos Christoû Iēsoû* (Rom 1, 1; Flp 1, 1; Gál 1, 10). Esta designación se aplica también como nombre de oficio a su colaborador Epafras (Col 4, 12). En este sentido oficial *doûlos* se acerca mucho al concepto de *diákonos, servidor*, que en el uso paulino frecuentemente indica el servicio del

testigo apostólico (Col 4, 7: *diákonos kaí sýndoulos;* → servir, art. *διακονέω [diakonéō]*). Pero lo específico del concepto de *doûlos* es aquí, como casi siempre, el carácter de servicio sumiso, obediente y responsable en completa dependencia del Señor. A su vez, los llamados a la libertad están comprometidos en el servicio mutuo por el amor (Gál 5, 13). Pablo se ha hecho esclavo de todos (1 Cor 9, 19); en el servicio al evangelio (Flp 2, 22) es el servidor de la comunidad por amor a Jesucristo (2 Cor 4, 5). El que quiera ser el primero en la comunidad de Jesucristo, sea el esclavo (Mt 20, 27).

3. A esta valoración del concepto de esclavo se llega únicamente porque al mismo Señor se aplica el predicado de *doûlos*. Cristo se exteriorizó a sí mismo como esclavo y se revistió de la condición de esclavo (Flp 2, 7: *μορφὴν δούλου λαβών [morphḗn doúlou labṓn]*). Ante todo la expresión de Flp 2, 7 hace inteligible el significado teológico del grupo de palabras relacionado con *doûlos*. El preexistente toma en su encarnación la *morphḗ* (la naturaleza) del *doúlos*. Lo específico de esta expresión no estriba en una afirmación sobre la obediencia del encarnado (esta afirmación sigue en Flp 2, 8b), como sucedía en la concepción del *siervo de Dios* en AT (Is 53: *ʿebed yahwēh* = *παῖς θεοῦ [paîs theoû];* →hijo). Hay que considerar más bien el influjo de la terminología gnóstica (cf. II, 3). Tomando Cristo la condición de esclavo, entra en completa solidaridad con la humanidad sometida al pecado, a la ley y a la muerte (cf. Käsemann, Ex. Ver. u. Bes. I, 73). Como esclavo está sometido al *nómos* (Gál 4, 4) y soporta su maldición (Gál 3, 13). El asume una condición «como la nuestra, pecadora» (Rom 8, 3) y se hace hermano de los hombres «que por miedo a la muerte pasaban la vida entera como esclavos» (Heb 2, 15). Precisamente la condición de esclavo cualifica la encarnación de Jesús como el más profundo anonadamiento.

4. De este modo la condición de esclavo del *kýrios* desenmascara el ser de los hombres no liberados y lo señala como *douleía*. Esta esclavitud es la servidumbre del pecado, y consiste en estar poseído por la vana ilusión de proporcionarse o adquirir la vida y la libertad por los propios medios replegándose uno sobre sí mismo. Lo que entre los griegos era expresión de la más alta libertad (cf. I, 1), se señala en el NT como origen de la más profunda sumisión. El hombre vuelto hacia sí mismo renuncia por propia voluntad a la ayuda de Dios, se inquieta vanamente por su vida confiando exclusivamente en sus propias posibilidades, y así cae en el círculo vicioso del → temor (Rom 8, 15; Heb 2, 15); confía en lo transitorio y se somete a la «esclavitud de lo corruptible» (Rom 8, 21); se sirve de la fuerza mediadora de la ley y de los poderes del mundo para la realización de la «propia justicia», se esclaviza bajo la «maldición de la ley» (Gál 3, 13) y se pone al servicio de «seres que por naturaleza no son dioses» (Gál 4, 8). Puesto que, en justa correspondencia, cada tentativa humana de liberación propia conduce a una mayor opresión, la *douleía* del hombre es total y no debe limitarse a la materia y corporalidad como en el dualismo gnóstico. Precisamente la afirmación de un resto inamisible de libertad interior, pneumática, reafirma la universal y sin salida *douleía tês hamartías* (cf. Rom 7, 23 s; *αἰχμάλωτος [aichmálōtos]*).

5. Sólo Jesucristo redime al hombre de la esclavitud del pecado con el rescate de su muerte. La imagen del rescate sacral va unida a la idea de cambio de dominio. «Libres ya del pecado habéis venido a ser siervos de la justicia» (Rom 6, 18; cf. Rom 6, 22). El rescate de la atadura de esta presunta autonomía y el paso a la *ἐλευθερία [eleuthería]* (→ libertad) no se resuelve en otra nueva autonomía. Más bien, el redimido queda libre para la «obediencia de la fe», que él como siervo presenta a su *kýrios* Jesucristo (Rom 12, 11, 14, 18; Col 3, 24; cf. 1 Tes 1, 9; Rom 7, 6). En esta nueva relación entre señor y siervo no

reina, sin embargo, «un espíritu que os haga esclavos y os vuelva al temor; recibisteis un espíritu que os hace hijos» *(νἱοθεσία [hyiothesía]:* Rom 8, 15). La libertad de los hijos de Dios «no debe tomarse como pretexto para servir a la carne». Por lo que se insta a los redimidos a «que el amor os tenga al servicio de los demás» (Gál 5, 13). Este servicio de amor al prójimo está fundamentado en la condición de Cristo de esclavo al servicio del amor (cf. las parénesis de Flp 2, 1-4, unidas causalmente con Flp 2, 5 ss). Cristo, como *doûlos*, ha dado pruebas de su amor lavando los pies (que era tarea de esclavo) a sus discípulos (Jn 13), «para que vosotros hagáis también como yo he hecho» (Jn 13, 15). La esencia de la obra amorosa del *kýrios* se opone, por lo tanto, a cualquier separación ortodoxo-farisaica del servicio de Dios y del servicio del prójimo. La libertad en la obediencia de la fe se ratifica en el servicio del amor al prójimo.

6. Así pues, el que quiera ser el primero en la comunidad de Cristo, que sea el servidor (Mt 20, 27). Así se comprende que, en esta concepción dialéctica de la libertad cristiana como *douleía* en el seguimiento del liberador, la pregunta sociológica por la libertad de los esclavos no era un problema urgente. El cristianismo primitivo era consciente de la indeleble diferencia entre señor y siervo. Pero lo decisivo es el reconocimiento liberador de la comunidad que une a ambos bajo un mismo *kýrios* en el cielo (Ef 6, 9), por medio del cual nos sale al encuentro «la feliz liberación de las ataduras ateas de este mundo hacia un servicio libre y agradecido en sus criaturas» (Barmer Erklärung, tesis 2). Tanto al señor como al siervo se recomienda someterse a este Señor, afiliándose a la comunidad en que está vigente la regla del amor precisamente en las relaciones interhumanas. Gracias a ese sometimiento y a esa alineación lo que se hace o se deja de hacer no queda al criterio de cada uno en la comunidad (en especial al criterio del señor y del siervo). Precisamente el concepto de *douleúō*, a diferencia del de *diakonéō* (→ servir), acentúa el carácter de exigencia que tiene el servicio a Dios y al prójimo en la comunidad de los liberados por Jesucristo.

R. Tuente

ζυγός *[zygós]* yugo, balanza; ἑτεροζυγέω *[heterozygéō]* uncirse a yugo extraño

I *ὁ ζυγός [ho zygós]*, originariamente en ático: *τὸ ζυγόν [tó zygón]*, tiene dos significados: 1) *el yugo* (de *ζεύγνυμι [zeúgnymi], uncir, atar; τό ζεῦγος [tó zeûgos] = ho zygós, lo uncido a un yugo;* en latín *iugum;* en cast. *yugo;* cf. en hindú: *jogi)*, que llevan (desde el linear B) animales (Diodoro Sículo 14, 18, 5) o esclavos (Herodoto, 7, 8, 3). 2) La imagen de animales tirando del yugo conduce al segundo significado: *fila, brazo de balanza, balanza* (a partir de Esquilo). El verbo *heterozygéō* se deriva del adjetivo *heterózygos* empleado por los LXX (en Lv 19, 19 se usa *κτήνη ἑτερόζυγα [ktḗnē heterózyga], animales que llevan un yugo extraño,* que no les corresponde según su especie) y significa: *ir bajo un yugo extraño.* Fuera del NT sólo se encuentra probablemente en el Léxico de Homero de Apolonio (s. I-II d. C.); en el NT sólo en 2 Cor 6, 4.

II Los LXX conocen ambos significados de *zygós.*

1. Como traducción del hebreo *m'ōznayim* significa los *platillos de la balanza* o la *balanza* en la que se pesan la vida y las acciones graves (Job 6, 2) o demasiado ligeras (Sal 62, 10) de los hombres. En el fondo están: por una parte, la idea de la balanza como símbolo del derecho (Lv 19, 36; Ez 45, 10: los preceptos de la ley contra el engaño social; Job 31, 6: Dios pesa en una balanza justa y no engaña); por otra parte, la idea del juicio final. El TM y Teodoción interpretan en Dn 5, 27 el *tekel* del escrito mágico babilónico: «has sido pesado en la balanza y estás falto de peso». Mientras que en el AT la relación de balanza y juicio se encuentra sólo en este texto, en el judaísmo tardío está bastante extendida (Hen [eslav] 49, 2; Hen [gr] 61, 8: el juez mesiánico pesa con la balanza los hechos de los santos) y de él se toman las representaciones del juicio en la apocalíptica cristiana.

2. Más frecuentemente se encuentra en los LXX *zygós* (o *zygón)* como traducción del hebreo *'ōl* con el significado de yugo. Usado originariamente por la madera encorvada en la cerviz de los animales de tiro (Nm 19, 2), significa *zygós* sobre todo el servicio del esclavo (Lv 26, 13) y la servidumbre que pesa sobre el pueblo (1 Re 12, 9-11). En este sentido *zygós* se convierte en el símbolo de la opresión y tiene su lugar propio en la esfera política del dominio del poder y de la tiranía (2 Cr 10, 4.9-14). A este contexto pertenece el yugo que Jeremías lleva simbólicamente para exigir a Israel la sumisión bajo el rey Nabucodonosor (Jer 27, 2.6.8.11). Y así Ananías, rompiendo el yugo de Jeremías, anuncia la liberación del dominio babilónico (Jer 28, 2.4.10 s), anuncio de salvación que no había de llegar a su cumplimiento (cf. Jer 28, 13-17). La liberación definitiva de la opresión y dominio del poder pertenece al contenido de las promesas mesiánicas (Is 9, 3; 10, 27).

3. Con la significación de *yugo* se encuentra también *zygós* en sentido figurado. Los libros sapienciales hablan del «yugo de la sabiduría» (Eclo 51, 26); formulan la tesis general: «Bueno es al hombre soportar el yudo desde la mocedad» (Lam 3, 27). Jeremías describe como yugo la relación verdadera con Dios, yugo que los rebeldes intentan sacudirse (Jer 2, 20; 5, 5). El judaísmo tardío ha reducido el yugo de Dios al yugo de la Torá (citas en St.-B. I, 608 s) para expresar la sumisión a la voluntad de Dios. El orante del *Šᵉma'* (Dt 6, 4-9) toma sobre sí el «yugo del poder del cielo», reconociendo de este modo que en todas sus obras está obligado al único y verdadero Dios. Esto significaba, por una parte, una carga que distinguía a Israel ante los pueblos; pero, por otra, de aquí se derivó aquella esclavizante devoción a la ley, de la que Jesús intentó liberar a su pueblo.

III En el NT *zygós* aparece seis veces:

1. a) Con significación de balanza solamente en Ap 6, 5. Se describe en este lugar al tercer jinete apocalíptico sobre un caballo negro con una balanza en la mano, que, según la interpretación del v. 6, es el símbolo de la carestía y del hambre; ambas cosas son un signo precursor del siglo venidero (cf. ThWb II, 901).

b) En la ordenación comunitaria no poco «aburguesada» de las cartas pastorales en 1 Tim 6, 1 ya no se pide a los esclavos *(ὅσοι εἰσὶν ὑπὸ ζυγὸν δοῦλοι [hósoi eisín hypó zygón doûloi], los que son esclavos bajo yugo;* → *δοῦλος [doûlos])* que se liberen de la servidumbre, como habían dicho Yahvé y Moisés a los israelitas oprimidos en Egipto (Ex 3, 8; 4, 31; 6, 6). Por el contrario, se les exhorta a que se someten al orden social existente y honren como cristianos a sus → señores *(δεσπόται [despótai]).*

2. a) La invitación de Jesús en Mt 11, 29 s —que en su forma y contenido recuerda la literatura sapiencial (Prov 8, 1 ss; 9, 5; espec. importante: Eclo 51, 26 s)— exhorta a los hombres fatigados y cargados *(πεφορτισμένοι [pephortisménoi])* a tomar sobre sí el yugo de Jesús. Se contrapone aquí, en conexión con Jer 2, 20, el yugo ligero de Jesús al yugo pesado de la ley judía (Mt 23, 4). En lugar de la obediencia penosa y esclavizadora a los escritos de la Torá, aparece en Jesús la liberadora cercanía de Dios. (La reivindicación mesiánica de la «mansedumbre y humildad» ha contribuido en la iglesia cristiana a que se divulgase la «devoción a la pasión»; cf. 1 Clem 16, 17; ThWb II, 900).

b) También *Pablo* en Gál 5, 1 bajo la expresión el «yugo de la esclavitud» entiende la → ley judía, que puede hacer esclavos a los hombres del mismo modo que los poderes de la naturaleza *(στοιχεῖα τοῦ κόσμου [stoicheîa toû kósmou])*, a los que están sometidos los paganos (Gál 4, 8 s). En su lugar hace una llamada a no dejarse someter por más tiempo al yugo de la ley, sino a echar mano de la libertad conseguida en Cristo (Gál 5, 2 ss).

c) Del mismo modo, según la interpretación lucana, describe *Pedro* en un discurso a la asamblea apostólica la ley judía como un yugo sobre la cerviz de los discípulos, ley «que ni nuestros padres ni nosotros hemos tenido fuerzas para soportar» (Hech 15, 10).

De este modo Jesús, Pablo y Pedro desenmascaran y rechazan igualmente la devoción a la ley como el más duro yugo y la peor esclavitud de los cristianos llamados a la libertad.

H.-G. Link

PARA LA PRAXIS PASTORAL

1. La palabra «esclavo» tiene en nuestro lenguaje un sentido negativo muy acusado. El esclavo es el prototipo del hombre dependiente, sometido violentamente; de ahí que esté alienado (sea heterónomo) en contraposición con la autonomía del hombre libre. No sólo está unido a este concepto el recuerdo de las prácticas inhumanas de la venta de esclavos en el s. XVIII d. C. y que en parte han proseguido hasta nuestros días (p. ej. en algunos países árabes y latinoamericanos), sino que hay que etiquetar también con este término el proceder denigrante del que, so capa de construirse una personalidad propia, se somete a una moral de esclavo y a una obediencia de robot.

En el pensamiento bíblico y helenístico predomina también esta apreciación negativa, a pesar de que se presupone como algo natural la institución de la esclavitud que forma parte de la sociedad antigua. Con todo, no se limita este concepto a la esfera de lo social, sino que se emplea asimismo como marco de una esclavitud general humana. Al mismo tiempo aparece un uso positivo del concepto de esclavo, cuando se emplea para la relación de los súbditos al rey y, sobre todo —en trasposición bíblica— para la relación entre Dios y los hombres. Es menester, pues, distinguir entre la problemática social de la esclavitud (cf. *infra* 2) y la comprensión de un concepto más amplio de esclavización en sentido figurado, que tiene un alcance humano y teológico (cf. *infra* 3).

Lutero ha suavizado la dureza del antiguo concepto de esclavo, presuponiendo el señorío feudal de su tiempo basado en la servidumbre y, por consiguiente, traduciendo el término griego *doûlos* con la palabra «siervo», o sea, siervo de la gleba *(Knecht)*. Esta traducción, orientada a un orden social conservador-burgués, se ha mantenido en la edición revisada de la Biblia de 1956, a pesar de que con la revolución industrial en Europa occidental la esclavización ha tomado la forma de explotación de los asalariados. En la actualidad se distinguen tres formas principales de esclavitud: el «clásico» esclavo sin derechos en las zonas agrícolas preindustriales («tercer mundo»), el asalariado explotado de los países industriales y el trabajador forzado de los estados totalitarios. Ante el actual desafío de los movimientos revolucionarios al cristianismo, se plantea con especial urgencia la pregunta sobre la posición del cristianismo respecto a la opresión socio-política, de la que la esclavitud constituye el caso más representativo.

2. Frecuentemente se ha observado que, tanto en el AT como en el NT, se encuentran normas legales (p. ej. Ex 21, 2 ss) y recomendaciones (Col 4, 1) de un trato indiscutiblemente humano de los esclavos en contraposición con la suerte frecuentemente cruel que sufrían los esclavos en la antigüedad greco-romana. Pero también ha sido puesto de relieve que ni en el AT ni en el NT consta claramente la exigencia de una abolición general de la institución de la esclavitud.

Este estado de cosas ha llevado al pensamiento cristiano o a explicar la institución de la esclavitud como una parte inalienable del orden divino del mundo (p. ej. en Agustín, cf. *infra)* o a explicarla como una falta externa de una libertad no decisiva frente a la determinante libertad interior de la fe (p. ej. en la mística). Por otro lado, este estado de cosas sirvió a los defensores de la Ilustración y al ateísmo de la edad moderna como prueba decisiva para su tesis de que la religión era una mera apariencia de santidad para ocultar la explotación y la miseria de los hombres esclavizados. «La crítica de la religión es en sustancia la crítica del valle de lágrimas que la religión rodea de un halo de santidad» (KMarx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung (Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel, Introducción, en: Frühschriften, ed. Landshut, 208).

¿Cómo hay que entender y explicar la posición del NT frente a la esclavitud? Desde sus comienzos la comunidad neotestamentaria se sitúa bajo el doble mandato de amor de Jesús, cuya segunda mitad dice: «amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Mc 12, 31 par; cf. también → αἰχμάλωτος *[aichmálōtos]* III, 1), puesto que —y éste es el presupuesto— el prójimo es una criatura de Dios como tú (cf. ya Job 31, 15 en la pregunta sobre el esclavo:

«¿No ha creado también a él el que me creó a mí?»). Con esto se reconoce de raíz la igualdad de todos los hombres entre sí por razón de la creación, y se constituye en norma del obrar cristiano. Las comunidades neotestamentarias han dado un primer paso hacia su realización, al abolir las barreras sociales entre ricos y → pobres, → señores y esclavos en sus reuniones, p. ej en la celebración de la → eucaristía (cf. 1 Cor 11, 17 ss; 12, 13; Gál 3, 28): «ya no hay más judío ni griego, esclavo ni libre, varón y hembra, pues vosotros hacéis todos uno, en Cristo Jesús». Esta unidad de los socialmente diferentes en las comunidades cristianas primitivas repercute también en la vida ordinaria fuera de la comunidad. Pablo reivindica a Onésimo, el esclavo que se había escapado, frente a su antiguo amo Filemón. Y en las recomendaciones sobre relaciones domésticas se exhorta a señores y a esclavos al mutuo y cotidiano respeto con relación al único Señor de ambos (p. ej. Col 3, 22; 4, 1).

La falta de una exigencia de abolición general de la institución de la esclavitud depende de la espera de la cercana parusía del Señor resucitado (→ parusía; → meta, fin). Este entusiasmo escatológico ayuda a comprender por qué no planteaba ningún problema fundamental la institución de la esclavitud, dado que las comunidades primitivas esperaban la irrupción del nuevo reino de Dios, ya fuera en su generación o, al menos, en un futuro muy próximo. Asimismo el NT se refiere a una esclavitud general de todos los hombres (→ *δοῦλος [doûlos]* III, 2b) frente a cuya trascendencia el problema social de la esclavitud no podía constituir el más acuciante tema de la cristiandad primitiva. Por último, el número y el influjo político-social de los cristianos era tan escaso en la época neotestamentaria, que prácticamente no tenía ninguna posibilidad de hacer tambalear los fundamentos estructurales del imperio romano.

A pesar de todo, no debe olvidarse que existe en el NT una fuerte tendencia hacia la humanización que provoca un descenso práctico del antagonismo entre amo y esclavo, y ha de tenerse presente, sobre todo, la tensión latente entre la ética paulina y la antigua esclavitud (carta a Filemón): antes o después debían llegar a un conflicto con la institución de la esclavitud.

Desde la perspectiva evangélica del mandamiento del amor deben juzgarse críticamente distintas recomendaciones sobre las relaciones domésticas (p. ej. Ef 6, 5; 1 Tim 6, 1). Pues estas recomendaciones podrían fácilmente convertir el mandamiento del amor de Jesús, que pretende superar todas las barreras sociales, en una ley que legitime el *statu quo* político-social con sus antagonismos sociales (→ *ζυγός [zygós]* III, 1b). Y el cristianismo correría el peligro de convertirse en una ideología conservadora de clases o de estados burgueses.

El desarrollo de la iglesia antigua no ha escapado a este peligro. Es cierto que la actividad vital de la antigua iglesia alcanzó dimensiones considerables —recuérdese la ciudad del amor al prójimo y de asistencia social, fundada por Basilio el grande—, pero, por otra parte, la alineación de la antigua iglesia con el orden social establecido, la llevó a la posesión paulatina de los grandes latifundios del imperio romano, poseyendo ella misma numerosos esclavos y tomando una posición indiferente u hostil frente a su liberación. Agustín juzgó la esclavitud como una consecuencia del pecado original, de forma que debía durar hasta el fin del mundo. Tomás de Aquino la legitimó como moral y conforme a derecho, apelando a Aristóteles (HDWendland, art. Sklaverei und Christentum, RGG VI^3, 101 ss). Así fue legitimada la esclavitud por derecho natural y metafísicamente como parte integrante de un orden del mundo supuestamente divino. Fue necesaria una nueva orientación espiritual universal, antes de que el movimiento anti-esclavitud, fundado en el s. XIX por el puritanismo norteamericano, pudiera imponer poco a poco la progresiva abolición de aquella institución envilecedora con la consigna «la esclavitud es un pecado».

Con el retraso de la parusía y su repercusión en la esperanza escatológica del cristianismo primitivo y con la disolución del orden metafísico del mundo en el proceso histórico y social, se plantea al cristianismo actual la tarea teológica de repensar la relación mundo-fe cristiana, es decir, la correspondencia entre el mundo «interior» y el

«exterior», entre la esclavitud —o la libertad— interior y la exterior. Es posible que el mundo cristiano, llevado del entusiasmo y sólo en perjuicio propio, confunda la libertad de la fe, lograda en Cristo, con la libertad política. Pero sería igualmente un error de la fe el limitar la libertad cristiana a la interioridad, abandonando la convivencia política y social de los hombres a sus propias leyes o a los intereses de poder de grupos aislados, postura con la que incluso las dictaduras y los campos de concentración pueden ser aceptados. En cambio, según la concepción paulina, la libertad de los hijos de Dios que se hace realidad en la comunidad cristiana es vanguardia de liberación de todo lo creado (cf. Rom 8, 18 ss). La libertad ganada en Cristo tiene como meta la liberación de todos los hombres de toda forma de opresión y de hecho, a pesar de las muchas adulteraciones, ha puesto también en marcha un proceso de liberación humana. Contradice a la dignidad del hombre, como imagen viva de Dios, el ser rebajado a la categoría de instrumento de los intereses del poder, de la explotación o de la opresión. En este sentido los cristianos pueden y deben hacer propio el imperativo categórico de KMarx: «subvertir todas las relaciones en las que el hombre sea un ser humillado, esclavizado, abandonado y envilecido» (*loc. cit.*, 216). De aquí que caiga bajo la responsabilidad del cristiano adulto levantar protesta solidaria contra toda forma de opresión capitalista o comunista, política o clerical de sus hermanos. El dominio es legítimo solamente como ejercicio de poder delegado, controlado y limitado en el tiempo, lo cual es válido también en la esfera eclesial, ya que «vuestro maestro es uno solo y vosotros todos sois hermanos» (Mt 23, 8).

3. El problema general, humano y teológico, de la esclavización consiste en la pregunta sobre la relación entre la dependencia y la → libertad, la heteronomía y la autonomía. En este punto surge continuamente el escándalo del anuncio cristiano, que desenmascara la ambición que el hombre antiguo y moderno ha sentido de una libertad fundada y realizada autónomamente, y la denuncia como pecado fundamental de afirmación frente a Dios, es decir, como esclavización autoalienadora bajo el señuelo del «eritis sicut Deus» (Gn 3, 5). La autonomía que pretende encontrar en sí misma el propio fundamento resulta la peor forma de heteronomía. Tal como lo entiende la Biblia, la más universal y profunda miseria del hombre no es la opresión política y social, sino la esclavización bajo el → pecado (→ *δοῦλος [doûlos]* III, 4), la → ley (→ *ζυγός [zygós]* III, 2b) y la → muerte (art. *θάνατος [thánatos]* III).

En este marco es importante señalar que la muerte de Jesús en nombre y representación de todos ha de explicarse de forma distinta a la imagen que presenta el rescate de los esclavos (p. ej. Gál 3, 13; 4, 5; → *δοῦλος [doûlos]* III, 5). Paradójicamente la liberación realizada por Cristo respecto a los poderes esclavizadores significa al mismo tiempo, para los cristianos, tomar el yugo de Cristo (→ *ζυγός [zygós]* III, 2) y entrar al servicio de la obediencia de la fe (→ *δοῦλος [doûlos]* III, 5). Esto es lo que Pablo da a entender al presentarse como *doûlos Iēsoû Christoû, esclavo de Jesucristo.*

En este punto no basta con hablar de un cambio formal de poder. Antes bien, la forma y manera de esclavización se ajusta al tipo de señor a que el hombre está sometido. «Sabéis muy bien que estar a disposición de alguien obedeciéndole como esclavos es ser de hecho esclavos de ese a quien obedecéis: si es el pecado, para acabar en la muerte, si es la obediencia a Dios, para la vida honrada» (Rom 6, 16). Mientras que el dominio del pecado conduce forzosamente a la autoalienación heterónoma del hombre, la vida bajo el señorío de Cristo descansa en la entrega libre y espontánea, y posibilita la verdadera autorrealización (→ *αἰχμάλωτος [aichmálōtos]* III, 2. En la esfera del poder de Cristo, la dependencia y la libertad no son cosas opuestas, sino que la heteronomía cristológica es condición para la realización de la autonomía humana. Esta dialéctica de servidumbre y libertad radica en la acción liberadora de Cristo (→ *δοῦλος [doûlos]* III, 6).

De este modo, el hacerse voluntariamente esclavo de los demás, como Cristo se hizo, se convierte en norma de conducta para el cristiano (Mc 10, 44 s). Como Jesús en el lavatorio de los pies (Jn 13) y Pablo en sus viajes misionales (1 Cor 9, 19), el cristiano ha de enrolarse como voluntario en el «servicio de esclavos» respecto a todos los hombres, no en el sentido de una sumisión propia de una moral de esclavos, sino para proporcionar una libertad interior y exterior a sus hermanos. Como ya no tiene que preocuparse de sí mismo, está libre para cumplir el mandato del amor de Jesús. Esta disposición de servicio voluntario a los demás en el seguimiento de Jesús puede tener como consecuencia sufrimientos, persecución o prisión, como desde Pablo (→ *δεσμός [desmós]* III, 1.2) hasta Martin Luther King han experimentado los cristianos. Y sin embargo, esta → cruz impuesta a los seguidores de Jesús no ha de entenderse jamás como justificación de la opresión injusta. Pero en todo caso es propio del seguimiento de la cruz vivir y testificar la libertad de los hijos de Dios incluso en la cautividad.

H.-G. Link

Bibl.: WBrandt, Dienst und Dienen im NT, 1931 – GKittel, Art. *αἰχμάλωτος*, ThWb I, 1933, 195 ss – GBertram, Art. *ζυγός* etc., ThWb II, 1935, 898 ss – GKittel, Art. *δεσμός* etc., ThWb II, 1935, 42 s – KHRengstorf, Art. *δοῦλος* etc., ThWb II, 1935, 264 ss – GSass, Zur Bedeutung von *δοῦλος* bei Paulus, ZNW 40, 1941, 24 ss – GKehnscherper, Die Stellung der Bibel und der alten christlichen Kirche zur Sklaverei, 1957 – GLocher, Art. Sklaverei, EKL III, 1959 (1962²), 975 ss – HLStrack/PBillerbeck, Kommentar zum Neuen Testament IV, 1954 (1961³), 698 ss – HDWendland, Art. Sklaverei und Christentum, RGG VI, 1962³, 101 ss – JVogt, Sklaverei und Humanität, 1965 (Historia 8).

En cast. Arts. gens.: JMDíez Alegría, Art. Hombre, derechos del; SM 3, 1976², col. 504-510 – MPietsch, Art. Industrialismo, SM 3, 1976², col. 886-891 – KBerger, Art. Libertad I, SM 4, col. 204-291 (cf. también col. 292-314) – KHecker, Art. Totalitarismo, SM 6, 1976, col. 668-671 – KHSchelkle, Teología del NT III, 1975, 203-213.

Esconder, ocultar

Los verbos aquí estudiados designan aquel proceso o estado en el que un objeto, persona o circunstancia determinada se oculta o permanece oculta a la vista o alcance de otros. Ambos verbos tienen la misma significación fundamental de *ocultar*, pero *καλύπτω [kalýptō]* se emplea en el sentido de *velar* (ocultar con un velo), *cubrir*, y el más frecuente *κρύπτω [krýptō]* en el sentido de *esconder, celar;* con todo, no siempre se puede deslindar con precisión el campo de significados de ambos verbos. Teológicamente señalan la distancia entre la capacidad humana de entender y experimentar, por un lado, y la voluntad y la acción divina, por otro. A menudo apuntan a que Dios mismo se hará visible y experimentable o manifestará lo que estaba oculto (→ revelación).

καλύπτω [kalýptō] velar, cubrir; *ἀνακαλύπτω [anakalýptō]* descubrir; *κατακαλύπτω [katakalýptō]* velar por completo; *κάλυμμα [kálymma]* envoltura, cubierta

I/II *Kalýptō, velar, cubrir* (griego profano desde Homero; raro en la prosa ática) está documentado tanto en sentido propio como figurado en el griego tardío. En los LXX traduce el verbo hebreo *kisseh* (piel), *cubrir;* en ese sentido se usa referido a las nubes que cubren el Sinaí y a las tinieblas que cubren la tierra (Ex 24, 15; Is 60, 2). En Sal 32 [31], 5 se emplea esta palabra con el sentido de (no)-esconder y en Sal 85 [84], 3 con el de cubrir los pecados con el perdón. La palabra es muy frecuente en Sal y en Ez.

Anakalýptō, por el hebreo *gālāh*, que tiene el sentido de *descubrir* (desnudar; destapar; quitar el velo o cubierta que cubria algo), está emparentado con *apokalýptō* (→ revelación) y está atestiguado en el griego profano desde el s. V a. C. En los LXX, en Job 12, 22, significa quitar las tinieblas de las profundidades escondidas y en 33, 16 descubrir el modo de pensar *(voῦς [noûs])* de los hombres; en Is 47, 3 se amenaza a Babilonia (a la que se habla metafóricamente como si fuese una doncella) con el castigo del juicio divino de descubrir la *desnudez (αισχύνη [aischýnē], vergüenza)*; de modo parecido en Jer 13, 22 se amenaza a Judá con levantar la cola del vestido (signo de humillación).

Katalýptō, ocultar enteramente, *cubrir* (en el griego profano desde Homero), en Ex 26, 34; Nm 4, 5 habla de ocultar el arca de la ley con una cortina o velo; Is 6, 2: los serafines cubren su rostro y sus pies con sus alas. En voz media significa *taparse* y se dice en Gn 38, 15 de Tamar, que se tapa el rostro al modo de las prostitutas. El adjetivo verbal, raro, *ἀκατακάλυπτος [akatakályptos], no cubierto* (Lv 13, 45) se encuentra en el NT sólo en 1 Cor 11, 5.13.

Kálymma, cubierta, envoltura (en el griego profano desde Homero) se halla en Ex 34, 33-35 hablando del velo con el que Moisés cubrió su rostro. En Nm 4, 6.8.12 etc., la palabra se emplea (junto con κατακάλυμμα *[katakálymma]* para designar el velo protector con el que los objetos sagrados como el arca de la ley, el altar, sus utensilios, etc., eran hurtados a la vista o al roce, ya que al verlos o tocarlos podía ser mortal (Nm 4, 15.20).

III 1. De este grupo de palabras hay escasos ejemplos en el NT; éstos quedan reducidos a Mt, Lc, 1-2 Cor, 1 Pe y Sant.

a) *Kalýptō* se encuentra con sentido propio en Mt 8, 24 (la barca *desaparecía* entre las olas), Lc 8, 16 (nadie *tapa* una luz con un perol) y Lc 23, 30 (y entonces dirán a las colinas: *¡cubridnos!)*.

b) En sentido figurado se encuentra en la sentencia: «*nada hay cubierto, que no deba descubrirse*» (Mt 10, 26 = Lc 12, 2); Lc presenta aquí el verbo *συγκεκαλυμμένον [synkekalymménon]*, que refuerza el sentido, en cambio la tradución paralela de Mc 4, 22 = Lc 8, 17 conserva → *κρυπτόν [kryptón]*. La sentencia permite muy diversas aplicaciones; atendiendo al contexto, la afirmación se refiere al encargo que Jesús da a los discípulos (→ seguimiento): la palabra que se os ha dicho en lo oculto debe ser proclamada públicamente, desde la azotea (Mt 10, 27).

2. En 1 Cor 11, 1-16 Pablo trata de que las mujeres deben ponerse una toca (deben taparse la cabeza). Sólo aquí en todo el NT aparece 2 veces la voz media *κατακαλύπτεσθαι [katakalýptesthai], cubrirse* (vv. 6 s) y el adjetivo *ἀκατακάλυπτος [akatakályptos], descubierto* (vv. 5.13). Pablo exige que en los actos de culto la → mujer se cubra con un velo o toca cuando ora o profetiza (vv. 4.5; cf. Hech 21, 9: las mujeres «que profetizaban»). Esta exigencia es del todo concorde con la severa sensibilidad moral judía y oriental, para la que era imposible que una mujer se mostrara en público sin velo (v. 13). La moral griega no era probablemente uniforme; la comunidad de Corinto, ciudad abierta al mundo, apenas era una comunidad puramente griega. Pablo quiere que, al igual que en Corinto, también en las demás comunidades se observe esa costumbre (v. 16); pero dada la diversidad de las circunstancias no sucedió así (Oepke, ThWb III, 565). La fundamentación (v. 10) es enigmática (que va más allá de la referencia a la moralidad en el v. 13): las mujeres han de llevar un «poder» (NB: «señal de sujeción») sobre la cabeza. El «poder» *(ἐξουσία [exousía])* designa aquí lo que cubre la cabeza, el velo (testigos documentales de la *vetus latina* traducen por *velamen)*; pero la extraña expresión *exousía* todavía no ha sido satisfactoriamente explicada (cf. Foerster, art. ἐξουσία, ThWb II, 570 s). También son enigmáticas las palabras «*a causa de los ángeles*». ¿Son los ángeles los guardianes del orden de la naturaleza (vv. 8.9; cf. Gn 2, 21 ss)? ¿O es el velo una fuerza defensiva contra los ángeles caídos, que quieren seducir a las mujeres? Se ha querido basar esta interpretación en Gn 6, 1 ss, donde se relata que los «hijos de Dios» (se piensa en las potencias angélicas) entablaron relaciones con las hijas de los hombres. Los escribas del judaísmo tardío desarrollaron más este relato (Hen 6; ApBar [sir] 56; TestRub 5). La concisión de las expresiones no permite hacer una interpretación segura.

3. a) La palabra *kálymma, velo,* la leemos 4 veces en el NT en el pasaje de 2 Cor 3, 13-16. Pablo hace referencia a Ex 34, 33-35; allí se narra que Moisés puso un velo sobre su rostro, porque los israelitas temían el resplandor divino que salía de él (Ex 34, 30; cf. Nm 4, 15.20). Pablo no trata el motivo de ese temor. Interpreta el pasaje diciendo que Moisés se había colocado el velo, a fin de que los israelitas no viesen el fin de la gloria perecedera. La gloria perecedera (→ gloria, art. *δόξα [dóxa]*) de la antigua alianza está contrapuesta a la imperecedera de la nueva alianza (v. 11). En el v. 14 s se nos dice que ese velo hasta el día de hoy está cubriendo la lectura del AT; está en el corazón de los judíos, que no comprenden el verdadero sentido de la antigua alianza, que hacía referencia a Cristo. Pero así como Moisés se quitaba el velo cuando se presentaba al Señor (Ex 34, 34), así también será quitado ese velo de Israel cuando se vuelva hacia el Señor, es decir, cuando se deje conducir por el → espíritu (v. 16; cf. v. 17: *ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμα ἐστιν [ho dé kýrios tó pneúma estin], el Señor es el espíritu).*

b) En conexión con lo anterior encontramos en los vv. 14 y 18, y únicamente aquí en el NT, la palabra *anakalýptō.* Queda fuera de toda duda el significado de *quitar el velo, descubrir,* pero es difícil la interpretación del v. 14: el velo permanece cuando se lee el AT. Lutero tradujo: «*permanece echado*» (el velo no ha sido quitado); la traducción de Zürich (con coma después de *μένει [ménei], permanece): «está echado y no será levantado, porque ha sido quitado en Cristo*». Bachmann (KNT, 1922⁴, 168) entiende las palabras *μὴ ἀνακαλυπτόμενον [mḗ anakalyptómenon]* como acusativo absoluto y traduce: «*sin que se descubra, que (ὅτι [hóti]) ello* (es decir: el AT como camino salvífico) *ha sido quitado (caduca) en Cristo*». Finalmente NB traduce: «y no se les descubre que con el mesías caduca». En cualquier caso Pablo quiere expresar la idea de que para los cristianos han caído los velos que les impedían ver «el resplandor de la buena noticia del mesías glorioso» (4, 4.6). Así lo muestra la continuación en el v. 18, donde Pablo expresa la certidumbre de la fe cristiana: «*y nosotros que llevamos la cara descubierta (ἀνακεκαλυμμένῳ [anakekalymménō]) reflejamos la gloria del Señor*» (Wendland, NTD 7, 1963, 157 ss). La consecuencia de ese mirar es que esos que miran a través del Señor, que es espíritu (v. 17), serán convertidos en la imagen de aquello que miran (→ ver).

En contraposición con la afirmación de 2 Cor 3, 18 está la crítica que, según 2 Cor 4, 3, hacen los contradictores del evangelio paulino; a saber, que el evangelio paulino está *velado (κεκαλυμμένον [kekalymménon]).* Con esto querían decir que es oscuro y está cargado de contradicciones. Pablo rechaza el reproche: está velado para los perdidos, para aquellos que, a consecuencia de una ceguera u ofuscación satánica, no pueden ver la luz del evangelio (2 Cor 4, 3). Esta crítica está de acuerdo con la caracterización del judaísmo incrédulo tal y como se expresa en 2 Cor 3, 13.

4. En 1 Pe 4, 8 la exigencia de la caridad se fundamenta en que el amor *cubre (kalýptei)* la multitud de los → pecados. En Sant 5, 20 la misma palabra fundamenta la exhortación a ayudar al pecador para salir de su camino equivocado (cf. también 1 Clem 49, 5; 2 Clem 16, 4). Se trata probablemente de una frase proverbial que se originaría en conexión con Prov 10, 12 (texto hebreo). Las cartas de Clemente la interpretan en el sentido de «justicia de las obras»; el amor produce, para el que lo ejercita, el perdón de los pecados propios. Posible también, y más conforme con la letra del texto, es la otra interpretación: el → amor cubre, mediante el → perdón que otorga, la multitud de los pecados ajenos.

W. Mundle

κρύπτω *[krýptō]* esconder, ocultar; ἀποκρύπτω *[apokrýptō]* esconder; κρυπτός *[kryptós]*, ἀπόκρυφος *[apókryphos]*, κρυφαῖος *[kryphaîos]* escondido, oculto

I 1. *Krýptō, esconder, ocultar* y, en sentido figurado, *guardar en secreto*, está atestiguado en el griego profano desde Homero. Del aor. *ἐκρύβην [ekrýbēn]* (frecuente en los LXX, p. ej. Gn 3, 8) se deriva κρύβω *[krýbō]* de igual significado (en el NT sólo en la forma *περιέκρυβην [periékrybēn]* en Lc 1, 24). El mismo sentido tiene el compuesto *apokrýptō* (desde Homero). Por lo que se refiere a la diferencia entre *krýptō* y el verbo afín *kalýptō*, cabe decir que originariamente *kalýptō* supondría que el objeto se oculta, no porque se le quita de en medio, sino porque se le cubre con algo, al paso que *krýptō* sugeriría que el objeto es tomado y puesto aparte, en un lugar que los demás desconozcan, y por esto queda oculto. Pero en el uso hay interferencias y contaminaciones mutuas que hacen que no siempre sea posible delimitar exactamente el campo significativo de ambos términos afines. Lo mismo se puede decir, en su grado, de los adjs. *kryptós* y *apókryphos, escondido* (desde Homero y desde el s.V a. C., respectivamente). A este grupo de palabras pertenece también el adj. *κρυφῇ [kryphê], secreto, oculto* (en el NT sólo Ef 5, 12) y *κρυφαῖος [kryphaîos], escondido*, atestiguado solamente en la lengua bíblica (Jer 23, 24; Lam 3, 10; en el NT solamente Mt 6, 18 paralelamente a *ἐν τῷ κρυπτῷ [en tô kryptô], en lo escondido*, vv. 4.6). El sustantivo *κρύπτη [krýptē], hueco del sótano, rincón escondido* (atestiguado desde el s. III a. C.) se encuentra en el NT en Lc 11, 33.

2. En el mundo religioso griego y helenístico no se acentúa mucho la característica de la divinidad de estar escondida. Tampoco constituye una excepción la piedad helenística de los misterios, cuando el himno a Isis de Andros (s. I a. C.) menciona el signo *escondido (apókrypha)* de Hermes, o Yámblico (s. III d. C.) menciona *(tá kryptá) lo escondido*, la condición oculta, de la diosa Isis (Bauer, 1958[5], 185.898; ThWb III, 961.964). Solamente el término *apókryphos, oculto*, desempeña un importante papel en los libros de magia y en los textos astrológicos. La conciencia de la distancia entre Dios y los hombres (propia de la fe bíblica en Dios, que acentúa el ocultamiento y la inaccesibilidad de Dios) es totalemnte ajena a la piedad griega y helenística.

II 1. En los LXX se encuentra *krýptō* tanto en sentido propio *(esconder*, Gn 3, 8.10) como en el figurado *(mantener secreta* alguna cosa, Gn 18, 17; 1 Sam 3, 17.18). Ha sido utilizado para traducir diversas raíces hebreas del mismo significado, p. ej., entre otras, *ḥābā'*, en hitp., *esconderse* (Gn 3, 8.10; 1 Sam 14, 11), *kāḥad*, en pi., *esconder, mantener secreto* (1 Sam 3, 17) (cf. AOepke, ThWb III, 967). *Apokrýptō, esconder*, tiene la mayoría de las veces un sentido figurado (Is 40, 27; Sab 6, 22). El adj. *kryptós* se usa tanto en sentido propio como figurado (2 Mac 1, 16; Dt 29, 29). *Apókryphos, escondido*, se halla en Is 45, 3; 1 Mac 1, 23; Dn 11, 43 hablando de tesoros escondidos; juntamente se encuentra el giro *ἐν ἀποκρύφῳ (-οις) [en apokrýphō (-ois)], en lo oculto* (Dt 27, 15; Sal 9, 29 [10, 8] y *passim)*.

2. a) Dentro del AT, en el relato de la vocación de Moisés se describe de modo impresionante la inaccesibilidad y ocultamiento de Dios. Moisés no puede acercarse al Dios que se le revela en la zarza ardiendo, sino que vuelve su rostro (LXX: *ἀπέστρεψεν [apéstrepsen]*), tiene miedo del rostro de Dios (Ex 3, 6). Tampoco el pueblo en el Sinaí osa acercarse a Dios; sólo Moisés se atreve a adentrarse en la oscuridad (Ex 20, 21).

El mismo tono de fondo se escucha en escritos más tardíos: oculto en la tormenta, escucha Dios el llanto de su pueblo (Sal 80 [81], 8). Dios quiere vivir en la oscuridad, dice Salomón en la ceremonia de la consagración del templo (1 Re 8, 12). Lo mismo se puede decir, en sentido figurado, del modo oculto que tiene Dios de conducir a su pueblo: los destinos dolorosos de Israel se contemplan como juicios de Dios, en los que permanece escondido el consuelo divino (Os 13, 14): el Dios de Israel es un Dios escondido, pero sigue siendo el salvador; oculta su rostro en su cólera, pero con eterna benevolencia se vuelve siempre otra vez al pueblo (Is 45, 15; 54, 8). Si el camino de Israel ante Dios está escondido, sin embargo, no queda sin el consuelo del Señor, que da a los cansados fuerza y vigor (Is 40, 27.29).

b) Dios se oculta a los hombres, pero éstos no pueden ocultarse a los ojos de Dios. En efecto, Dios es el Señor que llena los cielos y la tierra (Jer 23, 24). En todas partes el hombre está rodeado por la presencia de Dios; los ojos de Dios ven también en la oscuridad; nada se le oculta (Sal 138 [139], 7-12.15; Eclo 39, 19). Por eso carece de sentido la huida ante Dios, como muestra el ejemplo de Jonás (Jon 1, 2). Sobre todo, los pecados del hombre no están escondidos ante Dios (Jer 16, 17); no hay ninguna tiniebla ni ninguna oscuridad en la que pueda esconderse el malhechor (Job 34, 22; Eclo 17, 15.20). Por eso el hombre pecador está expuesto a las múltiples amenazas de Dios. Ha de esconderse en la tierra del Dios temible (Is 2, 10); Dios es para él como un oso que ruge o como un león en su escondite (Lam 3, 10). Por eso se queja Job de que Dios se ha escondido de él, como de un enemigo (Job 13, 24). Asimismo se quejan los salmistas de que Dios oculta su rostro ante ellos y está lejano (Sal 9, 22 [10, 1]; 43 [44], 25). La culpa humana no está escondida ante Dios (Sal 68 [69], 6). En los Salmos se expresa con fuerza la conciencia de la propia culpa personal y de la lejanía de Dios. Tanto más angustioso es, por tanto, el ruego que el justo dirige a Dios: no ocultes tu rostro de mi llanto (Lam 3, 56). En último término el lamento del piadoso no puede quedar oculto para Dios (Sal 37 [38], 10); por ello ha de colocarse con sus pecados ante el rostro de Dios y confesarlos. Si no los oculta, puede pedir el perdón de Dios (Sal 31 [32], 5). También pide ese perdón para sus pecados ocultos (Sal 18 [19], 13). Los salmistas conocen al Dios misericordioso, en cuya bondad pueden refugiarse (Sal 26 [27], 5; 30 [31], 20.21). Una consecuencia de esa actitud creyente es la voluntad de ocultar en sí los mandamientos de Dios, es decir, de guardarlos (Sal 118 [119], 11.19).

c) En el AT se expresa de muchas maneras la tensión existente entre el ocultamiento de Dios y su manifestación. En cuanto Dios escondido, manifiesta lo escondido, las cosas ocultas, que se refieren al futuro (Dn 2, 22; Eclo 42, 19; 48, 25). Aquí se abre el camino de la literatura apocalíptica judía, que comienza en el libro de Daniel. Evidentemente Dios será en sus juicios el juez justo, que revela lo que estaba escondido (Ecl 12, 14; 2 Mac 12, 41). Así Dios descubre a Abrahán el juicio punitivo que va a venir sobre Sodoma; no se dice expresamente, pero se indica que a pesar de todo Dios sigue siendo el Dios misericordioso, que no guarda su cólera para siempre (Gn 18, 23-33).

3. En el judaísmo de la época neotestamentaria la literatura que se vincula con Daniel (llamada apocalíptica) se ocupa mucho de las cosas ocultas, especialmente las que se refieren al futuro. En el libro de Henoc, el «hijo del hombre» (→ hijo, art. *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου [hyiós toû anthrópou]*), el «elegido», revelará todos los tesoros de lo que está escondido, y de su boca saldrán todos los secretos de la sabiduría (Hen [hebr] 46, 3; 51, 3). Los textos de Qumrán tienen conocimiento secreto de la voluntad de Dios, conocimiento que permanece oculto a los que están fuera y es accesible solamente a la comunidad de la secta a partir de la ley y los profetas (1QS 4, 6; 9, 17; 11, 6; 1QH 5, 25; 8, 10.11). Tampoco en el judaísmo de los rabinos se extinguió plenamente el conocimiento del ocultamiento de Dios y sus secretos (St.-B. I, 578 s, 659 s y *passim*), pero se opone a la convicción que tiene el judío piadoso de que en la → ley se le ha regalado la → revelación, plenamente válida, de Dios. El judío, tal como Pablo lo caracteriza, posee en la ley «la plasmación del conocimiento y de la verdad» (Rom 2, 20), siendo así capaz de ser un guía de ciegos y una luz de los que andan en tinieblas (cf. Rom 2, 17-20).

III 1. En el NT *krýptō* se encuentra 17 veces y *apokrýptō*, 4 veces. A esto se añaden los pasajes de Mt 11, 25; 25, 18, en los que la tradición textual oscila entre ambas palabras. De los adjetivos, *kryptós* sale 17 veces, *apókryphos* 3 veces (Mc 4, 22; Lc 8, 17; Col 2, 3) y *kryphaîos* 2 veces (Mt 6, 18, v. 1.: *ἐν τῷ κρυπτῷ [en tô kryptô]*). Los pasajes de Mt 10, 26 y Lc 12, 2 (8, 17) transforman la sentencia de Mc 4, 22: «nada hay oculto, que no vaya a ser revelado». El paralelismo de las afirmaciones muestra que no se puede delimitar con seguridad la amplitud de significado de las palabras mencionadas, ni tampoco la del término afín → *καλύπτω [kalýptō]* (compárese Lc 23, 30 con Ap 6, 16). Este grupo de palabras se emplea frecuentemente en sentido propio. Mt 13, 44 habla del tesoro escondido en el campo. En la parábola de los talentos el siervo infiel esconde su dinero en la tierra (25, 18.25). Asimismo la mujer esconde la levadura en la harina (Mt 13, 33: *ἐνέκρυψεν [enékrypsen]*; cf. Lc 13, 21). En conexión con Ex 2, informa Heb 11, 23 de que Moisés niño fue escondido después de su nacimiento.

2. Importantes, desde el punto de vista teológico, son las afirmaciones relativas al escondimiento de la revelación y de la acción reveladora de Dios. La → revelación que en Jesús otorga Dios a los niños pequeños queda oculta a los sabios y listos (Mt 11, 25 par). Al escondimiento de la revelación corresponde el ocultamiento del reino de los cielos (→ reino); a eso remiten las parábolas de la levadura y del tesoro en el campo (Mt 13, 33.44). Así como el reino de los cielos está oculto, así también los discípulos deben dar limosna en oculto; su oración y su ayuno deben tener lugar en lo oculto, y el Padre, que ve en lo oculto, se lo remunerará. Jesús lo acentúa frente a una religiosidad que quiere presentarse a sí misma en espectáculo (Mt 6, 4.6.18). Las profecías de la pasión que hace Jesús nos permiten conocer que el designio divino estaba oculto a los discípulos. No se les manifestó a los discípulos hasta después de la resurrección (Lc 18, 34; cf. Mc 9, 32; Lc 9, 45). Algo parecido se dice de Jerusalén: no ha reconocido la salvación que Jesús le había venido a traer. Queda oculto a sus ojos lo que era para su paz (Lc 19, 42).

De la sentencia de Mt 10, 26 se deduce en el v. 27 la tarea de que los discípulos deben transmitir a otros el mensaje. De ese modo, lo que estaba oculto será revelado. Así se interpreta también el sentido del estilo parabólico en Mateo: quiere manifestar lo que estaba oculto desde la fundación del mundo (Mt 13, 35 cita Sal 78, 2). Es verdad que el mensaje no solamente debe transmitirse mediante la palabra sino también mediante las obras de los discípulos. La ciudad que está en la montaña no puede permanecer oculta; y

no se esconde el candil bajo el perol o bien en un rincón escondido, sino que se pone en el candelero para que todos disfruten de su luz (Mt 5, 14 ss; Lc 11, 33).

El *evangelio de Juan* dice de José de Arimatea que había sido un discípulo clandestino *(κεκρυμμένος [kekrymménos])* (19, 38), por miedo a los judíos. En contraposición, Jesús confiesa en el interrogatorio del sumo sacerdote que no ha dicho nada en la clandestinidad (Jn 18, 20). Su tarea había sido revelar el nombre del Padre a los hombres (Jn 17, 6). En contraposición aparente con esta actitud, relata Jn 7, 8-10 que Jesús no fue a Jerusalén, aunque sus familiares (que no creían en él) se lo habían pedido. Era la época de la fiesta de los tabernáculos (7, 2 ss). Y Jesús no va a esa fiesta, porque no se ha cumplido su tiempo; sólo más tarde y a escondidas va a Jerusalén (vv. 8.10). En Jn 8, 59 leemos que Jesús se ocultó de los judíos, y se marchó del templo cuando quisieron apedrearle. Cuando los judíos habían decidido su muerte, ya no anduvo públicamente entre ellos, sino que se ocultó (11, 54: *ἀπῆλθεν [apêlthen])*. El motivo está indicado en Jn 10, 17.18: a los hombres ni les es posible ni permitido quitarle la vida cuando quieran. Cuando llega su hora, Jesús va por propia iniciativa (Jn 7, 8; 13, 1; 17, 1). Su obrar está determinado por la comunidad de amor con su Padre celestial, con el que es uno (Jn 10, 17.30 etc.). El ocultamiento de Jesús debe servir para realzar su independencia de los hombres, su grandeza y su vinculación a Dios. Esto no significa que la revelación de Cristo esté y deba permanecer oculta para todos (Jesús es la luz del mundo: Jn 8, 12). Pero esa luz sólo será comunicada a los discípulos; los incrédulos caerán bajo el castigo de la ceguera completa (9, 39).

3. a) *Pablo* proclamó el mensaje apostólico como el de la sabiduría de Dios, determinada por él desde toda la eternidad para nuestra glorificación (1 Cor 2, 7: *ἀποκεκρυμμένην [apokekrymménēn])*. Tiene su origen en la → revelación divina (Rom 16, 25; 1 Cor 2, 10; Gál 1, 12). Su contenido es Cristo, que ha sido establecido por Dios como sabiduría para nosotros (1 Cor 1, 30). El mensaje, dado en el espíritu, nos procura conocimiento de Dios (1 Cor 2, 10 s).

b) Las *cartas a los Efesios* y *a los Colosenses* desarrollan más todavía esas ideas. El mensaje es el secreto oculto, desde la eternidad, a las generaciones anteriores y que ahora se manifiesta a los santos (Col 1, 25 ss), a los santos apóstoles y profetas (Ef 3, 5 ss). Nos anuncia a Cristo, presente en los cristianos, y sus riquezas inagotables (Col 1, 27; Ef 3, 8). En Cristo están ocultos todos los tesoros de la sabiduría; por eso lo que dice el AT de los tesoros escondidos (cf. *supra* II, 1) se interpreta espiritualmente de Cristo (Col 2, 3). Pero Cristo no sólo proporciona conocimiento, sino que también es la vida escondida de los cristianos; ellos están enterrados con él en el bautismo y levantados por él a una nueva vida. Pero esta vida está escondida con Cristo en Dios (Col 2, 12; 13, 3). Por ello, no pueden tener parte en la «desvergüenza secreta» (2 Cor 4, 2, traducción de Wendland, NTD; NB: «tapujos vergonzosos»), en las obras de las tinieblas, que suceden en lo secreto y con todo no pueden permanecer escondidas (Ef 5, 12; 1 Tim 5, 25). Las mujeres cristianas son llamadas a una vida con Cristo en la *primera carta de Pedro*. Su comportamiento santo debe notarse en que no se adornan con preciosas joyas exteriores, sino que sus joyas deben ser: «la personalidad escondida dentro, con el adorno inalterable de un carácter suave y sereno» (1 Pe 3, 4. Traducción de la NB). El signo distintivo de esta personalidad escondida, que lleva una vida en unión con Cristo, es un andar en esperanza, sometimiento y temor de Dios (vv. 2.5.6).

4. a) En Rom 2, 29 denomina *Pablo* al cristiano creyente «judío en lo escondido» (NB: «judío por dentro»). Mediante el → espíritu, que se les ha otorgado con la fe y que les ha garantizado la filiación divina (Rom 8, 15 s; Gál 4, 6), han recibido los cristianos la

circuncisión del corazón. Esta circuncisión «que no se lleva a cabo con las manos» (Col 2, 11 s) les permite tomar parte, mediante el → bautismo, en la sepultura y en la resurreción de Cristo (cf. Rom 6, 3 ss). Así se transforman en miembros del verdadero pueblo de Dios. «Porque los circuncisos somos nosotros, que damos culto con el espíritu de Dios y que ponemos nuestra gloria en Jesucristo sin confiar en lo propio nuestro», escribe Pablo a los filipenses (Flp 3, 3). El judío que sólo lo es externamente *(ἐν τῷ φανερῷ [en tô phanerô])* confía en la circuncisión realizada en la carne. Tal circuncisión la acredita como miembro del pueblo judío, del Israel «según la carne» (1 Cor 10, 18). Pero frente a él se halla el «Israel de Dios» (Gál 6, 16), la comunidad de Cristo, al que puede pertenecer el cristianismo como «judío en lo escondido o por dentro», como miembro del verdadero pueblo de Dios, aun sin pertenecer externamente al pueblo judío.

b) Ap 2, 17 habla del «maná escondido», el don del mundo celestial. El maná es el manjar divino escondido, que Israel recibió del cielo durante su peregrinación por el desierto (Ex 16, 4); según la expectación judía (ApBar 29, 8) ha de volver a ser regalado a Israel al final de los tiempos. Ese don lo recibirá el «vencedor» que sea fiel a Dios en todas las tentaciones. En último término, ese don es Cristo mismo. El es el pan de Dios que bajó del cielo (Jn 6, 33 ss).

c) Todo esto hace patente que lo que se diga del ocultamiento de Dios y de las cosas divinas, enlaza con la orientación del NT hacia el futuro. Dios es el juez, que juzgará lo escondido del hombre (Rom 2, 16); sacará a luz lo que está escondido en las tinieblas y revelará los pensamientos del corazón (1 Cor 4, 5), del mismo modo que ya ahora el espíritu de Dios, que actúa en los cristianos, revela lo escondido de los corazones (1 Cor 14, 25).

d) Enlazando con pasajes del AT (Is 2, 10 s; Jer 4, 29; Os 10, 8), describe el Apocalipsis cómo en el día del juicio los reyes y poderosos de la tierra querrán esconderse en las cuevas y hendiduras de las rocas. Entonces dirán a las montañas y rocas: caed sobre nosotros y ocultadnos del rostro de Dios y de la cólera del cordero (Ap 6, 15 s; cf. Lc 23, 30).

5. La idea del juicio es solamente una cara de la espectativa de futuro del NT, que es ante todo esperanza en el Señor que va a venir. Cuando Cristo, vida escondida de los cristianos, sea revelado, también ellos serán revelados con él en gloria (Col 3, 3 s). Entonces el conocimiento, que aquí es solamente incompleto y no manifiesta el escondimiento de Dios, ya no será más un borroso «ver en enigma» (1 Cor 13, 12), sino un contemplar cara a cara. Mas ese mirar al rostro de Dios ya no será motivo de temor, sino cumplimiento de la alegre esperanza de los cristianos.

6. a) El término «apócrifo» alcanzó su mayor difusión merced a la *literatura* llamada *apócrifa*. Se trata de escritos secretos, ocultos, que no eran leídos en las reuniones o actos de culto. El supuesto para que surgiera esa literatura es el hecho de que en la época neotestamentaria la autoridad de la → Escritura, o bien de las Escrituras, ciertamente estaba firmemente afincada en la cristiandad, pero no estaba plenamente clara la cuestión de qué escritos en concreto pertenecían a la Escritura «canónica» que marcaba la pauta. Pablo cita p. ej. en 1 Cor 2, 9 como de la Escritura unas palabras, que no encontramos en nuestros textos bíblicos. Según las indicaciones de algunos padres de la iglesia (Orígenes, Ambrosiaster) pertenecían a un Apocalipsis de Elías (que no conservamos). En la carta de Judas (v. 14) se menciona la profecía de Henoc y se cita un pasaje del Apocalipsis apócrifo de Henoc (Hen [et] 1, 9). Asimismo la mención de Yanes y Yambres, los magos que se opusieron a Moisés (2 Tim 3, 8), está suponiendo la utilización de tradiciones apócrifas (ThWb III, 988); en la tradición canónica no se

mencionan sus nombres (cf. Ex 7, 10 ss). Más tarde, desde Jerónimo (hacia el 380 d. C.), se reservó el calificativo de «apócrifos» para aquellos libros, que no estando contenidos en el canon hebreo del AT, fueron recogidos por los LXX y por la Vulgata latina que de ellos depende. Ahora bien, al llamarlos apócrifos, no quedaba por eso decidida la cuestión de su validez canónica. La iglesia católica los declaró canónicos en el concilio de Trento (1546). Lutero los acogió con reservas en su traducción de la Biblia «como buenos y útiles de leer». En las iglesias reformadas fueron rechazados; sin embargo esta postura no es totalmente uniforme.

Hay que notar que los escritos apócrifos deben distinguirse de la literatura apocalíptica, que pretende transmitir revelaciones sobre los acontecimientos que tendrán lugar al final (cf. «Apocalíptica», en el Vocabulario de tecnicismos; → revelación).

b) Junto a los apócrifos del AT hay también apócrifos del NT, es decir: escritos que por su forma literaria o por su proximidad temporal están emparentados con el NT. Entre otros deben contarse los evangelios y los Hechos de los apóstoles apócrifos (como EvHeb: evangelio de los Hebreos, EvEg: evangelio de los Egipcios; EvTom: evangelio de Tomás; ActPe: actas o hechos [latín: *acta]* de Pedro; actas de Pablo, de Juan y de Tomás), cartas no auténticas del apóstol (como la carta de Pablo a los de Laodicea), apocalipsis (como el apocalipsis de Pedro), etc. Nuevos hallazgos en el alto Egipto (1946) ampliaron nuestros conocimientos sobre esa literatura. La iglesia ha rechazado esos escritos (surgidos en círculos gnósticos y de contenido fantástico y novelesco) algunos inmediatamente, otros tras algunas vacilaciones. En sentido amplio pertenecen también a los apócrifos del NT los «padres apostólicos» (1 y 2 Clem; Pastor Hermas, etc.). Tales escritos están cercanos al NT, unos por el contenido y otros por la época en que surgieron. El hecho de que algunos de ellos se encuentren en antiguos manuscritos de la Biblia, muestra que durante algún tiempo no hubo claridad absoluta sobre su pertenencia o no al NT.

W. Mundle

Bibl.: HLStrack/PBillerbeck, Kommentar zum Neuen Testament...III, 1922-28 (1954 ss[3]), 427 ss – JGöttsberger, Die Hülle des Mose nach Ex 34 und 2Kor 3, BZ 16, 1924, 1 ss – AOepke, Art. καλύπτω, ThWb III, 1938, 558 ss – id. Art. κρύπτω, ThWb III, 1938, 959 ss.

En cast. Arts. gens.: GvRad, Teología del AT I, 1978[4], 266-269; II, 483-488.

Escritura

γράφω *[gráphō]* escribir; γράμμα *[grámma]* letra, documento; γραφή *[graphḗ]* escritura, inscripción, documento; ἐγγράφω *[engráphō]* inscribir, registrar; ὑπογράφω *[hypográphō]* suscribir, firmar, trazar

I 1. La raíz γραφ- *[graph-]* tiene el significado fundamental de *grabar*, p. ej. un adorno, una noticia, una carta, una lista, una receta o una orden. El material en el que se graba puede ser diverso: piedra, madera, metal, cera, piel. En su significado originario se encuentra *gráphō* en Homero (Il. 17, 599). En Herodoto (4, 36) aparece la palabra para designar el *trazado de líneas* sobre mapas, y entre los sabios del s. III a. C., para el trazado de figuras matemáticas. Ya Homero utiliza *gráphō* para indicar el *trazado* o la *grabación* de signos en una tablilla, como si se tratara de una especie de carta (Il. 6, 169); con el sentido propio de *escribir* aparece ya comúnmente desde

Herodoto; con el significado derivado de *prescribir, ordenar*, desde Píndaro. Por la práctica de dirigir una queja o acusación por escrito, llega a adquirir *gráphō* en el lenguaje judicial el significado de *acusar* o de *hacer una denuncia* (Platón, Eutyphro 2b).

2. *Yέγραπται [gégraptai], γεγραμμένον [gegramménon]* es lo que *está fijo por escrito*, la *norma vigente*, sobre todo en el campo judicial (Demóstenes, 58, 24; Platón, Leg. VI, 754c). El compuesto *engráphō* significa espec. la *inscripción* solemne en documentos o en listas oficiales. *Hypográphō* significa *suscribir* o *firmar* y, luego, *dibujar:* según Platón (Prt. 326d), un maestro dibuja o traza las líneas para completar las letras que hacen los niños.

3. El sustantivo *graphé* tiene, en primer lugar, el significado verbal-abstracto de *escritura, trazado, pintura*, y luego también el concreto de *escritura, inscripción, carta* (comúnmente desde el s. IV a. C.), *decreto* o *edicto;* en los papiros del s. III a. C., también *lista;* en Platón significa la *ley* escrita (Leg. XI, 934c). *Grámma* significa a) el resultado de la acción de escribir, espec. cuando se debe destacar la oposición con la palabra hablada; ocasionalmente b) la acción misma; y luego también c) la capacidad de escribir. Puede designar también cada una de las *letras* (Herodoto V, 58 s), y asimismo *escritos, cartas, documentos*. El plural *γράμματα ([grámmata], letras)* sirve para indicar los *conocimientos elementales*, luego la *literatura* y las *ciencias*. En la época helenística es importante el concepto de «sagrada Escritura», a saber: los documentos de los templos, los libros mágicos y la literatura hermética; también las cartas y edictos del César, que son como divinos. La autoridad de lo escrito lleva ya en la época clásica a la redacción de escolios aclaratorios, especialmente en los escritos de Homero.

II El verbo *gráphō*, atestiguado en los LXX unas 300 veces, aparece casi siempre como traducción del verbo hebreo *kātab, escribir*. Huellas del significado originario aparecen todavía en la aplicación al trabajo de grabar sellos en la indumentaria de culto del sumo sacerdote (Ex 39, 30) y en la práctica pagana de tatuarse la piel (Lv 19, 28; asimismo Ez 9, 4); fundamentalmente hay que suponer el significado de *escribir*. *Graphé* (unas 40 veces) aparece siempre para formas de *kātab* en el sentido de *(sagrada) Escritura, edicto escrito, modos de escribir* (idiomas diversos), *carta;* sólo una vez (2 Cr 24, 27) como traducción de *midraš, aclaración*. *Grámma* (26 veces) corresponde la mayoría de las veces al hebreo *spr*, más raramente a *ktb* o *dbr*. Tiene el sentido de *escritura, pieza escrita, carta, libro*.

1. Las 22 letras de la *escritura cananea antigua* (exclusivamente consonantes), que Israel encontró ya en el país, se esculpían en piedra (Ex 32, 16; la piedra de Mesa, alrededor del año 840 a. C.; la inscripción de Siloé, hacia el 700 a. C.) o se pintaban (Dt 27, 3.8; Jos 8, 32), se grababan en tablillas de arcilla o se escribían con tinta (los óstraka de Laquis, Samaria, Arad), se cincelaban o pintaban en madera (Dt 6, 9; Is 8, 1; Ez 37, 16); más tarde se escribían sobre todo en pergamino (cuero) o en papiro; y finalmente las letras se enseñaban en las escuelas (cf. Is 28, 9 ss). Entre los siglos IV y II, junto con el idioma, entró poco a poco en Israel la escritura aramea, la denominada *escritura cuadrada*. En la época del segundo templo parece haberse impuesto ya (sólo en ella es la «yod» la más pequeña de las letras: Mt 5, 18), sin embargo, incluso en los textos compuestos en escritura cuadrada, se utiliza la escritura cananea antigua para escribir el nombre de Dios (que no se pronunciaba) (así en las citas bíblicas del comentario a Hab de Qumrán: 1QpHab 6, 14; 10, 7.14; 11, 10). Se conserva asimismo dicha escritura en las monedas de la época de los Macabeos y del período de las rebeliones de los años 66 y 132 d. C., como signo del cumplimiento mesiánico, del retorno de los tiempos antiguos.

El objetivo de la acción de escribir puede ser muy diverso. Así se mencionan en la Biblia: varas (Nm 17, 17 s), cartas (2 Sam 11, 14 s; 2 Re 10, 1.6; la carta insultante de Senaquerib: 2 Cr 32, 17), listas (distribución de la tierra: Jos 18, 8 s), contratos de compras (Jer 32.10 ss), libelo de repudio (Dt 24, 1.3), preceptos legales y edictos (Sal 149, 9; 1 Sam 10, 25; Est 8, 8; 9, 23), mandatos divinos (Dt 17, 18; 27, 3; 31, 9). Lo que habló Jeremías fue recogido por su discípulo Baruc según el dictado del maestro (Jer 36, 4).

2. a) *Observaciones teológicas*. La escritura más importante de la Biblia son los mandamientos de Dios. Según el relato bíblico, el núcleo principal de esos mandamientos —los diez mandamientos— fue grabado por el mismo Dios en unas tablas de piedra que él mismo proporcionó (relato elohístico: Ex 24, 12; 31, 18; 32, 16; así también en Dt: 4, 13; 5, 22; 9, 10). Junto con ese relato e integrado en él hay una segunda información (perteneciente a la tradición yahvista), según la cual → Moisés escribe por mandato de Dios (Ex 34, 1a.4. 27 s). Estas dos informaciones las armoniza Dt (10, 1 ss; Ex 34, 1b parece estar influido por esas ideas). Luego se dice también que Moisés (Ex 24, 4) escribe el conjunto de las leyes de la alianza en un libro (libro de la alianza: Ex 20, 22 hasta 23, 33). Puede reconocerse aquí una gradación o escala de dignidad, que se continúa por el hecho de que las restantes determinaciones sobre el santuario y el servicio sacerdotal (Ex 25-31) fueron transmitidas a Moisés por el mismo Dios oralmente. → Mandamiento; → ley.

Al margen de ese complejo central de la entrega de los mandamientos por parte de Dios, en otros pasajes se dice asimismo de Dios que es él mismo el que escribe: él lleva un libro en el que apunta a los buenos y del cual puede borrar de nuevo sus nombres (Ex 32, 32). El escribe (metafóricamente, se entiende) sus mandamientos en los corazones de los hombres (Jer 31, 33; asimismo Dt 6, 6).

El hecho de escribir los mandamientos es tan importante, que se manda a Israel, no sólo recitarlos oralmente y aprenderlos, sino también escribirlos concretamente en las jambas de las casas, y como recordatorios, que se atan a la frente o al brazo (Dt 6, 8 s; asimismo Prov 3, 3). Así lo escrito sirve de recuerdo y testimonio (Ex 17, 14; Hab 2, 2; Dt 6,8). La fuerza de la palabra escrita puede incluso operar de forma mágica (el agua de la maldición: Nm 5, 23 s). La palabra escrita que es objeto de transgresión puede ser, en un futuro, testimonio contra los malvados (Is 30, 8; de un modo semejante Dt 31, 19), pero cuando se cumple puede servir también de protección (Dt 27, 3).

b) *Tradición e interpretación.* Lo escrito posee una gran autoridad, la cual es citada con respeto por la posteridad (2 Re 14, 6; 2 Cr 23, 18; Esd 3, 2; Neh 10, 34 s; 2 Mac 10, 26). En la Biblia incluso se hace referencia a los libros extracanónicos (2 Sam 1, 18; frecuentemente en Cr y Re). En otras citas y alusiones que se encuentran dentro de la Biblia pueden advertirse los comienzos de una interpretación bíblica de la Escritura. Así el Dt es en parte una repetición de los libros anteriores en una nueva forma de expresión (de un modo semejante 1-2 Re se repiten de nuevo en 1-2 Cr); aquí Dios no habla ya directamente a Israel, sino a través de Moisés. Existe una especie de prueba escriturística para la prohibición de imágenes (Ex 20, 4 en Dt 4, 9-24, espec. v. 15). También los profetas hablan la palabra de Dios a Israel, al referirse a sus promesas transmitidas por la tradición o a sus mandatos expresados en la Biblia y al interpretarlos de nuevo para una actualidad que se ha transformado (Jer 7, 4).

c) A través de la reforma de Josías en el 621 a. C. se convierte el Dt en *Escritura sagrada.* Después de la destrucción del templo y del destierro, a mediados del s. V, Esdras puso en vigor en el judaísmo «la ley del Dios del cielo», que probablemente se identifica con el pentateuco. A él se le dio el título de *sōphēr, escriba,* como secretario de la cancillería en la corte de Persia; más tarde esto se interpretó como «doctor o versado en Escritura», porque él pasa como el fundador de la ciencia de la Escritura. En la época siguiente tuvo lugar la compilación, ordenación y redacción final de las sagradas Escrituras; sin embargo, prosiguen las discusiones acerca de la canonicidad de algunos libros (Ez, Cant, Prov, Ecl, Est) hasta el s. I d. C. Hacia el año 80, en la escuela rabínica de Yamnia, el número de los libros se fijó en 24, agrupados en tres secciones: *tōrāh,* la *ley* o *instrucción; nᵉbī'īm,* los *profetas; kᵉtūbīm, escritos* (abreviado *tanaḥ:* designación judía para la Biblia hebrea). Josefo (Ap. 1, 8) y el Talmud (BB 14b) realmente coinciden en esto.

La *Escritura canonizada* fue luego actualizada, puesto que su lectura (→ libro, art. *ἀναγινώσκω [anaginṓskō]*), juntamente con la oración, fue a partir de Esdras una parte constitutiva del culto divino. Parece que la lectura corrida de la *tōrāh* fue la ocasión para las primeras compilaciones de una liturgia de la palabra (Neh 8). Junto a *katūb* (lo *escrito*), se encuentra *mikrā* (lo *leído*), que se convierte en un término frecuente para designar la Biblia. Para la lectura del pentateuco había un ciclo de 7 y luego de 3 años; finalmente, se adoptó el uso babilonio de un ciclo anual. Ya en la época precristiana, la lectura se cerraba con un fragmento de los libros proféticos (Megilla 4, 4 y la correspondiente Gemara; cf. Lc 4, 17; Hech 13, 15). Esta *Haphtarā* debía tener una relación con el fragmento de la Escritura o con el significado del día. Ya desde tiempos antiguos, se añadió una interpretación o exégesis, una especie de predicación, que en todos los grupos judíos ejercía una importante función en el culto divino.

d) Con el avance del arameo a expensas del hebreo, en el lenguaje corriente se vio la necesidad de *traducir* los fragmentos leídos. Según eso, en la diáspora helenística debió traducirse al griego. Junto al lector estaba el *mᵉturgemān,* el cual suministraba una traducción libre y aclaratoria. De ahí surgen distintos tipos de *targūm* (traducción) en muchos idiomas, en los países en los que había comunidades judías. El parentesco interno de tales targumes aparece sin duda en la semejanza del método de la versión de Aquila con el importantísimo targum arameo de Onkelos, algo posterior, cuyo nombre se explica como una deformación de Aquila.

La más importante de todas esas traducciones es la de los LXX, la cual comenzó a partir del s. III a. C. en Alejandría con la traducción del pentateuco y que fue acabada probablemente en el s. II. Sólo una parte de esa traducción era literal; la otra era libre y respondía al estilo de los targumes. En la versión de los LXX el texto hebreo fue traspuesto a formas conceptuales griegas, según las cuales frecuentemente lo que se menciona como algo presente y concreto se convierte en una promesa de futuro. La versión de los LXX llegó a ser luego la Biblia de los cristianos (para las demás versiones bíblicas cf. los artículos en los correspondientes Diccionarios, p. ej. HHaag - AvdBorn - SdAusejo, Diccionario de la Biblia, art. Versiones de la Biblia; lo mismo en la Enciclopedia de la Biblia de la edit. Garriga). Todos los grupos judíos tenían la misma Biblia y la misma situación histórica de fondo; pero, debido a su dogmática determinada y a su experiencia propia, sacaron diversas conclusiones de ella. Por esa razón surgieron entre ellos muchas posibilidades legítimas para la realización histórica y para la comprensión de la Biblia dentro del conjunto de Israel.

3. El judaísmo después de la conclusión del canon del AT

a) En Filón y en Josefo, los principales escritores de la simbiosis helenístico-judaica, se muestra a las claras toda la amplitud de significado de nuestro grupo de palabras. *Graphḗ* se utiliza primero en su sentido originario (Filón, Vit. Mos. 1, 287), luego, como *inscripción* (Josefo, Ant. 15, 417), como *pintura* o *cuadro* (Filón, Vit. Mos. 1, 158), y finalmente también como término jurídico (Filón, Vit. Mos. 2, 203). *Engráphō* en el uso documental se encuentra en ambos escritores (Filón, Conf. Ling. 109; Op. Mund. 143; Josefo, Ant. 17, 226; Bell. 1, 625). La expresión «sagrada Escritura» (tanto en singular como en plural) para designar la Biblia es especialmente frecuente en Filón (Congr. 34, 90); *grámma* se utiliza paralelamente (Vit. Mos. 2, 290.292). En sus grandes comentarios a la Biblia trata Filón de poner de acuerdo con ella la filosofía griega. Para los principiantes tiene él a mano una interpretación literal, pero ella pone la base para la interpretación alegórica, que descubre el sentido propio de la

Escritura. El método de esta sublimación se inspira en la interpretación griega de los mitos y en la exégesis esenia, pero al mismo tiempo entronca con el midrás del tiempo en tierra de Israel. Con sus escritos Filón no influyó tanto en el judaísmo posterior como en los padres de la iglesia. En la obra histórica de Josefo Ant.) el texto transmitido de antiguo es parafraseado y aplicado al desarrollo de la historia bíblica.

b) En la comunidad de los *esenios*, que nos ha legado una biblioteca relativamente grande, es la Escritura, lo escrito, espec. importante. Las ocasiones tan diversas en las que, en el escritorio de *Qumrán*, bien conocido por las excavaciones, se hacía relación escrita de las cosas, ocuparía un amplio espacio. Interesantes para la expectación próxima de los últimos tiempos son las inscripciones simbólicas que se encuentran en los pertrechos de guerra (1QM 3, 2 ss.13 ss; 5, 1; 6, 2 s; 9, 14 s). Así como los padres habían sido *inscritos* como participantes en la alianza eterna (CD 3, 3 s; de un modo semejante Jub 30, 19 ss), así también los preservados de la comunidad conforme a su obediencia son *inscritos* ante Dios en un «libro conmemorativo» (CD 20, 19). Concretamente los miembros eran *inscritos* según su estirpe (CD 14, 4 ss) y según un rango que se establecía de nuevo cada año (1QS 5, 23 s); por eso precisamente podían designarse como los *inscritos* (1QS 6, 10 s.26).

En Qumrán se presupone como sagrada Escritura un *canon*, que pasa como el fundamento de la nueva alianza (1QS 7, 1; CD 5, 2 s; 7, 15 ss) y cuyo estudio se prolongaba durante la noche, en la cual los estudiosos se relevaban por vigilias (sobre esto cf. 1QS 6, 7 s). Lo que era considerado como sagrada Escritura, abarcaba algo más en amplitud que el canon fijado después por los fariseos. La tradición esenia se aparta en parte de la de los fariseos y (probablemente debido a la tradición común exílico-saducea) tiene semejanzas con la tradición samaritana y con los LXX. Además de la Biblia, en TestXII se cita también como *graphé* el libro de Henoc (respecto a ello: TestLev 14, 1; TestNef 4, 1; TestZab 3, 4, *donde las palabras de Moisés de Dt 24, 9 se introducen como atribuidas a Henoc*). Como sagrada Escritura pasaban asimismo aquí un «Libro de las particiones de los tiempos según sus jubileos y semanas (de años)» (CD 16, 3 s; probablemente el Libro de los Jubileos), un «Libro de contemplación o meditación para sacerdotes y jueces» (CD 10, 6; 13, 2) y un «Libro de la decisión» (1QM 15, 5).

A través de la vida con la Biblia los miembros de las comunidades esenias veían los acontecimientos de su época indicados de antemano y profetizados ya en la Escritura, por lo cual se encuentra frecuentemente la *prueba:* «como está escrito» (1QS 5, 15; 8, 14; CD 1, 13; 5, 1 s; 7, 18 ss). Todavía aparece esto más claro en sus comentarios a la Biblia. Allí se va citando un pasaje de la Biblia que se considera como inspirada; sigue la fórmula *pišrō* (*la interpretación de esto es)* y luego la interpretación, no ya entendiendo las cosas de una forma literal o histórica, sino profundizando en el sentido actual-misterioso, que sólo se revela a los estudiosos, los cuales participan del Espíritu santo (1QH 14, 12 s; 16, 1 ss). Pero se encuentran también paráfrasis al estilo del midrás o del targum, como el apócrifo del Génesis (1QGnAp) o los florilegios (cf. 1Qflor), en los cuales textos bíblicos de diversa procedencia se ensamblan con palabras que sirven de enlace hasta conseguir una unidad temática, mientras que los salmos (hodayot) propios de la comunidad se hallan entretejidos de resonancias bíblicas (1QH). Los métodos de interpretación de los esenios se desarrollaron a partir de la lectura diaria de la Escritura en los actos de culto, la cual era explicada, pasaje tras pasaje, por un experto (sobre esto: Filón, Q.P.L. 81 s).

c) En la literatura del *judaísmo farisaico*, *kātab* con sus formas derivadas es utilizado frecuentemente para designar el *acto de escribir* testamentos, libelos de repudio, documentos de todo tipo y sobre todo rollos bíblicos y filacterias (tiras de pergamino con textos bíblicos —Dt 6, 4-9; 11, 13-21; Ex 13, 1-10.11-16— para los pequeños estuches de plegarias), lo cual exigía un gran esmero. Para introducir citas, se utiliza a menudo también en los textos hebreos la expresión aramea *k^{e}tiw*, el arameo *dikhtiw* corresponde al griego *γέγραπται γάρ [gégraptai gár], pues está escrito;* asimismo se usa con frecuencia *šenne emar, como se dijo*, en muchas citas alternativamente con *dikhtiw*. *K^{e}tiw* significa también la *forma de escribir* una palabra *que se transmite*, en contraposición a su lectura *(k^{e}rē)*, que hace posible una nueva interpretación del pasaje. *Katūw*, el sustantivo que procede del participio pasivo, significa un pasaje bíblico en particular, o la Escritura en su conjunto, si va asociado con diversos verbos, especialmente esos de decir o afirmar. La Escritura puede incluso ser personificada: ella viene, habla, enseña, predica o anuncia. El plural *k^{e}tuwīm, escritos*, se aplica, como *katūw*, a toda la sagrada Escritura, pero frecuentemente es también la designación reservada a la tercera división de la misma, contradistinta de las dos primeras (ley y profetas). *K^{e}tāw significa realmente lo escrito, la Escritura misma, pero también un fragmento o un libro* de la Escritura. *Sagradas Escrituras, kitwē-hakōdeš*, se utiliza paralelamente a *k^{e}tuwīm;* corresponde asimismo a las expresiones *ἱερὰ γράμματα [hierá grámmata]* y *γραφαὶ ἅγιαι [graphaí hágiai]* del NT (2 Tim 3, 15; Rom 1, 2).

Es importante el hecho de que Dios escribe a los hombres en un libro para la vida o para la muerte en el año nuevo (Rosch Ha-schana 16b), de donde procede que en el año nuevo el judío experimente tradicionalmente el deseo de una buena inscripción.

De gran interés para los letrados del fariseísmo era la inscripción de los mandamientos en las tablas. Así en GenR 1 [2b] se dice que la *tōrāh* fue creada antes que el mundo, es decir, sin la colaboración de los hombres. En particular, hizo Dios (según Pes 54a) la forma de la escritura, el instrumento y las tablas para la misma, y todo eso lo hizo la víspera del sábado. Rabbi Chisda explicaba (Schab 104a) la frase «la escritura fue grabada» (Ex 32, 16) de forma que las tablas se podían leer por los dos lados, por delante y por detrás, ya que la escritura estaba totalmente grabada de forma que penetraba en el interior; las letras *samec* y *mem* final, conservadas por un milagro, a pesar de todo encajaron. La palabra *grabar (ḥarūt)*, vocalizada de otra manera, podía leerse también *libertad (ḥerūt):* efectivamente, los diez mandamientos son y producen la libertad. A eso corresponde lo que deduce Rabbi Jehosua, hijo de Leví: «No hay para tí otra libertad que la que se consigue con el estudio de la Torá» (Aboth 6, 2).

La instrucción escrita, *tōrāh šebbikhtāw*, se distingue en el fariseísmo de la instrucción oral: *tōrāh šebbᵉal-pe* (Schab 31a). Hay que tener en cuenta aquí el mandato (Gittin 60b): «Tú no puedes decir de memoria las palabras de la Escritura, y no puedes confiar la doctrina oral a la escritura». Una vez que la Biblia, por medio de su traducción, fue entregada a los pueblos del mundo, los maestros fariseos guardaban la doctrina oral como la propiamente judía. En esta equiparación de la tradición oral con la escrita, que juntas constituían una única doctrina, consistía según Josefo (Ant. 13, 297 s) la principal diferencia doctrinal entre fariseos y saduceos. Sin embargo, la enseñanza oral fue puesta por escrito relativamente pronto; la Misná de Rabbi Yehudá, el príncipe, remonta por su parte hasta colecciones escritas de la Misná.

En las escuelas de los fariseos se procuraba que ya los niños pequeños comenzaran por aprender a escribir, luego aprendiesen el texto de la Biblia y finalmente su interpretación, que incluye un doble nivel: el expresado por *pšat*, el sentido literal de un pasaje, y el de *draš*, que es una interpretación que responde al deseo de encontrar apoyo en la Biblia que garantizase los usos y normas existentes, para la cual en los siglos I y II se elaboraron normas. A lo largo del texto bíblico se desarrolla el sentido que cada pasaje tiene para el momento presente y así se va formando una literatura midrásica cada vez más amplia. El significado de un pasaje se buscaba en una discusión doctrinal democrática y, siempre que se trataba de una normativa para la vida, se determinaba por mayoría de votos.

El descuido en las citas de que adolecen todos los escritos del antiguo judaísmo se funda en la gran variedad de la tradición textual y en la libertad para transformar un texto según la base y la finalidad de los teólogos de la comunidad en cuestión, una libertad, para la cual toda comunidad echaba mano con igual derecho del Espíritu santo. La diversidad de interpretaciones que tenía cabida dentro de un mismo judaísmo indujo a una concurrencia o rivalidad, que iba desde la conversación amistosa hasta la polémica hostil. También el NT participa ampliamente de este proceso.

III 1. a) En el NT el verbo *gráphō* aparece con sus diversas formas unas 180 veces, de las cuales apenas la mitad se refieren a la Biblia. En números redondos, en 70 casos se trata de una *fórmula de introducción*, tras la cual sigue una cita bíblica como «prueba». En la serie de variaciones de las formas verbales y de las partículas y adverbios se pueden notar algunas particularidades: frecuentemente por medio de la fórmula *καθὼς γέγραπται [kathós gégraptai], como está escrito*, que está tomada de los LXX (así en los sinópticos, Rom y 1-2 Cor) la norma es validada. Lucas tiene predilección por *gegramménon* y espec. por *πάντα τὰ γεγραμμένα [pánta tá gegramména], todo lo que está escrito* (Lc 18, 31; 21, 22; Hech 13, 29; asociado, según los casos, con «cumplir» o «realizar» →plenitud, art. *πληρόω [plēróō]*, sobre esto: Jn 15, 25). Juan prefiere el participio de perfecto *γεγραμμένον ἐστίν [gegramménon estín], está escrito*, con el cual pone de relieve lo que permanece de la palabra escrita. Con *gráphō* está ligado a veces el nombre de la persona que escribe o el del libro en cuestión (Jn 1, 45; Lc 24, 44).

Paralelamente a *gráphō* se usa frecuentemente en el NT *légō, decir*, que puede introducir, como en el judaísmo farisaico, una afirmación de la Escritura en estilo directo. Especialmente Mateo siempre completa su fórmula típica *ἵνα πληρωθῇ [hína plērōthê], para que se cumpliese*, con *τὸ ῥηθὲν [tó rhēthén], lo dicho (ὑπό [hypó]* o *διά [diá], por* o *mediante)*. También Juan asocia *plēróō, cumplir*, con *lógos, palabra*, o *graphḗ, escritura*. En hebreo las citas de la Escritura se introducen la mayor parte de las veces con verbos de decir o se insertan en el contexto sin transición; Ap junto a ese último tipo de citas insertadas sin más, posee muchas simples reminiscencias. En otros 17 casos no sigue ninguna cita expresa, sino que sólo se alude en general a la Escritura (casi siempre como un todo). Más de la mitad de esos casos son pasajes pertenecientes a los sinópticos (además Hech 13, 29), los cuales (excepto Lc 21, 22) presentan el acontecimiento de la pasión, muerte y resurrección del hijo del hombre o de su precursor (Mc 9, 13) como predicho o profetizado en la Biblia. Juan hace que la misma Escritura se refiera directamente a Jesús (1, 45; 5, 46). Los respectivos pasajes en las cartas paulinas (Rom 4, 23 s; 15, 4; 1 Cor 9, 10; 10, 11; además 4, 6) destacan —en correspondencia exacta con los procedimientos exegéticos de Qumrán— el hecho de que las Escrituras antiguas se refieren a la comunidad actual.

En el sentido profano sólo se usa *gráphō* aisladamente: Jesús *dibujó* en la arena (Jn 8, 6.8); Pablo *escribe* frases con su propia mano, especialmente al final de las cartas, para

corroborar con ello su contenido (Gál 6, 11; 2 Tes 3, 17; Flm 19; además 1 Cor 16, 21; Col 4, 18). El mudo Zacarías *garrapatea* el nombre de su hijo en una tablilla (Lc 1, 63). En la parábola, con una *firma* en la factura se cancela la deuda (Lc 16, 6 s). Se menciona una *carta de recomendación*, una carta al procurador y otra que se proyecta escribir al César (Hech 18, 27; 23, 25; 25, 26). El compuesto *epigráphō* aparece al informar sobre la inscripción de un altar en Atenas, y asimismo en los pasajes de la moneda del César y de la inscripción sobre la cruz (Hech 17, 23; Mc 12, 16; 15, 26).

b) Mientras que la sagrada Escritura canonizada se trae a colación y se interpreta con fines de edificación e instrucción en citas expresas, en alusiones, en referencias generales y en paráfrasis, se fue formando una tradición independiente, la cual —una vez que se fijó por escrito— pudo convertirse en una nueva autoridad (según Col 4, 16 y 1 Tes 5, 27, en las reuniones se leían también escritos cristianos). De ahí que se ponga de relieve ocasionalmente el acto de escribir; bastantes autores se remiten a sus propios escritos p. ej. para afianzar la comunidad de amor (2 Cor 2, 4), para garantizar la verdad del mensaje (Lc 1, 3 s; Flp 3, 1; 1 Jn 2, 21; 5, 13; Ap 19, 9), para recordar (Rom 15, 15; 2 Pe 3, 1), para amonestar (1 Cor 4, 14; 5, 9.11; 1 Pe 5, 12), para convencer (Jn 21, 24; 1 Pe 5, 12) y para despertar la fe (Jn 20, 30 s).

Frecuente y de gran importancia es *gráphō* en Ap; como en otras partes de la apocalíptica, conserva aquí lo escrito un *carácter* incluso *sacramental*. Por eso el que no quiera perder el derecho a las promesas debe leer y escuchar esa Escritura sin añadir ni borrar nada (1, 3; 22, 18 s), pues el mismo hijo del hombre dictó al vidente el escrito que debía enviar a las siete comunidades (1, 10 ss; cap. 2 y 3). El Apocalipsis cerrado con siete sellos está escrito por dentro y por fuera (5, 1); el libro de la vida del cordero contiene el nombre de aquellos que se han salvado (13, 8; 20, 15; 21, 27). El mesías que cabalga sobre el caballo blanco lleva escrito un nombre misterioso y el título de rey y de Señor (19, 12.16). A la gran ramera también se le ha escrito un nombre misterioso semejante (17, 5). Las dos figuras principales —el Cordero y la Bestia— marcan a sus seguidores en la frente y en la mano, donde los judíos solían atarse las tiras con plegarias que contenían la confesión de la unicidad de Dios (14, 1; 13, 16; 22, 4; además Dt 6, 4.8). Los elegidos no reciben la señal de la desventura, en vez de ella reciben una piedra, en la cual se halla escrito un nombre nuevo (20, 4; 2, 17). Así como las puertas de la ciudad llevaban como rótulo los nombres de las doce tribus, así también se halla en los pilares del templo, que justamente representaban a los elegidos, el nombre de Dios, del hijo del hombre y de la ciudad santa (21, 12; 3, 12). Sin embargo, junto al escrito propio y nuevo, en toda apocalíptica (Qumrán, Mc 13 par, Ap) sigue siendo importante la citación de la sagrada Escritura antigua, de forma que amplios fragmentos se hallan entretejidos y caracterizados por sus palabras. Precisamente porque faltaba aquí la experiencia histórica, se requería una vinculación con la historia, como la consiguieron la visión y la audición en el desarrollo de la tradición.

En conexión con *engráphō*, nos encontramos con la concepción del judaísmo sobre el libro del cielo, en el que se hallan registrados los nombres de los elegidos (Lc 10, 20; → libro, art. *βίβλος [bíblos]*), y también la imagen de una inscripción realizada por Dios en el corazón de los hombres para encarecer su amor; en la misma línea, Pablo ve a la comunidad como una carta de Cristo, no escrita con tinta (2 Cor 3, 2; → libro, art. *ἐπιστολή [epistolḗ]*). La palabra de los mandamientos, que están escritos en el corazón (Jer 31, 33), era importante para todos los judíos (en el NT citado espec. en Heb 8, 10 y 10, 16 v.l.: *γράψω [grápsō]; ἐπιγράψω [epigrápsō]*, además Rom 2, 15: *γραπτός [graptós]*). Pablo *presentó públicamente, hizo conocer oficialmente* (otro significado de *προγράφω [prográphō]* es *presentar ante los ojos*) a Jesús en cuanto crucificado (Gál 3, 1). Este

hombre que padece es como el *ὑπογραμμός [hypogrammós]* (1 Pe 2, 21), el *modelo*, al que hay que seguir.

c) El nombre *graphḗ* se utiliza en el NT 51 veces —casi siempre de forma absoluta, unas veces en singular y otras en plural— y significa ya un pasaje concreto, que por lo general es citado, ya una parte de la Escritura que se ciñe a un tema (pero que no se determina más) (1 Cor 15, 3 s; Hech 17, 2.11; 18, 28) o también la Escritura como un todo (Hech 18, 24; Rom 15, 4; 2 Tim 3, 15). Ocasionalmente *graphḗ* se especifica más: se trata de la palabra sagrada, profética, inspirada o bien del resto de la Escritura (Rom 1, 2; 16, 26; 2 Tim 3, 16; 2 Pe 3, 16).

2. La «Escritura» en el NT es idéntica a la *Biblia* judío-griega. En algunas ocasiones, sin embargo, el concepto abarca más, puesto que se citan apócrifos (Jds 14 s cita a Hen [et] 1, 9, y Jds 9 probablemente a AsMo) y asimismo pasajes desconocidos (Jn 7, 38, y Sant 4, 5 con *graphḗ;* de un modo semejante 1 Cor 2, 9 con *gégraptai*, tal vez 1 Cor 9, 10 con *egráphē;* asimismo Ef 5, 14; Lc 11, 49); para los autores todos estos pasajes eran también sagrada Escritura.

a) Junto a esa amplia y común literatura judía va surgiendo *lo específicamente cristiano* como una autoridad del mismo valor: a los antiguos escritos proféticos, se añade, en el tiempo de la salvación, la nueva revelación (Rom 16, 26; de un modo semejante en Qumrán 1QpHab 2, 7 ss; 7, 1 ss). En 1 Tim 5, 18 se cita primeramente Dt 25, 4 como «Escritura», a lo cual se añade una frase que se une con *καί [kaí]*, y que es conocida como salida de la boca de Jesús (Lc 10, 7). Aun en el caso en que la segunda cita no se comprenda bajo el concepto de Escritura, por el hecho de colocarse inmediatamente después se expresa algo nuevo que corresponde a lo mismo. Aquí se va abriendo camino un desarrollo en el curso del cual la palabra de Jesús (el texto de Jn 2, 22 es citado como *graphḗ* en 2 Clem 2, 4), y luego también las epístolas paulinas (2 Pe 3, 16), aparecían como una autoridad independiente junto a las antiguas sagradas Escrituras.

b) En las sagradas Escrituras Dios pronunció de antemano por medio de los profetas la buena noticia (Rom 1, 2); ahora, en el tiempo de la salvación, todas esas cosas se han cumplido (tal vez Mt 26, 54.56; Lc 4, 21; Jn 13, 18; 19, 24.36), se han realizado definitivamente (Jn 19, 28). La Escritura no puede fallar (Jn 10, 35; también Mt 5, 17). Lo mismo que en el judaísmo farisaico, también aquí la Escritura se personifica, de forma que habla en lugar de Dios (Jn 7, 42; Rom 9, 17; Gál 4, 30; Sant 2, 23; 4, 5) y se la consulta (Hech 17,11); ella ve de antemano y profetiza (Gál 3, 8; 2 Pe 1, 20), juzga y consuela (Gál 3, 22; Rom 15, 4); en ella se cree (Jn 2, 22). La misma Escritura se convierte en medio para que el hombre de Dios «sea perfecto y consumado en toda obra buena» (2 Tim 3, 16 s). Ella es objeto de estudio, es leída e interpretada (Mt 21, 42 par; Jn 5, 39; Lc 24, 27.32); a causa de ella puede surgir un diálogo (sobre esto, Hech 17, 2); con ella se puede probar y argüir (Hech 18, 28), pero ella puede asimismo ser mal interpretada (2 Pe 3, 16); unos la conocen y la entienden y otros no (Hech 18, 24; Mt 22, 29 par; Lc 24, 25; Jn 20, 9), reproche éste que evidentemente se hacían unos a otros.

c) *Grámma* se utiliza en 8 pasajes (en plural) concretamente con una tendencia clara a lo profano y jurídico. Significa *letras* (Gál 6, 11; Lc 23, 38 v. l.), *contestación escrita* (Hech 28, 21) y *recibo* o *pagaré* (Lc 16, 6); asimismo *instrucción* (Jn 7, 15; Hech 26, 24), que entre los judíos significa el *conocimiento de las Escrituras*, y finalmente los *escritos de Moisés* (Jn 5, 47) y, en general, las *sagradas Escrituras* (2 Tim 3, 15). Los 6 pasajes restantes muestran que Pablo utiliza el término ante todo en sentido figurado, de una manera paralela a *νόμος [nómos]*, → *ley*, y de una manera antitética a *πνεῦμα [pneûma]*, → *espíritu*. Probablemente por estar formalmente equiparado a *pneûma* en esos contextos (a excepción de 2 Cor 3, 7) se utiliza *grámma* en singular. La tendencia a contraponer

grámma y *pneûma* —atestiguada en el griego profano y en Jeremías (31, 31-33)— fue elevada por Pablo a sistema (por eso Rom 2, 27.29; 7, 6; 2 Cor 3, 3.6 y 17 han de considerarse como una unidad interna):

γράμμα [grámma]	*πνεῦμα [pneûma]*
letra	espíritu
grabada en piedra	escrito en el corazón
con tinta en tablas de piedra	con el espíritu en tablas de carne
→ ley	→ libertad
circuncisión	circuncisión del corazón
→ antiguo	→ nuevo
→ muerte	→ vida

La aplicación consecuente de la oposición demuestra a las claras que aquí se trata de un esquema polémico (sobre este punto: cf. la ampliación *infra*).

3. a) Comprensión de la Escritura

Los primeros cristianos eran judíos entre judíos; por eso para ellos la Biblia era, como para los demás judíos, «sagrada Escritura»: causa, norma y meta de la fe y de la vida. En ella se encontraba viva la palabra de Dios, que —experimentada por la interpretación como palabra que se dirige personalmente a uno— en esa forma primero se transmitía oralmente y se conservaba con un poder retentivo ciertamente admirable. En diversas épocas y con diversos motivos la tradición oral fue recogida y fijada por escrito. Por mucho que fuera el grado de formalismo, desde el momento en que la *tradición* (→ enseñanza) se convierte en Escritura es un signo y un testimonio concreto, duradero y permanente que sobrevive al hombre y que puede experimentarse como nuevo por todas las generaciones. El proceso de la continua apropiación de la Escritura discurre en una fuerte tensión, por una parte entre la Escritura y la vida, y por otra, entre las diversas interpretaciones dadas por cada uno de los grupos particulares, pues la Escritura fue examinada según la experiencia histórica de cada momento, y la vivencia de la historia se conformó a su vez según las palabras de la Biblia. Y como, según la creencia de todas las comunidades judías, esa interpretación se daba en el espíritu de Dios, el resultado de la interpretación, como algo que era revelado, se situaba al mismo nivel de dignidad que lo antiguo: así, junto a la Biblia hebrea, surgió por una parte la Misná, y por otra, el NT que, con su cristología, debía ser a la vez una analogía y una superación del «Antiguo Testamento».

b) A los *métodos de interpretación* puede seguírseles el rastro por las citas bíblicas, cuyas discordancias apenas son casuales, por más que se citase con frecuencia oralmente: las variantes del texto están al servicio de la interpretación; y esto cuando los textos se cambian en lo que dicen, cuando se abrevian o se amplifican de un modo midrásico, cuando se asocian citas de diversos contextos bajo un lema o los textos se fusionan unos con otros e incluso algunos se interpretan al revés. La forma del texto utilizada indica asimismo que la redacción del mismo era fluctuante. Así, las citas del NT muestran a veces un parentesco con formas textuales como las que más tarde estuvieron en la base de las versiones de Teodoción y de Aquila y del texto de Luciano; se aproximan a los targumes arameos los textos que utilizaron Pablo y Mateo (éste en alguna ocasión lo compara con el texto hebreo; las citas de Lc, Hech y Heb parecen aproximarse más a los LXX).

4. Teología de la Escritura

Las múltiples *citas bíblicas* del NT no son un adorno que se añade, sino el fundamento sobre el que se descansa. El NT se edifica sobre palabras-clave de la Biblia hebrea. El paso de la alusión a la cita es frecuentemente fluido, pero también se encuentran citas sin palabras introductorias junto a otras que son introducidas de una manera formal. Las fórmulas (como p. ej.: la Escritura dice; o también: Moisés, David, Isaías dijo, escribió, profetizó, amonestó, exclamó) pertenecen indudablemente al patrimonio común judío; la característica especial cristiana se manifiesta ante todo en las frases que aluden al «cumplimiento» de la Escritura, es decir, a una realización de lo que se había prometido. Tal modo de poner de relieve el texto bíblico era importante para que los misioneros pudieran integrarse entre los judíos y después fue también asumido por los cristianos para la misión entre los paganos.

a) Sin embargo, fue especialmente en la confrontación con el judaísmo donde la «*prueba escriturística*» adquirió fuerza y se extendió. Es el medio más importante de la apología. La oposición judía a la predicación cristiana motivó el que particularmente Mateo ampliara el material recibido por la tradición por medio de citas expresas de la Escritura. Muy en especial, se vinculó a la antigua tradición judía la historia de la pasión, ya que era en ella donde más se encontraban divididos los espíritus. Hacia adentro, pero sobre todo hacia afuera, el modo como se desenvolvió la pasión y tuvo lugar la muerte de Jesús constituía el gran problema; pero, mediante la prueba escriturística, era posible inmunizarse contra la cobardía y contra la duda y al mismo tiempo defenderse contra los ataques de los adversarios: lo que allí ocurrió no era para los cristianos ni una casualidad ni una catástrofe, sino —como lo muestran especialmente los Salmos— la realización de un plan divino concebido desde tiempo atrás. De la acumulación de citas se deducen, como puntos más importantes de la polémica en el interior del judaísmo, las cuestiones sobre el origen y la autoridad de Jesús. En Mateo la indicación de que la Escritura se ha cumplido atraviesa de uno a otro cabo, como un hilo conductor o como un *leit-motiv*, todo el libro.

b) Esta prueba escriturística propia, con su testimonio del cumplimiento de las promesas, no sólo pone de relieve la continuidad, sino juntamente la *cisura* o hiato existente entre la antigua era y la nueva. De una manera igualmente decisiva concebían los esenios la historia del «maestro de la justicia», mientras que, entre los fariseos de la escuela de *Hillel*, incluso la catástrofe de la destrucción del templo apenas afectó a su concepción de la Escritura. La aparición de Jesús hizo que la Escritura adquiriera para los cristianos una nueva efectividad, al abrirles un sentido hasta entonces desconocido: Mateo, Pablo y Juan, pero también los otros escritores neotestamentarios, vieron prefigurada en la Escritura la vida de Jesús. Y sea lo que fuere sobre lo que Jesús sabía de sí mismo como determinado por la Escritura, lo cierto es que la comunidad creyente «concibió su vida de Jesús» no sólo según la tradición oral, sino también «según las Escrituras», que comprendieron habían sido escritas para él y para ellos.

c) Cuanto más hondamente fue sentida esa cisura, tanto más pudo servir la prueba escriturística como arma de la *polémica*, que a su vez hacía más profunda la separación con el resto del judaísmo. Cuando, por ejemplo, en 2 Cor 3 Pablo se refería a Ex 34, por más que esto implique, en cuanto a la forma, una coincidencia con los adversarios, sin embargo, en cuanto al contenido, establece una frontera que le separa de ellos, tal como se deduce del par de términos contrarios *grámma* y *pneûma* (sobre esto; cf. *supra*): lo que hermana divide; la postura del adversario se convierte conscientemente en negativa y por ello digna de desprecio. En una polémica semejante a la de Qumrán (luz-tinieblas), sobre la base de la misma Escritura se deniega todo valor a los heterodoxos. Incluso puede

parecer como si a los adversarios se les dejara únicamente el origen común ahora ya vacío de contenido.

Así el NT se halla en una dolorosa tensión: por una parte pone muy de relieve la autoridad de la Biblia hebrea (o de los LXX) y, por otra, casi la hace desaparecer ante las reivindicaciones del nuevo evangelio. Sin embargo, estas tensiones, condicionadas a la situación histórica y provocadas necesariamente por ella, hacen que surja una síntesis. La conciencia de la unidad en la tensión se expresa principalmente en la tipología, en la cual (lo mismo que ocurre entre los esenios y los fariseos) en el cumplimiento de una promesa se ve nuevamente la promesa de un ulterior cumplimiento. El valor histórico de modelos como Adán, Abrahán, Moisés, Elías, el templo o el sacrificio, no desaparece aunque hayan sido superados por Cristo. El establece una nueva meta, que continúa el antiguo camino de la historia de Dios con su pueblo.

R. Mayer

Bibl.: WBacher, Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur, 1899 (Nachdruck 1965) – OMichel, Paulus und seine Bibel, 1929 – GSchrenk, Art. *γράφω* etc., ThWb I, 1933, 742 ss – OSchmitz, Das Alte Testament im Neuen Testament, en: Wort und Geist, Fetsgabe KHeim, 1934, 49 ss – LGoppelt, Typos. Die typologische Deutung des Alten Testamentes im Neuen, 1939 – JWDoeve, Jewish Hermeneutics in the Synoptic Gospels and Acts, 1954 – HJKraus/HWSurkau, Art. Bibelkritik, EKL I, 1956, 454 ss – HJKraus/ChrMaurer, Art. Bibelwissenschaft, EKL I, 1956, 489 ss – HJStoebe/ENestle/WWiesner, Art. Bibelkanon, EKL I, 1956, 448 ss – EEEllis, Paul's Use of the Old Testament, 1957 – GBauer jun., Art. Schriftbeweis, EKL III, 1959, 846 ss – OBetz, Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte, WUNT 6, 1960 – FFBruce, Biblical Exegesis in the Qumran Texts, 1960 – GvRad, Theologie des Alten Testaments II, 1960 (1968^5), 329 ss – CWestermann (ed.), Probleme alttestamentlicher Hermeneutik, ThB 11, 1960 (1968^3) – BGerhardsson, Memory and Manuscript, 1961 – FHesse y otros, Art. Schriftauslegung, RGG V, 1961^3, 1513 ss – EStauffer, Jesus und seine Bibel, en: Abraham, unser Vater, Festschr. OMichel, 1963, 440 ss – MKähler, Aufsätze zur Bibelfrage, ThB 37, 1967 – MRese, Die Rolle des AT im NT, Verkündigung u. Forschung 2, 1967, 287 ss – RMayer, Geschichtserfahrung und Schriftauslegung, en: Die hermeneutische Frage in der Theologie, ed. por OLoretz und WStrolz, 1968, 290 ss – IChristiansen, Die Technick der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philon von Alexandrien, 1969.

Trad. o. c.: GvRad, Teología del AT II, 1976^3, 411-452. En cast. Arts. gens.: KRahner, Art. Escritura y Teología, CFT I, 1966, 536-546 – HHaag, La palabra de Dios se hace libro en la sagrada Escritura, MystS I, T. I, 1969, 338-521 – JSchreiner/KBerger/KRahner, Art. Escritura, SM 2, 1976^2, 726-769 – WEichrodt, Teología del AT I, 1975. 459-468 – KHSchelkle, Teología del NT II, 1977, 41-95.

Escrutar

ἐρευνάω [ereunáō] escrutar; *ἐξερευνάω [exereunáō]* indagar; *ἀνεξερεύνητος [anexereúnetos]* inescrutable

I *Ereunáō* (de *ἐρέω [eréō], preguntar, investigar*) y *exereunáō*, que es casi sinónimo, designan originariamente a) el *rastreo* de los animales: *olfatear, rastrear* (Homero, Od. 19, 436; Empédocles, Frg. 101); y b) en la esfera humana: *seguir la pista, investigar, indagar, escrutar*, p. ej. referido a la búsqueda de una casa, a un interrogatorio judicial y especialmente a la investigación científica, filosófica y religiosa (sobre todo, en Platón y Filón); *anexereúnētos* quiere decir *inescrutable, insondable* (aparece una vez en Heráclito). Formas apofónicas helenísticas que, sin embargo, conservan el mismo significado: *eraunáō, exeraunáō*, etc.

II En el texto de los LXX, *ereunáō* (y sus compuestos) traduce a menudo (junto a otros términos hebreos) a *ḥāphaś* (la mayoría de las veces en pi.), *buscar, escudriñar* y designa, p. ej., la búsqueda furiosa que emprende Labán de sus ídolos domésticos desaparecidos (Gn 31, 35), el saqueo de las casas (1 Re 20, 6), pero también la búsqueda de la sabiduría y del conocimiento (Prov 2, 4), el examen arrepentido del propio camino (Lam 3, 40). Dios y sus

pensamientos son insondables (Jdt 8, 14). En Filón, la palabra describe la labor erudita que investiga e interpreta el AT. El concepto se halla también con frecuencia en la literatura de Qumrán. Esta secta considera la investigación de la Escritura como una tarea fundamental para escudriñar la voluntad de Dios.

III El NT emplea *ereunáō* (6 veces) y *exereunáō* (una vez) en el mismo sentido que el griego profano (cf. *supra* I, b).

a) En Jn 5, 39 y 7, 52 *ereunáō* se refiere a la penetración en el conocimiento de la Escritura, a la investigación por parte de los judíos —según es de suponer— de la ley (acusación de haber violado la ley: v. 16; cf. también el v. 45). Por otra parte, *ἐρευνᾶτε [ereunâte]* no ha de entenderse aquí como imperativo (¡escudriñad!), sino como indicativo: los judíos escudriñan las escrituras pero se apegan a la letra y piensan asegurarse la vida eterna a través del cumplimiento del sentido literal de la ley. Ahora bien, es justamente esta investigación lo que les vuelve ciegos para comprender la auténtica vida que se manifiesta en los escritos veterotestamentarios. La actitud y orientación preconcebidas en el estudio de la ley lleva al rechazo de Jesús (7, 52), es decir, al rechazo de la vida misma.

b) En 1 Pe 1, 10.11 *(ex) -ereunáō* designa la investigación y meditación profunda de los profetas sobre los conocimientos que les son revelados por el espíritu; ha de distinguirse claramente de *προφητεύειν [prophēteúein]* (cf. Windisch, *ad locum)*.

c) Una idea veterotestamentaria se encuentra en Rom 8, 27 y Ap 2, 23: Dios escruta los corazones de los hombres (cf. 1 Sam 16, 7; 1 Re 8, 39; Sal 7, 10 y *passim)*. Mientras que Dios escudriña hasta el fondo los corazones, sus designios, en cambio, son insondables para los hombres (Rom 11, 33, *anexereúnētos)*. Sólo el espíritu de Dios que habita en el hombre puede escudriñar lo que está oculto en las profundidades de Dios (1 Cor 2, 10). El espíritu supera todas las barreras que encuentra la investigación autónoma del hombre.

M. Seitz

Bibl.: GDelling, Art. *ἀνεξερεύνητος*, ThWb I, 1933, 359 – id., Art. *ἐρευνάω*, ThWb II, 1935, 653 s – HWindisch, Die katholischen Briefe, HNT 15, 1951³.

Esfuerzo → Carga

Esperanza

De los conceptos que expresan *esperanza* o *espera* son *ἐλπίς [elpís]* y *ἐλπίζω [elpízō]* con sus derivados los más usados, y con más riqueza de matices, en el griego del NT. Ambos términos designan, por una parte, el acto de esperar e incluyen, por otra, lo esperado, de modo que, p. ej. *τὰ ἐλπιζόμενα [tá elpizómena]* puede significar *los bienes esperados* y *elpís el bien que se espera.* Los demás términos tratados en un segundo artículo se relacionan entre sí semánticamente por la derivación común de *δοκ [dok-]* o *δεκ- [dek-], recibir, acoger* y tienen una gama significativa esencialmente más limitada: el nombre *ἀποκα-*

ραδοκία [apokaradokía] designa una *espera* ansiosa, casi impaciente. *Προσδοκάω [prosdokáō]* y *προσδοκία [prosdokía]* incluyen la espera angustiosa de lo horripilante (catástrofes, guerras), y *προσδέχομαι [prosdéchomai]*, además del sentido frecuente de *acoger, recibir*, puede tener también el de *esperar, aguardar*, y por eso se trata aquí.

ἐλπίς [elpís] esperanza; *ἐλπίζω [elpízō]* esperar, aguardar; *ἀπελπίζω [apelpízō]* esperar en retorno; *προελπίζω [proelpízō]* esperar por adelantado

I El radical *ἐλπ [elp]* en *elpízō* y *elpís* se formó de la raíz *vel* (cf. el latín *velle, querer)* añadiéndole una *π [p]* (lo mismo que se aprecia en el latín *voluptas, placer)*. En el griego profano *elpís* no equivale a nuestro término *esperanza*, puesto que puede referirse a toda clase de esperanzas de cara al futuro, tanto de cosas buenas (esperanza) como malas (miedo). Como sinónimo de *prosdokía (espera)* puede determinarse como esperanza por medio de atributos como *ἀγαθή, γλυκεῖα, ἱλαρά [agathḗ, glykeîa, hilará] (bueno, delicioso, alegre)*. El verbo *elpízō* significa no sólo *esperar*, sino también *aguardar, suponer, pensar*.

En el ámbito cultural griego se desconoce una esperanza viva como actitud religiosa fundamental. Es cierto que Teognis dice: «¡Mientras vivas como adorador de los dioses, conserva la *elpís*!». Y Horacio llama a la *fides* (fe, fidelidad) compañera de la *spes* (esperanza). Con todo se estaba desesperado frente a los poderes del mal: culpa y muerte. En Sófocles el coro lanza esta queja: «Lo mejor es no haber nacido». Séneca afirma que la esperanza designa «un bien inseguro». Mas lo que las religiones místéricas prometían (divinización, inmortalidad), eran sueños humanos.

II 1. Esperanza en el AT

a) A nuestro *esperar* corresponden en hebr. cuatro verbos: a) *qiwwāh* (relacionado con *qaw: lo tenso, cordel de medida), estar en tensión hacia, ansiar* (26 veces con respecto a Dios); b) *yḥl* (en pi. e hif.), *aguardar, anhelar* (a Dios: 27 veces); c) *ḥikkāh, aguardar, esperar* (a Dios: 7 veces); d) *śibber, escudriñar, esperar* (a Dios: 4 veces). Los sustantivos (cuatro) se emplean muy poco (9 veces se habla de la esperanza en Dios). Esperar, en cuanto acto, ocupa el primer plano y tiene lugar en la promesa y el consuelo, pero la mayoría de las veces se encuentra como «confesión de la confianza» especialmente en los Salmos. Los verbos hebreos sobre esperar están muy cercanos a los de confiar (cf. LXX; → fe, art. *πίστις [pístis])*.

b) De los 146 pasajes en que los verbos y los sustantivos designan *esperar* o *esperanza*, la mitad de ellos hablan de esperanza en sentido profano. Entonces se trata de una espera mezclada con confianza y tensión, dirigida a un bien o suceso concreto, deseado, pero todavía futuro. Cuestión aparte es si la confianza que mantiene tal espera tiene un fundamento legítimo y objetivo, o se basa en un cálculo subjetivo equivocado. Característico para juzgar el esperar profano es que muchas veces se dice que es baldío a pesar de su intensidad personal. Especialmente en Prov se resalta que la esperanza de los necios (impíos) se desvanece (11, 7).

c) El testimonio del AT sobre la esperanza en Dios. De este esperar se habla objetivamente con frecuencia aun cuando los términos lingüísticos falten. En su estructura formal se identifica con el esperar profano (cf. *supra)*, pero se diferencia esencialmente por contenido, fundamento y efecto. En los 73 pasajes en que los creyentes de Israel expresan su esperanza mediante un verbo o un nombre, se presenta a Yahvé como meta. «Esperar en Yahvé», «anhelar a Yahvé» es un neologismo del AT. Los orantes babilonios jamás llaman a sus dioses su «esperanza». En Israel, por el contrario, se proclama: «Tú eres mi esperanza» (Sal 71, 5). Jeremías dice: «¡Tú, esperanza de Israel!» (14, 8; 17, 13). De modo que Yahvé es meta, encarnación y garante de la esperanza de su pueblo. Se ansía su nombre (Sal 52, 11), su palabra perdonadora (Sal 130, 5), su brazo (Is 51, 5), su salvación (Gn 49, 18). En textos escatológicos se presenta el contenido de la esperanza no en abstracto, sino en forma de visión. Por eso son raros los términos que expresan la esperanza (con todo cf. Is 25, 9; 42, 4; 51, 5; Hab 2, 3). El horizonte de la esperanza en el AT sobrepasa con mucho los límites visibles en la mayoría de los testimonios de esperanza personal y anuncia la venida de Yahvé en gloria, su reino sobre una nueva tierra, la conversión de Israel y los pueblos, la nueva alianza basada en el perdón de los pecados. Para conservar pura la esperanza fue importante la lucha de los profetas clásicos contra los falsos y su pseudoesperanza e ilusiones salvíficas (→ profeta). Una mirada de conjunto a los escritos proféticos y a los Salmos prueba que Israel ha seguido esperando siempre de Yahvé la continuidad de su libre actuar por la gracia en su historia surcada por tanto aprieto debido a juicios divinos (cf. Os 12, 7; Jer 31, 17; Is 40, 31; Sal 40, 2). Por eso tal esperanza era un don de Dios (Sal 62, 6: de él me viene la esperanza; Jer 29, 11: para daros futuro y esperanza). Donde el futuro parecía cerrado a cal y canto, anunciadores del juicio como Oseas, Jeremías, Ezequiel, abrían la perspectiva divina de un nuevo comienzo (cf. Os 2; Jer 29, 1 ss; 31, 31-34; Ez 36 y 37). En los casos en los que, en los salmos de lamentación, a la súplica llena de temor siguen testimonios de alegre esperanza, el método de las formas, como explicación, recurre a «oráculos sacerdotales de salvación», o sea, a una promesa divina de salvación transmitida al orante por sacerdotes.

d) α) Como actitud subjetiva, tanto la esperanza de la fe como la profana, es una espera concreta y personal que, a pesar del «todavía no» de la realización salvífica, mira hacia adelante confiada e impaciente. Pero puesto que es Yahvé, al que la esperanza ardientemente aguarda, el que conoce, promete y realiza el futuro de su pueblo en

contraste con nosotros, hombres, esa esperanza gana en el ámbito de la revelación una certeza inigualable. A pesar de todo lo que ahora contradice a la promesa, el que espera confía que Dios, a causa de su fidelidad, no defraudará la espera que suscitó por su palabra (Is 8, 17; Mi 7, 7; Sal 42, 6).

β) A la confianza en la espera de la actuación salvífica divina se une el sometimiento al soberano dominio del Señor universal. De él dependen el tiempo y el modo del cumplimiento. Por eso en algunos salmos aparecen en paralelismo esperanza y temor de Dios (cf. 33, 18; 147, 11); cf. Prov 23, 18: «futuro y esperanza» están prometidos al que «conserva el temor del Señor».

γ) Mediante la confianza y la humildad, la esperanza se convierte en una espera paciente, perseverante, que sabe sobrellevar la tensión.

δ) El tener la esperanza puesta en Dios hace a uno «silencioso» pero no falto de cooperación, y muestra la «nueva fuerza» recibida (Is 40, 31) en la superación de la prueba y en la actuación orientada al futuro esperado. Durante el sitio compra Jeremías un campo para hacer palpable la palabra del Señor de que «en este país se volverán a comprar campos y viñas» (32, 6 ss).

2. Los LXX y el judaísmo tardío

a) Los LXX utilizan *elpízō* primeramente en sustitución de los verbos de confianza: a) 46 veces por *bāṭāḥ, sentirse seguro, confiar;* b) 20 veces por *ḥāsāh, encontrar refugio, guarecerse.* Como traducción de los verbos de esperanza se encuentra: c) 16 veces por *yiḥēl, aguardar, anhelar;* d) solo dos veces por *qiwwāh, esperar con tensión.* Este se traduce además 26 veces por *ὑπομένω [hypoménō]* (→ paciencia), que más que *aguardar* significa *perseverar.* En esta gran aproximación a los verbos de confianza se diferencian los LXX de los términos usados en el griego profano y preparan el concepto neotestamentario de *elpízō.*

b) Todo el judaísmo tardío se caracteriza por los múltiples anhelos escatológicos orientados en primer lugar a la venida del mesías y a la consiguiente reinstauración del reino israelita. Con frecuencia tales esperanzas quedan defraudadas. Hubo hombres que se presentaban con pretensiones mesiánicas y provocaban el entusiasmo del pueblo. Pero todos estos movimientos a la corta o a la larga se hundieron. Así se explica el matiz pesimista que acompaña las esperanzas escatológicas de los rabinos. El reino de Dios sólo puede venir cuando Israel haya llegado a obedecer totalmente a la ley. Pero ello implica un elemento de inseguridad: ¿quién dirá con toda seguridad en qué consiste la completa obediencia a la ley? Ello hace insegura igualmente la esperanza personal del individuo: ¿quién puede decir que Dios le es verdaderamente propicio? Los salmos de Salomón, por el contrario, contienen la esperanza mesiánica y en los libros de los Macabeos se afirma la resurrección del cuerpo como esperanza.

c) A diferencia de este aspecto pesimista la comunidad de Qumrán confiesa una y otra vez que para el hombre hay una esperanza fundada en la actuación salvífica de Dios. Por supuesto que esta esperanza sólo es válida para los elegidos de Dios.

d) En el judaísmo helenístico la esperanza mesiánica pasó a un segundo plano en favor de la idea de la inmortalidad del alma (cf. espec. Filón, que espera solamente la perfección moral de cada alma).

III 1. *Empleo y frecuencia.* Característico del vocabulario del NT es el hecho de que *elpízō* y *elpís* no juegan papel alguno en los evangelios. Solamente aparece una vez en Mt (cita del AT), otra vez en Jn y tres en Lc en el sentido de esperanza subjetiva. Dicho vocabulario, por el contrario, es puesto de relieve en los escritos paulinos (el verbo aparece 19 veces de un total de 31; y el sustantivo, 36 de un total de 53) y especialmente en Rom (4 y 13 veces respectivamente). Llama la atención además la frecuencia en la carta 1 Pe (2 y 3 veces respectivamente), deudora de la tradición paulina, y en Heb (1 y 5 veces). En Hech el verbo y sustantivo (2 y 8 veces) designan ante todo la «esperanza de Israel» que se interpreta como esperanza en la resurrección.

Apelpizō: el prefijo *ἀπ [ap] (=ἀπό [apó])* niega el significado positivo del simple, con lo que el sentido resultante es: *cesar de esperar, renunciar a la espera, desesperar.* El único ejemplo en el NT es Lc 6, 35. Pero aquí el verbo se aparta del significado usual indicado y quiere decir: *esperar en retorno* («¡prestad de modo que no esperéis nada en retorno!»; la Vulg. traduce: *nihil inde sperantes).*

Proelpízō, esperar antes, sólo en Ef 1, 12. El «antes», si el «nosotros» se refiere a los judeocristianos, significa: esperábamos en Cristo antes de que los cristianos de la gentilidad recibieran la fe y la esperanza; pero puede referirse también a la esperanza mesiánica que los judíos tenían antes de la venida de Cristo.

2. *Significado:* los términos no indican jamás en el NT una espera indeterminada o incluso angustiosa, sino que siempre se piensa en *algo bueno* (cf. *προσδοκία ἀγαθοῦ [prosdokía agathoû]*). Cuando el verbo se construye con una preposición (*εἴς τινα, ἐπί* y *ἔν τινι [eís tina, epí* y *én tini]*) indica aquel en quien se pone la esperanza. En ciertos lugares *elpís* significa no la actitud personal, sino el bien salvífico objetivo al que tiende la esperanza *(el bien que se aguarda, lo que se espera,* como en Gál 5, 5; Col 1, 5; Tit 2, 13). Cuando verbo o sustantivo aparecen sin complemento (absolutamente) se piensa la mayoría de las veces en la realización escatológica (así en Rom 8, 24; 12, 12; 15, 13; Ef 2, 12 y *passim;* → meta, fin, art. *ἔσχατος [éschatos]*).

3. La revelación de Cristo como nueva situación: con la venida del Cristo prometido se ha cambiado fundamentalmente la situación de espera descrita en el AT, según los testigos de todo el NT. El día de la salvación del mundo ha irrumpido con el reconciliador como el gran «hoy» de Dios. Lo que hasta ahora era futuro, es en él ahora presente para la fe (la justificación, filiación divina personal, inhabitación del Espíritu santo, el nuevo pueblo de Dios compuesto de los creyentes de Israel y las naciones). Con la mayor fuerza se acentúa la presencia de la salvación en el evangelio de Juan («escatología actual»). Por esa razón falta allí el término *elpís.* Su ausencia en Ap tiene otra razón: la contemplación casi siempre en visiones de la meta, tanto de la meta como del preludio de la parusía, reemplaza a lo abstracto. La esperanza del NT se formula de nuevo en contenido y bases, dada la nueva situación. Pero supuesto que el «hoy» de la salvación sólo es reconocible para la fe, adquiere su situación un doble aspecto: al «ahora» se junta el «todavía no» (1 Jn 3, 2), al «tener» (→ participar, art. *ἔχω [échō]*) y «estar en Cristo» le acompaña el esperarlo y aguardarlo.

4. La esperanza es tan fundamental para la condición cristiana que se la puede llamar renacimiento a una «esperanza viva» (1 Pe 1, 3). Es cierto que en la gentilidad se tienen ideas de un futuro mesiánico, pero ninguna esperanza que libere del temor y que consuele (Ef 2, 12; 1 Tes 4, 13). La importancia de la *elpís* se ve también por el hecho de que forma la tríada cristiana primitiva junto con *pístis* (→ fe) y *agápē* (→ amor) (la terna de los elementos fundamentales del ser de cristiano, p. ej. 1 Tes 1, 3; 1 Cor 13, 13). Ninguna puede existir sin la otra. No puede haber esperanza sin fe en Cristo, puesto que se enraíza sólo en él. Fe sin esperanza sería vacía y baldía en sí (1 Cor 15, 14.17).

5. Las *características esenciales* de la esperanza neotestamentaria vienen determinadas en gran medida:

a) por su contenido: en ninguna parte está orientada egocéntrica, sino siempre cristológica y teocéntricamente. Su meollo no es la felicidad del individuo, sino el reinado universal de Dios en el que él será «todo para todos» (1 Cor 15, 28). Resurrección no es volver a tomar una vida *ἐν σαρκί [en sarkí], en la carne,* ni tampoco *κατὰ σάρκα [katá sárka], según la carne,* sino la realización de la vida recibida en el renacimiento, de la vida *ἐν πνεύματι [en pneúmati], en el espíritu, κατὰ πνεῦμα [katá pneûma], según el espíritu* (1 Cor 15). En el ámbito del término *elpís* se da como su contenido lo siguiente: la salvación (1 Tes 5, 8), la justicia (Gál 5, 5), la resurrección en el cuerpo incorruptible (1 Cor 15; Hech 23, 6; 24, 15), la vida eterna (Tit 1, 2; 3, 7), la visión de Dios y el hacerse semejantes a él (1 Jn 3, 2 s), la gloria de Dios (Rom 5, 2) o la *δόξα [dóxa]* a secas (Col 1, 27; cf. 2 Cor 3, 12: la *dóxa* permanente del servicio neotestamentario; → gloria, art. *δόξα [dóxa]:*

b) la esperanza viene determinada asimismo por su motivo: no se apoya en obras buenas (ley), sino en la gratuita actuación de Dios en Jesucristo. Por eso a él se le llama «nuestra esperanza» (1 Tim 1, 1; Col 1, 27: Cristo en vosotros, la esperanza de la gloria).

Este Cristo no es un extraño para la comunidad que está a la espera, sino el que ella reconoce en el evangelio como el Señor crucificado y resucitado y al que sabe presente en el espíritu. Espera, pues, en el «futuro del que ha venido» (Kreck). Entregando por todos al propio Hijo, Dios da la seguridad de que nos lo otorgará todo haciéndonos participantes de la comunión con él (Rom 8, 32). Puesto que Cristo ha resucitado como «la primicia», todos nosotros resucitaremos (1 Cor 15, 20 ss). El que ha de venir es el que ha sido exaltado, aquel a quien Dios ya ha colocado sobre todo y lo ha dado como cabeza a la comunidad (Ef 1, 22);

c) la esperanza se especifica igualmente por su carácter de don: en cuanto *elpís agathḗ* es un regalo del Padre (2 Tes 2, 16), lo mismo que la fe, despertada por ello mediante el mensaje de salvación (Col 1, 23), en el que recibimos nuestra llamada. En la *κλῆσις [klêsis]* (→ llamada, art. *καλέω [kaléō]*) se divisa en toda su riqueza la meta de la esperanza (Ef 1, 18), y la llamada aúna a los convocados (Ef 4, 4). Se sobrabunda en esperanza por la fuerza del Espíritu santo (Rom 15, 13), pues él es la «primicia» (Rom 8, 23). Su inhabitación en los creyentes es prenda de la resurrección de éstos (Rom 8, 11).

6. Los rasgos fundamentales de la *esperanza como actitud subjetiva:* mas la esperanza como actitud personal es inseparable del contenido objetivo, puesto que no es un saber teórico sobre el futuro de salvación prometido, sino una función de fe viviente.

a) La esperanza es siempre una espera confiada y cierta de la actuación salvífica de Dios. Sin cerrar los ojos ante las situaciones angustiosas y los juicios que preceden a la parusía, fija su mirada en la futura ciudad de Dios. *Pístis* y *elpís* están muy íntimamente unidas (cf. III, 4). La fe da «substance» (Heb 11, 1 en la New English Bible) a nuestra esperanza o es un «aferrarse a lo que se anhela». En Rom 4, 18 se presenta la fe de Abrahán como *παρ' ἐλπίδα ἐπ ἐλπίδι [par' elpída ep' elpídi], esperar cuando no había esperanza*, es decir, contrapone la esperanza que se le dio por promesa divina a lo que, según el criterio humano sobre el futuro, es imposible. Fe y esperanza tienen en común que su objeto todavía es invisible y no se puede probar (cf. Rom 8, 24 ss: *ὁ οὐ βλέπομεν, ἐλπίζομεν [ho ou blépomen, elpízomen], esperamos algo que no vemos).* Pero lo mismo que la fe, también la esperanza neotestamentaria lleva en sí una certeza incondicional (cf. 5a-c). Por esa razón pueden introducirse profesiones de esperanza con términos como: *πιστεύομεν [pisteúomen], creemos* (Rom 6, 8), *πέπεισμαι [pépeismai], estoy seguro* (Rom 8, 38), *πεποιθῶς [pepoithôs], tengo la segura confianza* (Flp 1, 6). Estando seguro de las promesas de salvación, el cristiano se gloría de su esperanza, es decir, alaba agradecido la gracia de Dios (Rom 5, 2: *καυχώμεθα επ' ἐλπίδι [kauchṓmetha ep' elpídi], estamos orgullosos con la esperanza de alcanzar...;* cf. Heb 3, 6: *τὸ καύχημα τῆς ἐλπίδος [tó kaúchēma tês elpídos], esa honra que es la esperanza).*

b) *Elpís* y *agápē:* Lo mismo que fe y esperanza así también están esencialmente unidas en el NT *agápē* (→ amor) y esperanza. 1 Cor 13, 7 dice que el amor «todo lo espera» y en Col 1, 5 se habla del «amor que tenéis a todos los consagrados. Os anima a esto la esperanza». Pablo llama a los cristianos de Tesalónica su «esperanza y alegría» (1 Tes 2, 19) y en 2 Cor 1, 7 se lee: «Nos dais fundados motivos de esperanza». La esperanza neotestamentaria agranda el corazón y amplía la mirada. La comunidad que espera la liberación corporal se sabe solidaria con toda la *κτίσις [ktísis]* (→ creación) que gime, y espera por ella (Rom 8, 20-23).

c) La esperanza neotestamentaria es una espera y un anhelo paciente, disciplinado, confiado del Señor como nuestro salvador. Esperar es ser atraído por la meta y lanzarse a ella, es un mantenerse en este dinamismo. La esperanza muestra su vitalidad perseverando en la espera (en la *ὑπομονή [hypomonḗ;* → paciencia, art. *ὑπομένω [hypoménō]*), en el soportar pacientemente las tensiones entre el ahora, cuando (sólo) caminamos *διὰ*

πίστεως [diá písteōs], guiados por la → fe (2 Cor 5, 7), y nuestra vida futura (cf. Rom 8, 25; 1 Tes 1, 3). Este perseverar es algo activo pues sirve para «esperar». Aunque el aguardar va unido también a padecimientos, a éstos se les considera positivamente como «dolores» que anuncian el «renacimiento» (Mt 24, 8). Por eso los que esperan están consolados y confiados (2 Cor 5, 6.8; 2 Tes 2, 16; 1 Tes 4, 18). Esperar es un aguardar disciplinado. Por eso a la exhortación de 1 Pe 1, 13: «poned vuestra esperanza sin reservas en el don» le precede ésta otra: «ceñíos los lomos», es decir, estad preparados para partir. Esto implica la renuncia radical a todos los cálculos sobre el futuro, el respeto humilde de los límites puestos a nuestro conocimiento y además el sometimiento de nuestros deseos a las exigencias de la lucha que nos toca. La meta de la esperanza nos llama a «vigilar y orar». El que lucha por una corona eterna se impone la renuncia necesaria (1 Cor 9, 25). La esperanza se hace motivo de purificación personal (1 Jn 3, 3), espolea a procurar la santificación (Heb 12, 14), sin la que nadie puede contemplar a Dios. El apóstol, poseído del anhelo de llegar al Señor, busca su honor en agradarle (2 Cor 5, 8 s). La esperanza exige mantenerse sin titubeos en la profesión de fe en él (Heb 10, 23) y estar pronto a responder a cualquiera que nos pregunte por las razones de nuestra esperanza (1 Pe 3, 15). Pero la esperanza neotestamentaria es en último término un aguardar alegre (Rom 12, 12; → paciencia, art. *ὑπομένω [hypoménō]*). Da ánimo y fuerza. Protege al hombre interior como un casco la cabeza (1 Tes 5, 8). Como un ancla asegura el barco, así asegura nuestra vida la esperanza que nos une a Cristo, el sumo sacerdote que ha entrado en el santuario (Heb 6, 18 s).

E. Hoffmann

ἀποκαραδοκία [apokaradokía] espera impaciente; *ἐκδέχομαι [ekdéchomai]* recibir, aguardar; *ἀπεκδέχομαι [apekdéchomai]* esperar, aguardar; *προσδέχομαι [prosdéchomai]* esperar ansiosamente; *προσδοκάω [prosdokáō]* estar a la expectativa, tender ansiosamente hacia

I/II Mientras que los términos *ἐκδοχή [ekdochḗ]* y *προσδοκία [prosdokía]* (una vez cada uno en el NT) sólo se emplean para designar la *espera* llena de temor, *apokaradokía* aparece en Pablo dos veces en profesiones de *esperanza*. El término es desconocido en el griego precristiano, pero en el griego helenístico menudea el verbo *καραδοκέω [karadokéō]*. Se compone del sustantivo *τὸ καρά [tó kará], la cabeza* y *δέκομαι [dékomai], δέχομαι [déchomai], yo acepto. Καραδοκός [karadokós]* (no se encuentran ejemplos) sería uno que alarga el cuello. En *apokaradokéō* el prefijo *ἀπό [apó]* refuerza (según Bertram) un elemento negativo; significa más o menos: *esperar algo anhelante pero con tensión de temor* (cf. el matiz negativo de *apó* en *apelpízō, desesperar; ἀπογινώσκω [apoginṓskō], renunciar a, ἀπεῖπον [apeîpon]* [aoristo de *ἀπολέγω [apolégō], rehusar, renunciar*).

Los compuestos de *déchomai* y de *prosdokáō* con *ek-, apó-* y *prós-* designan la mayoría de las veces la *espera paciente* en orden a una meta futura.

III 1. En el NT *apokaradokía* sólo aparece en Rom 8, 19 y Flp 1, 20. Lutero traduce en Rom 8, 19: «expectación angustiosa». Pero los padres griegos entienden el sustantivo sin sabor negativo como «expectación ansiosa», «fuerte y tensa esperanza». Como quiera que sea, queda puesto muy de relieve el aspecto emocional de la expectativa escatológica. Por eso la New English Bible traduce Flp 1, 20: «as impassionately hope». La *κτίσις [ktísis]*, → creación, está en una expectación anhelante de la manifestación completa de los hijos de Dios (Rom 8, 19). Sólo éstos saben que aquella ha sido sometida a la vanidad *ep' elpídi*, (pero) abriga una esperanza. La → *elpís* no suprime la tensión de la *apokaradokía*, pero le quita el miedo y la incertidumbre. Por esa razón ambos términos pueden estar juntos (Flp 1, 20) y prueban que la fuerza de la expectación no está en el vigor de sus sentimientos, sino en la certeza que Dios da y que es característica de la esperanza.

2. *Ekdéchomai, apekdéchomai, prosdéchomai.* Mientras que los términos formados a partir del radical *μεν [men]* son raros *(περιμένω [periménō]:* Hech 1, 4; complemento: la promesa del Padre, es decir, el Espíritu santo; *ἀναμένω [anaménō]:* 1 Tes 1, 10; complemento: el Hijo; ambos verbos aparecen una sola vez cada uno), y *hypoménō* significa *esperar* sólo en los LXX pero nunca en el NT (con todo, cf. *hypomonḗ* en Ap 3, 10: la palabra de mi expectación), son frecuentes, por el contrario, los derivados de la raíz *dek-, dok-* en este sentido.

a) *Ekdéchomai* significa *acepto, recibo* y *estoy a la espectativa, espero.* Con esta acepción aparece seis veces, dos de las cuales tienen sentido profano (p. ej. Hech 17, 16), una sale en una comparación (Sant 5, 7: dicho del agricultor que espera el fruto del campo) y otras dos se refieren a la espera de las *ἔσχατα [éschata],* las realidades definitivas (Heb 10, 13; 11, 10). El Cristo sentado a la derecha aguarda a que sus enemigos le sean puestos como escabel de los pies. Y Abrahán aguardaba la ciudad de seguros cimientos (locución que designa el cielo como mundo de la perfecta comunión con Dios y de la felicidad).

b) *Apekdéchomai* (8 veces, de las cuales 6 en Pablo y 1 en Heb). En los LXX se desconoce el término. Con el prefijo *ap/apó* se resalta la distancia entre la situación de espera y el momento de realizarse lo esperado. Así el que espera se ve forzado a perseverar. La New English Bible traduce en Gál 5, 5 por «eagerly await». Pero es el contexto el que en la mayoría de los casos aclara la clase de espera de que se trata. En cuanto a su contenido la expectativa se fija en el Señor que vuelve (Flp 3, 20), que se manifestará como «salvador» en la transformación de nuestro cuerpo; se fija en la plena toma de posesión de la filiación mediante la resurrección del cuerpo (Rom 8, 23) y, consecuentemente, en la *δικαιοσύνη [dikaiosýnē]* → justicia en el juicio final (Gál 5, 5). Puesto que el hombre y la creatura no humana son solidarios en la ruina y en la salvación, la espera de la creatura respecto de la liberación de la muerte tiende en último término a la entrada de los hijos de Dios en là gloria (Rom 8, 19). Conscientes de la naturaleza de la esperanza (Rom 8, 24), esperan éstos *δι'ὑπομονῆς [di'hypomonês]* (v. 25), sobrellevando perseverantemente el sufrimiento del eón actual.

c) *Prosdéchomai* significa *yo acojo* y la mayoría de las veces: *estoy a la expectativa* (14 veces, 7 de las cuales en sentido profano). Tratándose de una espera creyente, indica α) la expectación mesiánica de Israel (Lc 2, 25.38: Simeón esperaba la consolidación de Israel; Ana hablaba a quienes aguardaban la salvación de Jerusalén) y β) las metas escatológicas de salvación (resurrección: Hech 24, 15; misericordia en el juicio: Jds 21; la gloria incomparable que llega con la epifanía: Tit 2, 13).

3. *Prosdokáō: espero, estoy a la expectativa, aguardo algo* o *a alguien,* aparece 16 veces, 5 de las cuales pertenecen a la fuente de *logía* y dos a 2 Pe; Mt 11, 3 par trata de los discípulos del Bautista que preguntan sobre la espera del mesías; Mt 24, 50 par habla de la parusía de Jesús que llega inesperadamente. En 2 Pe 3, 13 se llama meta de la expectación el nuevo cielo y la nueva tierra, en los que habita la justicia»; y en el v. 12 lo esperado es el amanecer del día de Dios. Los que esperan son al mismo tiempo los *σπεύδοντες peúdontes],* que se interpreta o bien como *anhelar* (así ThWNT VI, 727 y Bauer) o bien como *apresurar* (la llegada del día de Dios) por medio de una conducta santa (NB, *ad locum).*

E. Hoffmann

Bibl.: RBultmann/KHRengstorf, Art. ἐλπίς, ThWb II, 1935, 515 ss – CWestermann/RPJvan der Ploeg, L'espérance dans l'ancien Testament, ThViat 1952, 19 ss – ThVriezen, Die Hoffnung im AT, ThLZ 78, 1953, 577 ss – WGrossouw, L'espérance dans le nouveau Testament, RB 61, 1954, 481 ss. 508 ss – WGKümmel, Verheissung und Erfüllung

HBardtke/HConzelmann/ESchlink, Art. Hoffnung, RGG III, 1958³, 415 ss – GBertram, *'Αποκαραδοκία*, ZNW 49, 1958, 264 ss – POtzen, «Gute Hoffnung» bei Paulus, ZNW 49, 1958, 283 ss – ChrMaurer, Art. *προσδοκάω*, ThWb VI, 1959, 725 ss – WGKümmel, Die Naherwartung in der Verkündigung Jesu, en: Zeit u. Geschichte, Dankesgabe an R. Bultmann, ed. E. Dinkler, 1964, 31 ss (=Heilsgeschehen und Geschichte, MThST 3, 1965, 457 ss) – ENeuhäusler/PEngelhardt, Art. Hoffnung, LThK V, 1964² – ESchweizer, Gegenwart des Geistes und eschatologische Hoffnung, en: Neotestamentica, 1964, 153 ss – CWestermann, Das Hoffen im AT, en: Forschung am AT, ThB 24, 1964, 219 ss – GSauter, Zukunft und Verheissung, 1965 – JMoltmann, Theologie der Hoffnung, 1966⁶ – WDMarsch (ed.), Diskussion über die «Theologie der Hoffnung», 1967 – GSauter, Erwägungen zum Begriff und Verständnis der Hoffnung heute, EvTh 8/9, 1967, 406 ss.

Trad. o. c.: RBultmann/KHRengstorf, Art. Esperanza (ThWb), 1974 – JMoltmann, Teología de la esperanza, 1969. En cast. Arts. gens.: JPieper, Art. Esperanza, CFT II, 1966, 13-23 – KRahner, Art. Escatología, SM 2, 1976², col. 653-663 – FKerstiens, Art. Esperanza, SM 2, 1976², col. 792-803 – GvRad, Teología del AT II, 1976³, 148-156, 263-271, 398 s – WEichrodt, Teología del AT I, 1975, 426-468 – JJeremias, Teología del NT I 1977³, 154-159, 280, 290 – KHSchelkle, Teología del NT III, 1975, 145-166.

Espíritu

πνεῦμα [pneûma] espíritu; *πνέω [pnéō]* soplar; *πνοή [pnoḗ]* aliento, soplo; *ἐκπνέω [ekpnéō]* exhalar, expirar; *ἐμπνέω [empnéō]* respirar, jadear; *πνευματικός [pneumatikós]* espiritual; *θεόπνευστος [theópneustos]* inspirado por Dios

I La raíz griega *πνεF- [pnew-]*, de la que se deriva el concepto neotestamentario de *espíritu*, expresa un movimiento del aire cargado de energía. Entre sus derivados, *pnéō* significa *soplar*, *insuflar* (referido al viento y al aire en general, y también a los instrumentos musicales); *respirar* (también en el sentido de *estar vivo)*; *exhalar* un aroma o algo semejante (también se dice del fuego: echar chispas); *irradiar* ira, valentía, pero también bondad (todo lo cual se concibe probablemente como llevado por el elemento aire). *Pnoḗ*, *soplo*, *soplido; aliento* (espec. *resuello); inspiración* de una divinidad; *exhalación*, *vaho*. *Ekpnéō*, *exhalar*, *expirar; cesar de respirar* (tanto en el sentido de *morir* como en el de *perder el aliento)*, *dejar de soplar*. *Empnéō*, *aspirar; respirar*, *estar vivo; soplar en algo o sobre algo*, *insuflar* (también en el sentido de *inspirar algo)*. *Pneûma*, término tan importante en el NT para designar el *espíritu*, se deriva de la raíz anterior añadiéndole el sufijo *-μα [-ma]*, e indica lo que resulta de esta acción: *el aire en movimiento* como una sustancia especial que adquiere un poder efectivo a través de este movimiento. El significado primario de *pneûma* es pues, *viento*, *soplo*.

Este vocablo, que aparece con seguridad sólo a partir de los presocráticos, va asumiendo progresivamente las funciones de otros conceptos afines y se convierte en la época helenística en un término de especial importancia; juntamente conserva siempre un sentido material.

El aliento es considerado como el portador de la vida (p. ej. cesar de respirar: morir, Esquilo, Pers. 507). Los médicos griegos desarrollaron a partir del s. V una fisiología montada sobre estos supuestos, y distinguieron inmediatamente entre un *pneûma* interior, innato, y el aire que respiramos. Este «*pneúma* que surge de dentro» es en Aristóteles la fuerza que da forma, que a partir del embrión desarrolla la forma completa y llega a ser en el hombre un instrumento mediante el cual el alma gobierna al cuerpo.

Con un sentido próximo al de *ψυχή [psychḗ]*, *alma*, si bien en cuanto materia se distingue de este término funcional, desempeña en la filosofía estoica, en cuanto «*pneûma* anímico», una función relacionada con la actividad de los sentidos, con el lenguaje y con el pensamiento (en algunos estoicos se identifica incluso con el *νοῦς [noûs]*, *facultad espiritual decisiva)*. Por otra parte, en la Stoa se ha convertido en un principio fundamental que sintetiza las diferentes entidades y conforma sus manifestaciones específicas: en cuanto sustancia etérea, sumamente sutil, fluida e ígnea, ordena el mundo en una escala descendente y, de este modo, hace posible su existencia; el *lógos*, Dios, tiene una naturaleza puramente etérea; en cuanto fuego espiritual es el alma del hombre; en cuanto *pneûma* físico forma las plantas y, en cuanto *pneûma* en su sentido habitual, da cohesión a los objetos. Así se convierte en el quinto elemento, la quintaesencia, como ya antes había surgido entre los cuatro elementos fundamentales en vez del aire.

En lugar de emplear el término funcional de *ἐπίπνοια [epípnoia]*, *soplo*, usado corrientemente, y sobre el que Platón había elaborado una teoría de las diferentes formas de la *manía* inspirada (Phaedr. 244 ss, cf. 265b), Plutarco —y algunos otros— probablemente por influjo de los estoicos pero remitiéndose sin rebozo a Platón, da a *pneûma* el sentido de *inspiración* y entiende ésta como un medio material, como una fuerza, que llena a las personas que

profetizan. Este *pneûma* profético recibe a continuación los calificativos de entusiástico, clarividente, demoníaco, sagrado *(ἱερόν [hierón])* e incluso divino. Ha permanecido vivo en la religión popular mediante sus magos y sus vates, como lo atestiguan algunos papiros. En la llamada liturgia de Mitra (ed. ADietrich, 1923[3], 4, 14.21), el *pneûma*, en cuanto «santo» e «inmortal», es, entre los cuatro elementos, la fuerza que nos permite elevarnos sobre la naturaleza mortal (por analogía con el éxtasis profético).

Finalmente, se encuentra en inscripciones y papiros helenísticos (también en autores tardíos, p. ej. Yámblico, Myst. II, 3.10) con el sentido de *ser espiritual, demonio*, sin duda bajo influencias del próximo oriente, posiblemente judías.

El adjetivo *pneumatikós*, derivado de *pneûma* mediante la adición del sufijo *-ικός [-ikós]* (que indica pertenencia) y que participa de sus significados diversos, es utilizado a partir de los presocráticos.

Θεόπνευστος [theópneustos]: inspirado por Dios, es utilizado raramente y sólo en la época helenística, en conexión con la mántica, y sólo una vez de un modo genérico con respecto a la sabiduría.

II En los LXX, el equivalente hebreo de *pneûma* es casi exclusivamente *rūaḥ;* sólo en 3 ocasiones traduce *pneûma* a *nᵉšāmāh (aliento, soplo vital)*. A la inversa, en la versión de los LXX predomina *pneûma* juntamente con *ἄνεμος [ánemos] (viento)*: de las 377 ocasiones en que aparece *rūaḥ* en el TM, 264 veces es traducido por el primero y 49 por el segundo. *Rūaḥ* designa en primer lugar el hecho sorprendente de que se mueva lo inaprehensible, el aire; por otra parte, lo que llama la atención no es tanto este movimiento mismo cuanto el dinamismo que en él se manifiesta. El significado fundamental podríamos decir que es *soplo*.

1. Así, aproximadamente en la tercera parte de los pasajes significa *viento*, el cual por ser inaprehensible da a entender un influjo directo de Dios (Gn 8, 1; Am 4, 13; Is 40, 7; Sal 104, 4). *Rūaḥ* ha adquirido además dos sentidos especiales: en concreto significa *la dirección del viento* (p. ej. Ex 37, 9; 42, 16-20) y, en un sentido figurado significa —a causa de su fugacidad (cf. Sal 78, 39)— *lo vano, la nada* (p. ej. Ecl 5, 15 LXX: *ánemos)*.

2. Como *aliento* se encuentra el mismo fenómeno en el hombre (compárese Ez 37, 8.10 con el v. 9) que en los animales (Ecl 3, 19.21 y *passim)*. Es expresión de la energía vital (tanto individual: Jue 15, 19, como colectiva: Nm 16, 22), de la que carecen los ídolos (Jer 10, 14), pero no Dios (Sal 33, 6) ni el mesías (Is 11, 4). Dios lo da (cf. Is 42, 5: a muchos) y lo protege (Sal 31, 6), así como está en su mano tomarlo de nuevo (Sal 104, 29); él retorna luego a Dios (Ecl 12, 7). Esta vitalidad se manifiesta en distintos grados de intensidad; lo que en ella aparece en primer plano es su dinamismo, sin que deba pensarse necesariamente en el hálito de la respiración. Es perjudicado por la intranquilidad (Gn 41, 8), la preocupación (Gn 26, 35) y otros sentimientos análogos y puede llegar a la desesperación (Job 17, 1); cobra fuerzas en los celos (Nm 5, 14) o en la ira (Jue 8, 3); en la expresión drástica «el soplo de tu nariz» (Ex 15, 8; Job 4, 9) describe la ira de Dios haciendo hincapié en su significado fundamental.

Así pues, al hablar del hombre, el AT no utiliza expresiones abstractas que clasificarían con toda exactitud las distintas facultades del hombre, sino que más bien describe al hombre tal como aparece y tal como se comporta para con su prójimo, así como en su conducta toda, bajo el mandato de Dios; y esto lo hace de un modo tan objetivo que para ello se sirve de expresiones sacadas de fenómenos corpóreos concretos. Por eso, en el caso de *rūaḥ* el soplo vital es la expresión de la dinámica del comportamiento humano: en su energía acrecentada o disminuida (cf. *supra)*, en el empleo de esta energía («excitar el espíritu», p. ej. Esd 1, 1: llevar a una decisión; en este sentido, espíritu puede ser sinónimo de plan, propósito: Is 19, 3), en el modo de comportarse para con los demás; y esto último puede darse: humildemente (p. ej. Prov 16, 19) o con orgullo (Ecl 7, 8), con paciencia y siendo tardo para la ira (Ecl 7, 8), o con impaciencia (Prov 14, 29), de un modo leal (Prov 11, 13: *pnoḗ)*, en actitud sincera ante Dios (Sal 32, 2), en perseverancia (p. ej. Sal 51, 12; 78, 8), pidiendo la ayuda de Dios con corazón contrito (Sal 34, 19; 51, 19), pero también en la desobediencia frente a Dios (Os 4, 12; Is 29, 24). La diferencia con respecto al concepto de «corazón», que tiene afinidad con el de espíritu y guarda cierto paralelismo con él (cf. Ex 35, 31, entre otros muchos pasajes), hay que formularla a partir del modo distinto con que ambos se manifiestan: el corazón reside en el hombre, ha sido creado también por Dios, pero no tiene las características de un don que entra en el hombre y vuelve a salir de él como ocurre con el soplo fugaz del espíritu. El corazón designa el querer, la decisión, la valentía, mientras que el espíritu indica la tendencia de la energía vital, la salida de sí mismo entendida como acción y también como éxtasis (cf. *infra)*.

Por otra parte, el espíritu no llega nunca a concebirse como la cualidad más elevada del hombre, que le distingue del mundo animal. Más bien, dado que el viento viene de Dios y el espíritu del hombre es un don de Dios, el espíritu es esencialmente algo divino. En unos 100 pasajes se le denomina explícitamente espíritu de Dios (p. ej. Gn 1, 2) o de Yahvé (p. ej. Is 11, 2), en cuanto poder divino (Is 31, 3, en contraposición con la impotencia de la carne, es decir, de la criatura) que está presente en todas partes y del que no podemos huir (Sal 139, 7). En cuanto tal fuerza dinámica irrumpe en el hombre (Jue 14, 6; 1 Sam 16, 13 y *passim)*, le reviste (Jue 6, 34 y *passim*, es decir, el hombre lo lleva como un vestido), entra en él (Ez 2, 2 y *passim)*, reposa sobre él (2 Re 2, 9; Is 11, 2 y *passim)*, le impulsa (Jue 13, 25); todo esto caracteriza la influencia enérgica de Dios en un obrar extático que rebasa las posibilidades humanas: la acción salvífica de los jueces (Jue 3, 10; 6, 34; 11, 29; 1 Sam 11, 16; 16, 13; Nm 27, 18), el oficio y la predicación de los profetas (el verbo que indica el éxtasis provocado por el espíritu —p. ej. Nm 11, 25-27;

también 1 Sam 18, 10— se deriva de la misma raíz que «profeta»; sobre el ministerio del profeta cf. p. ej. 2 Re 2, 9; Neh 9, 30; sobre los discursos cf. Nm 24, 2; Ez 11, 5 y otros; sobre la visión extática del profeta cf. Ez 3, 12; 8, 3; 11, 1.24), todo discurso extático (p. ej. 2 Sam 23, 2; también Gn 41, 8); incluso las aptitudes del constructor del tabernáculo (Ex 31, 3) y, en general, toda cualidad sobresaliente (p. ej. Dn 6, 4).

3. Incluso el mal destructor es un espíritu enviado por Dios; pues el AT no conoce ningún poder del mal que sea independiente de Dios (1 Sam 16, 14.15.16.23; Is 29, 10; 1 Re 22, 21 s).

4. En los escritos de los profetas se encuentra una predicación concerniente al espíritu. Según Is 32, 15-20 (cf. Is 44, 3) Dios concluirá su juicio sobre la arrogancia derramando el espíritu de lo alto, que, como la lluvia, no quedará baldío, sino que fructificará en justicia, paz y reposo. Según Is 11, 1-8, esta salvación la llevará a cabo el retoño de David: dado que él ha sido designado por el espíritu de Dios, ejercerá una soberanía justa, incorruptible, en una paz paradisíaca. El mismo Dios, a través del juicio y de la salvación, supera la conducta impía (cf. Os 4, 12; Is 29, 24) y confiere un espíritu nuevo, fundado en él (Ez 11, 19 s; 18, 31; 36, 26 s; 39, 29; y además, en un sentido individual, Sal 51, 12). Esto lo ha anunciado Ezequiel como una resurrección de Israel, que, a causa de su desobediencia, está muerto (31, 1-14; esta visión describe la reconstitución del pueblo de Dios, y no solamente la de algunos miembros del pueblo como se infiere de toda la profecía de Ezequiel). Esta predicación ha sido realizada también en la segunda y tercera parte de la profecía de Isaías. El siervo de Dios lleva también a los gentiles esta soberanía que se describe como salvífica (Is 42, 1-4; 49, 1-6); el don inamovible e irrevocable del espíritu es el cumplimiento de la promesa de la alianza (Is 59, 21; cf. Jl 3, 1 s), al igual que, según Is 63, 11-14, el don del espíritu hecho a Moisés y la liberación por el espíritu fueron el signo de la primitiva época salvífica antes de entrar en la tierra prometida. Los profetas postexílicos ven el cumplimiento de esta promesa en la restauración de Israel en Jerusalén (Ag 2, 5: el espíritu está en medio del pueblo y su protección está garantizada; Zac 4, 6: la salvación no es realizada por medio de ejércitos o por la fuerza, sino por el espíritu de Dios). En esta profecía, el espíritu poderoso de Dios, que lo penetra todo, pero que es incorpóreo, es puesto en relación con la alianza. La alianza muestra cómo actúa Dios, para la salvación del pueblo de Dios, y lo que él lleva a cabo: la fundamentación del obrar de su pueblo en su voluntad salvífica a pesar del comportamiento del pueblo, que es contrario a su voluntad.

5. Bajo la influencia del entorno helenístico, el espíritu insuflado por Dios al hombre como fuerza vital ha sido contrapuesto en el judaísmo al cuerpo, y ha sido considerado como una parte autónoma del hombre (terminológicamente no se distingue del «alma»; el cuerpo es terrenal, el espíritu procede del cielo (Sab 15, 11; cf. testimonios rabínicos sobre esto y sobre lo que sigue en Sjöberg, ThWb VI, 374 ss). Por otra parte, en el judaísmo palestinense el «cuerpo» no es nunca la prisión del alma ni el que le induce al pecado. Pero Filón llama a la carne el «lastre» que pesa sobre el espíritu y le aprisiona en lo terrenal; por eso hay que huir de ella por amor al espíritu. A diferencia del judaísmo helenístico, en el judaísmo palestinense no se concibe al espíritu como una porción de la sustancia divina, sino que, en cuanto criatura, siempre se distingue claramente de Dios. A este espíritu se le atribuye la inmortalidad (Sab 12, 1; Jub 23, 26-31; Hen [et] 39, 4 ss) y, posteriormente, la preexistencia.

6. En los escritos de Qumrán el espíritu es aquello que se manifiesta en el conocimiento y en la conducta del hombre ante Dios (1QS V, 21.24), al igual que el renegar del espíritu es lo que lleva a un modo de ser pecaminoso (1QS VII, 18.23) y, por consiguiente, el espíritu se refiere a la orientación fundamental que determina al hombre. Esta puede adoptar diversas características (contrición: 1QS VIII, 3; apostasía: VIII, 12, etc.); también desde el punto de vista colectivo, puede ser el «espíritu de la comunidad de su verdad (o sea: de la de Dios)» = «espíritu de bondad y de humildad», que lleva a cabo la expiación de los pecados (1QS III, 7 s). Este espíritu ha sido dado por Dios al hombre piadoso como una comprensión especial (1QH XII, 11; XIII, 19 y *passim*), o también, ha sido creado en él desde siempre (1QH IV, 31; XV, 22 y *passim*), y, por consiguiente, es entendido o como un don escatológico o desde el punto de vista de la predestinación.

7. Mientras que en el AT nunca se llama «espíritu» a los componentes de la corte celestial y el «espíritu» que inspira al profeta sólo le habla a él (1 Re 22, 21 ss), en todo el judaísmo, el término «espíritus» se convierte en denominación colectiva de los seres celestiales (p. ej. Hen [et] 15, 4.6). Los demonios, tan corrientes en el judaísmo, son llamados también espíritus, con o sin el calificativo de «malos» (p. ej. Hen [et] 15. 16-10). Con ello enlaza la creencia en Satán y sus espíritus como adversarios de Dios y seductores del hombre, creencia que penetra toda la literatura apocalíptica (esto aparece nuevamente en la literatura rabínica: aquí, los demonios perjudican al hombre en su salud y en su vida).

8. Bajo el influjo de una cosmología iraniana, según la cual las épocas del mundo son estadios de la lucha de Ormuz contra Arimán (el espíritu malo) y un cortejo de espíritus, se ha desarrollado en los escritos de Qumrán la doctrina de los dos ángeles o espíritus: el de la «justicia» o la «luz» y el del «error» o las «tinieblas»; éstos se combaten como dos principios (el del bien y el del mal) que Dios ha establecido en el mundo para el hombre (1QS III, 13-IV, 26). Alrededor de ellos hay un séquito de virtudes y vicios que se llaman espíritus (reminiscencias de esta teoría se encuentran también en TestXII, p. ej. Jud 20; As 6; Rub 3).

9. Se llama «espíritu de Dios» (p. ej. Hen[et] 91, 1; Filón lo denomina «espíritu divino») y «espíritu santo» (así en la literatura rabínica) el espíritu del hombre, que procede de Dios, pero, sobre todo, una entidad extrahumana, que actúa de un modo autónomo y que realiza la obra de Dios sobre la tierra, p. ej. la creación (Sab 1, 7; 12, 1 y *passim*), y, sobre todo, la profecía (p. ej. Eclo 48, 12; según la concepción rabínica, el espíritu habla sobre todo en los escritos del AT, todos los cuales han sido «preferidos por él»). Juntamente se recoge la promesa isayana del mesías especialmente favorecido por los dones del espíritu (TestLev 18, 7.11 y *passim*), como también la promesa que aparece en Jn 3, 1-3 sobre los dones de profecía de los justos al fin de los tiempos (Sib 3, 582 ss).

III Frente a la altísima frecuencia de *pneûma* (379 veces) y a la relativa frecuencia de *pneumatikós* (26 veces), las formas verbales se encuentran en escasos pasajes.

Pnéō es utilizado 7 veces para expresar el *soplo* del viento. El texto de Jn 3, 8 merece especial atención, ya que aquí se explica el modo de obrar del espíritu a partir del fenómeno del viento. *Pnoé* sólo aparece en Hech 17, 25 (aquí se aplica al *aliento* como fuerza vital) y en Hech 2, 2 (la manifestación del espíritu como un *viento*).

Ekpnéō sólo se encuentra en 3 ocasiones y se refiere a la muerte de Jesús (Mc 15, 37.39; Lc 23, 46). Como muestra 23, 46a, Lucas ha entendido esto como un *entregar* el espíritu a Dios (cf. también Mt 27, 50; Jn 19, 30).

Empnéō sólo aparece en Hech 9, 1, en conexión con las amenazas de muerte que Saulo respira contra los discípulos, es decir, con las amenazas que dirige contra ellos. Esta extraña fórmula se explica por la preferencia que muestra el autor de los Hechos por los modismos coloristas veterotestamentarios.

Theópneustos sólo aparece en el NT en el texto de 2 Tim 3, 16, referido como adjetivo a «toda la Escritura», que, de ese modo —no en el sentido de la teoría posterior de la inspiración, que se reducía a ser garantía de la inerrancia, sino por oposición a la sabiduría humana— es caracterizada como inspirada por Dios y, por consiguiente, dotada de eficacia. Esta doctrina de la inspiración se encuentra también en el judaísmo (cf. St.-B. IV, 435 ss).

1. Las afirmaciones sobre el *pneûma* en los sinópticos

a) Espíritus inmundos: en Mc *pneûma* aparece frecuentemente como sinónimo de → demonio en el sentido en que se emplea este vocablo en el judaísmo y, la mayoría de las veces, lleva consigo el calificativo de «inmundo». De acuerdo con las concepciones y modos de representar existentes en la Palestina de entonces, con esta expresión se alude en primer lugar a perturbaciones psíquicas cuyos trastornos se manifiestan en el sujeto que las padece como efectos de una fuerza superior a él (cf. Mc 1, 26; 5, 3-5; 9, 17 s). Pero, justamente porque se las consideraba como efectos de un poder maléfico, las curaciones aparecían como algo más que un acontecimiento natural, por extraordinario que fuese. Jesús tiene un poder ilimitado sobre los espíritus inmundos (Mc 1, 27), que transmite a los discípulos a quienes envía (Mc 6, 7); los espíritus reconocen a Jesús como Hijo de Dios y como el que tiene poder sobre ellos (Mc 3, 11). En esta última lucha contra el maligno (Mc 3, 22-27) es imperdonable que los enemigos de Jesús atribuyan su omnipotencia a un espíritu impuro, es decir, malo (Mc 3, 30); pues de este modo ellos toman partido contra el paladín de Dios (3, 28-30). A través de las expulsiones de los espíritus impuros se manifiesta claramente, pues, la victoria de Jesús sobre el maligno y la muchedumbre de sus espíritus (Mc 5, 2 ss).

En el pasaje sobre la recaída en el mal la tradición común a Mt y Lc no piensa evidentemente en una perturbación de la psique, sino en el espíritu impuro y sus compañeros, que retornan al hombre para hacer el mal más y mejor (→ malo) (Mt 12, 43-45 par). Del mismo modo hay que entender probablemente Mt 8, 16 y Lc 6, 18; 7, 21; 8, 2, en donde, en forma de sumario, se habla de las expulsiones de espíritus impuros como de una liberación de las influencias del mal.

b) Jesús y el espíritu: en el → bautismo el espíritu desciende en forma de paloma sobre Jesús (Mc 1, 10 par; cf. Jn 1, 32 s). La voz de Dios que se escucha a continuación lo proclama como el mesías esperado desde Isaías y en el que habita el espíritu de un modo eminente. Esto constituye la base del evangelio. Mt 12, 18 y Lc 4, 18 enlazan explícitamente con las profecías de Isaías que ahora se han cumplido en Jesús (cf. Mt 12, 28 y Lc 4, 21).

Los relatos del nacimiento ponen de relieve la presencia irrepetible del espíritu en la persona de Jesús: no sólo reposa el espíritu sobre él desde su nacimiento (como sobre el Bautista, que es el último profeta; Lc 1, 15-17, cf. 1, 80), sino que es engendrado por el Espíritu santo (Lc 1, 35; estrechamente relacionado con Mt 1, 18.20). De una concepción virginal por mediación de la divinidad hablan también algunos textos helenísticos de esta época, p. ej. Filón, Cher. 12-15; Plutarco, Quaest. Conv. VIII, 1, 718b; → mujer, art. *παρθένος [parthénos]*.

Como ocurre con los profetas, el espíritu empuja a Jesús hacia el desierto (Mc 1, 12 par; cf. p. ej. 2 Re 2, 16; Ez 3, 12). De aquí resulta, según Lc, una preparación especial de Jesús: lleno del espíritu puede hacer frente a la tentación (4, 1) y emprende su misión en Galilea (4, 14); la comparación con Simeón muestra que éste viene al templo sólo «en el espíritu», el espíritu está «sobre él» (2, 25-27). En ningún otro pasaje de Mc ni de Mt se vuelve a hablar de la acción del espíritu (por razón del pronombre posesivo Mc 2, 8; 8, 12 se refieren al poder espiritual de Jesús, ciertamente milagroso). Lc describe también las palabras de Jesús en relación con el hecho de su llamamiento como una exaltación profética (10, 21; cf. algo semejante en Isabel: 1, 41; María: 1, 47; y Zacarías: 1, 67).

c) El Espíritu santo que ha sido dado a la comunidad: por mediación de Jesús se cumple la promesa de la efusión universal del espíritu (Mc 1, 8 par; Mt y Lc añaden «y del fuego», que es la versión original, cf. Jn 1, 33; Hech 1, 5; 11, 16). La comunidad ha relacionado esto con la donación del espíritu; pero las palabras del Bautista se refieren originariamente al bautismo con agua como preparación para el → juicio del mesías que tendrá lugar en medio de la tempestad y del fuego (cf. la continuación en Mt: será separado el trigo de la paja y ésta última arderá en el fuego; cf. Is 41, 16).

En Lc se promete el espíritu a todo aquel que lo pida (11, 13). De un modo semejante hay que interpretar el llamamiento a la → oración en Getsemaní (Mc 14, 38 par): el motivo para orar por un espíritu pronto es la debilidad de la carne (aquí hay una referencia al Sal 51, 14). Junto a esta efusión general del espíritu aparece en Mc y Mt la promesa —perteneciente a una tradición más antigua (cf. 1 Pe 4, 14)— de que el espíritu ayudará a los cristianos a dar testimonio en las persecuciones que habrán de sufrir al final de los tiempos (Mc 13, 11 par).

Corresponden al uso lingüístico común del judaísmo: el espíritu vital que se exhala al morir (Mt 27, 50; Lc 23, 46; cf. 8, 55); el «espectro» (Lc 24, 37.39). La expresión «pobre de espíritu» de Mt 5, 3 hay que interpretarla en el sentido de *šᵉphal rūaḥ*, «humilde de espíritu»: en contraposición con la soberbia de los ricos, aquí aparece la pobreza como una expresión de la humildad.

2. *Hechos de los apóstoles.* Según las afirmaciones de Hech. en pentecostés se cumple en la iglesia la promesa de la efusión universal del espíritu al fin de los tiempos (2, 17 s interpreta en este sentido el acontecimiento descrito en 2, 4; cf. 1. 5): Jesús, en cuanto Cristo resucitado, ha recibido el espíritu de las manos de Dios y lo transmite a su iglesia (2, 33; cf. 10, 38). El espíritu se expande a través del → bautismo recibido de manos de aquellos a quienes ha sido conferido (2, 38; asimismo a través de la imposición de manos que va ligada al acto del bautismo: 8, 15.17; 9, 17 s; 19, 3-6), pero también como consecuencia de la predicación misionera (10, 44 s.47 y *passim;* en este acontecimiento se

cumple la promesa del bautismo en el espíritu como en pentecostés, al igual que, en el relato de pentecostés, el testimonio de los prosélitos anticipa la misión entre los gentiles).

El espíritu pertenece esencialmente a la → iglesia (9, 31; 13, 52; el término «espíritu» se encuentra sobre todo en los capítulos 1-11; ¿nos quiere indicar con esto Lc que la vida del espíritu se manifestó ante todo en la época primitiva de la iglesia?). El espíritu obraba en ella. Así, p. ej. en la institución de ministros, como ocurre con los diáconos (6, 3); es conferido particularmente a todo aquel que ha de desempeñar alguna función especial (6, 5; 11, 24; 13, 9; 18, 25 —si bien Apolo no ha recibido aún el bautismo cristiano—). Es recibido por todos los bautizados (2, 38). Además, se manifiesta, sobre todo, como un poder (1, 8) que actúa de un modo extraordinario: la glosolalia extática, que Lucas pone en relación con una libertad de expresión (en 2, 4 ss esto se interpreta como un milagro; al igual que en 10, 46 y 19, 6 la comunidad que ha recibido el espíritu habla en varias lenguas, en 4, 31 ella habla la palabra de Dios con libertad); la predicción profética (como David, 1, 16, e Isaías, 28, 25, los profetas cristianos también hacen predicciones: 11, 28 y *passim)*, y en general las instrucciones (Jesús, el dador del espíritu, guía de este modo a su iglesia: 1, 2; 8, 29 y *passim;* cf. prohibición del espíritu, 16, 6 s). En un plano completamente paralelo se coloca también aquí una manifestación no extática: la decisión de la asamblea de los apóstoles no sólo se basa en el designio del Espíritu santo sino también en la de los apóstoles (15, 28); la predicción de sus sufrimientos en Jerusalén es la causa de que Pablo —por voluntad del espíritu— se decida a ir allá (19, 21; 20, 22. De este modo, Pablo interpreta correctamente lo que se le hace saber, mientras que los discípulos no comprenden al espíritu y quieren apartar a Pablo de su cruz). Otra obra del espíritu es el testimonio en la persecución, en donde se cumple la promesa de los evangelios (testimonio dado en forma de visión extática: Esteban en 7, 55; en forma de amplio discurso: Pedro en 4, 8 ss; 5, 32 ss).

El concepto de espíritu en Hech presenta, evidentemente, diversas perspectivas: por una parte, el espíritu, como en el AT, sobreviene a los hombres desde fuera (p. ej. 10, 44), es presentado como una entidad que actúa de un modo autónomo (2, 4 y *passim)*, por otra, como una fuerza que llena al hombre de un modo permanente, como en los textos griegos. Además, es característica su coordinación con otros conceptos de la vida religiosa (6, 3: con la sabiduría; 6, 5; 11, 24: con la fe). Esto denota un don especial (compárese 6, 5 con 6, 8.10; 6, 3 con 8, 7).

Dos cosas hay que destacar especialmente aquí: por una parte, la vinculación del espíritu a la iglesia y a sus representantes auténticos. En 8, 14-24 ellos comunican por primera vez el espíritu en Samaria. Simón el Mago, que, a pesar de estar bautizado, no es capaz de hacerlo, quiere comprar este don y es reprendido por Pedro. Algunos magos judíos, a pesar de utilizar el nombre de Jesús, quedan en ridículo ante los espíritus (19, 13-16). Esto muestra que debían existir seguramente controversias con herejes a quienes se discutía la posesión del espíritu; cf. asimismo 19, 2. En contraposición con estos últimos, a Apolo se le reconoce la posesión del espíritu y es admitido en la iglesia (18, 25).

Por otro lado, se subraya la lucha del espíritu contra los espíritus malignos y su victoria sobre ellos: al igual que Ananías y Pedro, también se enfrentan Satán y el Espíritu santo (5, 3; 13, 9; cf. 5, 16; 16, 7 ss); los apóstoles irradian esta fuerza, de tal manera que ella actúa incluso a través de las prendas que han tocado su cuerpo (19, 12). El espíritu de Pablo se consume viendo la ciudad de Atenas llena de ídolos (17, 16); los libros de magia son quemados (19, 17-19).

Por consiguiente, en Hech *pneûma* implica siempre una intervención definitiva de Dios que se realiza en la iglesia por mediación de Jesús y que, sin embargo, no aparece claramente definida en su modo de manifestarse; éste puede ser extático, y también puede

realizarse sin un tan gran lujo de circunstancias; pero su influjo rebasa siempre los límites de lo común y ordinario.

3. *Pablo* utiliza el término *pneûma* en un cuádruple sentido; pero hay mutuas interferencias, de forma que los niveles significativos están con frecuencia imbricados:

a) *α)* espíritu del hombre. No como componente de una estructura psicológica, sino, más bien, como el yo con sus intenciones (p. ej. Rom 1, 9), sentimientos (1 Cor 16, 18 y *passim)*, conocimiento (como autoconciencia: 1 Cor 2, 11). Así, puede contraponerse al cuerpo (1 Cor 7, 34; cf. 2 Cor 7, 1 y *passim;* cf. una clasificación tricotómica, aunque sólo formal, de espíritu, alma y cuerpo: 1 Tes 5, 23), puede concebirse separadamente de él (1 Cor 5, 3.5; Col 2, 5). A este yo da testimonio el espíritu de Dios (Rom 8, 15 s; 1 Cor 2, 11; cf. Gál 6, 18 y *passim)* y aparece entonces como un espíritu de mansedumbre, de amor, etc., justamente bajo la influencia del espíritu de Dios (1 Cor 4, 21 y *passim)*, como se manifiesta en el servicio de Pablo (Rom 1, 9) y en su autoridad apostólica (1 Cor 5, 5; Col 2, 5). En 1 Cor 5, 5, este espíritu se contrapone a la carne. Cuando en 1 Cor 14, 14 opone Pablo el espíritu a la mente, se expresa del mismo modo que Filón, el cual, por encima de la razón, pone al «espíritu» como poder que, durante el tiempo de la inspiración o trance, desposee a la razón de su primacía (Rer. Div. Her. 265; Spec. Leg. IV, 49). Pablo adopta claramente aquí el modo de hablar de los extáticos de Corinto, así como el valor que ellos dan a los espíritus que inspiran (14, 12, el plural sólo se emplea aquí y en 14, 32, en este último lugar aludiendo a la inspiración de los profetas, cf. Ap 22, 6), pero subordina el éxtasis al amor (14, 15 s; cf. 12, 31-13, 1);

β) el espíritu de Dios personificado (p. ej. Rom 8, 16; 1 Cor 2, 10);

γ) el don otorgado al hombre (p. ej. Rom 5, 5; 1 Cor 2, 12);

δ) una dimensión, caracterizada por las preposiciones *ἐν [en]*, *en* y *κατά [katá]*, *según* (Rom 2, 28 s y *passim)*.

b) De estos tres sentidos citados últimamente se trata en la teología paulina del espíritu. Esta profunda y clarificadora teología parte de los siguientes presupuestos, propios de las comunidades misioneras helenísticas:

la doctrina esenia de los dos ángeles (Gál 5, 16-26; 1 Cor 2, 12; cf. 2, 2; 6, 12; 1 Tim 4, 1; 2 Tim 1, 7; 1 Jn 4, 6);

el espíritu como fuerza inspiradora (1 Cor 2, 10 y *passim;* cf. 1 Pe 1, 11 s; 2 Pe 1, 21; Heb 9, 8 y *passim;* también como éxtasis: 1 Tes 5, 19; cf. asimismo la lista de los dones del espíritu en 1 Cor 12, 10; 1 Cor 12, 3 cita un criterio que sirve para el discernimiento de espíritus; cf. también 1 Jn 4, 1 ss; Jds 19 s);

la concepción helenística del espíritu como una esfera celeste de poder, opuesta a la terrestre, que la mayoría de las veces se designa con el término «carne» (p. ej.: Rom 1, 3 s, mediante una fórmula tomada de la tradición, contrapone una doble condición de Jesús o una doble esfera en la que él existe: en la esfera de la «carne» Jesús es hijo de David, pero en la esfera celeste, por la resurrección, Jesús es constituido Hijo de Dios. Para corregir la idea de una sucesión temporal, empieza Pablo hablando del «Hijo» de Dios, cf. ESchweizer, ThWb VI, 414 s; esta misma distinción hacen también 1 Pe 3, 18b; 4, 6; 1 Tim 3, 16).

c) A esta concepción de las dos esferas pertenece también el adjetivo *pneumatikós, espiritual.* Este caracteriza la pertenencia a la esfera celeste en contraposición con la terrestre: Rom 7, 14 y *passim;* cf. 1 Pe 2, 5; también se refiere al conocimiento de las cosas divinas conferido por el espíritu = evangelio: Rom 15, 27; 1 Cor 9, 11; 2, 13; se aplica al hombre que está de este modo determinado por el «espíritu»: 1 Cor 2, 13; 3, 1; Gál 6, 1; en 1 Cor 14, 37 se refiere a los especialmente dotados con capacidad extática.

Pertenece a la tradición cristiana primitiva: la concepción del espíritu como un don escatológico que ha sido dado a la iglesia (Rom 5, 5; Gál 4, 6; prepara la salvación futura: 2 Cor 1, 22; cf. Heb 6, 4 s; Ef 1, 13; 4, 30);

la comunicación del espíritu en el bautismo (1 Cor 6, 11; 12, 13; cf. Jn 3, 5; Tit 3, 5: la fuerza renovadora que está presente en el bautismo);

el espíritu acompaña a la predicación misionera (1 Cor 2, 4; 1 Tes 1, 5; cf. p. ej. Heb 2, 4);

la manifestación del espíritu en el culto (Rom 8, 26; 1 Cor 12, 3.8; 14; Col 1, 9; 3, 16; cf. Ef 5, 19; 6, 17 s);

el espíritu como fuerza santificadora (Gál 5, 22 y *passim*, cf. 1 Pe 1, 2; 2 Tes 2, 13).

d) Para Pablo, el concepto de espíritu es esencialmente opuesto al de → «carne» (Rom 8, 2-13; Gál 5, 17); pero no como una posibilidad del hombre de comportarse espiritualmente en contraste con la vida instintiva, ni tampoco como una sustancia divina aprisionada en el cuerpo, con el que está en lucha, pero al que se subordina. El espíritu es más bien una creación de Dios: habita en nosotros como espíritu de Dios (Rom 8, 9; 1 Cor 6, 19 y *passim)*; actúa en nosotros como una fuerza (esto insinúa ya el sentido originario del término. Cf. Rom 8, 14; Gál 5, 18). Por esto estar «en él» equivale a estar en la esfera de acción en la que «habita» el espíritu (Rom 8, 9). Es lo mismo que «tener el espíritu», al igual que el clamar «*Abba*» (papá) en el espíritu (Rom 8, 15) no quiere decir otra cosa sino que el espíritu mismo clama en el corazón de los cristianos (Gál 4, 6), pues él es la fuerza que profiere este clamor.

Por consiguiente, el espíritu no es aún para Pablo una persona en el sentido en que la concibe la doctrina de la trinidad, pero tampoco es fundamentalmente una sustancia divina (sólo en 1 Cor 15, 44 la expresión «cuerpo espiritual» es entendida evidentemente como sustancia); más bien se utiliza como una categoría (Rom 2, 28 s, donde el paralelismo con «corazón» muestra además que se le concibe enteramente por analogía con el espíritu del hombre; cf. 1 Cor 2, 11); sirve también de norma (Rom 8, 4 y *passim)* y es descrito ante todo desde un punto de vista cualitativo (Rom 8, 15, etc.). La antítesis entre espíritu y carne se manifiesta en la contraposición entre el hombre y su modo de ser, por un lado, y Dios y su acción, por otro (Gál 3, 2-5; Flp 3, 3); por eso el espíritu debe optar entre construir la propia vida sobre las acciones que dependen de nosotros o sobre el mensaje de la fe, es decir, sobre lo que Dios lleva a cabo por nosotros y en nosotros.

e) Ahora bien, de ese modo, aparece una segunda contraposición que es decisiva para explicar el concepto de *espíritu* en Pablo: la que existe entre la antigua alianza y la renovación del espíritu (Rom 2, 27.29; 7, 6; 2 Cor 3, 3.6.7 s). La ley, que conduce a la muerte, ya que no supera la dimensión carnal, se opone al espíritu, creador de una nueva vida (2 Cor 3, 6; cf. Rom 8, 3). La renovación es, pues, algo fundamental, ya que inaugura una nueva humanidad que se contrapone a la antigua, enemiga de Dios (1 Cor 15, 45).

Aquí aparece una característica decisiva de la pneumatología de Pablo: Jesús es definido por el espíritu y viceversa. El Señor es espíritu (2 Cor 3, 17; 1 Cor 15, 45; Cristo en vosotros = el espíritu en vosotros: Rom 8, 10), pero no en el sentido de una identificación sino más bien de tal manera que él, como Señor del espíritu (2 Cor 3, 18) obra a través del espíritu, que, por consiguiente, puede ser llamado también su espíritu (Rom 8, 9; Gál 4, 6; 2 Cor 3, 17b). Es decir, que nosotros pertenecemos a él de forma que «aunque vuestro ser estuvo muerto por el pecado, el espíritu vive por la justicia» (Rom 8, 9 s).

Lo más importante radica en el desarrollo de estas acciones del espíritu: por un lado en la unidad dentro de la iglesia (cf. el relato de 1 Cor 12, 4-11; también, 12, 28; Rom 12, 6 ss). Junto a las manifestaciones extáticas del espíritu, Pablo menciona ex profeso otras; pues, según él, todo ministerio desempeñado en la iglesia es un don del espíritu. Por mediación de este espíritu que se comunica realmente en el bautismo y la eucaristía y que

se manifiesta en sus dones, la iglesia subsiste y se mantiene unida como una realidad común y solidaria (1 Cor 12, 13). En ella, las diferencias de la antigua creación han sido suprimidas por la renovación que ha tenido lugar por medio del espíritu y de sus dones; él es, por consiguiente, el espíritu de la solidaridad (2 Cor 13, 13; Flp 1, 27; 2, 1). Según Gál 3, 5.14, la fe otorga el espíritu prometido.

Por otra parte, el espíritu actúa también en cada uno dando testimonio de que somos hijos de Dios (Rom 8, 15 s; Gál 4, 6); viene en nuestra ayuda intercediendo por nosotros ante Dios (Rom 8, 26; cf. Flp 1, 19). Resumiendo, podemos decir lo siguiente: el espíritu da vida al otorgar la justicia (2 Cor 3, 6; 1 Cor 6, 11; Rom 15, 16). Más concretamente: se manifiesta en las virtudes a que se alude en Gál 5, 22 (cf. Rom 5, 5; 15, 30). Así, el reino de Dios está presente en el espíritu, pues éste otorga la justicia, la paz y el gozo (Rom 14, 17).

f) Con ello queda dicho también que el espíritu no se identifica con ese reino; solamente es preanuncio suyo (como sello que marca: 2 Cor 1, 22; como acción anticipadora de Dios: 2 Cor 5, 5), un don anticipado (Rom 8, 23; → don, art. *ἀρραβών [arrabón]*) y, por tanto, el fundamento de la esperanza en la consumación futura (Gál 5, 5; Rom 15, 13). El texto de Rom 8, 11 formula esta esperanza del siguiente modo: por virtud del espíritu que así obra en nosotros, Dios dará vida a nuestros cuerpos, pues el espíritu de Dios, que ha resucitado a Cristo de entre los muertos, es el que llama de la muerte a la vida. Esta acción presente, anticipada, del espíritu, es la que mueve al hombre a hacer el bien (Rom 8, 14; Gál 5, 18) para dar muerte a las obras de la carne impulsada por el pecado (Rom 8, 13; Gál 5, 16). Así, del don del espíritu se deriva una conducta conforme al espíritu (Gál 5, 25), pues el espíritu no fuerza al hombre sino que más bien hace posible un obrar libre y nos sitúa ante la opción de seguirle, si queremos alcanzar la vida eterna (Gál 6, 8).

4. *Juan.* La pneumatología de Juan, igualmente bien elaborada, pero menos complicada por su forma meditativa, tiene como característica la definición del *espíritu* mediante el mensaje de que Jesús mismo es «camino, verdad y vida» y, por consiguiente, la «luz del mundo» (6, 63; esto es también lo que reciben los discípulos: 20, 22); pero esto lo es no como hombre empírico, sino como el que «viene de Dios y retorna a Dios» (por eso el espíritu viene sólo después de la muerte de Jesús: 7, 39). La contraposición que Juan, en la línea de la tradición a la que se siente ligado, establece entre espíritu y carne, en cuanto esferas a las que se asigna un origen celeste y terrestre respectivamente (3, 6; 6, 63) se debe a la diferencia insalvable que existe para él entre Dios, que es espíritu (4, 24) y el hombre, que vive en un mundo impío. Porque Jesús ha sido enviado, podemos acercarnos a Dios «adorándole en espíritu y en verdad» (4, 23 s); pues Dios nos encuentra en Jesús, de tal manera que nosotros sólo podemos conocerle en la medida en que hemos renacido del espíritu, de Dios (3, 3-5; cf. 1, 13), por tanto, en la medida en que ya no somos determinados por la carne, en sentido joaneo, sino por el espíritu, todo lo cual resulta tan enigmático para el mundo como el soplo del viento (3, 8: *pneûma* es conscientemente utilizado aquí en su doble sentido). Jesús viene de nuevo a sus discípulos en el Paráclito, el → intercesor y «espíritu de verdad», en cuanto que ellos, gracias a la mediación del espíritu, conocen y custodian la verdad de su mensaje y así le contemplan como viviente (14, 16-20.26; 15, 26; 16, 13).

5. En cuanto a los restantes escritos del NT, podemos referirnos aquí a un sentido del vocablo «espíritu» que rebasa el uso lingüístico común al cristianismo primitivo mencionado en Pablo: en Sant 2, 26, el espíritu = el principio que vivifica el cuerpo, que hace que Dios habite en nosotros y, que, a causa de esto, se muestra celoso (Sant 4, 5). En 1 Pe 3, 19 y Heb 12, 23 el término «espíritu» se refiere a los difuntos; en Heb 1, 7.14; 12, 9, a los seres celestiales.

El Ap parte de la acepción judía del vocablo. El espíritu provoca el éxtasis de los apocalípticos (1, 10 y *passim)* y habla a las iglesias (2, 7; 22, 17 y *passim);* los siete arcángeles son llamados espíritus (1, 4 y *passim)* al igual que los demonios (16, 13 s). En 11, 11 y 13, 15 se alude al espíritu que da la vida.

E. Kamlah

Para la praxis pastoral

Los significados que hoy se asocian a la palabra «espíritu» en el lenguaje corriente plantean a la predicación un problema peculiar. Para nosotros, el espíritu se define hoy en oposición a lo corpóreo, al instinto, a la forma exterior de las cosas y a otras realidades análogas. Esto se manifiesta también a través de las dos doctrinas que atacan hoy al cristianismo y que le obligan a una confrontación no sólo crítica, sino también autocrítica: la marxista y la de algunos representantes de la psicología profunda. Ambas ven en el cristianismo, considerado como una religión del espíritu, la causa originaria esencial de un espiritualismo que ha adoptado una actitud totalmente negativa frente a la realidad no espiritual, ya sea la dimensión de la materia, ya la esfera de los instintos. Pero además, e incluso dentro de la cristiandad, el concepto neotestamentario de espíritu amenaza con convertirse únicamente en un nombre propio que designa la tercera persona de la trinidad y que, por lo demás, no tiene el menor contenido, o —como en las comunidades pentecostales— con quedar vinculado a la experiencia extática de un grupo.

Uno está, pues, obligado a describir el concepto neotestamentario. Este designa la donación de Dios al hombre y el acontecimiento de su acción presente. Y, dado que esta donación sitúa a aquellos a quienes afecta en un contexto vital completamente nuevo y los mantiene en él, no acontece únicamente a través de actos singulares siempre nuevos, sino, más bien, en una historia determinada por las acciones de Dios. Sólo en el marco de este acontecer que parte de Dios se puede hablar claramente del espíritu desde el punto de vista teológico; este discurso teológico adquiere su univocidad a partir del hecho de que Jesús, en cuanto mesías prometido, está bajo la influencia total de Dios y de que, a través de él, nos llega la salvación. Empalmando con lo prometido en el testimonio veterotestamentario, el hecho, anunciado programáticamente, de que Jesús está dotado del espíritu evidencia que este Jesús es aquel por mediación del cual Dios realiza su obra en su pueblo de un modo definitivo, y las afirmaciones sobre que Jesús fue engendrado por obra del espíritu señalan que la existencia de Jesús es ya este mismo acontecimiento. No sólo hay que decir que Dios obra por mediación de él, sino, sobre todo, que él es este obrar mismo de Dios. La resurrección y la exaltación del resucitado son el verdadero centro de esta acción de Dios. A través de la predicación cristiana que la proclama, la acción de Dios alcanza a todos los hombres. La vinculación del espíritu a la iglesia que realizan los Hechos de los apóstoles fija, pues, el lugar de este acontecimiento: éste ha escogido un sitio y una forma y, sin embargo, incluso ahí mismo continúa siendo algo extraordinario, incomprensible y enigmático desde el punto de vista humano, continúa siendo una acción libre de Dios.

En este acontecer determinado y originado por el espíritu de Dios, la verdad y la → justicia de Dios salen al paso de nuestro ser y nuestros modos de obrar humanos. Y, ante el espíritu de Dios, que lleva consigo el amor, la alegría, la justicia y la verdad, nosotros nos encontramos allí como → carne, nos sentimos aprisionados por el pecado y quedamos a merced de la muerte (cf. las antítesis de 2 Cor 6, 4-10).

Dios da a todos los hombres la vida, el soplo vital; por consiguiente, desde este punto de vista, el espíritu de Dios actúa en toda la creación. Pero la donación amorosa de Dios encuentra su expresión especial y central en el hecho de que, en el evangelio, él llama a todos los hombres a ser hijos suyos, para que así conformen su voluntad a la voluntad divina, para renovarlos en su espíritu. De este modo, el espíritu de Dios sólo es acogido, reconocido y correspondido de un modo consciente por aquellos para quienes su acción es el fundamento de su querer y de su obrar, para los que «andan según el espíritu» (Gál 5, 25). Por tanto al hablar del espíritu de Dios hay que hacerlo desde el punto de vista soteriológico: el que pone de manifiesto la orientación falsa de nuestro ser egoísta es también el que nos abre la posibilidad de un ser nuevo a través de la identificación siempre renovada con el espíritu de Dios. Y esta soteriología es escatológica, es decir, no se sitúa únicamente en contraposición con nuestro ser dado, que está centrado en sí mismo, sino que también lo suprime, lo rebasa continuamente y lo lleva hacia un ser nuevo, conforme a la voluntad de Dios, a pesar de que las condiciones de nuestra vida, tal como se nos presentan, se oponen a ello.

La autodonación de Dios en el espíritu es directamente experimentable para aquel que es afectado por ella. El experimenta la superación de sí mismo, la manifestación en él de una fuerza que lo rebasa infinitamente. Tal como aparece en la Biblia, a lo largo de su historia, esta manifestación va adquiriendo formas cada vez más claras. Podemos ver esto, en primer lugar, en los profetas que danzan como derviches alrededor de Saúl arrebatados por esta fuerza, y también en profetas como Amós, que, arrebatados de su profesión y de su contexto natural, se ven forzados a oponerse a la corriente general de sus correligionarios y a convertirse de este modo en manifestaciones vivientes del no de Dios a la injusticia de sus semejantes. Cada vez aparece con más claridad que la característica fundamental de la manifestación del espíritu de Dios no es la vivencia de un poder superior, sino más bien la conformidad de aquellos que son tocados por él con la justicia y la bondad de Dios, tal como se han revelado en Jesucristo y tal como encuentran su expresión en el amor. Este es el motivo por el cual Pablo adopta una postura contraria a los extáticos de Corinto. El hecho de sobreestimarse a sí mismo a causa de tales experiencias lleva a apartarse del espíritu. El signo característico del espíritu es la unión de la justicia y de la bondad manifestada en Jesús, es decir, el → amor. Ahora bien, este amor de Dios es el mismo que se pone de manifiesto en cualquier acto de amor al prójimo, por pequeño que sea. Y, de esta manera, aparece un momento ulterior que hay que mencionar al hablar del espíritu de Dios: la acción de Dios en nosotros resulta experimentable a través del obrar permanente del amor de Dios en nosotros, entre nosotros y por mediación de nosotros, y no está ligada a la experiencia extática. Este conocimiento de que la presencia viva de Dios, que nos sustenta, nos abre al otro y para el otro —para la iglesia cristiana—, pertenece necesariamente a la experiencia del espíritu. Es por eso por lo que en la teología paulina el espíritu toma las dos formas concretas siguientes: por un lado, los dones espirituales (1 Cor 12), que se miden por el amor (1 Cor 13), pues de esta manera es como el espíritu mueve y determina a los hijos de Dios en el cuerpo de Cristo, y por otro, el comportamiento del «hombre nuevo», que el catálogo de Gál 5, 22 menciona como fruto del espíritu; y, también éste en el fondo se mide por el amor.

E. Kamlah

Bibl.: FBüchsel, Der Geist im NT, 1926 – KLSchmidt, Das Pneuma Hagion bei Paulus als Person und als Charisma, Eranos-Jahrbuch 1945, 187 ss – GVerbecke, L'évolution de la doctrine du pneuma du stoicisme à SAugustin, 1945 – CKBarret, The Holy Spirit and the Gospel Tradition, 1947 – ESchweizer, Geist und Gemeinde im NT und heute, ThExh NF. 32, 1952 – LKöhler, Theologie des AT, 1953³, esp. 96 ss – RBultmann, Theologie des NT, 1954², esp. 151 ss.202 ss.330 ss – GWHLampe, The Holy Spirit

in the Writings of St. Luke, en: Studies in the Gospel, 1955, 159 ss – GSchulze-Kadelbach, Zur Pneumatologie des Johannes-Evangeliums, ZNW 46, 1955, 279 ss – ESchweizer, Röm 1, 3 ss und der Gegensatz von Fleisch und Geist vor und bei Paulus, EvTh 15, 1955, 563 ss (= Neotestamentica, 1963, 180 ss) – id., Gegenwart des Geistes und eschatologische Hoffnung bei Zarathustra, Gnostikern und den Zeugen des NT, en: The Background of the NT and its Eschatology, Festschr. CHDodd, 1956, 482 ss (= Neotestamentica, 1963, 153 ss) – EKäsemann, Art. Geist und Geistesgaben im NT, RGG, II, 1958³, 1272 ss – ESchweizer y otros, Art. πνεῦμα, ThWb VI, 1959, 330 ss – ULuck, Historische Fragen zum Verhältnis von kyrios und pneuma bei Paulus, ThLZ 85, 1960, 845 ss – EGaugler, Der Geist und das Gebet der schwachen Gemeinde. Eine Auslegung von Röm 8, 26-27, Intern. kirchl. Zs. 51, 1961, 67 ss – WGrundmann, Der Pfingstbericht der Acta in seinem theologischen Sinn, Studia Evangelica II, 1961, 584 ss – JHermann, Kyrios und Pneuma. Studien z. Christologie d. paulinischen Hauptbriefe, 1961 – WFoerster, Der hl. Geist im Spätjudentum, NTSt 8, 1961/62, 117 ss – KStalder, Das Werk des Geistes in der Heiligung bei Paulus, 1962 – FLieb, Der Heilige Geist als Geist Jesu Christi, EvTh 23, 1963, 281 ss – OPerels, Begründung und Gebrauch der heiligen Taufe, 1963 – HSchlier, Zum Begriff des Geistes nach dem Johannesevangelium, en: Nt. Aufsätze. Festschr. JSchmid, 1963, 233 ss – EKäsemann, Die Johannesjünger in Ephesus (Act 19, 1-7), en: Ex. Vers. u. Bes. II, 1964, 158 ss – id., Der gottesdienstliche Schrei nach Freiheit, en: Apophoreta, Festschr. EHaenchen, 1964, 142 ss – KNiederwimmer, Das Gebet des Geistes, Röm 8, 26 s, ThZ 20, 1964, 252 ss – OPerels, χάρισμα im Neuen Testament, Fuldaer Hefte 15, 1964 – CHCave, The Obedience of Unclean Spirits, NTSt 11, 1965, 167 ss – HJKraus, Gottesdienst im alten und neuen Bund, EvTh 4/5, 1965, 171 ss – JSchreiner, Geistbegabung in der Gemeinde von Qumran, BZ 9, 1965, 161 ss – HWKuhn, Enderwartung und gegenwärtiges Heil, 1966.

En cast. Arts. gens.: OSemmelroth, Art. Espíritu santo, CFT II, 1966, 23-37 – FJSchierse, MystS II, T. I, 1969, 130-135, 146-155 – LBPuntel, Art. Espíritu, SM 2, 1976², col. 806-813 – MSchmaus, Art. Espíritu santo, SM 2, 1976², col. 814-826 – JSudbrack, Art. Espiritualidad, SM 2, 1976², col. 830-849 (espec. 830-832) – WEichrodt, Teología del AT I, 1975, 193-201, 290-298; II, 55-76, 137-140 – JJeremias, Teología del NT I, 1978⁴, 97-107 – KHSchelkle, Teología del NT II, 1977, 339-360.

Eternidad → Tiempo

Eucaristía → Cena del Señor → Acción de gracias

Evangelio

εὐαγγέλιον *[euangélion]* buena nueva, buena noticia; εὐαγγελίζω *[euangelízō]*, εὐαγγελίζομαι *[euangelízomai]* traer buenas noticias, anunciar buenas nuevas; εὐαγγελιστής *[euangelistés]* anunciador de la buena nueva, evangelista

I 1. El verbo *euangelízomai*, que aparece desde Aristófanes, así como *euangelízō*, más conocido en el ámbito griego posterior, y también el adjetivo sustantivado *euangélion*, que encontramos a partir de Homero, y, por último, el sustantivo εὐάγγελος *[euángelos]* (desde Esquilo), son vocablos derivados de ἄγγελος *[ángelos]*, *mensajero* o de ἀγγέλλω *[angéllō]*, *anunciar*, palabras procedentes del persa y asimiladas al griego (→ ángel). *Euángelos* es el *mensajero* que trae la noticia de una victoria, o también, una buena noticia de carácter político o personal. En la época helenística el término puede designar también *al que anuncia un oráculo*. Análogamente, el verbo *euangelízomai* significa *dar* o *proclamar buenas noticias*, y, cuando se refiere a un mensajero sagrado, *anunciar*. Pero *euangelízomai* adquiere también un sentido religioso cuando se emplea en el contexto de la aparición de un «hombre divino», cuya venida es proclamada con alegría (p. ej. así ocurre con Apolonio de Tiana en Filostrato, Vit. Ap. I, 28; s. III d. C.). Por otra parte, el verbo pierde con frecuencia su significado originario y se hace sinónimo de *angéllō: traer noticias, anunciar*.

2. El sustantivo *euangélion* significa a) la *recompensa* que recibe el mensajero que trae la noticia de una victoria. Su buena noticia trae la felicidad al que la recibe; por eso es recompensado. (Este es el sentido de la palabra castellana, hoy poco usada, «albricias», que es de origen árabe —*bašira: se alegró*— y de la misma raíz que el verbo hebreo [en pi.] *biśśar: dar una buena noticia, alegrarse con una buena noticia)*. Pero *euangélion* significa también b) el *mensaje* mismo, y entonces es un *terminus technicus* que designa, ante todo, la *noticia de una victoria*, aunque puede referirse también a las *buenas noticias* en el terreno político o privado. Estas noticias son

consideradas como un don de los dioses. En acción de gracias, y también para que los dioses continúen siendo propicios se les ofrecen sacrificios después de recibir buenas noticias *(εὐαγγέλια θύειν [euangélia thýein]*, celebrar una buena noticia con holocaustos; esta fórmula se encuentra ya en Isócrates). «...En el fondo de esta ofrenda anida la desconfianza de los animistas respecto a su propio culto; es como si dijesen: apresúrate a agradecer a los dioses las buenas noticias, no sea que te veas desposeído de la felicidad anunciada» (Schniewind, 182). c) *Euangélion* adquiere un sentido religioso sobre todo en los oráculos (anuncio de algo futuro) y en el culto al emperador: las noticias sobre el nacimiento, la mayoría de edad, el advenimiento al trono, pero también los dicursos, disposiciones y acciones del emperador (que posee un carácter divino), son buenas noticias, que traen al mundo la paz y la felicidad anheladas. Cf. la inscripción de Priene del año 9 a. C., que celebra el aniversario del nacimiento de Augusto: «Este día ha cambiado la paz del mundo, pues éste habría llegado a su ocaso si en el nacido no se hubiese manifestado la felicidad para todos los hombres. El es realmente el que en este aniversario aparece como el principio de la vida y de todas las fuerzas vitales; por fin ha pasado el tiempo en que teníamos que arrepentirnos de haber nacido. La providencia ha colmado a este hombre con tales dones que nos lo ha enviado como un *sōtḗr* a nosotros y a las generaciones venideras; él acabará con las guerras y lo dispondrá todo de un modo sublime. El aniversario del dios ha traído al mundo las *euangelía* —buenas noticias— vinculadas a él; su nacimiento es el comienzo de una nueva era» (Inscripción de Priene 105, 40; traducción de EBloch en: Das Prinzip Hoffnung, v. 1484). La proclamación de este evangelio no sólo anuncia una nueva era sino que la trae y la pone en vigor. De este modo, la proclamación misma es ya el evangelio, pues, a través de ella se hace presente la felicidad anunciada.

3. Esta acepción religiosa de la palabra *euangélion* en el mundo helenístico, sobre todo en el culto al emperador, puede ponerse fácilmente en conexión con el NT. Al hablar del evangelio, éste enlaza, pues, con un término muy extendido en el helenismo y lleno de contenido religioso. Juntamente hay que tener también en cuenta las raíces veterotestamentarias del concepto de *euangélion* utilizado en el NT.

II 1. Es cierto que en la versión griega del AT *euangélion* no aparece nunca en singular. El plural, que traduce al hebreo *bᵉśorāh*, significa la *recompensa por la buena nueva* (2 Sam 4, 10). El término *euangélia*, ajeno al NT y que equivale igualmente al hebreo *bᵉśorāh*, aparece esporádicamente y significa también *buena noticia* (2 Sam 18, 20.22 y *passim)*. Pero, en general, el sustantivo no desempeña un papel demasiado importante. Más importante para la evolución ulterior del concepto fue el hecho de que el verbo *euangelízomai* —que, por lo demás, tampoco es muy frecuente y aparece únicamente en unos pocos escritos— reemplazase al hebreo *biśśar (anunciar buenas noticias*, así p. ej. en 1 Re 1, 42; Jer 20, 15); pues este verbo hebreo es el que se utiliza en los Salmos (40, 10; 68, 12; 96, 2 ss) y especialmente en DtIs (52, 7), para expresar la victoria de Yahvé sobre el mundo entero y la proclamación de su soberanía. Ahora bien, con su advenimiento al trono (cf. los salmos que se refieren a esta exaltación, sobre todo el Sal 96) y con su retorno a Sión (DtIs) comienza una nueva era. Es el *mensajero de la buena nueva (mᵉbaśśēr*, participio sustantivado que se traduce por *εὐαγγελιζόμενος [euangelizómenos]*, es un término característico del DtIs) el que proclama la nueva era y la trae con su palabra operante: ha llegado la paz y la salvación, Dios reina (Is 52, 7; cf. asimismo 40, 9) y reina sobre todo el mundo (Sal 96, 2 ss). «Este "evangelio" es una palabra operante, una decisión soberana, una palabra creadora. Por boca de sus mensajeros es Dios mismo el que habla: él habla y las cosas quedan hechas; da una orden y queda cumplida (Sal 33, 6)» (Gloege, 100). En el mismo acto de la proclamación comienza la nueva era. A partir de aquí se hace comprensible la importancia que se atribuye a este mensajero de la buena nueva. Mediante su aparición y su mensaje, la salvación, la liberación y la paz se convierten en realidad (cf. a este respecto, Is 61, 1, en donde se destaca también de un modo especial la conexión entre el mensaje y la misión → apóstol).

2. El texto de los LXX no ha concebido ya de esta manera *mensajero de la buena nueva* y, por consiguiente, esta idea ha quedado en él algo desfigurada: se establece una separación entre la proclamación del mensaje y el acontecimiento que va unido a ella de un modo inmediato; cf. p. ej. Is 52, 7, en donde el texto de los LXX traduce: tu Dios será (en futuro) rey. También Filón y Josefo, al utilizar los términos *euangélion* y *euangelízomai*, no enlazan con la idea del mensajero de las buenas noticias del DtIs, sino con la aceptación habitual de estas palabras en el mundo helenístico. Por consiguiente, ambos no aportan nada a la comprensión de la acepción neotestamentaria de estos vocablos. En cambio, no ocurre lo mismo con el judaísmo tardío.

3. El judaísmo tardío mantiene viva la idea del mensajero de las buenas noticias. Este puede ser esperado como un desconocido, como el precursor del → mesías o como el mesías mismo. Lo fundamental de este mensaje no es su contenido, pues éste es conocido por el DtIs. Más bien, lo decisivo es el hecho de que el *mᵉbaśśēr* viene y, por medio de su anuncio, trae la salvación. Todo se basa en su venida y en su anuncio (cf. Pesitta R 36 [162a], St.-B. III, 9c; cf. también 1QH 18, 14, en donde la autodesignación del mensajero como *mensajero de la buena nueva* nos recuerda claramente a Is 61). Hacemos aquí la misma observación que hicimos a propósito del AT: el acontecer escatológico encuentra su expresión en el verbo *(biśśar = proclamar la buena nueva escatológica)* o en su forma participial sustantivada *(mᵉbaśśer = el mensajero de la buena nueva escatológica)*, pero no en el sustantivo *bᵉśorāh (=la buena noticia)*. Este estado de cosas nos obliga a plantearnos la posibilidad de que el vocablo *euangélion* que aparece en el NT haya sido tomado del ámbito lingüístico griego, más exactamente, del lenguaje empleado en el culto al emperador. En este punto no se puede llegar, evidentemente, a una claridad total: de todos

modos es cierto que: «el culto al emperador y la Biblia coinciden en que, para ambos, el advenimiento al trono, que trae una nueva era y da la paz al mundo, es una buena nueva para los hombres» (ThWb II, 722, línea 9 ss). La diferencia entre ambos sólo consiste propiamente en que el contenido del *euangélion* es, en cada caso, distinto.

III 1. El verbo *euangelízomai* y el sustantivo *euangélion* tienen mucha importancia en el NT, aunque su distribución es muy diferente en cada uno de los escritos: *euangelízomai* se halla en Mt sólo una vez (11, 5), mientras que en Lucas (Hech inclusive) aparece 25 veces, en Pablo 19 y, además, 2 en Ef, 2 en Heb, 3 en 1 Pe; aparte de esto, el verbo *euangelízō* se encuentra 2 veces en Ap. Mientras que el verbo no se encuentra en Mc, el sustantivo, en cambio, aparece en 7 ocasiones (4 en Mt). A la inversa, Lucas muestra una marcada preferencia por la forma verbal *euangelízomai;* sólo emplea 2 veces el sustantivo: en Hech (15, 7 y 20, 24). Pero el sustantivo *euangélion* se encuentra con mucha frecuencia en Pablo (52 veces); ulteriormente, en Ef 4 veces, en las cartas pastorales 4 veces, una vez en 1 Pe y en Ap. Es sorprendente el hecho de que el verbo y el sustantivo no aparezcan en los escritos joaneos (evangelio y cartas); esto se explica quizá por su particular concepción teológica (la llamada escatología realizada). Sería erróneo, sin embargo, a partir de la ausencia del verbo o del sustantivo en algunos de los escritos del NT, concluir la no existencia de los conceptos a que se refieren estos vocablos. Así, por ejemplo, en los escritos de Juan, estos conceptos se expresan con las palabras *μαρτυρέω [martyréō, testimoniar* y *μαρτυρία [martyría]*, → testimonio.

2. Es improbable que el mismo Jesús haya empleado el concepto de *euangélion* o, hablando con más precisión, su equivalente arameo, para designar su mensaje en un sentido amplio. Al menos, no hay de esto ningún testimonio claro. Y no podemos asegurar que incluso pasajes como Mc 13, 10 y 14, 9 sean palabra auténtica de Jesús. Lo que sí es posible es que haya aludido a que las palabras que expresan la esperanza mesiánica en Is 35 y 61 se cumplen mediante sus palabras y sus obras (cf. Mt 11, 5 s = Lc 7, 22, de Q: *πτωχοὶ εὐαγγελίζονται [ptōchoí euangelízontai], los pobres son evangelizados;* también Lc 4, 18, en donde Jesús se refiere a Is 61, 1) y, evidentemente, se cumplen de tal manera, que las esperanzas corrientes ligadas a los mensajeros de las buenas noticias del DtIs (p. ej. la liberación y la aniquilación de los enemigos) quedan defraudadas (Mt 11, 6). Seguramente, la respuesta dada al Bautista en Mt 11, 5 s se refiere a que la buena nueva esperada desde el DtIs es proclamada ahora y llega a ser operante. Sin embargo, no es posible llegar a una concordancia total de opiniones sobre la cuestión de si estos *lógia* remontan hasta Jesús.

En esta línea, la pregunta decisiva no es tampoco si Jesús mismo utilizó o no la *palabra «evangelio»;* lo decisivo aquí es si, con esta palabra, se expresa o no la *realidad* sobre la que se centra su mensaje. No hay duda de que Jesús ha entendido su mensaje sobre el reino de Dios que ha de venir (Mc 1, 14; → reino), y que está muy presente en su palabra y en su obra, como la buena nueva: «Dichosos vuestros ojos porque ven y vuestros oídos porque oyen» (Mt 13, 16). Ahora bien, esta buena nueva no hay que separarla del mensajero que la trae y este mensajero es Jesús mismo (cf. Lc 11, 20; Mt 5, 1 s y *passim;* cf. ThWb II, 726). Pero él no sólo aparece como mensajero y autor de este mensaje sino, al mismo tiempo, como su contenido, es decir, como aquel de quien habla este mensaje. Es, pues, completamente lógico, que la iglesia cristiana primitiva haya tomado el concepto de *euangélion* para describir de un modo sintético el mensaje de salvación ligado a la venida de Jesús.

3. Todo hace pensar que fue Pablo quien incorporó el término *euangélion* al léxico neotestamentario. Con ello no queremos decir, evidentemente, que él sea el primero que ha empleado esta palabra para designar, sin más, el contenido total del mensaje, es decir,

que la haya utilizado como sinónimo del nombre de → Jesucristo. Al contrario, la frecuencia con que el término *evangelio* aparece en Pablo (al menos 23 veces, sin ulteriores complementaciones que precisen más el contenido de este mensaje) indica más bien que él lo toma en una acepción que resulta familiar para aquellos a quienes se dirige: éstos conocen ya el contenido del evangelio. Es posible, pues, que esta acepción se haya desarrollado ya en las primitivas iglesias empalmando formalmente con el evangelio del culto al emperador, pero, al mismo tiempo, en abierta confrontación con él. Pues, sobre todo en la praxis misionera, el mensaje de salvación de Jesucristo, a causa de su dimensión universal, se oponía al mensaje salvífico político-mesiánico. Es evidente que luego muy pronto ciertas afirmaciones e ideas veterotestamentarias, sobre todo de la profecía del DtIs, enlazaron con esta terminología helenística; especialmente «la conexión entre la idea helenístico-oriental del redentor y la ideología del rey-mesías del DtIs es sugerida por la misma naturaleza de las cosas» (Schneemelcher, 42).

El *euangélion* ha pasado a ser un concepto central de la teología paulina. Este vocablo designa el reconocimiento de la *buena noticia:* que Dios, en la encarnación, la muerte y la resurrección de Jesús, ha obrado la → salvación del mundo (cf. el desarrollo concreto de todo esto a través de las fórmulas de las profesiones de fe de Rom 1, 1 ss; 1 Cor 15, 1 ss). En la medida en que este acontecimiento ha sido anunciado ya en el AT, éste pertenece también al evangelio (*ἐπαγγελία [epangelía]*, → *promesa* tiene una estrecha afinidad lingüística y de contenido con *euangélion*, y es significativo que Pablo utilice este concepto en la controversia sobre la ley y el evangelio). Pero *euangélion* no sólo se refiere a un determinado contenido sino también al acto, al proceso, a la realización del anuncio. Existe un completo acuerdo entre el contenido y la realización del anuncio y no pueden ser concebidos separadamente, ni siquiera de un modo imaginario (Rom 1, 1), como si fuesen realidades yuxtapuestas (1 Cor 9, 14.18). En efecto, justamente en la predicación se realiza este contenido, se lleva a cabo la salvación de los hombres de la que aquí mismo se habla. «El evangelio no es solamente el testimonio de un acontecer salvífico, sino que él mismo es acontecimiento de salvación...» (GFriedrich, ThWb II, 729). Por eso, el anuncio del → mensaje no se expresa únicamente con el verbo *euangelízomai* (como p. ej. en 1 Cor 1, 17), sino sobre todo con el sustantivo *euangélion* que es un *nomen actionis* (en 2 Cor 8, 18 *euangélion* significa el *anuncio del evangelio)*. Según eso, en el giro «evangelio de Dios» o «evangelio de Cristo» o también «del Hijo de Dios» (Rom 1, 1; 15, 16; 1 Cor 9, 12; 2 Cor 2, 12 y *passim)*, el genitivo ha de entenderse a la vez como genitivo objetivo y subjetivo: Cristo o Dios son el contenido y el autor del evangelio. Es difícil establecer con claridad cuándo Pablo subraya uno u otro aspecto. Este evangelio, allí donde es predicado (*εὐαγγελίζεσθαι [euangelízesthai]* en 2 Cor 11, 7; Gál 1, 11; *κηρύσσειν [kērýssein]* en Gál 2, 2; 1 Tes 2, 9; *καταγγέλλειν [katangéllein]* en 1 Cor 9, 14; *λαλεῖν [laleîn]* en 1 Tes 2, 2; → mensaje; → palabra) es una palabra eficaz: crea la → fe (Rom 1, 16 s; Flp 1, 27), obra la liberación y la salvación (Rom 1, 16; 1 Cor 15, 2), y también el → juicio (Rom 2, 16), revela la → justicia de Dios (Rom 1, 17), colma la →esperanza (Col 1, 5.23), interviene en la vida de los hombres y crea las comunidades. Dado que el evangelio no es una invención humana (Gál 1, 11), sino que son Dios mismo y Cristo quienes hablan por medio de sus mensajeros, los apóstoles, el evangelio y el apostolado están en conexión estrecha (2 Cor 10-13; cf. Gál 2, 7 s, en donde *euangélion*, en el sentido de anuncio del mensaje, alude claramente al significado y al contenido de la *ἀποστολή [apostolé]*, de la misión apostólica de Pablo y de Pedro, entre los gentiles y entre los judíos respectivamente). Al igual que en el DtIs los centinelas proclaman la venida de Dios, aquí los mensajeros anuncian el evangelio (Rom 10, 15). Pablo se sabe llamado por Cristo para anunciar el evangelio, sobre todo a los gentiles (Rom 1, 1; Gál 1, 16) y para llevar, de este modo, el acontecimiento escatológico más allá de las fronteras de Israel (Rom 15, 9). Toda su

actividad es un *euangelízesthai* (1 Cor 1, 17). Por eso, en cuanto «partícipe del evangelio» (1 Cor 9, 23), puede también hablar de «su evangelio» (p. ej. Rom 16, 25; 2 Cor 4, 3); con ello se refiere al único evangelio, al que se predica también en Jerusalén (Gál 1, 6-9; 2 Cor 10, 13-16) y que sólo ahora ha superado las barreras de la ley judía: el evangelio anunciado a los gentiles y que ha sido liberado de la ley (Gál 1, 16; 2, 7.8; Rom 1, 15). Por supuesto, los adversarios de Pablo tienen «otro evangelio» (Gál 1, 6-10; 2 Cor 11, 4). Pablo es atacado por ellos. Ahora bien, como el apostolado y la predicación del evangelio se implican mutuamente, todo ataque dirigido contra Pablo y su apostolado es también un ataque contra el evangelio y viceversa. Pues, predicar el evangelio no es recomendarse a sí mismo, sino, llevado de una exigencia interna (1 Cor 9, 16), recomendar al Señor (2 Cor 10, 18; 4, 5; Gál 1, 10).

4. También en los sinópticos el vocablo *euangélion* designa la buena nueva del acontecimiento de la salvación en Jesucristo tal como es proclamada en la iglesia. Pero, en cada uno de los evangelistas se subrayan diferentes aspectos, y esto por razón de sus respectivas concepciones teológicas.

a) Muy próximo a la comprensión paulina del *euangélion* se encuentra Marcos, que emplea siempre esta palabra (a excepción de 1, 1 y 1, 14) en un sentido absoluto. Dado que en Mc esta palabra sólo se encuentra en pasajes redaccionales, puede admitirse con cierta seguridad que ha sido él el que ha introducido esta palabra (quizá tomándola de Pablo) en la tradición sinóptica. Mateo y Lucas dependen de él pero modifican sus ideas. También puede decirse que, para Marcos, Jesucristo es el contenido y el autor del evangelio. El está presente y actúa allí donde es proclamado el evangelio, el cual resulta tan presente que, lo que se hace por el evangelio, se hace por Jesús (Mc 8, 35; 10, 29). El contenido de este evangelio es la historia de Jesús a través de sus acontecimientos singulares (cf. Mc 14, 5). Pero Marcos no la relata movido por un interés histórico, sino que utiliza la tradición que existe sobre Jesús para explicar lo que es el evangelio: no es el anuncio de un redentor divino glorioso, sino de la salvación que ha sido operada por el hijo del hombre a través de sus sufrimientos y cuya gloria escondida como → Hijo de Dios se manifiesta ante todo a través del camino de la cruz (→ discípulo). Por eso, Marcos pone el vocablo *euangélion* como epígrafe de toda su obra (1, 1: comienzo del evangelio de Jesucristo); esto quiere decir que estas narraciones no constituyen un relato sobre Jesús, sino que, a través de ellas, Jesús mismo nos interpela. Son la buena noticia en la que Jesús es proclamado como el Señor viviente y en la que él mismo se dirige a los lectores del evangelio de Marcos, reclamando y causando la fe (Mc 1, 15).

b) Frente a esta utilización de *euangélion* en Marcos, Mateo no emplea nunca esta palabra sin añadir una aclaración, como, p. ej. «evangelio del reino» (4, 23; 9, 35), «este evangelio» (26, 13; cf. también, 24, 14), subrayando así un aspecto diferente del vocablo. Aquí, Jesús aparece en primer plano como el que trae el evangelio, el que lo proclama. Lo que es el evangelio se muestra sobre todo en la → enseñanza que Jesús da a sus discípulos (4, 23; 9, 35; 24, 14; en cambio, en 26, 13 el *evangelio* designa la historia de la pasión). Pero, en la medida en que la iglesia anuncie este evangelio que ha sido proclamado ya, su contenido es (también para Mateo) Jesús mismo (cf. ante todo, Mt 24, 14; 26, 13).

c) En Lucas el término *evangelio* no aparece hasta Hech 15, 7 y 20, 24. Es posible que esto esté en estrecha conexión con su particular modo de pensar, según el cual hay que distinguir entre la época de Jesús y la época de la iglesia y, por consiguiente, entre la predicación de Jesús y la de los apóstoles. Así, él aplica el término *euangélion* a la predicación apostólica, pero no a la predicación de Jesús (especialmente instructiva en este contexto es la modificación del texto de Lc 18, 29: *βασιλεία [basileía]*, con respecto a Mc 10, 29: *euangélion*). Tampoco está en contra de esto el hecho de que Lucas utilice con

especial preferencia el verbo *euangelízesthai*. En efecto, éste no tiene en él el significado trascendental que adquiere en Pablo, en donde abarca toda la obra de Jesús, sino que ha llegado a convertirse casi en un *terminus technicus* que expresa la acción de *predicar*. El hecho de que se intercambie con otros verbos que se refieren al → kerigma, tales como *kērýssein* (cf. los pasajes paralelos de Mc que sirven de modelo a los textos de Lc 4, 43; 9, 6; también Lc 4, 18), καταγγέλλειν *[katangéllein]* (Hech 9, 20; 19, 13), διδάσκειν *[didáskein]* (Lc 20, 1; → enseñanza), y de que Lucas califique la mayoría de las veces esta predicación verbal de predicación «del reino de Dios» (4, 43; 8, 1), «de Jesús» (Hech 5, 42; 8, 35; 11, 20 y *passim*), apunta en esta dirección. Es por eso por lo que Lucas puede designar la actividad del Bautista con el verbo *euangelízesthai* (3, 18), aunque él subraya explícitamente que el reino de Dios sólo es anunciado después del Bautista (16, 16). Aquí *euangelízesthai* adquiere, pues, nuevamente casi el mismo sentido general de *anunciar un mensaje de felicidad*, que tiene en el ámbito helenístico y no es ya un concepto cristológico.

5. Los restantes escritos neotestamentarios que emplean *euangélion* o *euangelízomai* permanecen en su totalidad en la línea de Pablo, y destacan únicamente ciertos aspectos de este evangelio operante, que no es invención humana sino palabra de Dios (1 Pe 1, 12), pero que ha sido anunciada por el ministerio de los apóstoles (2 Tim 1, 11). Su contenido, Jesucristo, que ha sido resucitado de entre los muertos y era de la descendencia de David (2 Tim 2, 8), no sólo se refiere a un acontecimiento irrepetible, sino que se manifiesta como una palabra que posee un poder actual, de tal manera que no puede ser encadenada por los hombres (2 Tim 2, 9). Pues este evangelio engendra de nuevo y confiere una vida nueva (1 Pe 1, 23-25), es un anuncio operante de la paz (Ef 2, 17; 6, 15) y alcanza a los que están cerca y a los que están lejos, a los judíos y a los gentiles (Ef 3, 1-9), confiere la liberación y la salvación (Ef 1, 13) y ha «irradiado vida e inmortalidad» (2 Tim 1, 10).

6. Aunque el concepto de *euangélion* es subrayado y desarrollado de muy diversas maneras en el NT —como lo ha mostrado claramente la evolución bosquejada desde Pablo, pasando por Marcos, hasta Mateo y Lucas— se refiere siempre al mensaje de la salvación proclamado verbalmente y nunca de algo meramente escrito, como, p. ej. un → libro o una carta. A esto aluden también los sinónimos de *euangélion* y *euangelízesthai (kērýssein, katangéllein, laleîn, lógos*, etc.). Este mensaje anunciado verbalmente es único, a pesar de que Pablo habla de «su» evangelio *(εὐαγγέλιον μου [euangélion mou]*, Rom 2, 16). El NT sólo conoce *el* evangelio, el plural «*los* evangelios» repugna a su naturaleza (GBornkamm, 749).

El hecho de que, desde el s. II, se hable de los evangelios, aludiendo con ello a los escritos evangélicos, presupone una evolución cuyos orígenes se remontan a Marcos. Marcos ha puesto el evangelio en conexión con lo que ha escrito sobre la historia de Jesús, pero no ha establecido una identificación entre ambas cosas. El exordio de su obra, «comienzo del evangelio de Jesucristo» (v. 1), no quiere decir (cf. *supra* 4a) que en lo que sigue vaya a tratarse de la historia (de la vida) de Jesús. Pero esta identificación ha sido emprendida posteriormente siguiendo una tendencia a la historificación que se encuentra ya en Mateo y en Lucas, de tal manera que ahora se hace posible emplear la palabra *evangelio* para designar un libro y, por consiguiente, el plural τὰ εὐαγγέλια *[tá euangélia]*, como nombre colectivo de estos «relatos». Pero esto ni siquiera es válido para Lucas, pues él, en su prólogo (1, 1-4), no aplica evidentemente el término *evangelios* a los numerosos escritos evangélicos existentes en su época (en lugar de éste utiliza *διήγησις [diḗgēsis], relato)*. Pero, a lo largo del s. II, se impone esta acepción lingüística para designar a este tipo de literatura que no tiene ninguna analogía con los escritos de la

época en que se desarrolla el NT. Sin embargo, juntamente se conserva el conocimiento neotestamentario «de que el evangelio es una unidad y de que es el anuncio de la salvación» (Schneemelcher, 44; cf. a este respecto p. ej. Lutero, en WA XII, 259: «el evangelio... no es propiamente un mensaje escrito y literal, sino una predicación verbal y una palabra viva, y una voz que se oye en el mundo entero y que es proclamada públicamente para que se la oiga en todas partes»).

7. El término *euangelistés* designa a aquel que anuncia el *euangélion*. Esta palabra, muy poco frecuente en la literatura no cristiana y mucho más corriente en la antigua literatura cristiana, en el NT sólo aparece en Hech 21, 8 (referido a Felipe), Ef 4, 11 (junto a los apóstoles, profetas, doctores, pastores) y 2 Tim 4, 5 (referido a Timoteo). En estos tres pasajes hay que distinguir entre *evangelista* y apóstol. Esto aparece con especial claridad en el evangelista Felipe, cuya actividad ha de ser ratificada por los apóstoles Pedro y Juan (Hech 8, 14 s). Así pues, el concepto de *euangelistés* se aplica claramente a las personas que continúan la misión de los apóstoles, llamados inmediatamente por Cristo resucitado; aquí es difícil, sin embargo, saber si el concepto se refiere a un ministerio o sólo a una actividad. Estos evangelistas pueden hacer de misioneros (Hech 21, 8) o de dirigentes de la comunidad (2 Tim 4, 5). Para designar al autor de un evangelio aparece *euangelistés* sólo en la época en que *euangélion* designa un libro y en que se habla de *los* evangelios (así en plural).

U. Becker (Hannover)

Bibl.: AHarnack, Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung in den zwei ersten Jahrhunderten, 1910, 234 ss – MBurrows, The Origin of the Term Gospel, JBL 44, 1925 – JSchniewind, Euangelion, Ursprung und erste Gestalt d. Begriffs Evangelium, 1927/1931 – MDibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums, 1933[2] – EMolland, Das paulinische Evangelium. Das Wort und die Sache, 1934 – GFriedrich, Art. εὐαγγελίζομαι etc., ThWb II, 1935, 705 ss (*ibid.* más Bibl.) – RAsting, Die Verkündigung des Wortes im Urchristentum, 1939 – WSchmauch, Art. Evangelium, EKL I, 1956, 1213 ss (*ibid.* más Bibl.) – GBornkamm, Art. Evangelien, formgeschichtlich; Evangelien, synoptische, RGG II, 1958[3], 749 ss (*ibid.* más Bibl.) – WMarxsen, Der Evangelist Markus, 1959[2], esp. 77 ss – WSchneemelcher, Evangelium. Zur Entstehung der Evgg., en: EHennecke/WSchneemelcher, Nt. Apokryphen, I, 1959[3], 41 ss – PGVerweijs, Evangelium und neues Gesetz in der ältesten Christenheit bis auf Marcion, 1960 – RBultmann, Teologie des NT, 1961[4], 88 ss – PBläser, Art. Evangelium, Handb. Theol. Grundbegriffe I, 1962, 355 ss – GGloege, Art. Evangelium, en: Theol. f. Nichttheologen, S. 1, 1963, 97 ss – RBultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, 1964[6] – HConzelmann, Die Mitte der Zeit, 1964[5] – ESchweizer, Die theologische Leistung des Markus, EvTh 24, 1964, 337 ss – EHaenchen, Der Weg Jesu. Eine Erklärung d. MkEv u. d. kanonischen Parallelen, 1966 – GStrecker, Der Weg der Gerechtigkeit, Unters. z. Theol. d. Mt, 1966[2].

Trad. o. c.: HConzelmann, El centro del tiempo, 1974. En cast. Arts. gens.: PBläser, Art. Evangelio, CFT II, 1966, 87-96 – JJeremias, Teología del NT I, 1977[3], 138-148 – KHSchelkle, Teología del NT II, 1977, 78-95.

Exaltación → **Altura** → **Cielo**

Exhortar → **Aconsejar**

Experiencia → **Conocimiento**

Expiación → **Reconciliación**

Extasis

Dos palabras se emplean en el NT para designar el comportamiento del hombre que escapa al control y a la dirección de su razón normal: ἔκστασις *[ékstasis]*, que alude esencialmente a que el hombre, bajo la influencia de una fuerza extraña o de una experiencia, es puesto fuera de sí, fuera de su estado normal; esta fuerza puede ser también el espíritu de Dios. En cambio, *μαίνομαι [maínomai]* designa siempre una situación de perturbación espiritual patológica, ocasionada la mayoría de las veces, según la mentalidad de aquel tiempo, por fuerzas demoníacas (→ demoníaco).

ἔκστασις *[ékstasis]* pasmo, enajenamiento; ἐξίστημι *[exístēmi]* pasmar, aterrorizar; ἐξίσταμαι *[exístamai]* ponerse fuera de sí, perder el juicio

I *Ekstasis*, utilizado en el griego profano desde el s. V a. C., designa originariamente la *locomoción*, y, en sentido figurado, la *confusión*, el *enajenamiento* y también la *locura*. El significado de *éxtasis*, en el que la conciencia, por la influencia de un poder divino, se interrumpe total o parcialmente, se encuentra especialmente en Filón. El verbo *exístēmi*, usado desde el s. V a. C., significa *confundir*, *aterrorizar* (forma secundaria ἐξιστάνω *[existánō]*). La voz media *exístamai* (aor. ἐξέστην *[exéstēn]*) quiere decir *perder el juicio;* el significado de *horrorizarse*, que aparece frecuentemente en la Biblia, se encuentra raras veces en el griego profano.

II En la versión de los LXX ni el sustantivo ni el verbo son utilizados con el significado específico de éxtasis (para indicar los estados de éxtasis se usa el verbo *προφητεύειν [prophēteúein];* en hebreo, *hitnabé'*). En cambio, *ékstasis* significa a menudo *confusión*, *enajenamiento*, *pasmo;* cf. Jer 5, 30; Zac 12, 4 etc. En 1 Sam 11, 7; 14, 15 y *passim* el término significa el *terror* causado por Yahvé, en Dt 28, 28, la *locura*. El verbo, usado en sentido activo, se encuentra en Ex 23, 27; Jue 4, 15; 8, 12, con el mismo significado que en el ámbito griego profano; en Is 28, 7, la forma media *exístamai* quiere decir «perder el sentido»; más frecuente es el significado de *horrorizarse*, *sobrecogerse* (intrans.) En Ez 26, 16; 27, 35 y *passim*, es reforzado por *ἐκστάσει [ekstásei]: temblar de espanto;* cf. también Gn 42, 28; 43, 33, etc.

Al igual que en el ámbito griego y helenístico, también se encuentran fenómenos extáticos en el AT. El relato sobre el éxtasis de los ancianos en el desierto y la caracterización de Balaán como extático (Nm 11, 24 ss; 24, 2 ss) nos conducen a la época primitiva de Israel; el carácter extático de los profetas israelitas es descrito detalladamente en 1 Sam 10, 5 ss; 19, 20 ss. El hecho de que los profetas sean a veces calificados de locos (2 Re 9, 11; Os 9, 7) o de ebrios (Is 28, 7; Jer 23, 9) nos señala igualmente la conexión entre profecía y éxtasis. En Israel y en su entorno también aparecen como visionarios y extáticos, falsos profetas. Así sobre los profetas de Baal, a los que se opone Elías en el Carmelo como el auténtico profeta de Dios, se nos dice que para hacer sus vaticinios llegaban hasta a causarse heridas (1 Re 18, 28); también se nos facilita información sobre los falsos profetas israelitas, que presentaban sus propias visiones como revelaciones de Dios (cf. p. ej. Jer 23, 16 ss). Ni el éxtasis, ni las visiones, ni el hecho de haber recibido la palabra, son signos inequívocos que distingan a los profetas auténticos de los falsos: lo decisivo es únicamente el contenido del mensaje. En el judaísmo tardío la profecía aparece con poca frecuencia; por eso los libros apocalípticos judíos sólo narran experiencias extáticas de los hombres religiosos del pasado; sus relatos, sin embargo, muestran que tales experiencias no son totalmente desconocidas; cf. espec. (además de Dn 4, 16 [LXX]) Hen (et) 71, 11: «Entonces caí sobre mi rostro; todo mi cuerpo se derritió y mi espíritu se transformó». También se cuentan experiencias extáticas de los rabinos de la época neotestamentaria en conexión con la especulación sobre el «carro de Ezequiel» (Ez 1) (Chagiga 13-15).

III En el NT, *ékstasis*, *pasmo* y el verbo de idéntico significado ἐξίστασθαι *[exístasthai]*, designan la reacción del hombre ante un acontecimiento maravilloso de origen divino (también se utilizan *θαυμάζειν [thaumázein]* y otros términos afines, → milagro, art. *θαῦμα [thaûma];* Mc 2, 12; 5, 42; Lc 5, 26; Hech 3, 10, etc.). La forma activa *exístēmi* tiene el significado de *asombrar*, *dejar estupefacto* en Lc 24, 22; Hech 8, 9.11.

Las afirmaciones que sobre Jesús hacen sus allegados (Mc 3, 21) podrían aludir al éxtasis en un sentido específico; en ese caso, Jesús habría sido considerado como un extático. Pero es más probable la interpretación corriente: «él está fuera de sí» (L); pues la

vida de fe y de oración de Jesús, tal como la describen los evangelios, no posee ningún rasgo extático. Según Hech 10, 10; 11, 5; 22, 17, las visiones que han tenido Pedro en Jafa y Pablo en Jerusalén ocurrieron en un éxtasis *(ekstásei)*. También aparece en los Hechos la glosolalia, que es considerada como una obra del Espíritu santo (Hech 10, 44.46; 11, 15.17; 19, 6). En 1 Cor 14 esta glosolalia es descrita claramente por Pablo como un fenómeno extático (v. 23). Sin embargo, la opinión de que el núcleo histórico del acontecimiento de pentecostés descrito en Hech 2 es «un éxtasis colectivo con manifestaciones de glosolalia que tuvo lugar en el círculo de los discípulos» (Behm) es sólo una hipótesis. En 1 Cor 14, 18 Pablo se atribuye a sí mismo el don de lenguas; por eso, en 2 Cor 5, 13 se ha querido ver también una alusión a los discursos extáticos; la idea entonces sería semejante a la que aparece en 1 Cor 14, 19. La interpretación más probable es que aquí Pablo ha querido defenderse contra el reproche que se le hacía de haberse excedido en su autoridad (Oepke). De 1 Cor 14, 18 y Hech 22, 17 se deduce que las visiones y revelaciones descritas por Pablo en 2 Cor 12 hay que entenderlas también como fenómenos extáticos. Lo mismo podría decirse de las experiencias visionarias que Juan en Ap 1, 10; 4, 1 s, que, a diferencia de los apocalipsis judíos, describe como vivencias espirituales propias; arrebatado por el espíritu sube al cielo, al igual que Pablo en 2 Cor 12, 2.4. Pero la sobria descripción que hace el apóstol en 2 Cor 12 y su moderada valoración de la glosolalia en 1 Cor 14, 19 nos muestran que no debe sobreestimarse la importancia de los fenómenos extáticos para la cristiandad primitiva. La visión fundamental de Cristo que Pablo ha tenido en Damasco (1 Cor 9, 1; 15, 8; Gál 1, 16) no es puesta por él en conexión con experiencias extáticas. La aguda conciencia pneumática que nos encontramos en los escritos neotestamentarios se funda en la certeza de que a la comunidad unida en Cristo le ha sido dada una nueva revelación que sobrepasa a todo lo anterior. Las expresiones visibles de la religiosidad extática hay que entenderlas como una consecuencia y no como la causa originaria de esta fe.

W. Mundle

μαίνομαι [maínomai] enfurecerse, estar fuera de sí; *μανία [manía]* arrobamiento, éxtasis

I *Maínomai* (que aparece en el griego profano desde los órficos) se deriva de la raíz indogermánica *men-* (pensar, estar excitado, añorar; de aquí procede también el latín *memento*). El griego ha designado ante todo con *maínomai* el *pensar exaltado*, el *estar absorto* o *en trance*, el *enfurecerse:* 1) *encolerizarse, enfurecerse* (en Homero, estos verbos se aplican a los dioses y a los hombres); 2) *estar ebrio* (Homero, Od. 21, 298) por haber bebido; 3) designa la *pasión amorosa* (Platón, Phaedr. 253c; cf. TestJos 8, 3); 4) *estar enajenado*, o sea, lo contrario de *σωφρονέω [sōphronéō], tener la mente sana* (Platón, Phaedr. 244a); 5) como expresión del estado de *posesión* y *entusiasmo* de las bacantes: *estar en éxtasis;* Eurípides, Bacch. 260 ss: «También el vidente es Dionisos, pues el furor báquico, la locura ebria, lleva consigo el arte del vidente. Pues sus miembros están llenos del espíritu divino, que le hace salir fuera de sí y anunciar el futuro». Análogamente se expresa Platón, Phaedr. 249d: el hombre «que renuncia a las aspiraciones humanas y trata con lo divino es censurado por la muchedumbre y es para ella un insensato, pero no se da cuenta de que él es arrebatado por el espíritu de Dios». Cf. Jn 10, 20.

Μαίνεσθαι [maínesthai] es un *terminus technicus* de la religión dionisíaca y de la mántica inspirada, extática, cuyas representaciones más famosas, las sibilas, son arrebatadas por una fuerza divina (cf. Plutarco, Pyth. Or. 397). Dionisos era en aquel tiempo el dios predilecto y al que se refería el «entusiasmo». La *manía* es uno de los atributos más antiguos del dios. Pero Dionisos libera también del frenesí y hace volver a una autoconciencia serena a través de un acto de purificación.

II En los LXX Jer 25, 16 habla del «frenesí» *(μανήσονται [manésontai])* de los pueblos que han bebido del cáliz de la ira de Dios. Yahvé les inflige como castigo el horror de la guerra. En Jer 36 (TM: 29), 26, aparece «enfurecido» *(μαινομένῳ [mainoménō])* junto a «profetizando» *(προφητεύοντι [prophēteúonti])* (NB: «el que se desmande y se meta a profetizar»), en un contexto en el que el oficio de profeta es considerado como despreciable. «En 4 Mac 8, 5; 10, 13, la fe del sacerdote Eleazar y de sus hijos, que se mantiene firme hasta el martirio, aparece ante los ojos de Antíoco Epífanes como una "locura"» (Preisker, 364). Josefo califica de «locura» la edificación de la torre de Babel.

III En el NT *maínomai* sólo aparece 5 veces y el sustantivo *manía*, una vez. En Hech 12, 15: «estás loca» se aplica a una persona (la sierva Rode) que trae una noticia sorprendente. En Hech 26, 24 Festo cree que Pablo delira y que, en su entusiasmo por haber comprendido los últimos misterios, ha perdido el juicio. Pablo opone a la *manía* la *σωφροσύνη [sōphrosýnē]* (v. 25). Algo parecido a lo que pensaba Festo de Pablo pensaron antaño los ediles de Atenas de Solón: *μαίνεσθαι ἔλεγον αὐτόν [maínesthai élegon autón]*, «ellos decían que había perdido el juicio» (Diógenes Laercio, 1, 49). En 1 Cor 14, 23 emplea Pablo el verbo *maínesthai* para describir la impresión que haría la asamblea comunitaria a los que no pertenecen a ella y a los huéspedes, si todos hablasen en lenguas.

Es importante el empleo de *maínomai* en Jn 10, 20. Los judíos incrédulos reaccionan ante el mensaje de Jesús con el reproche: «está endemoniado, está loco de atar». No debe prestarse oído a quien está endemoniado. Aquí nos encontramos con un rechazo acérrimo de Jesús fundado en motivos religiosos. Mientras que la fe encuentra en el mensaje de Jesús un sentido profundo, la incredulidad ve en él una locura. La palabra *maínesthai* nos recuerda aquí el furor de la religión dionisíaca, en la que el hombre, en la *manía*, es puesto fuera de sí y arrebatado en éxtasis por la divinidad. Una parte de la muchedumbre cree poder tener razones para no seguir escuchando a Jesús, pues, según ellos, Jesús está poseído del demonio (cf. 7, 20; 8, 48.52). Sin embargo, la otra parte del pueblo ve en la curación del ciego la confirmación de que Jesús ha sido enviado por Dios.

J. Schattenmann

Para la praxis pastoral

Los fenómenos extáticos han ejercido en todas las épocas una atracción fascinante, mientras que, en cuanto irrupción de lo incontrolable, de lo irracional (→ demoníaco), ha despertado la duda, el temor y la repulsa. Así ocurría y ocurre en el ámbito extracristiano; pero lo mismo se puede decir a propósito del ámbito de la cristiandad.

Por otra parte, el éxtasis puede ser tanto un fenómeno individual como colectivo. El entusiasmo que aparece en muchas asambleas pentecostales, la exaltación de los ánimos en las manifestaciones políticas y el vertiginoso frenesí que desencadena a veces la música moderna, tienen entre sí una sorprendente semejanza. El éxtasis, a su modo, da a quienes participan en él el sentimiento de una feliz embriaguez, y no sólo les hace insensibles a los dolores físicos y a los sentimientos del alma, sino también a todo argumento racional. Es por eso por lo que hay que procurar que tales éxtasis o exaltaciones, que vienen condicionados por circunstancias psíquicas, no sean ya valorados erróneamente como un signo característico de la fe.

Cuando el éxtasis se convierte en el objetivo más importante de la experiencia cristiana, como ocurre en la mística, esta aspiración nace del conocimiento de la propia miseria, de la separación de Dios. El encuentro místico con el Dios inaccesible, que se inclina amorosamente sobre quien le busca (cf. 2 Cor 12), es considerado entonces como el lugar y el medio de superar el sufrimiento de la separación que lleva consigo el pecado. A veces, los místicos creían liberarse de la deprimente realidad de su vida a través de una perfecta unión espiritual con Dios o con lo divino que duraba momentos o incluso días, y sumergirse ya desde ahora en el mundo futuro, en el más allá. Es comprensible, pues, que siempre se haya intentado provocar el éxtasis mediante una meditación profunda o a través de ejercicios ascéticos, para adquirir, de esta manera, una experiencia que trasciende todo conocimiento racional y sensible. Sin embargo, los mismos místicos han recibido frecuentemente en estas experiencias la misión de realizar ciertos servicios bien concretos.

De nuestras reflexiones podría excluirse el fenómeno de la locura patológica si el comportamiento de un demente y el de un hombre poseído por el espíritu de Dios no pudieran ser confundidos por quienes contemplan ambos fenómenos desde fuera, como lo atestigua claramente la Biblia (piénsese en cómo se juzgaba al mismo Jesús, a la comunidad reunida en el templo el día de pentecostés o a los enviados de Dios en el A y NT). ¿En dónde reside, pues, la diferencia entre el rapto extático y el desquiciamiento de un hombre considerado como un fenómeno explicable desde el punto de vista psicológico o médico, entre lo que hoy llamamos «obsesión» y el estar poseído por el → Espíritu santo? Es evidente que la fuerza que actúa en cada caso no puede ser identificada con claridad, a partir de sus manifestaciones. Pues el espíritu de Dios también se apodera del hombre y lo transforma en lo más profundo de su conciencia y de su voluntad; sin embargo, no se plantearía el problema de un modo imparcial si, conforme a los prejuicios de cada uno, en el fondo se considerasen las manifestaciones extáticas únicamente como obsesiones, como extravagancias espirituales o como fenómenos religiosos.

¿Consistiría quizá la auténtica diferencia entre ambos fenómenos, en que, si bien la fe se apodera del hombre, el espíritu de Dios, al introducirlo en el conocimiento y el reconocimiento de Cristo, no le orienta hacia sí mismo y hacia su propio éxtasis, sino hacia el prójimo y hacia la comunidad? En ese caso el criterio a seguir sería el siguiente: el éxtasis que nos aparta del mundo debe estar en función de una autodonación activa al prójimo. El fenómeno habría que enjuiciarlo entonces, no a partir de la cuestión de su controlabilidad racional sino a partir del sentido que tiene en función de la comunidad. → Demoníaco; → conocimiento; → espíritu; → revelación.

L. Coenen

Bibl.: ERohde, Psyche, 1910, II 4; 40 ss; 59 ss – WBousset, Die Religion des Judentums, 1926[3], 355 ss; 394 ss – EFascher, Prophetes, 1927 – JBehm, Art. γλῶσσα, ThWb I, 1933, 719 ss – AOepke, Art. ἔκστασις, ThWb II, 1935, 447 ss – HPreisker, Art. μαίνομαι, ThWb IV, 1942, 363 ss – FMaass, Zur psychologischen Sonderung der Ekstase, en: Festschrift AAlt, WZ Leipzig 3, 1953/54, 167 ss – CSchneider, Geistesgeschichte des antiken Christentums, 1954, 140 ss – FMaass, Art. Ekstase, EKL I, 1956, 1057 s – ASchimmel, Art. Ekstase, RGG II, 1958[3], 410 ss.

En cast. Arts. gens.: JSudbrack, Art. Espiritualidad II y III, SM 2, 1976[2], col. 831-837 – JMouroux, Art. Experiencia religiosa, SM 3, 1976[2], col. 79-82 – GvRad, Teología del AT II, 1978[4], 21-30 – WEichrodt, Teología del AT I, 1975, 281, 307 (el nebiismo).

Extranjero

Los hombres, cosas y costumbres que no resultan familiares a quienes pertenecen a un determinado grupo social son considerados como extraños. Ante lo extraño pueden existir diversas reacciones, si bien la más frecuente es la de la repulsa. Entre los vocablos relativos a esta idea y que examinamos aquí, *ξένος [xénos]* es el que tiene un contenido más amplio. Además de su significación fundamental de *extranjero, forastero*, puede tener también el sentido de *huésped, invitado* (empleado también como adjetivo); así pues, por una parte, al subrayar la diferencia con respecto a todo lo autóctono y familiar, es paralelo a *πάροικος [pároikos], vecino;* por otra, al poner de relieve la idea de inclinación

afectiva, tiene paralelismo con *φίλος [phílos], amigo.* Es calificado de *pároikos* el *vecino,* el *aliado;* la palabra es, juntamente con *μέτοικος [métoikos],* un término técnico que designa al *no-ciudadano,* pero, en contraposición a éste, el *pároikos* goza de derechos especiales (que a veces han sido comprados). Cuando no se subraya esta idea de subordinación o de interdependencia, sino la vinculación a otro *(ἄλλος [állos]),* se emplea *ἀλλότριος [allótrios];* su significado va desde *extranjero, extraño,* hasta *enemigo.* Como para los judíos era corriente vivir resignadamente como personas que no poseían el derecho de ciudadanía e incluso resultaban sospechosas a los demás, se habla de la existencia en la *διασπορά [diasporá]* (palabra derivada de *διασπείρειν [diaspeírein], dispersar).* A partir de aquí, este término, que sólo esporádicamente aparece en el NT, entró a formar parte de la terminología cristiana.

ἀλλότριος [allótrios] extranjero; *ἀπαλλοτριόω [apallotrióō]* extrañar; *ἀλλογενής [allogenḗs]* extraño; *ἀλλόφυλος [allóphylos]* alienígena

I *Allótrios* (derivado de *ἄλλος [állos], otro,* cf. lat. *alius)* significa *otro, extranjero (extraño, forastero), ajeno, de otro pueblo o de otro país, inadaptado, enemigo. Apallotrióō* tiene el significado de *extrañar, desviar, excluir. Allogenḗs* (compuesto de *állos* y *γένος [génos], especie, género)* quiere decir *extraño, extranjero; allóphylos* (compuesto de *állos* y *φυλή [phylḗ], raza), alienígena, de otra raza, extranjero.*

II En los LXX *allótrios* se encuentra frecuentemente como traducción del hebreo *nokrī: extranjero,* originariamente *raro, extraño* (Gn 31, 15; Dt 14, 21; 15, 3 y *passim),* y también, a veces, de *zār: extraño, de otra raza* (Lv 10, 1; Dt 32, 16). Pero, la mayoría de las veces, la versión de los LXX traduce *zār* por *allogenḗs* (Ex 29, 33; Nm 16, 40; Lv 22, 10; Jl 3, 17 y *passim).* El *advenedizo* (en hebreo, *gēr* y *tôšāb)* es designado en los LXX con el nombre de *προσήλυτος [prosélytos]* (→ prosélito; p. ej. Ex 22, 20; Lv 17, 12-15) y de → *πάροικος [pároikos]* (p. ej. Gn 23, 4). También el prosélito es extranjero (cf. Ex 12, 43.45), pero tiene ciertos derechos y deberes dentro de la comunidad del pueblo.

III 1. En el NT, en la comparación de Mt 17, 25, se contraponen los hijos del rey a los *allótrioi,* a los *extraños;* los hijos están exentos de prestaciones y tributos, no así los *allótrioi.* Por tanto, los discípulos de Jesús son «hijos de Dios» y están exentos de pagar el tributo del templo. En Lc 16, 12, hay un paralelismo entre *allótrion* y las «riquezas injustas» (v. 11): el dinero, las riquezas de este mundo, son algo ajeno a los discípulos. (Este es el sentido del texto, si se adopta la lectura de diversos mss.: «lo nuestro» o «lo vuestro»). En Jn 10, 5 se contraponen los extraños (o el extraño), en cuanto que son desconocidos, a los pastores a quienes pertenecen las ovejas, y a quienes éstas conocen y siguen. En la cita de Hech 7, 6, la *γῆ ἀλλοτρία [gê allotría]* es la tierra ajena, el extranjero, mientras que Palestina, en cuanto que es la tierra prometida a Israel, es la tierra patria. Sin embargo, para → Abrahán, ni la tierra prometida ni el extranjero (Heb 11, 9) son la verdadera patria (celestial), y por esto vivía en tiendas; de este modo testimoniaba su condición de extranjero en este mundo. El cristiano es siervo de Cristo, por eso no puede juzgar al siervo ajeno (Rom 14, 4). Pablo no se gloría de los trabajos o de los métodos de trabajo ajenos (2 Cor 10, 5 s), es decir, no quiere atribuirse méritos ajenos. Pablo no quiere predicar en lugares que ya han sido objeto de misión; no quiere edificar sobre fundamentos ajenos (Rom 15, 20). Advierte a Timoteo que no sea precipitado en imponer las manos a nadie para confiarle un ministerio, no sea que venga a participar de los pecados ajenos (1 Tim 5, 22). El sumo sacerdote judío entra en el santuario del templo para ofrecer «sangre ajena»; en cambio, Jesús, en el sacrificio de la cruz, ofrece su propia sangre (Heb 9, 25).

En Heb 11, 34 el término significa *enemigo.*

2. *Apallotrióō* sólo aparece en Ef 2, 12; 4, 18; Col 1, 21 (en todos los pasajes como participio pasivo: *excluidos, extraños)*. Aquellos a quienes van dirigidas las cartas, antes de su conversión, estaban excluidos de la ciudadanía de Israel, el pueblo escogido por Dios; eran extraños —como los gentiles— a la alianza y a la promesa de Dios y, por consiguiente, estaban bajo la ira divina. Tampoco conocían a Dios y, por tanto, vivían en el pecado. Ahora, una vez que han llegado a ser cristianos, no deben caer nuevamente en el pecado.

3. *Allogenḗs* sólo aparece en Lc 17, 18. El samaritano agradecido es *allogenḗs*, pues no es judío, y, sin embargo, hace lo que deberían hacer quienes pertenecen al pueblo de Dios: da gracias a Jesús y alaba a Dios por su curación. Igualmente, *allóphylos* sólo se encuentra en un pasaje (Hech 10, 28): al judío le está prohibido tratar con un *allóphylos*, es decir, con uno de otra raza, con un pagano, pues el pagano es impuro desde el punto de vista cultual y hace igualmente impuro al judío. Estas barreras de la ley sólo con Cristo han sido abolidas.

H. Bietenhard

διασπορά *[diasporá]* dispersión

I *Diasporá* (derivado de *διασπείρω [diaspeírō], dispersar)* significa la *dispersión*. La palabra se formó sólo en los LXX y se encuentra casi exclusivamente en la literatura judía y cristiana; fuera de ella, sólo se halla en Plutarco (Suav. Viv. Epic. 27).

II 1. *Diasporá* se encuentra 12 veces en el texto de los LXX, 3 de las cuales traduce al término hebreo *niddāḥ* (part. nif.): *disperso, desterrado* (Dt 30, 4; Neh 1, 9; Sal 147, 2). En las demás ocasiones aparece como una versión muy libre de *zaʿawāh: vejación, terror* (Dt 28, 25; Jer 34, 17 = 41, 17 LXX), *hašhīt: ruina* (Jer 13, 14), *mizreh: bieldo* (Jer 15, 7), *nᵉṣīrē: los preservados* (Is 49, 6); sin equivalente hebreo: en Sal 139 (138 LXX), como epígrafe; Dn 12, 2; 2 Mac 1, 27; Jdt 5, 19. El vocablo griego designa tres cosas: a) el proceso o la situación de dispersión de los judíos entre los pueblos paganos (Dt 28, 25; Jer 34, 17-41, 17 LXX); b) la comunidad de los que viven en la dispersión (Is 49, 6; Sal 147, 2; 2 Mac 1, 27; SalSl 8, 28); c) el lugar o la comarca en donde viven (Jdt 5, 19; TestAs 7, 2).

2. A pesar de que *diasporá* es el término que expresa la dispersión, es curioso que no se emplee nunca como traducción del término hebreo correspondiente *gōlāh* o *gālūt (destierro, deportación, exilio, los desterrados)*. Los vocablos empleados en los LXX para traducir estas palabras son más bien, *αἰχμαλωσία [aichmalōsía]*, cautiverio (21 veces), y *ἀποικία [apoikía]* (19 veces), *ἀποικεσία [apoikesía]* (7 veces), *μετοικεσία [metoikesía]* (7 veces), *ἀποικισμός [apoikismós]* (2 veces), *παροικία [paroikía]* (una vez), que significan todas: población residente en el extranjero, colonia, exilio. La versión de los LXX utiliza, pues, preferentemente, los conceptos que expresan una situación dura, difícil (cautiverio, el extranjero), probablemente por fidelidad al original hebreo, mientras que juntamente aparece el vocablo más neutral de *diáspora*, que termina imponiéndose en el judaísmo helenístico. Esta vicisitud histórica de la palabra refleja también una evolución: después de las guerras de conquista, los dominadores extranjeros deportaron de Israel a grandes masas de judíos para quebrantar su poder. La primera gran diáspora judía se desarrolló en Babilonia, a donde Nabucodonosor había deportado a una parte de los vencidos (2 Re 24, 14-16; 25, 11-21) y en donde permanecieron la mayoría de los judíos después del edicto de Ciro. La predicación de los grandes profetas (Jer 17, 1-4; Ez 12, 15) tuvo como consecuencia el que la deportación y el exilio fuesen experimentados ante todo como un castigo de Dios. Pero este sentimiento se fue perdiendo paulatinamente y lo que empezó siendo una existencia forzada en el exilio fue convirtiéndose, para las minorías judías, en una residencia voluntaria en la «dispersión». A través de la predicación de los profetas exílicos y post-exílicos (Is 60; Ag 2, 6 ss; Zac 8, 20 ss), les fue revelado el aspecto positivo de la nueva situación: mediante la dispersión de Israel, Dios quiere atraer a todos los pueblos hacia sí. Esta nueva comprensión, que fue reforzada por la predicación del DtIs, dio ocasión a la actividad misionera, casi universal, del judaísmo tardío.

III El NT emplea el vocablo *diasporá* sólo en 3 ocasiones (al igual que el verbo) y, ante todo, en el sentido habitual: en Jn 7, 35 la expresión *ἡ διασπορὰ τῶν Ἑλλήνων [hē diasporá tôn Hellḗnōn]* se refiere a los judíos que viven entre los griegos. En Hech 8, 1.4;

11, 19 *(diaspeírō)* se habla de la dispersión de las comunidades. Son importantes Sant 1, 1 y 1 Pe 1, 1. Como estas cartas van dirigidas a iglesias cristianas de la gentilidad, la palabra *diasporá* tiene aquí un sentido específico, teológico. En evidente paralelismo con la diáspora judía, los apóstoles han atribuido claramente un significado especial al hecho de la «dispersión». La verdadera patria de los discípulos de Cristo no es su morada terrenal, sino el cielo (cf. Flp 3, 20), la Jerusalén celeste (cf. Gál 4, 26). En la tierra ellos están siempre como en el extranjero y sólo viven como → *πάροικοι [pároikoi], advenedizos*, son la «sementera» de Dios, cuyo fruto se manifestará el día de la reunión universal (cf. Mt 24, 31).

F. S. Rothenberg

ξένος [xénos] extraño, extranjero; *φιλοξενία [philoxenía]* hospitalidad; *φιλόξενος [philóxenos]* hospitalario; *ξενοδοχέω [xenodochéō]* dar hospitalidad

I La palabra *xénos* (derivada de la misma raíz que el latín *hostis* y el alemán *Gast* y de la que en cast. existen palabras compuestas como *xenofobia* y *filoxenia)* se encuentra a partir de la época micénica y desde Homero.

Aspectos histórico-religiosos e histórico-culturales

1. En los tiempos primitivos el extranjero es fundamentalmente un enemigo, ya que es desconocido y, por consiguiente, molesto. El comportamiento del extranjero y de su entorno se caracteriza recíprocamente por una actitud de temor y de recelo. El extranjero es a menudo un forajido y o bien es exterminado o es mantenido a raya y neutralizado con prácticas mágicas. Carece siempre de derechos. En un estadio de evolución posterior se llega a establecer una relación con el extranjero, basada también originariamente en el temor: el extranjero procede de los dioses, es su «enviado». Por temor a los dioses, se recibe amigablemente al extranjero, se le da hospitalidad y, de este modo, el extranjero se convierte en protegido de la religión y del derecho.

2. Entre los *griegos*, el *xénos* es, ante todo, aquel que no pertenece a la propia comunidad (sea grande o pequeña). En Homero (Od. VI, 207 s) el extranjero y el mendigo son enviados por Zeus y, por consiguiente, hay que tratarlos al menos respetuosamente. Para los griegos es un signo de barbarie el tratar al extranjero arbitrariamente y el que éste carezca de derechos. Ha sido sobre todo Atenas la que se ha mostrado abierta al extranjero (¡y a la extranjera!) (cf. Sófocles, Oed. Col. 560-568.631-641). Pero en el culto se evitaba en todas partes el uso de objetos procedentes del extranjero, y el extraño estaba excluido de la participación en el culto. En cambio, Esparta se declaró enemiga de los extranjeros, y esto como consecuencia del sistema de vida puritano implantado a partir del año 600 a. C., que supuso la expulsión de los extranjeros. De todos modos, el extranjero estaba bajo la protección de *Ζεὺς ἱκέσιος [Zeús hikésios], Júpiter protector de los suplicantes*, y también de los Dióscuros. Sobre aquel que ofende a un extranjero cae la venganza de las Euménides (o Furias). Y a la inversa: el que teme a los dioses, respeta también a los extranjeros. A causa de esto, los templos y los altares adquieren la función de asilos para los extranjeros, que se acogen gustosamente a ellos o se ponen bajo la protección de los sacerdotes. Y por eso también, a partir del s. IV, surgen en las cercanías de los santuarios los primeros albergues para los extranjeros; las personas que visitaban los lugares del culto venían a menudo de lejos y habían de ser alojadas y asistidas.

3. Debido a la intensificación de los contactos con ciudades y pueblos extranjeros, por consiguiente a partir de las guerras médicas, se produjo un cambio: el extranjero es simplemente todo aquel que no pertenece a la propia comunidad cultual, es decir, a la *pólis*. Ello no impide que se establezcan alianzas con extranjeros. Pero, después como antes, el ostracismo sigue siendo una pena. A nivel religioso la situación era ambivalente: por una parte, se oponía resistencia a los dioses «nuevos» o «extranjeros», dado que no eran dioses nacionales y ponían en peligro las costumbres; por otra, se toleraban innumerables cultos extranjeros.

4. En Roma el extranjero carecía teóricamente de derechos hasta que llegó la época imperial; también aquí los extranjeros estaban excluidos del culto. Sólo cuando el extranjero tenía un *patronus*, existía para él la posibilidad de hospedaje y de protección jurídica. Era siempre posible la expulsión de los extranjeros molestos. Desde el año 241 a. C. existió el *praetor peregrinus*, funcionario encargado de los pleitos entre ciudadanos y extranjeros.

5. Ya en la época de Homero existe el sistema de la hospitalidad permanente, una costumbre que se conserva hasta fines de la era antigua. Entre los griegos y romanos, la costumbre de la hospitalidad se fundaba no solamente en el temor a los dioses sino también en razones humanitarias. En algunos ca-

tálogos antiguos de vicios, la injusticia para con los extranjeros se coloca al lado del ateísmo y de la falta de respeto a los padres (→ piedad, *σέβομαι [sébomai]*). La filosofía popular aconsejaba a todos mostrar buena voluntad para con los extranjeros. El extranjero arraigado en un país tiene ciertos deberes para con el estado (p. ej. el pago de impuestos, de extranjeros, la prestación del servicio militar).

6. Finalmente, a partir del s. IV, en la filosofía griega la idea de extranjero se entiende en un sentido más amplio: el alma es considerada como extranjera en este mundo, pues su verdadera patria se sitúa más allá de la esfera material. El ser-extranjero se convierte así en una categoría antropológica. Esta idea empezó a desarrollarse a partir de la tragedia. El → cuerpo del hombre y también el → mundo sólo son una morada transitoria del → alma.

II 1. En la versión de los LXX, *xénos* aparece en 21 ocasiones, casi siempre traduciendo al hebreo *nokrī*. Otras palabras que tienen idéntico significado son → ἀλλότριος *[allótrios]*, ἀλλογενής *[allogenḗs]*, → πάροικος *[pároikos]*.

a) En el AT la hospitalidad es también una práctica y un deber natural (Gn 18, 1 ss; 19, 1 ss; 2 Sam 12, 4; Job 31, 32). Una violación grave del derecho de hospitalidad es la acción de Jael (Jue 4, 17 ss), que sólo se explica por la necesidad del pueblo de Dios de luchar por su existencia. Entre los impíos el extranjero está a merced de sus arbitrariedades (Gn 19, 9; Jue 19, 22). La legislación de Israel prohíbe oprimir al extranjero, ya que el pueblo mismo fue extranjero en Egipto (Ex 22, 21; 23, 9; Dt 24, 14). El extranjero goza del descanso sabático al igual que el israelita (Ex 20, 10), Yahvé le protege y le ama (Dt 10, 18). En la consagración del templo, Salomón dice una plegaria por los extranjeros que vienen a honrar a Yahvé, para que éste les oiga (1 Re 8, 41-43).

b) Pero Israel mismo es huésped y extranjero en la tierra de Canaán (Lv 25, 23); a él no le pertenece la tierra, pues ésta es propiedad de Yahvé y como tal no puede ser comprada. Ahora bien, dado que el israelita es huésped *(pároikos)* de Dios, goza de su protección (Sal 39, 13; 61, 5; 119, 19; 1 Cr 29, 15). En última instancia, si Israel es extranjero en el mundo es porque es el pueblo de Dios (Est 3, 13; cf. Nm 23, 9). Pero esto se funda en que Yahvé mismo no es un fenómeno o una fuerza mundana, sino que, como creador y señor del mundo, está por encima de él; y también se funda en que él ha escogido a su pueblo y lo ha hecho suyo. Por eso, la acción de Yahvé es «singular» y «asombrosa» (Is 28, 21).

c) Es una calamidad el que los extranjeros desposean a los israelitas de la tierra que Dios les ha dado (Lam 5, 2), como también es un castigo de Yahvé el que los israelitas sean deportados de la tierra que Dios les dio (Jer 5, 19; Dt 29, 28 y *passim*).

d) La protección de que el extranjero, como persona, goza en Israel no existe en las religiones paganas. Pero a cambio en Israel el culto a dioses extranjeros es idolatría y es condenado y castigado (1 Re 11, 4 s; Jer 5, 19; Jos 24, 23; Dt 4, 25 ss y *passim*).

e) Yahvé es el Dios de todos los pueblos (Am 9, 7). Partiendo de esto, los profetas de la época posterior al exilio hablan de la futura predicación de la majestad divina entre los paganos (Is 42, 6 ss; 66, 19), y recogen la promesa de la vuelta de los paganos a Yahvé (Is 14, 1; 45, 14 ss; 56, 1-8; Zac 14, 16; Ez 47, 22 s). A los paganos impíos se les amenaza con la aniquilación (Jer 46-51; Ez 25-32). Después del exilio, se produce en la praxis una separación estricta con respecto a los paganos (Neh 13, 1-10), se prohíben los matrimonios mixtos y se disuelven los existentes (Esd 9 s; Neh 13, 23 ss).

2. El judaísmo rabínico tiene en gran estima la hospitalidad: quien la practica será grandemente recompensado en el mundo futuro. Por otro lado, no hay obligación de practicar la hospitalidad con quienes no sean judíos. Las costumbres griegas han entrado en el judaísmo a través de la diáspora helenística: la hospitalidad permanente (Tob 5, 6; Josefo, Bell. 3, 436 y *passim*), la instalación de posadas (Lc 10, 34). Los esenios tenían en cada ciudad un albergue para los extranjeros. *Xénos* y sus derivados, pero también otros vocablos relacionados con la hospitalidad, fueron asimilados por el hebreo y el arameo.

3. En la época helenística, el peligro de intrusión extranjera —incluso en el ámbito religioso— fue muy grande durante algún tiempo (1 Mac 11-15). Contra ella iban dirigidos el levantamiento y la reacción macabea: los círculos fieles a la ley redujeron el comercio con los paganos, rechazaron el participar con ellos en los banquetes así como el matrimonio mixto; no se atrevían a entrar en casa de paganos por miedo a contaminarse. Por otra parte, los rabinos llevaron a cabo con ahínco y en parte con gran éxito una acción misionera y proselitista (cf. Mt 23, 15, y los → «prosélitos» que se mencionan a menudo sobre todo en Hech). Filón y Josefo se esforzaron por refutar el reproche que se hacía a los judíos de ser hostiles para con los extranjeros. En general el judaísmo helenístico se preocupó sobre todo de la apologética y de llevar adelante una propaganda activa. A partir del año 135 d. C. la conversión al judaísmo quedó prohibida por el estado.

4. El hecho de que los LXX, al traducir los pasajes veterotestamentarios que hablan de los *gēr = extranjeros*, no empleasen nunca (salvo en Job 31, 32) el vocablo griego adecuado, es decir, *xénos*, sino que utilizasen generalmente el término προσήλυτος *[prosḗlytos]*, tuvo importantes consecuencias en todas las épocas. En efecto, aunque este último vocablo se encuentre 11 veces junto a *pároikos*, sólo 3 veces aparece en los textos legislativos de

Ex, Lv, Nm y Dt. Esto puede ser la expresión de un cambio que ha tenido lugar, pero, en todo caso, ha llevado a que todos los preceptos y mandamientos del AT que afectan a los extranjeros hayan sido referidos por el judaísmo rabínico únicamente a los prosélitos (cf. St.-B. I, 353 ss).

III En el NT, *xénos* aparece 14 veces (entre otras, 5 en Mt; en Ef 2, Hech 17 y Heb: 2 veces en cada uno).

1. Cuatro de las cinco veces de Mt aparecen en 25, 31-46: hospedar a un *xénos* es hospedar a Cristo mismo, el negarle al extranjero el derecho de hospitalidad es negárselo a Jesucristo. Según Mt 27, 7, los príncipes de los sacerdotes, con las monedas de la traición de Judas que éste les ha devuelto, compran una sepultura para los *xénoi*, es decir, probablemente para los no judíos fallecidos en Jerusalén.

2. Según el relato evangélico, Jesús, durante su actividad pública, ha sido hospedado muy a menudo (Mc 1, 29 ss; 2, 15 ss; Lc 7, 36 ss; 10, 38 ss y *passim*). La hospitalidad aparece también en las parábolas de Jesús (Lc 10, 34 s; 11, 5 ss y *passim*). La invitación de Dios a su reino es comparada con la invitación a un banquete (cf. → cena del Señor) (Lc 13, 29; 14, 16 ss). Jesús ha enviado a sus discípulos a predicar el evangelio y da por supuesto que se les dará hospitalidad en ciudades y pueblos (Mt 10, 11 ss; Lc 10, 5 ss); de un modo análogo, en el judaísmo de su tiempo se recomienda practicar la hospitalidad, sobre todo con los rabinos.

3. En la misión cristiana primitiva, los misioneros reciben hospedaje muy a menudo (Hech 10, 6; 16, 15 y *passim*). En Rom 16, 23 Cayo aparece como *xénos*, es decir, como huésped, que da hospedaje a Pablo y a la comunidad en su casa. En 3 Jn 5 otro Cayo es elogiado por lo que ha hecho con sus hermanos extranjeros.

4. A veces se encuentra la idea de que Dios es extranjero (Jn 8, 19; cf. Hech 17, 23), sin que aparezca, con todo, el vocablo *xénos*. En este sentido, Cristo, que no es «de este mundo», es también extranjero (cf. Jn 8, 14.25 ss; 9, 29 s).

5. Antes de ser llamados a la fe en Cristo, los cristianos procedentes de la gentilidad eran *xénoi* y → *πάροικοι [pároikoi]*; pues, como gentiles, no participaban de la vocación de Israel en cuanto pueblo de Dios y estaban excluidos de las promesas. Pero ahora, en Cristo, han llegado a ser conciudadanos de los santos, es decir, de los cristianos procedentes del judaísmo, y familiares de Dios (Ef 2, 19; cf. todo el contexto de Ef 2, 11 ss). Al convertirse los cristianos en ciudadanos ante Dios, adquieren su derecho de ciudadanía en los cielos (Flp 3, 20; cf. Gál 4, 26; Ef 2, 6; Heb 11, 15 s; 12, 22 s; 13, 14). Sus modelos son los patriarcas, que no recibieron lo prometido, sino que únicamente lo vieron desde lejos, mostrando así que vivían en la tierra como *xénoi* y *παρεπίδημοι [parepídēmoi]*, *peregrinos* (Heb 11, 13). Así, los cristianos quedan situados bajo una nueva ley, que les hace ajenos a los vicios de los gentiles y que a éstos no provoca sino extrañeza *(ξενίζονται [xenízontai]*, 1 Pe 4, 4).

6. Los atenienses creen que Pablo es un predicador de divinidades extranjeras (Hech 17, 18). Ellos mismos y los extranjeros allí arraigados no se ocupan en otra cosa que en decir y oír la última novedad (Hech 17, 21); pero Pablo predica cosas muy extrañas para sus oídos *(ξενίζοντα τινά [xenízonta tiná]*, Hech 17, 20). Sin embargo, se exhorta a la iglesia para que no se deje llevar de doctrinas extrañas (Heb 13, 9). Los sufrimientos que sobrevienen a la comunidad no son algo «extraño», sino que forman parte de la condición cristiana (1 Pe 4, 12).

7. La *philoxenía, hospitalidad*, que se espera de toda la comunidad (1 Pe 4, 9), es una virtud que se recomienda a los cristianos (Rom 12, 13; Heb 13, 2) y, a modo de promesa, se alude a que algunos, sin saberlo, hospedaron a ángeles *(ξενίσαντες [xenísantes])* (cf. a este respecto: Gn 18, 3; 19, 2 s). ¿No podría referirse esto a que la hospitalidad antigua ha abierto muchas veces las puertas a los mensajeros de la nueva alianza y por eso ha sido objeto de bendiciones? Cornelio hospeda a Pedro, Publio da hospitalidad a Pablo y a sus acompañantes (ἐξένισεν *[exénisen]*, Hech 10, 23; 28, 7). Pablo ruega a Filemón que le prepare hospedaje *(ξενία [xenía]*, Flm 22). Las cartas pastorales dan a entender la importancia que se atribuía a la hospitalidad en la cristiandad primitiva. No sólo el obispo ha de ser *philóxenos, hospitalario;* incluso en una viuda se considera si ha sido hospitalaria con los extranjeros *(ἐξενοδόχησεν [exenodóchēsen]*, 1 Tim 5, 10).

H. Bietenhard

παρεπίδημος *[parepídēmos]* advenedizo, extranjero

I/II *Parepídēmos*, derivado de *δῆμος [dêmos]*, → *pueblo*, aparece en los LXX sólo en 2 ocasiones y significa el que durante un corto lapso de tiempo reside como extranjero en un lugar, el *extranjero*, el *advenedizo*.

III En el NT los cristianos son llamados *parepídēmoi*. El vocablo es juntamente paralelo a *pároikoi*, que alude a Gn 23, 4; Sal 39, 13. Puesto que su verdadera patria está en los cielos (cf. Flp 3, 20), ellos son separados por la elección de Dios de todos los vínculos naturales y viven en la tierra como *parepídēmoi*. De esta vocación y destino dimana la exhortación a abstenerse de los deseos carnales (1 Pe 2, 11), es decir, a vivir en conformidad con las reglas y leyes de su verdadera patria. En Heb 11, 13 Abrahán y los patriarcas son presentados como modelos a los cristianos. Abrahán esperó la ciudad futura (Heb 11, 10) y, por eso, él y los patriarcas vivieron en la tierra como *pároikoi* y *parepídēmoi*.

H. Bietenhard

πάροικος *[pároikos]* vecino, extranjero arraigado en un país; παροικέω *[paroikéō]* ser vecino; παροικία *[paroikía]* residencia en el extranjero

I *Pároikos* (compuesto de *παρά [pará], cerca de* y *οἶκος [oîkos], casa)*, utilizado originariamente como adjetivo y más tarde como sustantivo, significa *vecino* (adj.), el *vecino* (sust.), el *no ciudadano*, el *inmigrado*, el *extranjero residente en un país*, es decir, el que vive entre los naturales de un país sin tener el derecho de ciudadanía, pero disfrutando de la protección de las leyes. El verbo *paroikéō* significa *ser vecino, ser advenedizo;* el sustantivo *paroikía*, la *condición de advenedizo* o *extranjero* (de aquí, pasando por el latín *parochia* y *parochus*, provienen las palabras castellanas *parroquia* y *párroco* respectivamente, que también existen en otras lenguas y pertenecen al lenguaje eclesiástico [cf. Kluge-Götze, 1960]).

II 1. En los LXX *pároikos* se encuentra unas 30 veces, sobre todo traduciendo a *gēr* y *tōšāb* (ambos significan el *extranjero arraigado en un país;* cf. → prosélito, art. *προσήλυτος [prosêlytos]* II); *paroikéō* sale unas 60 veces, la mayoría de ellas como traducción de *gûr, inmigrar, instalarse en país extraño; paroikía* aparece en 16 ocasiones. El término *pároikoi* (o bien diversas formas del verbo *paroikéō)* se aplica fundamentalmente a los extranjeros que viven en Israel (2 Sam 4, 3; Is 16, 4). Para con éstos Israel tiene ciertas obligaciones: se les debe asegurar una vida digna (Lv 25, 35 ss); tienen derecho a gozar de los frutos del año sabático (Lv 25, 6); tienen el derecho de asilo (Nm 35, 15) y, sobre todo, y al igual que las viudas y huérfanos, están bajo la protección de la ley

(cf. Ex 22, 21). Por su parte, el extranjero tiene también deberes: por ejemplo, ha de observar el sábado (Ex 20, 10); no puede comer del cordero pascual (Ex 12, 45) ni de la porción santa del sacrificio (Lv 22, 10). En Ez 47, 22 s se anuncia la equiparación de derechos entre israelitas y extranjeros. Sobre todo, se subraya siempre de nuevo el hecho de que los patriarcas de Israel han sido extranjeros en todas partes donde han vivido (Gn 12, 10; 17, 8; 19, 9; 20, 1; 23, 4; 35, 27; 47, 4; Ex 6, 4). Moisés fue extranjero en Madián (Ex 2, 22) y el pueblo de Israel fue extranjero en Egipto. Este hecho es determinante en el comportamiento para con los extranjeros (cf. Ex 22, 21; 23, 9 y *passim*). En cierto sentido, los israelitas son siempre extranjeros, aunque vivan en la tierra prometida (1 Cr 29, 15; Sal 39, 13; 119, 19.54; 120, 5; 3 Mac 7, 19 y *passim*). El suelo de Palestina y toda la tierra (cf. Sal 24, 1) pertenecen a Yahvé y, por eso, los israelitas son sólo extranjeros; por ello las tierras no pueden ser vendidas (Lv 25, 23). Por otro lado, el peregrino piadoso puede estar en el tabernáculo de Yahvé (Sal 15, 1; 61, 5) y hasta puede llegar a experimentar así la comunión con Dios.

2. Para Filón, el hombre piadoso es *pároikos*, pues vive lejos de la patria celestial. A los motivos veterotestamentarios se unen aquí las actitudes de negación y fuga del mundo propias de la antigüedad tardía. Los rabinos exigían a los extranjeros que vivían en Israel la observación de los llamados preceptos de Noé como condición indispensable para convivir con ellos. Pero esto debió haber sido así sólo en teoría.

III En el NT este grupo de palabras sólo se encuentra en Hech, en 1 Pe y (esporádicamente) en Lc, Heb y Ef (*pároikos:* 4 veces, *paroikía:* 2 veces, *paroikéō:* 2 veces). Además, en todos los pasajes hay una referencia a la historia de Israel; así en Hech 7, 6 se cita Gn 15, 13; en Hech 7, 29 se alude a Ex 2, 15. En Hech 13, 16 ss Pablo rememora la *paroikía* de Israel en Egipto (cf. Ex 6, 1.6). Heb 11, 9 s subraya el hecho de que Abrahán ha vivido en la tierra prometida como un extranjero, ya que, por la fe, era habitante de la ciudad celeste. Idéntica idea se encuentra en los conceptos → *ξένος [xénos]* y → *παρεπίδημος [parepídēmos]* en el pasaje de Heb 11, 13, conforme al Sal 39, 13. En Jesucristo los cristianos procedentes de la gentilidad ya no son extranjeros (→ *ξένοι [xénoi]* y *πάροικοι [pároikoi]*), sino conciudadanos de los santos y familiares de Dios, pues las promesas hechas a Israel y el llamamiento al reino de Dios también son válidos para ellos (Ef 2, 19). Ahora bien, considerados desde este punto de vista, los cristianos son *pároikoi* y → *παρεπίδημοι [parepídēmoi]* de un modo nuevo: lo son en la tierra. De aquí se deriva la exhortación a abstenerse de los apetitos carnales (1 Pe 2, 11) y a vivir en el temor de Dios durante el tiempo de su peregrinación en la tierra (1 Pe 1, 17). Con el significado de *habitar*, *paroikéō* sólo se encuentra en Lc 24, 18, que se refiere quizá al hecho de que el individuo desconocido era un judío de la diáspora que habitaba en Jerusalén o un peregrino que sólo permanecía en la ciudad durante las fiestas.

H. Bietenhard

Para la praxis pastoral

La migración de pueblos cuantitativamente mayor de todos los tiempos tuvo lugar durante y después de la segunda guerra mundial. En el transcurso y después de los acontecimientos bélicos, unos 150 millones de hombres aproximadamente perdieron su hogar y su patria. Se vieron obligados a buscar una nueva morada y otras posibilidades de vida, pues no podían seguir alojándose en campamentos y hospedajes de urgencia. Con ello se plantearon innumerables problemas económicos, sociales, psicológicos y religiosos. Incontables refugiados experimentaron su destino en su nuevo domicilio como un desarraigo, como una erradicación y lo sufrieron en su cuerpo, alma y espíritu, aunque estuviesen conviviendo a menudo con hombres de su misma lengua. Dado que, tanto su dialecto y su temperamento como sus costumbres, eran diferentes, vivieron como

«extranjeros» y muchos siguieron siéndolo aun después de haber resuelto sus necesidades económicas y sociales. La memoria de la cámara de la Iglesia Evangélica alemana (EKiD), destinada a sensibilizar a la opinión pública sobre «la situación de los refugiados», trata ampliamente de esta cuestión. El hombre que vive felizmente como ciudadano del mundo y que experimenta su condición apátrida como un valor positivo resultaría un fenómeno excepcional y esto probablemente siempre ha sido así.

Pero este fenómeno se manifiesta asimismo en relación con otra situación muy distinta: en muchos países de Europa occidental la prosperidad económica de los últimos años ha creado una enorme demanda de mano de obra a consecuencia de lo cual miles de trabajadores han emigrado desde las zonas económicamente subdesarrolladas a los países industriales. Estos encontraron aquí trabajo y sustento, pero ello dio lugar también a que poco a poco se les fuese tratando como extraños de un modo del todo instintivo e irreflexivo: se les mira con prevención y se les aísla. Sin duda, extranjeros y nacionales se relacionan en sus lugares de trabajo; pero, por lo demás, el extranjero vive entre los suyos en un gueto, a menudo por propia voluntad. Dado que, por otra parte, el número de los obreros sin cualificar es relativamente elevado y como consecuencia de ello se les destina a los llamados «trabajos inferiores» (que son los más duros y los que nadie quiere), los juicios precipitados y parciales, así como las generalizaciones de los nativos sobre la inferioridad de los extranjeros con respecto a ellos están a la orden del día. Nadie se percata de que la economía, y con ella la base de la propia conciencia elitista, se derrumbaría sin aquellos a quienes se juzga con tanto desprecio.

En la problemática de la existencia de los refugiados y de los trabajadores extranjeros se manifiesta claramente la apremiante actualidad que ha vuelto a adquirir hoy la vieja cuestión de las relaciones con el extranjero y el problema bíblico de la propia existencia en el extranjero, lejos del suelo patrio y de la propia residencia, y fuera del marco de los propios usos y costumbres. ¿Qué se hace para solucionar este problema? El mundo moderno ha perdido el sentido de la hospitalidad para con el extranjero. Apenas se practica la hospitalidad o se hace únicamente de un modo rudimentario; los rápidos medios de comunicación la hacen superflua y con frecuencia las condiciones de las viviendas impiden simplemente alojar a los huéspedes. Por lo general se encarga de ello la industria hotelera, naturalmente a cambio de dinero. El extranjero como mensajero bienvenido de regiones y pueblos lejanos, que puede traer noticias interesantes, es suplantado por los medios de comunicación social: la prensa, la radio y la televisión; éstos nos informan de un modo más rápido y más actual, aunque también más fugaz e impersonal. En el ámbito privado la hospitalidad tradicional ha sido sustituida por la invitación, el *party*, la recepción. De todos modos, no tiene sentido lamentarse por aquello que se ha perdido; la evolución sigue su curso.

Pero, de todos modos, hay que plantear la pregunta de si no habría que buscar y encontrar hoy nuevas formas de hospitalidad, sobre todo en las grandes ciudades, en los suburbios, en las zonas superpobladas y en las «ciudades-satélites», en las que la ausencia de comunicación representa un gran problema, cuando no un peligro. Las tentativas e iniciativas emprendidas en este sentido necesitan ser desarrolladas y completadas. Las palabras: «no os olvidéis de la hospitalidad» (Heb 13, 2) no están anticuadas, pero necesitan que se les dé un contenido nuevo. De este modo, y precisamente en el moderno mundo tecnificado, la vieja pregunta bíblica por el extranjero y su condición irrumpen de un modo apremiante y totalmente nuevo: el extranjero, como refugiado, como trabajador, como nuevo advenedizo, pertenece hoy a la actualidad del mundo, del cristiano y de la iglesia y su sola existencia plantea ya una serie de cuestiones.

Especiales problemas plantea también a la iglesia el fenómeno de la inmigración interior, del frecuente cambio de ocupación y de domicilio, fenómeno muy acusado hoy.

¿Cómo llega la iglesia, a través de su mensaje y de su diaconía, a estas masas que se asemejan a arenas movedizas, y hace que se sientan acogidas por ella o, al menos, les comunica el sentimiento de su presencia? ¿Cómo acoge la iglesia a los extranjeros? ¿Qué hace para que ellos se sientan miembros de pleno derecho y se vean acogidos como hermanos y no sólo como una masa sufrida y aherrojada? El pueblo de Dios, la iglesia, es siempre responsable de los extranjeros, a los cuales ha de tomar bajo su protección y amparo y no sólo en un sentido material. La actitud para con el extranjero es una piedra de toque para saber si el cristianismo es auténtico o sólo de nombre. Hay que considerar además de un modo especial que al acoger al extranjero se acoge al mismo Jesucristo (Mt 25, 35).

A la inversa, en los círculos cristianos se hablaba antiguamente, por ejemplo, de la condición del cristiano como extranjero o peregrino en la tierra. Esta manera de hablar parece haber perdido ya actualidad. A menudo se ve hoy también en ella un resabio sentimental y alienante, tanto más cuanto que la cristiandad en todas las épocas supo instalarse muy bien en este mundo. Además, muchas afirmaciones cristianas tradicionales sobre la condición del cristiano como de alguien ajeno a este mundo proceden, no tanto del mensaje del NT como de la antigua doctrina sobre el alma y de la actitud de huida y de desprecio del mundo que ella llevaba consigo. No es la Biblia sino los platónicos o Filón de Alejandría quienes hablan de que el alma es peregrina en este mundo. Tampoco puede considerarse como cristiana la idea de que el hombre es un extranjero en el mundo porque ha de morir. Precisamente la muerte es la expresión más profunda de que el hombre está en el mundo y se encuentra en él como en su propia casa. La iglesia ha de abandonar también en esto el dualismo propio de la antigüedad tardía entre lo de «arriba» y lo de «abajo», y ha de reemplazarlo por la predicación del reino de Dios que ha de venir. De esta manera, ella no adoptará ante el mundo una actitud de huida o de desprecio, ya que este mundo es también creación de Dios en el que él nos da la vida, nos llama a la fe y nos sañala el campo en el que podemos realizar nuestro amor de un modo efectivo. Por otro lado, la llamada al reino de Dios nos preserva de absolutizar el mundo presente y lo que tenemos en él (por ejemplo, el hogar y la patria), y de hacerlo objeto de idolatría. La vida en la patria concreta es aceptada entonces como una disposición de Dios, pero además remite, más allá de sí misma, a la patria eterna del reino de Dios. Esto se experimenta probablemente con más fuerza en los países en los que el Estado es marcadamente acristiano o anticristiano. Un cristiano desconocido del s. II ha dicho de los cristianos: «Viven cada uno en su propia patria pero como extranjeros, toman parte en todas las cosas al igual que los ciudadanos, pero lo consideran todo como algo extraño a ellos. En el extranjero se sienten como en su patria y en su patria como en el extranjero» (carta a Diogneto 5, 5). La condición de extranjera o peregrina que tiene la iglesia en este mundo es compensada y sobrepasada, sin embargo, por el hecho de que los cristianos están llamados a ser ciudadanos del reino de Dios que ha de venir, y en la fe ellos pueden ya ahora estar seguros de este derecho de ciudadanía. Ahora bien, la conciencia de ser ciudadanos del reino de Dios que ha de venir afinará la mente de los cristianos para despertar y activar en este mundo los problemas de todos los extranjeros que viven junto a ellos y el amor fraternal para con ellos.

Para concluir, limitémonos a formular la pregunta de si el moderno turismo de masas no plantea también a la iglesia una tarea ecuménica: millones de personas tienen hoy la ocasión de visitar tierras y naciones extranjeras. Pero es dudoso que, además de lo puramente burocrático o del mero distanciamiento de la gente que constituye la realidad de cada día, se busquen o se fomenten los contactos humanos. Y todavía resulta más dudoso que en el extranjero se busque el contacto con los hermanos en la fe. Así, las enormes posibilidades que tienen los extranjeros de conocerse entre sí, de acabar con los

prejuicios y de establecer las bases para una mejor inteligencia entre los hombres de diferentes pueblos y culturas, son desaprovechadas. ¿No podría hacer mucho la iglesia como organización y cada cristiano en particular para que estas posibilidades se realizasen en el sentido de un auténtico ecumenismo?

H. Bietenhard

Bibl.: AvHarnack, Die Mission und die Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, I, 1923⁴, 5 ss – FBüchsel, Art. ἄλλος, ThWb I, 1933, 264 ss – KLSchmidt, Art. διασπορά, ThWb II, 1935, 98 ss – id., Die Polis in Kirche und Welt, 1940, 14 – KL y MASchmidt/RMeyer, Art. πάροικος, ThWb V, 1954, 840 ss – GStählin, Art. ξένος, ThWb V, 1954, 1 ss – AvSelms/ELRapp/FLau, Art. Diaspora, RGG II, 1958³, 174 ss – JdeVries/FHorst, Art. Fremde, RGG II, 1958³, 1124 ss – RGyllenberg/BReicke, Art. Fremder, BHHW I, 1962, 498 s – HBraun, Die Diaspora und ihre Verheissung im Neuen Testament, Die ev. Diaspora 35, 1965, 97 ss.

En cast. Arts. gens.: NGreinacher, Art. Diáspora, SM 2, 1976², col. 271-277 – WEichrodt, Teología del AT I, 1972, 86 s; II, 319 s, 324 s (cf. además en el índice analítico «extranjero»).

Fama → Gloriarse

Familia → Casa

Fariseo

Φαρισαῖος *[pharisaîos]* fariseo

I/II *Pharisaîos* es la forma helenizada de la palabra aramea *pᵉrišayyā* (de *prš*, «separar, segregar», por tanto, «el segregado»), en hebreo moderno *pārūš*, y designa el partidario de un grupo religioso bastante influyente en el judaísmo. La designación se halla atestiguada hasta la época del NT sólo en el judaísmo helénico (no se halla en absoluto en los LXX). Sólo la literatura rabínica habla de ellos para el campo lingüístico arameo, y realmente a menudo en sentido negativo. En la forma griega se utiliza luego la palabra en Josefo y en el NT. Cuándo aparece la designación, no se puede determinar con exactitud (los primeros ejemplos de la misma son de la época de Hircano I, alrededor del año 135 a. C.). Pero ya desde el s. I a. C. (bajo el reinado de Alejandra: 78-65 a. C.) son los fariseos, según la opinión pública, el grupo que más descuella y por tanto el grupo que va al frente del judaísmo.

1. Josefo —él mismo fariseo— llega a hablar de diversas maneras de este movimiento, al designarlo —probablemente para agradar a sus lectores helenísticos— como una de las muchas filosofías judías (junto a la de los esenios, la de los saduceos y la «cuarta filosofía»; cf. Bell. II, 8, 2-14; y Ant. XVIII, 1, 3-6). Pero hay muchas cosas que en los escritos de Josefo para nosotros no son nada claras; así, por ejemplo, el significado del nombre. Y como los partidarios de este grupo no se denominaban a sí mismos con este nombre, sino que hablaban de sí mismos llamándose los *ḥaberīm: los miembros de una ḥabūrā*, o *asociación*, surge la pregunta de si, en la designación de *pharisaîoi, segregados*, no se tratará tal vez de un mote que sus adversarios aplicaban a aquellos hombres piadosos. ¿Pero *de qué* estaban segregados o separados? En sustancia, se proponen tres hipótesis:

a) Se trataba de la separación que el grupo de los *'Ασιδαῖοι [Asidaîoi]*, de los piadosos, llevó a cabo con respecto a Judas Macabeo. Aunque ellos originariamente lucharon junto con los macabeos contra los seleúcidas, se separaron en protesta contra las pretensiones de mando de los asmoneos, y fue esta separación la que les valió ese nombre.

b) Los fariseos pertenecerían al grupo de los *haberīm* («asociados»), que hacia el año 135 a. C. se separó del resto del pueblo que no observaba la → ley, para observar con toda exactitud cada una de las prescripciones de la ley. Según esto, el nombre se debería a la separación que un grupo de piadosos, fieles a la ley, realizó con respecto al pueblo que no observaba la ley y por tanto era impío.

c) El nombre aludiría a la «segregación», es decir, a la diferenciación de las prescripciones particulares de la ley. Pues «el centro de su pensamiento y de su acción es la ley, la cual es alabada cada vez con nuevas expresiones e imágenes como la perla más preciada de Israel» (HLietzmann, *loc. cit.* I, 17).

Milita a favor de la hipótesis b el hecho de que el grupo recibió el nombre por haberse considerado como el verdadero → Israel que personificaba y representaba a la comunidad y por haberse separado del resto del pueblo.

2. El fariseísmo esencialmente es un intento de «formar la comunidad pura, el verdadero pueblo de Dios, que se dispone para la venida del mesías mediante la obediencia a la ley» (ELohse, *loc. cit.*, 181).

Las *características típicas* del fariseo son:

a) Las prescripciones legales de la Biblia se observan, aunque cueste, con toda exactitud (los diezmos de todos los artículos, la observación de todas las prescripciones relativas a la pureza, de los tiempos sagrados fijados por Dios, de las acciones cultuales, etc.). En esta línea, es significativo que se considere la halaká, la costumbre religiosa, como la interpretación del pentateuco, la cual es tan obligatoria como la tradición bíblica (de ahí que los partidarios de la escuela de *Šammay* a la pregunta «¿Cuántas *tōrōt* [plural de *tōrāh:* ley] tenéis?» respondan: «Dos; la *tōrāh* escrita y la *tōrāh* oral», Schab 31a). En Josefo leemos que «los fariseos transmitieron al pueblo un gran número de preceptos legales que no se hallaban escritos en la ley de Moisés; ésta es la causa de que los saduceos los rechazasen objetando que sólo debían considerarse como obligatorias aquellas prescripciones que forman parte de la ley escrita, pero no las que se derivan de la tradición y de los antepasados. Debido a ese problema, surgieron entre ellos grandes dificultades» (Ant. XIII, 10, 6; citado por Enslin). Los letrados fariseos, con una exégesis casuística, interpretaban las leyes como obligatorias. Esta casuística conducía en parte a cuestiones disputadas y a decisiones de cada uno de los letrados sumamente curiosas: p. ej. si se podía o no comer un huevo puesto en sábado (*Šammay:* sí; *Hillel:* no). Así se abarcaban casi todos los campos de la vida humana y se reglamentaban por una gran cantidad de prescripciones particulares. Los fariseos, sin embargo, no pretendían con ello destruir la ley, sino que «intentaban, a través de su labor interpretativa (sus leyes orales), acomodar la antigua ley a la nueva vida con la creencia firme de que Dios desde el principio había previsto toda posibilidad que surgiese de nuevo en la ley (Enslin, 1449). Los fariseos iban delante del pueblo dándole buen ejemplo en la observancia de la ley, al observar ellos mismos además las estrictas prescripciones sobre la pureza, obligatorias sólo para los sacerdotes.

b) En contra de los esenios (impotencia absoluta de la voluntad humana frente a Dios) y de los saduceos (libertad ilimitada de la voluntad), los fariseos sostenían una libertad condicionada de la voluntad del hombre. El hombre ciertamente no puede desbaratar la voluntad de Dios, pero tiene la posibilidad de hacer el bien o el mal en el marco del plan divino (cf. Josefo, Ant. XVIII, 1, 3).

c) Los fariseos aceptaban las ideas, en parte originarias de los persas y en parte del helenismo, de la → resurrección, de un → juicio después de la muerte y de la existencia de seres supraterrenos (distintas clases de ángeles, demonios y seres intermedios). Mientras que los fariseos creían que estas doctrinas podían sacarse de las sagradas Escrituras, los saduceos las rechazaban considerándolas incompatibles con dichas Escrituras (cf. Hech 23, 6 ss).

d) Desde la caída de los asmoneos, el fariseísmo, en contraste con los zelotas, se opone con todo rigor a la utilización de la fuerza. Dios mismo, mediante su intervención, operará el cambio y liberará a su pueblo.

e) Los fariseos esperaban al mesías (→ Jesucristo, art. *Χριστός [Christós]);* los saduceos, no.

Al ser el fariseísmo suficientemente ágil para acomodarse a las circunstancias de una vida cambiante, se convirtió en la época de Jesús en una fuerza impregnada de fuerte espiritualidad dentro del judaísmo. Pero como daba excesivo relieve a la observancia de las leyes, el fariseísmo incurrió pronto en un fuerte rigorismo y en un formalismo rígido.

III En el NT se mencionan los fariseos sólo en los cuatro evangelios (con especial frecuencia en Mt [29 veces] y en Lc [27 veces]), en los Hech y una sola vez en Pablo (Flp 3, 5).

En el fariseísmo se encuentra Jesús con el → Israel que se esfuerza por conseguir y practicar la verdadera → fe y la verdadera → obediencia (→ oír, art. *ἀκούω [akoúō]*) para con Dios, pero que para en mero formalismo y con ello impide conseguir precisamente lo que se pretendía: el agradar a Dios. Así en Mt, Mc y Jn, como es lógico, se describe a Jesús y a los fariseos (excepción hecha de Nicodemo) como enemigos acerbos (cf. Mc 3, 6; 12, 13; Mt 12, 14; los *Οὐαί [Ouaí], exclamaciones*, que empiezan por un ¡ay!, de Jesús en Mt 23; Jn 11, 46 s.57, entre otros).

1. Llama la atención que Lc no muestra a los fariseos en general como enemigos de Jesús: según Lc, Jesús es invitado como huésped por algunos fariseos destacados y se sienta con ellos a la mesa (Lc 7, 36 s; 11, 37; 14, 1). En Lc 13, 31 se dice incluso que los fariseos avisaron a Jesús de que Herodes le buscaba para quitarle la vida. Hay fariseos miembros de la comunidad cristiana (Hech 15, 5), etc. Enslin (149) opina: «La tensión en la relación con Jesús... se suavizó posteriormente con la iglesia (Hech 5, 34; 15, 5; 23, 9)». Es totalmente concebible que Lc, a base de las experiencias de las primeras comunidades, corrija ligeramente la imagen de los fariseos en su evangelio. Sin embargo, el pasaje característico de Lc, en el que Jesús es huésped de los fariseos, parece más bien ser un medio estilístico del tercer evangelista para presentar determinadas polémicas y palabras de Jesús. Así pues, de las polémicas habría surgido el marco de las mismas. Que las escenas sean históricas es inverosímil, ya que los fariseos difícilmente habrían invitado a la mesa a un predicador itinerante que tan duramente arremetía contra las prescripciones sobre la pureza legal (cf. Lc 11, 38). Asimismo cabe preguntarse por qué, a un hombre al que habían considerado digno de estar a su mesa como comensal, le negaban las formas corrientes de cortesía (el beso, la unción y el lavatorio de los pies: Lc 7, 44 ss). Sea lo que fuere, considerado en su conjunto, también describe Lc el encuentro entre los fariseos y Jesús como una lucha despiadada en pro de la verdadera justicia del hombre.

2. a) La equiparación de la tradición oral con la ley veterotestamentaria conduce a graves diferencias. La oposición que surge aquí aparece clara sólo a partir de la distinta concepción que de Dios tienen Jesús y los fariseos. Ciertamente el fariseo no niega la bondad y el amor de Dios, pero para él una y otro consisten en la donación de la Torá y en la posibilidad de cumplir lo que en ella se exige (cf. Aboth 3, 14). En la observancia de la tradición oral y de la normativa de ella derivada ve el fariseo el camino para el cumplimiento de la Torá (cf. Mc 7, 3.5; Mt 12, 2 ss; 15, 1 ss). Las prescripciones individuales se sitúan ahí en el mismo rango. En contraste con esto, cita Jesús (Mt 12, 7) a Os 6, 6 («misericordia quiero y no sacrificio») y de esa manera, como indica Mt 22, 34-40, fundamenta toda la interpretación de la ley en el mandamiento del amor. Y puesto que el mismo Dios es el que ama, todos los demás mandamientos se cumplen en el amor al prójimo (cf. Jn 8, 3-11). Así pues, al elevar Jesús el doble mandamiento del amor (Mt 22, 34-40) al rango de norma de interpretación y al rechazar con ello el carácter obligatorio de la tradición oral (cf. Lc 11, 38-42), entra en conflicto con la casuística de los fariseos (Lc 6, 7; 13, 3-6, entre otros).

b) Jesús rechazó la separación de los incultos y pecadores por parte de los fariseos (Mt 9, 11; Mc 2, 16; Lc 5, 30, entre otros) como una conducta carente de amor. Mientras que para los fariseos se trataba del juicio de Dios, del perdón y del pueblo santo de Israel, él, Jesús, no sabe hacer otra cosa que curar las desgracias de su pueblo, esto es, llevar a los desvalidos y a los enfermos el amor de Dios (Mt 9, 12 ss; Mc 2, 17, entre otros). Realmente los fariseos están sanos, en cuanto que toman en serio los mandamientos de Dios (Mt 23, 27). Pero su culpa consiste en que, por su concepción de la ley, cortan cualquier vinculación con los enfermos (Mt 23, 13).

c) A fin de cuentas con esa separación los fariseos caían en flagrante contradicción: en su vida existía una oposición entre lo que exige la Torá y lo que ellos hacían (Mt 23: la denuncia pública en forma de «ayes»). La interpretación casuística de la ley, con la consiguiente separación de todos los impuros (pecadores), induce a los fariseos a unas concepciones típicas sobre el mérito (→ recompensa, art. *μισθός [misthós]*). En esa concepción del mérito radica su equivocación fatal que les ocasiona el que se les reproche de hipocresía ante los hombres y de altanería ante Dios (cf. Lc 18, 10 ss).

La concepción de Dios y la consiguiente concepción de la ley hace a los fariseos ciegos (cf. Mt 23, 26; Mc 9, 40) frente a las verdaderas exigencias de Dios, que se les ofrecen en Jesús. Y lo trágico está en que los fariseos buscan a Dios seriamente; pero, como en su tradición se ha petrificado una imagen determinada de Dios, ellos se deciden contra Jesús (cf. Mc 3, 6 y *passim)* y con ello contra Dios (cf. Mt 12, 24-32; Lc 11, 43-54). De esta manera el fariseo en el NT se convierte en el tipo de una actitud que no tiene que ver únicamente con el judaísmo.

D. Müller

Bibl.: MWeber, Das antike Judentum, Ges. Aufs. III, 1921, 401 ss – WBeilner, Christus und die Pharisäer. Exegetische Untersuchung über Grund und Verlauf der Auseinandersetzungen, 1959 – LBaeck, Paulus, die Pharisäer und das NT, 1961 – ELDietrich, Art. Pharisäer, RGG V, 1961[3], 326 ss – id., Art. Sadduzäer, RGG V, 1961[3], 1277 ss – RHerford, Die Pharisäer, 1961 – ELohse, Art. Pharisäer, EKL, III 1962[2], 181 s – id., Art. Sadduzäer, EKL III, 1962[2], 743 – JSchmid, Die Pharisäer, Bibel und Leben 3, 1962, 270 ss – KSchubert, Die jüd. Religionsparteien im Zeitalter Jesu, en: Der historische Jesus und der Christus unseres Glaubens, ed. por KSchubert, 1962, 15 ss – JJeremias, Jerusalem zur Zeit Jesu, 1963[3], 278 ss – RMeyer, Art. Σαδδουκαῖος, ThWb VII, 1964, 35 ss – WGKümmel, Jesus und die Rabbinen, en: Heilsgeschehen und Geschichte, 1965, 1 ss – WGrundmann, Die Pharisäer, en: Umwelt des Urchristentums I, ed. por JLeipoldt y WGrundmann, 1967[2], 269 ss – JWellhausen, Die Pharisäer und die Sadduzäer, 1967[3] – WFoerster, Neutestamentliche Zeitgeschichte I, 1968[4], 122 ss.

En cast. Arts. gens.: WEichrodt, Teología del AT II, 1975, 264-267 – JJeremias, Teología del NT I, 1978[4], 172-181.

Fe

Los términos tratados en este artículo describen esencialmente aquella relación con una persona o cosa que está basada en la confianza y en la autenticidad (incluyendo también la negación de esta relación). Cuando esta relación tiene como consecuencia la persuasión o el convencimiento del otro se utiliza el verbo *πείθομαι [peíthomai];* el perfecto *πέποιθα [pépoitha]* expresa la voluntad y la confianza firmes que de ese modo surgen. De la misma raíz verbal se derivan los vocablos del grupo de *πίστις [pístis].* Designan originariamente la lealtad entre los que establecen una alianza y la solidez de sus promesas, y, de un modo más general, la credibilidad de los testimonios, relatos y concepciones, sean de índole religiosa o profana. En el griego del NT adquieren una importancia peculiar y un contenido específico al aplicarse a la relación con Dios en Cristo, y, por consiguiente, caracterizan la aceptación y el reconocimiento confiados de aquello que Dios ha obrado y anunciado en él.

πείθω [peithō] convencer, persuadir; *πείθομαι [peíthomai]* obedecer, creer; *πέποιθα [pépoitha]* estar convencido, confiar; *πεποίθησις [pepoíthēsis]* confianza, seguridad; *πειθός [peithós]* convincente; *πειθαρχέω [peitharchéō]* obedecer; *πεισμονή [peismonḗ]* persuasión; *ἀπειθέω [apeithéō]* ser desobediente; *ἀπειθής [apeithḗs]* desobediente; *ἀπείθεια [apeítheia]* desobediencia; *πιθανολογία [pithanología]* arte de la persuasión

I 1. El radical *πειθ- [peith-] (πιθ- [pith-]; ποιθ- [poith-])* expresa la idea de *confiar* (cf. el latín *fido, fides;* la misma raíz está en la base de las palabras formadas de *πιστ- [pist-];* → *πιστεύω [pisteúō]).* La confianza puede referirse o bien a una afirmación, en cuyo caso adquiere el significado de *dar fe, dejarse convencer,* o bien a una

interpelación, y entonces la raíz significa *obedecer, dejarse persuadir*. La forma activa originaria (intransitiva) *peithō, confiar*, adquirió el sentido transitivo de *convencer, persuadir* (pasando por el significado pasivo de *ser convencido* o *persuadido)*, y así aparece ya a partir de Homero; en cambio, el significado de *confiar* fue asumido por las dos ramas arriba citadas del medio-pasivo *peithomai*. Sólo el perfecto segundo *pépoitha* conserva, como activo, el sentido intransitivo originario (propiamente *haber confiado*, confianza que continúa hasta ahora) y tiene un significado que se refiere al presente: *confiar firmemente, fiarse;* en cambio, el perfecto primero medio-pasivo πέπεισμαι *[pépeismai]* (que significa propiamente *haber sido convencido* o *haberse convencido)*, empleado en el mismo sentido de presente quiere decir *estar convencido*. El sustantivo *pepoíthēsis, confianza, seguridad*, derivado de *pépoitha*, pertenece al griego tardío.

2. El adjetivo *peithós, convincente*, derivado de *peithō* sólo aparece en 1 Cor 2, 4, mientras que la otra variante de *peithō*, el sustantivo *peithō, arte de la persuasión*, es una forma muy corriente en griego, pero que no se encuentra en el NT (cf. *infra* 4). De la misma raíz que *peithō* se deriva *pithanós, convincente, fidedigno* y de aquí viene *pithanología*, que significa el arte de persuadir mediante argumentos verosímiles, en contraposición a la ἀπόδειξις *[apódeixis], demostración* (Platón, Theaet. 162e; cf. 1 Cor 2, 4). *Peismonḗ, persuasión* o *sugestión*, se encuentra en el NT únicamente en Gál 5, 8 (por lo demás es también el primer pasaje en que aparece). El verbo *peitharchéo, obedecer*, es corriente a partir de Sófocles y se deriva del adjetivo πείθαρχος *[peítharchos], obediente al jefe, al gobierno, a una autoridad (*ἀρχή *[archḗ])*.

3. *Apeithéō, ser desobediente*, se deriva de *apeithḗs, desobediente*, así como *apeítheia, desobediencia*. Lo mismo ocurre en el griego clásico.

4. El sentido activo, *convencer, persuadir*, es característico del pensamiento griego. Es significativo que *Peithṓ (arte de la persuasión;* cf. *supra* 2) sea considerada como una diosa. Pero *peithō*, a partir del significado de *persuadir*, puede adquirir también el de *seducir, corromper*. El medio-pasivo *confiar, fiarse*, en el griego profano puede referirse también a Dios. Del significado *dejarse convencer* se deduce la variante *creer (a otro);* del significado *dejarse persuadir*, se deriva *seguir (a otro), ser obediente, obedecer* (Platón, Ap. 29d: «Pero obedeceré a Dios antes que a vosotros»). A propósito de *pépoitha* cf. Esquilo, Eum. 826, en donde Atenea dice al coro de las Euménides: κἀγὼ πέποιθα Ζηνί *[kagṓ pépoitha Zēní]*, «también yo confío en Zeus».

II 1. A diferencia del griego, la lengua hebrea no posee ninguna palabra con el significado de *persuadir, convencer*. En los escasos pasajes de los LXX, en donde aparecen formas verbales de *peithō* y *peíthomai* distintas del perfecto (sobre todo en 2 y 4 Mac y Tob), no existe un término hebreo equivalente.

2. No ocurre lo mismo con el perfecto *pépoitha*, que traduce unas 80 veces al hebreo *bāṭaḥ, tener confianza, estar seguro*. Este verbo hebreo y sus derivados se traducen casi con la misma frecuencia por *pépoitha* que por ἐλπίζω *[elpízō]*, ἐλπίς *[elpís]* o ἐπελπίζω *[epelpízō]* (→ esperanza), mientras que *pépoitha*, por su parte, traduce a otras muchas palabras hebreas (sobre todo a *ḥāsāh: buscar refugio*, que, ciertamente, con una frecuencia que dobla la de *pépoitha* se traduce por *epelpízō)*. Sobre todo en Is (10, 20) y en Jer, pero también en Prov y (junto al verbo *elpízō*, que aparece con más frecuencia) en los cánticos de confianza del salterio (cf. Sal 24 [25], 2; 56 [57] 1), *pépoitha* ha servido para caracterizar el contenido de la confianza y el motivo de la → esperanza de Israel, que radica en la fidelidad de Dios a la alianza, en su → elección y en su promesa, y para distinguir esta confianza de la que se pone en los hombres, en los ídolos y en los valores materiales (cf. Is 17, 7 s; 32, 3; 36, 6; Jer 7, 4; Sal 117 [118], 8).
En los LXX sólo una vez traduce *pepoíthēsis* a *biṭṭāḥōn, confianza* (de *bāṭāḥ):* en 2 Re 18, 19.

3. Al igual que *peithō*, también se encuentra en la versión de los LXX el sustantivo *pithanología; peitharchéō*, aparte de los dos pasajes de los libros propios de los LXX, sólo aparece en Dn 7, 27. En cambio, se usa *apeithéō* —y esporádicamente *apeithḗs*— para caracterizar al pueblo que no obedece a Dios, espec. en Dt y en Is, traduciendo, entre otras, a la raíz *mrh, ser rebelde* (así, p. ej. Dt 1, 26; 9, 23 s; Is 3, 8; pero también cf. Platón, Spec. Leg. V, 741d: «de ese modo... ellos castigan no solamente al que desobedece a la ley, sino también al que desobedece a Dios», τόν ἀπειθοῦντα *[tón apeithoúnta])*.

III Según Morgenthaler, en el NT *peithō, peíthomai* y *pépoitha* se encuentran sobre todo en Pablo (22 veces) y de un modo relativamente frecuente en los Hechos (17 veces). En cambio, el verbo no aparece en Mc, en Jn, 1 y 2 Pe, Jds y Ap, así como en 1 Cor, Ef, Col, 1 Tes, 1 Tim y Tit. Una investigación de cada uno de los pasajes muestra que Pablo —al igual que los LXX— utiliza las formas activas muy raramente (2 veces); en cambio, usa con mucha frecuencia las formas de perfecto de *pépoitha* (que, por otra parte, sólo aparece en Mt y Heb y 2 veces en Lc); también se encuentra únicamente en los escritos paulinos el sustantivo *pepoíthēsis* (6 veces). *Peitharchéō*, a excepción de Tit 3, 1, sólo se encuentra en Hech (3 veces).

Las palabras que expresan una idea negativa son relativamente raras. Mientras que el verbo *apeithéō* aparece 13 veces (de las cuales, 5 en Rom, 4 en 1 Pe), el sustantivo y el adjetivo sólo se encuentran 6 veces; éste último sólo en las cartas pastorales —aparte de Rom 1, 30— así como en Lc y Hech; *apeítheia* en Rom, Ef y Heb (2 veces en cada carta).

1. La gama y los matices de significados del verbo aparecen sobre todo cuando se pregunta por la índole de la acción verbal (desarrollo de la acción o intento de acción [presente e imperfecto]; acción puntual o ingresiva [futuro y aoristo]; acción que dura o permanece en sus efectos [perfecto y pluscuamperfecto]).

a) La forma activa *peithō*, cuando aparece en aoristo (Mt 27, 20; Hech 12, 20; 14, 19; 19, 26), tiene siempre en el NT el sentido de *persuadir (con éxito)* o *seducir* o incluso *corromper* y no posee un matiz teológico especial.

En contraposición con esto, el imperfecto expresa la tentativa de convencer a alguien para que adopte una determinada idea o realice una determinada acción. Es significativo, por otra parte, que en Hech, según todas las apariencias, se utilice el verbo para designar la predicación de Pablo ante los judíos pertenecientes a la sinagoga y ante los → griegos (→ prosélito), en los cuales no quiere despertar fundamentalmente la fe en un Dios, sino que únicamente intenta persuadirles de la nueva gracia que nos ha sido dada en Cristo (13, 43) (por medio de exposiciones doctrinales, cf. 18, 4 → pensar, art. *διαλογίζομαι [dialogízomai]*). Lo mismo ocurre con el part. pres.: según 19, 8 Pablo intenta persuadir a sus oyentes de la realidad del reino de Dios, y esto podría ser sinónimo del «persuadir de la verdad de Jesús» de 28, 33.

b) En el presente de indicativo, que no sólo sirve para expresar el desarrollo de la acción (modo), sino también el presente (tiempo), el significado depende del contexto. Este significado es objeto de discusión en los tres pasajes en los que se presenta (Hech 26, 28; 2 Cor 5, 11; Gál 1, 10). EHaenchen (Die Apostelgeschichte, 1961[13]) traduce 26, 28 con toda fidelidad: «Por poco me convences de que me haga cristiano»; la versión literal sería «Por poco me convences de que empiece a hacerme cristiano» *(ποιῆσαι [poiêsai]*, aoristo [acción ingresiva], expresión típica de la jerga teatral). Estas palabras del rey judío Agripa no deben entenderse, sin embargo, en un sentido irónico, sino que muestran que éste se halla a punto de convertirse (él es judío y aquí es válido probablemente lo que se ha dicho en 1a); por otro lado, la expresión que aparece en 26, 28 supone, sin embargo, un cierto distanciamiento: de *hacerse* cristiano no se habla directamente (según los mejores mss.; para otras interpretaciones del pasaje cf. ThWb VI, 1 s nota 4).

En cambio, 2 Cor 5, 11 y Gál 1, 10 —los únicos pasajes paulinos en que aparecen formas activas— no hablan de un modo tan directo de una convicción que debe conducir a la aceptación del mensaje de Cristo. Pablo, que se defiende contra las exigencias de las autoridades visibles que le son contrarias, intenta aquí justificarse a sí mismo, pero no por razones personales, ya que, de ese modo, buscaría agradar a los hombres (Gál 1, 10), sino a causa del evangelio que él predica.

c) En futuro la forma activa significa *persuadir (tranquilizando)*, *apaciguar*, y, por consiguiente, se aproxima mucho al aoristo. En Mt 28, 14 se piensa quizá también en el soborno. En 1 Jn 3, 19 se trata del recto autoconocimiento. Este muestra siempre un doble aspecto: por una parte, si nosotros somos de la verdad o no (y esto depende de que pongamos nuestro amor en práctica o no), y por otra, si nuestro corazón (nuestra conciencia) nos arguye ante él o no. Este doble aspecto no hay que verlo simplemente de un modo paralelo; pues, sólo el que es de la verdad puede condenarse a sí mismo ante Dios, aunque no siempre debe hacerlo (v. 21). No obstante, si su corazón (su conciencia) le impulsa a ello, luego puede tranquilizarlo —¡ante Dios!—, ya que Dios no sólo conoce

mejor que nosotros nuestra culpa, sino también la renovación que él ha obrado en nosotros.

2. El medio-pasivo *peíthomai*, que responde al otro modo de la acción, designa el resultado, el éxito de una sugerencia. Esto es válido en todo caso para el aoristo, el imperfecto y el futuro, que se encuentran únicamente en los escritos de Lucas.

a) El aoristo aparece en 3 ocasiones. En Hech 17, 4 se refiere al éxito de una exposición doctrinal (v. 2: *διαλέγομαι [dialégomai]*) de Pablo en una sinagoga (cf. *supra* 1a); Hech 5, 39 muestra el éxito del consejo de Gamaliel. Es significativo que en ambos pasajes de Hech se utilice la misma forma verbal. En ambos pasajes, al igual que en Hech 23, 21, en donde —sin un matiz teológico especial— se aconseja no dejarse inducir a una falsa determinación, el dativo que sigue al verbo se refiere a la persona que aconseja y el significado oscila entre *determinarse inducido por alguien* y *seguir, obedecer a alguien.*

b) De un modo análogo, el imperfecto significa que alguien estaba bajo el influjo de otra persona o de sus palabras y se deja convencer por ella en su modo de pensar o en sus acciones (así, p. ej. Hech 27, 11, en donde se alude nuevamente al comportamiento de los judíos). Lo contrario se expresa en Hech 28, 24 con *ἀπιστέω [apistéō]*; → *πίστις [pístis]*, de tal manera que *peíthomai* tiene el sentido de *creer, dar crédito, (a sus palabras)*. De aquí que pueda expresar también los partidarios o secuaces de una persona determinada (Hech 5, 36.37).

c) En el único pasaje en que aparece el futuro (Lc 16, 31, en donde sigue a un subjuntivo con *ἐάν [eán]*, que expresa un hecho futuro hipotético o posible), el verbo significa *dejarse convencer*. Si el autor de Hech presenta a Pablo persuadiendo de una forma semejante a como lo hace Gamaliel, es decir, mediante argumentos a los que realmente debería dar su asentimiento cualquier judío, en Lc 16, 31 se le da la vuelta al pensamiento: cuando en estas condiciones no se quiere dar este asentimiento, entonces el hombre no se dejará persuadir, aunque resucite un muerto.

d) El presente, que en Hech 21, 14, sin un matiz teológico especial, se traduce por *dejarse persuadir*, significa en Hech 26, 26 y Heb 13, 18 *estar convencido*, y en todos los demás pasajes, *obedecer* (así, p. ej. Gál 5, 7; Heb 13, 17; Sant 3, 3). En Rom 2, 8 la rebeldía a la verdad (cf. *infra, apeithéō)* se funda en una obediencia a la injusticia. Esta queda abolida en la fe; pero, cuando la justicia de la fe se sustituye de nuevo por la justicia de la ley, esto lleva otra vez forzosamente a la desobediencia a la verdad: Gál 5, 7 (cf. *infra, peismonḗ)*.

e) El perfecto caracteriza siempre una situación en la que, una vez concluidos todo examen y deliberación, se llega a una convicción firme; así, p. ej. en Lc 20, 6; Rom 8, 38; 14, 14 («en el Señor»; cf. *infra, pépoitha);* 15, 14; 2 Tim 1, 5.12; Heb 6, 9. Por otra parte, puede tratarse, tanto de convicciones que se refieren a un estado de cosas o a un hombre concreto (p. ej. en Lc 20, 6, en donde se refiere al hecho de que Juan es un profeta), como de una certidumbre inconmovible, y que lo abarca todo, alcanzado por la fe (Rom 8, 38).

3. El perfecto segundo *pépoitha*, con *ἐπί [epí]* se traduce siempre por *confiar en;* presupone, por tanto, una convicción ya adquirida que se convierte en fundamento del pensar y del obrar ulteriores. Además, aquí puede tratarse también de la confianza que uno tiene de ser justo (Lc 18, 9; en sentido negativo: 2 Cor 1, 9; cf. la ampliación de Mc 10, 24 y Lc 11, 22). Pero también puede tratarse de la confianza que se pone en el buen sentido del hombre: Pablo confía en la comunidad (2 Cor 2, 3 y 2 Tes 3, 4 —aquí «en el Señor»—, cf. Gál 5, 10; Flp 2, 24). Sin embargo, en ambos pasajes, el verbo podría entenderse también en función del *ὅτι [hóti]* que sigue, de tal manera que, como en los demás pasajes, *pépoitha hóti* habría que traducirlo por *tener la firme convicción de que*, y

epí, como *eis* en Gál 5, 10, por «en atención a». En ese caso, el convencimiento se refería menos a personas que a un estado de cosas establecido por Dios, en el que Pablo confía «en el Señor», p. ej. en la fidelidad de Dios para consumar la obra que ha comenzado, y por tanto, en último extremo, en el Señor mismo. Que, de este modo, se expresa simultáneamente una esperanza en el futuro, aparece con claridad en el uso que de *pépoitha* hacen los LXX y también Flp 1, 25 y 2, 24, en donde Pablo declara su convicción de que gracias a esta obra, permanecerá en espíritu con los filipenses e incluso podrá ir una vez más a Filipos.

Pépoitha con *ἐν [en]* se encuentra sólo en Flp 3, 3 s («confiar en la carne [NB: en lo propio nuestro]»), en donde se establece un paralelismo antitético con «(gloriarse) en Cristo Jesús»; como en la construcción con *epí*, aquí significa *confiar en. Pépoitha* expresa también una convicción cuando va seguido del infinitivo (así en Rom 2, 19); 2 Cor 10, 7 quiere decir literalmente: «Si alguien está seguro de pertenecer a Cristo, piense también que...». *Pépoitha* con dativo quiere decir simplemente *confiar:* Flp 1, 14 («en el Señor», que se refiere más bien a *pépoitha* que a los «hermanos») y Flm 21. El abandonarse en las manos de Dios, característico del salterio, sólo se expresa de un modo inmediato cuando las citas veterotestamentarias son referidas a Jesús: Mt 27, 43 y Heb 2, 13 sugieren que en él se cumplen las esperanzas que alentaba personalmente el suplicante veterotestamentario. La confianza en Dios se identifica ahora con la fe en Jesucristo. Esto es válido también para 2 Cor 1, 9, ya que la confianza en Dios, que resucita a los muertos, procede de la fe en el resucitado.

4. El sustantivo *pepoíthēsis* tiene en Flp 3, 4 el mismo significado que el verbo en el v. 3 s y, unido como éste a *ἐν σαρκί [en sarkí], en la carne*, expresa la seguridad que nace de la observancia de la ley. En cambio, 2 Cor 3, 4 se refiere a la confianza que surge de la misión apostólica (v. 5 s), a partir de la cual califica Pablo a la comunidad de Corinto de carta de recomendación suya, escrita en corazones de carne con el espíritu de Dios (v. 3). La confianza en los hombres —expresada en 2 Cor 8, 22 con *eis* (cf. Gál 5, 10): «en atención a»— se ha convertido aquí totalmente en confianza en Dios *(πρὸς τὸν θεόν [prós tón theón])*. En 2 Cor 1, 15 la confianza hay que entenderla a partir de lo que Pablo, en el v. 13 s, considera su → esperanza *(elpízō:* v. 13). En 2 Cor 10, 2 se alude a la confianza que se funda en su misión como apóstol (cf. *supra*, sobre 2 Cor 3, 4), a partir de la cual Pablo podría atreverse a mostrarse enérgico con algunas personas. En Ef 3, 12 esta → confianza es explicada con más detalle con la expresión «libertad de acceso» *(παρρησία καὶ προσαγωγήν [parrēsía kaí prosagōgḗn];* el *kaí* es epexegético o explicativo).

5. Sobre el adjetivo *peithós* y el sustantivo *peithṓ* hay que decir que el sentido de 1 Cor 2, 4 permanece prácticamente idéntico con las dos variantes textuales: *ἐν πειθοῖς [en peithoîs]* (de *peithós) σοφίας λόγοις [sophías lógois], con los persuasivos discursos de la sabiduría;* y *en peithoî* (de *peithṓ) sophías* (en este caso con las dos variantes complementarias *lógōn* o *lógois), con el arte persuasivo de la sabiduría* (con las variantes complementarias: *de* o *por las palabras)*, o sea: con el arte persuasivo que posee la sabiduría mediante las palabras. En todo caso, una cosa es clara: los corintios no fueron convertidos a la fe por la → sabiduría humana y sus métodos de persuasión. A estos métodos de persuasión se alude en Col 2, 4 con el sustantivo *pithanología, arte de la persuasión;* éstos métodos son mixtificadores.

6. El sustantivo *peismonḗ* podría ser entendido de un modo activo (de *peithō)* en el texto de Gál 5, 8, si bien aquí hay un juego de palabras con el *peíthesthai* anterior. En ese caso, el resultado de esa fuerza persuasiva que no procede de Dios sería el que los gálatas ya no se dejarían «persuadir» por la verdad. Sin embargo, el juego de palabras no puede

conservarse en castellano, ya que en este caso *peíthesthai* significa simplemente *obedecer*. (Sobre *peismonḗ, persuasión*, en el sentido pasivo de *haber sido persuadido*, cf. ThWb VI, 9; sobre el texto del v. 7: *ibid*, 4, nota 11; en contra: HSchlier, La carta a los Gálatas, 1975, 273).

7. El verbo *peitharchéō* designa, tanto la obediencia a Dios (Hech 5, 29; cf. *supra* I, 2 sobre *peíthomai;* 5, 32) como a los hombres (27, 21: *peíthomai*, v. 11); en Tit 3, 1 es comparada con la sumisión a los príncipes.

8. a) *Apeithḗs, desobediente*, aparece en Hech 26, 19 dentro de una negación y es aquí un medio estilístico para subrayar la obediencia de Pablo a la aparición celestial de Damasco. En Rom 1, 30 y 2 Tim 3, 2, en los llamados catálogos de vicios, *apeithḗs* se refiere a la desobediencia a los padres.

b) En todos los demás pasajes en donde aparecen *apeithḗs*, el sustantivo *apeítheia* o el verbo *apeithéō*, se trata, como en los LXX (nos lo recuerda Lc 1, 17: oposición a *δίκαιος [díkaios]*), de la desobediencia a Dios, y, la mayoría de las veces, en contraposición con la fe: Jn 3, 36; Hech 14, 2; 19, 9 (de judíos que no se dejan persuadir; cf. *supra* III, 1b: *peithō, peíthomai);* Rom 15, 31; Ef 2, 2 y 5, 6 (lo contrario de los «hijos rebeldes» = «no cristianos» son los «hijos de la luz»: v. 8); Tit 1, 16. Un matiz especial ofrece a este propósito 1 Pe, en la que esta desobediencia es calificada de desobediencia a la palabra o al evangelio (1 Pe 2, 8; cf. las variantes del v. 7; 3, 1; 4, 17; sobre Rom 2, 8, cf. *supra* 2), o se compara con la desobediencia de los hombres en los días del diluvio, no obstante la paciencia de Dios (1 Pe 3, 20). En Heb 3, 18; 4, 6 se reprueba delante de los cristianos la actitud de la generación que atravesó el desierto como un ejemplo aleccionador; el que mira hacia atrás cierra sus oídos a las instrucciones que Dios le dirige hoy, no está dispuesto a poner confiadamente su futuro en las manos de Dios y se precipitará a su ruina. Rajab, la meretriz, no es aniquilada como todos los incrédulos de Jericó a causa de su fe (Heb 11, 31). Si los cristianos que proceden de la gentilidad eran antaño desobedientes (Rom 11, 30; cf. Tit 3, 3), ahora *(νῦν [nŷn]:* primer *nŷn)*, por la *apeítheia* de Israel, por el hecho de que el pueblo de la alianza en su totalidad no ha querido entrar en la nueva alianza en Jesucristo (cf. Rom 10, 21), han experimentado la misericordia de Dios. La incredulidad de Israel se ha visto aumentada ahora (segundo *nŷn)* por su rebeldía contra la misericordia concedida a los paganos (11, 31) y, precisamente por eso, ellos pueden alcanzar ahora (tercer *nŷn;* posteriormente, en algunos mss., este tercer *nŷn* o se le ha convertido en un «más tarde» o se le ha suprimido) la misericordia divina.

Así, el razonamiento de Rom 9-11, llevado a sus últimas consecuencias, muestra que aquella falta de confianza y de obediencia, de fe y de realización de la voluntad de Dios, es la situación normal del hombre (Rom 11, 32), de la cual sólo Dios mismo puede salvarle compadeciéndose de él y otorgándole la fe.

O. Becker

πίστις [pístis] fe; *πιστεύω [pisteúō]* creer; *πιστός [pistós]* fidedigno, fiel; *πιστόω [pistóō]* confiar; *ἀπιστία [apistía]* incredulidad; *ἀπιστέω [apistéō]* no creer; *ἄπιστος [ápistos]* incrédulo

I El grupo de palabras relacionadas con *pístis* en el griego profano

1. a) En la literatura clásica *pístis* significa la *confianza* que se pone en los hombres o en los dioses (Hesíodo, Op. 372; Sófocles, Oed. Tyr. 1445), la *credibilidad* (Sófocles, Oed. Col. 611), el *crédito* económico (Demóstenes, 36, 57), la *garantía* (Esquilo, Frg. 394), la *prueba* (Demócrito, 125) o la *cosa confiada* (IG 14, 2012 A 23). Consiguientemente, *pisteúō* quiere decir: *confiar* en una cosa o persona (Herodoto, 1, 24; Esquilo, Pers. 800 ss). Puede referirse a

sagas o relatos legendarios (Herodoto, 4, 96) y a concepciones religiosas (Platón, Gorg. 524a) para corroborarlos. La construcción *πιστεύω τινί τι [pisteúō tiní ti]* significa *confiar* a alguien una cosa o persona (Jenofonte, Mem. 4, 4, 17). Referido a personas, *pisteúō* tiene también el sentido de *obedecer* (Sófocles, Oed. Tyr. 625). La forma pasiva tiene el significado de *gozar de la confianza* (Jenofonte, An. 7, 6, 33). El adjetivo *pistós* quiere decir *fidedigno* (Teognis, 283), *digno de confianza* (Homero, Il. 2, 124). *Tò pistón [tó pistón]* es *la lealtad* o *la fidelidad* entre los que están ligados por un pacto (Esquilo, Ag. 651; Jenofonte, An. 2, 4, 7). El verbo *pistóō* significa *comprometerse a ser fiel* a alguien o a sí mismo (Sófocles, Oed. Col. 650) y en la pasiva, *llegar a sentirse seguro, confiar* (Homero, Od. 21, 217 s). Un matiz especial adquiere nuestro grupo de palabras cuando reduciendo precisamente la idea de confianza que lleva consigo, tiende al sentido de la *δόξα [dóxa]* (cf. Platón, Phaed. 107b).

Apistía es *desconfianza* (Teognis, 831) o *deslealtad* (Sófocles, Oed. Col. 611), *inverosimilitud* (Herodoto, 1, 193). *Apistéō* quiere decir *ser desconfiado, incrédulo* (Homero, Od. 13, 339) y espec. *ser desobediente* (Sófocles, Ant. 219, 381 s). *Apistos* significa *desconfiado* (Homero, Od. 14, 150), *desleal* (Tucídides, 1, 120, 4).

b) Con este grupo de palabras se describe originariamente un comportamiento que es fiel a un pacto o a una alianza; por consiguiente, su sentido viene definido a partir de coordenadas sociales y es idóneo para designar un comportamiento desleal.

Para conseguir una tregua en la lucha son necesarios convenios que han de guardarse con lealtad (Homero, Il. 2, 124; *ὅρκία πιστά [horkía pistá]*). La confianza engañada se expresa en la queja: «no se debe confiar en las mujeres» (Homero, Od. 11, 456). Se trata de la situación crítica en la que se plantea lo que es la fidelidad. La experiencia de la fidelidad y de la infidelidad es, pues, originaria.

c) Aquí se incluye también desde muy pronto la referencia religiosa: los dioses garantizan la validez de una alianza o de un pacto (Homero, Il. 2, 115 ss: la trascendencia del juramento). Pero este grupo de palabras puede referirse también de un modo inmediato a la divinidad cuando está en juego la credibilidad de un oráculo. Se trata del reconocimiento del poder liberador de los dioses en el peligro (Esquilo, Sept. c. Theb. 211 s), de la soberanía incomprensible del dios (Iph. Taur. 14, 75 s: «el que conoce la palabra de Dios y no la pone en práctica ha perdido el juicio»), del poder del dios para gobernar el destino del hombre aun contra su voluntad (Sófocles, Oed. Tyr. 1445). En tales casos, el grupo de palabras relacionadas con *pístis* desempeña también un papel: la obediencia a la voluntad del dios es algo que francamente al hombre se le arranca por la fuerza.

d) La fe adquiere una impronta especial en la religiosidad entusiástica de Empédocles de Agrigento (s. V a. C.). El se comporta como un dios inmortal que muestra el sendero de la salvación (frg. 112) y exige que se tenga fe en sus doctrinas sobre la cosmogonía y la trasmigración de las almas, es decir, que se las admita como verdaderas (frg. 114 ss), en cuanto revelaciones divinas que son. La fe y la aceptación de la revelación proclamada con autoridad son en último extremo lo mismo (frg. 4.5).

Al período final de la época clásica pertenecen las inscripciones del santuario de Asclepio o Esculapio en Epidauro, que han sido redactadas entre 350 y 300 a. C. También aquí se exige la fe en la virtud milagrosa del dios (RHerzog, Die Wunderheilungen von Epidaurus, 1931).

2. a) En la época helenística durante la lucha con los escépticos y ateos, *pístis* llega a adquirir el sentido de creer como un estar convencido de la existencia y de la acción de los dioses; sustituye al antiguo *νομίζω [nomízō]* (Plutarco, Superst. 11; Per. 32; Amat. 13). La dimensión doctrinal de la fe reviste ahora un carácter universal y constitutivo. *Pístis*, en cuanto fe en Dios, tiene el sentido de convicción teórica; pero se le da importancia al hecho de plantear la propia vida de acuerdo con esta convicción y la fe puede asumir en cuanto tal la orientación práctica de la antigua *εὐσέβεια [eusébeia]* (→ piedad) (cf. Plutarco, Ser. Num. Vind. 3; Pyth. Or. 18). La tensión entre el mundo visible y el invisible, el material y el espiritual deja asimismo claros vestigios en la discusión. El resultado es un concepto objetivo de la fe, que, en el sistema filosófico neoplatónico, da origen a una cierta convicción racional y condicionada por la tradición (Plotino, Enn. I, 3, 3; V, 8, 11; Porfirio, Marc. 21 ss).

b) Particularmente importante es la comprensión estoica del concepto de *pístis:* el filósofo expresa su reconocimiento del orden cósmico divino, cuyo centro es él mismo en cuanto que es una personalidad moral autónoma (Epicteto II, 14, 11-13). En este sentido, *pístis* expresa la esencia del hombre (Epicteto II, 4, 1). La fidelidad del hombre a su opción moral le lleva a la fidelidad a los otros (Epicteto II, 4, 1-3; II, 22).

c) En las religiones mistéricas, la fe designa la entrega a la divinidad mediante la observancia de sus preceptos y doctrinas, así como el ponerse bajo su protección (Apuleyo, Met. XI, 25-28; POxy XI, 1380, 152). Para el hermetismo (un *corpus* de escritos sincretísticos de revelación de influencia platónica, que pertenecen a los siglos II y III d. C.), la fe es una forma más elevada del → conocimiento y, por consiguiente, radica en la esfera del *νοῦς [noûs]* (→ razón). A través de un trance místico, el hombre es llevado más allá de la esfera del *lógos,* hasta que su espíritu alcanza el reposo en el conocimiento de la fe; de este modo, él participa de lo divino (Corp. Herm. IX, 10; Asclepio 29). Parece que, junto al judaísmo y al cristianismo, son sobre todo las religiones mistéricas las que exigen la fe en su divinidad y en la revelación y las doctrinas que ellas proponen (p. ej. el culto de Isis y Osiris). Por otra parte, se promete al creyente la salvación, que en las religiones mistéricas equivale a la deificación. Por más que los «hijos de los dioses» (→ hijo, art. *υἱός [hyiós]*) pertenezcan probablemente al ámbito del judaísmo y del cristianismo, éstos se erigen explícitamente en representantes de la revelación y, por tanto, plantean una alternativa al cristianismo. Todos hacen la misma exhortación: «Cree, si quieres salvarte, o vete» (Orígenes, Contr. Cels. VI, 11).

3. En el griego profano nos encontramos, pues, con un grupo de conceptos que abarca una amplia gama de significados. Se utiliza para describir las relaciones interhumanas así como la relación con lo divino. El significado concreto viene determinado en cada caso por las corrientes filosóficas o religiosas. Originariamente se trata de un vínculo y de una obligación, pero, a partir de esto, se llega en la Stoa a una conducta vital que tiene fundamentos teóricos y que sitúa al individuo en armonía con el todo cósmico. Una evolución, en la que para cualquier reivindicación de revelación se exige la *pístis*, y que deja de ser controlable, es peligrosa.

II El concepto de fe en el AT

1. a) En el ámbito lingüístico hebreo, el verbo *'āman*, en nifal, significa *ser leal, fiel.* Puede aplicarse a los hombres (p. ej. Moisés, Nm 12, 7; siervos, 1 Sam 22, 14; testigos, Is 8, 2; mensajeros, Prov 25, 13; profetas, 1 Sam 3, 20), pero también a Dios mismo, que guarda su alianza y su gracia a los que le aman (Dt 7, 9). Se le da especial relevancia al hecho de que la palabra de Dios o del hombre acredite su autenticidad y adquiera validez, al estar de acuerdo con la acción que se sigue (1 Re 8, 26; 1 Cr 17, 23 ss; de los hombres, Gn 42, 20). En algunos pasajes (Nm 12, 7; 1 Sam 3, 20; Os 12, 1), el nifal adquiere el sentido de *ser fiel a, ser de la confianza de.* En una antigua tradición, que se remonta a una promesa fundamental (2 Sam 7, 8 ss), la dinastía de David es caracterizada como «casa estable». Esta «estabilidad» no se basa en las cualidades de los miembros de la dinastía o en cálculos humanos, sino en la acción de Yahvé, que ha sido puesta en marcha a través de su promesa (2 Sam 7, 16; 1 Sam 25, 28). Así pues, el nifal de *'āman* expresa una realidad inalterable con la que pueden y deben contar las generaciones venideras, a pesar de todas las vicisitudes históricas.

La raíz *'āman* tiene afinidad con *bāṭaḥ* (LXX: *pepoithénai, elpízō*) que significa *sentirse seguro, dejarse en manos de;* pero en *bāṭaḥ* predomina la valoración negativa de este comportamiento: procurarse una falsa seguridad (Hab 2, 18) o poner su esperanza en algo falso (Os 10, 13). Con todo, es verdad que ya desde muy pronto es referido también a Yahvé, que es el fundamento de la seguridad (Jer 39, 18; 2 Re 18, 30).

b) Posteriormente y por lo que se refiere al sentido, la raíz *bṭḥ* se equiparó a la otra raíz *'mn.* Para el concepto veterotestamentario de fe son fundamentales las afirmaciones de Ex 4, 1-9.27-31. Aquí se trata de la cuestión de cómo Moisés va a exponer ante el pueblo su reivindicación de ser el mandatario de Dios. A la objeción de Moisés de que su misión será puesta en duda, Dios confirma y ratifica su legitimación mediante tres prodigios. A consecuencia de ello el pueblo cree en la misión de Moisés y en la salvación que ha de venir. Por consiguiente, la fe está ligada aquí a una misión que es legitimada explícitamente por Dios. La fe en la palabra no es separable de la actitud ante los enviados.

c) El uso del concepto en un sentido absoluto es especialmente relevante en Isaías. En la entrevista con Acaz, el profeta, frente a la amenaza política, se atreve a pronunciar estas palabras: «Si no creéis, no subsistiréis» (7, 9). La subsistencia del pueblo se funda únicamente en la confianza firme en el Eterno. Por eso se exige un comportamiento político que responda a esta confianza. En Is 28, 16 se encuentran las palabras referentes a Sión, que aluden a la piedra angular: «Quien en ella se apoya no vacila». Sólo el que cree puede estar seguro de la protección divina en la catástrofe que ha de venir. El profeta mismo es un ejemplo de la confianza que da la fe: «Y aguardará al Señor, que oculta su rostro a la casa de Jacob, y esperaré en él» (8, 17). La intensa «esperanza en Yahvé», ligada aquí a otros verbos hebreos, se extiende al futuro. Moisés fue el que condujo al pueblo a la salvación y a él estaba ligada la vía de la fe; en cambio, los profetas fueron, en medio de la catástrofe, los portavoces de Dios, que les pone en una situación casi sin salida. Y, sin embargo, la fe que ha sido devuelta al pueblo es un camino que conduce a la salvación de la catástrofe en un futuro situado más allá de la desgracia.

d) Además de los pasajes de Isaías ya citados, es importante para ver la conexión entre el AT y el NT el texto de Gn 15, 6, en donde se habla de la fe de Abrahán como disposición para recibir la gran promesa. El se ha afianzado y ha depositado su confianza en la palabra de Dios. En el «abonar a cuenta» que se afirma de la fe hay un acto declaratorio como el que era usual entre los sacerdotes. Dios define esta confianza de Abrahán como un comportamiento que responde a la alianza. La comunión con Dios lleva consigo una exigencia que el hombre cumple cuando confía. La proposición de Gn 15, 6 no abarca la relación total de Abrahán con Dios, pero sí que indica que, en vistas de una determinada situación, le cayó en suerte de parte de Dios una decisión fundamental comprometedora. La proposición procece de una época en la que ya se planteaban las cuestiones referentes a la fe (GvRad).

e) Para la tradición judía y cristiana tiene especial relevancia el contexto profético de Hab 2, 3-4. La visión dada por Dios es confirmada explícitamente. Se reserva para el final, pero se realizará sin falta. Ahora bien, el «arrogante» es condenado expresamente por Dios; en cambio, al «justo» se le promete la vida por su fidelidad. Juntamente se supone que el «arrogante» se refiere a las potencias hostiles y el «justo» a Judá en cuanto pueblo; sin embargo, el proceso de la crítica textual de la tradición muestra que, ya desde muy antiguo, esa sentencia de Dios se refería a cada uno de los devotos (KElliger). «Fidelidad» y «fe» van aquí estrechamente unidas (*'emūnāh*): se alude a la confianza inquebrantable en la palabra de Dios contra toda apariencia contraria. El sentido queda desplazado, cuando en los LXX la promesa se lee así: «el justo vivirá por mi fidelidad *(ék písteós mou [ek písteós mou])*».

f) En un estrato más tardío del AT, que establece expresamente la confesión de la Torá por parte del hombre piadoso, se subraya especialmente que los preceptos son dignos de confianza (Sal 111, 7; 119, 66). El hombre

piadoso conoce la voluntad de Dios a través de los mandamientos, y sabe que él recibe de ellos sabiduría y ciencia. En las tribulaciones de la vida, él puede confiar en la solvencia de los → mandamientos, como un siervo de Dios (→ Hijo de Dios, art. *παῖς θεοῦ [païs theoú]*) obediente a su palabra. La espiritualidad postexílica, basada en la Torá, no se puede llamar, así en general, «nomística»: *tōrāh* y *dābār* son también aquí realidades vitales que el hombre piadoso se apropia mediante la obediencia y la confianza, y celebra a través de la acción de gracias y la confesión. Pero el hecho de subrayar la prudencia y el conocimiento de Dios alude a una comprensión sapiencial de la salvación que adscribe también a la fe un carácter diferente (HJKraus). A modo de síntesis, podríamos decir que los términos *he 'emīn* y *'emūnāh* describen en el AT un acto vital de confianza, pero también de inserción de la existencia humana en una situación histórica, y que este grupo conceptual se refiere a una esfera personal; aquí radica también el especial énfasis que se pone en la orientación hacia el futuro. El pasado pasa a ser el punto de partida, pero no el objetivo de la confianza; todo depende de la superación de la rebelión contra Dios y de la realización del propósito salvífico divino. Por eso, los profetas saben que la fe ha de pasar por la tribulación y el juicio antes de alcanzar su objetivo, que es la salvación futura. Y para el AT, en ese «creer» lo que está en juego es ante todo el destino de → Israel, aunque el comportamiento de un solo hombre puede ser siempre determinante (cf. Gn 15, 6). La versión de los LXX traduce siempre el verbo hebreo *'āman* por *pisteúō*, e intenta asumir la riqueza de este grupo conceptual veterotestamentario.

2. Influjo de este grupo de palabras en el judaísmo tardío

a) En el judaísmo tardío el centro de gravedad pasa a ser la actitud del individuo. En b Sota 48b se transmite un aforismo de R. Eleazar b. Hircanos: «Si alguien tiene pan en su cesta y dice "qué comeré mañana", pertenece a aquellos que tienen poca confianza». El sabe que la fe basta (Prov 30, 8) y ha de superar la preocupación por lo que es superfluo. «Tener poca fe» se convierte en una frase que tiene un sentido peyorativo y representa una actitud negativa. Según b Taanith 8a, R. Ami dice lo siguiente: «La lluvia sólo cae a causa de la gente que se mantiene fiel» (aludiendo al Sal 85, 12). El concepto «hombres de fe» (*'anssē 'amanāh*) es en la literatura rabínica la característica de un determinado comportamiento ideal que hay que establecer; la falta de estos hombres es objeto de lamentación (Sota 12b). La forma de pensar y el lenguaje son distintos de los de los estratos más antiguos del AT: la fe es expuesta y recomendada como en los escritos sapienciales. Por ir unida a la fidelidad, la fe continúa siendo siempre el signo distintivo más importante de la → justicia. Es célebre el «cantar de la fe» de MekhEx 14, 31, que comienza con las palabras «grande es la fe». Se trata de la comprensión de Ex 14, 31: la fe en Dios y en Moisés, su siervo. El que cree en los pastores de Israel, cree en Dios mismo, que habló y llamó al mundo a la existencia. El elogio de la fe y el de su recompensa van juntos en el estilo sapiencial. Esa «recompensa» alude al → Espíritu santo, que alaba las acciones salvíficas de Dios en himnos y confesiones (Ex 14, 31; 15, 1). El hecho de que aquí sea puesta en primer plano la fe del pueblo concuerda con el contexto fundamental veterotestamentario. Aquí aparece la esperanza en el futuro, pero el conjunto no vibra de entusiasmo.

b) En la tradición de Qumrán, el pasaje fundamental de Hab 2, 4 es aplicado dogmáticamente a «todos los que guardan la ley», es decir, a los miembros de la comunidad: Dios quiere salvarlos del juicio a causa de sus penalidades y de su fidelidad al maestro de justicia (1QpHab 8, 1-3). La práctica de la ley es aquí la premisa fundamental; en cambio, la fidelidad al maestro consiste en la adhesión incondicional al conocimiento que a él le ha sido revelado.

c) En la literatura apocalíptica tardía, el concepto de fe desempeña un papel especial ya que la esperanza en el futuro exige esencialmente la fe. El cumplimiento de la ley y el carácter de la esperanza apocalíptica comienzan a distinguirse entre sí (4 Esd 9, 7; ApBar [sir] 57, 2). Sin embargo, continúa existiendo una estrecha conexión entre ambas cosas (ApBar [sir] 54, 5.21). El proceso de revelación de la verdad escatológica es al mismo tiempo la retribución tanto de la obediencia como de la desobediencia: «El que cree encuentra en la verdad su propia recompensa» (ApBar [sir] 57, 16). En este medio apocalíptico se establece una separación entre la verdadera comunidad y sus enemigos con ayuda del concepto de fe. Juntamente el aspecto extático de la fe retrocede en favor de la tradición doctrinal sapiencial.

d) En el judaísmo helenístico, la fe como confesión de la revelación veterotestamentaria entra en confrontación con el entorno pagano y consiguientemente ha de diferenciarse y distinguirse del paganismo; sin embargo, en las cuestiones relacionadas con la cultura, forma de vida y sabiduría comunes, ha de preguntar por las raíces del conocimiento humano. En Sab es típica la oposición entre el «impío» y el «justo», basada en su diferente concepción de la vida (Sab 2, 1 ss; 3, 1 ss). En Sab la fe se sitúa dentro de la doctrina de la justicia y de la sabiduría (1, 2; 3, 9) y se habla de ella en fórmulas ya fijas (*οἱ πεποιθότες [hoi pepoithótes]*, → *πείθομαι [peíthomai]*; *οἱ πιστοί [hoi pistoí]*; *οἱ ἐκλεκτοί [hoí eklektoí]*, → elección, art. *ἐκλέγομαι [eklégomai]*). La fe se sitúa en una tradición ya fijada, mientras que el conocimiento y la experiencia se expresan en enunciados propiamente dichos. También en 4 Mac 15, 24; 16, 22; 17, 2 nos encontramos con un elemento previo y fundamental de la fe (*ἡ πρὸς θεὸν πίστις [hē prós theón pístis]*). La fe entra en la esfera de la interpretación filosófica y pasa a ser un modo de pensar y una virtud.

También en Filón la fe en Dios puede convertirse en confianza y en presupuesto de todo el ser y el comportamiento humanos; precisamente, el sabio tiene ante Dios una actitud de fe y Dios, por su parte, le otorga la confianza a través de sus promesas (Abr. 268 ss; 272 ss). Al igual que para el judaísmo de aquella época, la fe es entendida ante todo aquí como fuente y compendio de todo comportamiento. También en Filón —como ocurría en 4 Mac— la fe es objeto de enseñanza y de aprendizaje: se aprende a distinguir lo variable de lo invariable (Leg.

All. 2, 89). Josefo pone al mismo nivel las afirmaciones sobre cómo pensar correctamente de Dios *(ὀρθὴ δόξα [orthḕ dóxa])* y la «confianza» en Dios *(ἡ περὶ τοῦ θεοῦ πίστις [hē perí toû theoû pístis])*: de esta manera se da la palabra a la tradición helenístico-doctrinal y a la tradición veterotestamentaria. En la descripción del seductor que se presenta a sí mismo como mesías no se emplea evidentemente este grupo de palabras.

e) La religión samaritana subraya la importancia de la fe con más fuerza que la judía, como se manifiesta en el papel de la hagadá, que es a la vez, una doctrina y una confesión.

III La pregunta por la *pístis* y por la exigencia que se plantea a los hombres en nombre de Dios es un desafío a la religiosidad cultual vigente hasta ahora y al magisterio rabínico. Aparte de eso, es el signo distintivo de la predicación misionera cristiano-primitiva en el ámbito helenístico (RBultmann). Y, sin embargo, este proceso de la tradición cristiana primitiva se desarrolla en diferentes estadios que no pueden ser omitidos. Es un hecho que la predicación del Bautista subraya la conversión de un modo claramente unilateral, y que la más antigua proclamación del reino de Dios lleva también consigo la exigencia de una conversión (Mt 3, 2; 4, 17). En los pasajes que se refieren al Bautista no se puede probar que haya un planteamiento de la exigencia de la fe (ASchlatter). Y, sin embargo, la destrucción de toda seguridad dada de antemano (Mt 3, 9) nos recuerda la anterior confrontación entre el *sāman* y la falsa *bāṭaḥ*. La misión del Bautista plantea también la pregunta en torno a su legitimidad y, por consiguiente, la pregunta por la fe (que aparece de un modo explícito en Mt 21, 25.32). Ahora bien, aparte de esto, se puede decir que ni Qumrán ni Juan bautista ni los antiguos movimientos zelotas exigieron explícitamente la fe, no obstante los elementos de fe que encontramos en ello. Sólo tras el acontecimiento pascual y durante la misión cristiana primitiva surge la expresión programática: «Arrepentíos y creed en el evangelio» (Mc 1, 15). El evangelio se convierte en una tradición doctrinal ya fijada que reivindica la legítima exigencia de ser aceptado por todos los que lo escuchan. De ese modo, la conversión de que se habla en la predicación del Bautista (Mc 1, 4) entró en la predicación de la fe de la tradición cristiano-helenística. En la exposición que sigue hay que tratar esto con más detalle.

Cuando en el NT se utiliza el grupo de palabras relacionado con *pístis* y *pisteúō*, este uso es, ante todo, una continuación de la tradición judía y de su problemática peculiar. A diferencia del griego común y de la versión de los LXX, llama la atención la frecuente construcción *pisteúō eis, creer en* (p. ej. Gál 2, 16; Jn 1, 12; 3, 18) que aparece en el lenguaje misionero. También las proposiciones con *hóti*, que vinculan la fe a un determinado acontecimiento de la historia de Jesús (1 Tes 4, 14; Rom 10, 9) o a una afirmación cristológica (Jn 20, 31), son significativas en el lenguaje de la comunidad helenística. En la confesión cristológica son asumidos entonces unos determinados acontecimientos históricos. El «apartamiento de las obras muertas» y la «fe en Dios» son piezas doctrinales importantes del catecismo cristiano primitivo (Heb 6, 1). Más importante es el concepto de *pístis*, que llega a su punto álgido en el ámbito de la teología paulina: la aceptación de la → predicación cristiana y de la fe en la salvación que son proclamadas juntamente con el evangelio (Rom 1, 8; 1 Tes 1, 8). Para Pablo, la *pístis* está ligada inseparablemente a la predicación. Así pues, pertenece claramente al lenguaje de la predicación misionera cristiano-primitiva.

1. Jesús y la tradición sinóptica

En las narraciones de milagros se encuentra muy a menudo una alusión a la fe del enfermo o de los que le rodean (Mc 2, 5; 5, 34.36; 10, 52; Mt 8, 10). Se alude a la confianza en la misión de Jesús y en su poder de salvar a aquel que lo necesita. Estas acciones salvíficas están al servicio de su misión y quieren corroborar una fe preexistente. No puede discutirse el hecho de que la pregunta por la fe va ligada a estos relatos milagrosos;

Jesús no sólo quiere sacar al hombre de una situación de miseria corporal, sino que quiere hacerlo testigo de su acción salvífica. No se trata en modo alguno de una condición de su obrar, sino de establecer un objetivo que trasciende el proceso corporal: él no sólo quiere ser «el que cura», sino el que ayuda por encargo de Dios. Por esto, más que mandarle, lo que hace es preguntar por su fe. En la confianza del hombre radica la posibilidad que abre el camino a que Dios pueda hacer su obra. Por consiguiente, se trata únicamente de un inicio, de un primer paso, de lo que más tarde afirmará la iglesia helenística.

En Mc 6, 5-6 se encuentra un relato sobre la rebeldía de Nazaret, la ciudad natal de Jesús: el rechazo de la fe es aquí tan enérgico que él no puede hacer ningún «milagro»; se limita a auxiliar a algunos enfermos. Si su obrar salvífico está ligado a la fe, se puede decir igualmente que el rechazo de la fe tropieza con una actitud correspondiente por parte de Jesús. La mentalidad del evangelista no es que Jesús no pueda realizar aquí milagros porque tropieza con la incredulidad de los nazarenos. En la tradición doctrinal de Jesús nos encontramos varias veces con sentencias que parecen ir más allá de la situación concreta (Mc 9, 23; 11, 22-24; Lc 17, 5-6; Mt 17, 20). La característica de estos aforismos sobre la fe consiste en que se le confieren al creyente ilimitadas posibilidades y en que Jesús llama expresamente a sus discípulos a esta fe sin fronteras. A pesar de todas las semejanzas externas con ciertas sentencias rabínicas, estas palabras de Jesús representan un caso aislado en la tradición. Lo sorprendente en ellas es, sobre todo, el tono enfático, confesional. Jesús mismo se subordina a la fe, se somete a sus posibilidades y anima al hombre a seguir su ejemplo (JSchniewind). Las imágenes de la fe que mueve montañas (Mc 11, 23) y de la higuera que es arrancada (Lc 17, 6), corroboran el poder de la palabra, que incluso puede transformar la creación. La indicación que se hace a los discípulos en Mc 11, 24 s muestra que la tradición vincula a la súplica la promesa que radica en el poder de la palabra. La súplica se convierte, pues, para la tradición, en el presupuesto para el poder de la palabra.

La fe en Dios (Mc 11, 22: ἔχετε πίστιν θεοῦ *[échete pístin theoû]*, tened fe en Dios) es para Jesús un estar abierto a las posibilidades que Dios establece y un contar-con-Dios que no se da por satisfecho con lo dado y con lo hecho. Construcciones como ἔχειν πίστιν θεοῦ *[échein pístin theoû]* (Mc 11, 22) y προστιθέναι πίστιν *[prostithénai pístin]* (Lc 17, 5: auméntanos la fe) muestran cómo se entendió más tarde la enseñanza de Jesús sobre la fe: se trataba de un tipo especial de fe en Dios o Jesús «añadía fe». La oposición grande-pequeño (Lc 17, 6; Mt 17, 20) pone la conducta humana y la magnitud de la promesa una frente a otra. Lo que depende del hombre es poco si se lo compara con lo que Dios realiza. Sin embargo, Jesús habla de la fe sin límites como de algo nuevo; no sólo añade algo, sino que abre el camino hacia una realidad nueva. Su palabra queda exenta de todo idealismo, porque no cae fuera de la lucha continua por Dios, del diálogo con él: permanece a la sombra de la confianza (en hebreo: *biṭṭāḥōn)* y del conocimiento (en hebreo: *da'at)*. Jesús se dirige al individuo justamente porque su pueblo, en cuanto totalidad, es llamado a la decisión de la fe (Lc 19, 42). En la tradición sinóptica, al hablar de la fe, sólo se encuentran afirmaciones de un alcance limitado; por otra parte, los influjos posteriores pueden reconocerse con claridad (Mc 1, 15: amplificación del imperativo μετανοεῖτε *[metanoeîte]*, arrepentíos, haced penitencia, para acoger así el mensaje de la salvación). No obstante, no hay que olvidar que todo llamamiento y toda afirmación de Jesús implican la fe, la confianza, el conocimiento, la decisión, la obediencia, la sumisión; sin la pluriformidad de la fe (en hebreo: *'emūnāh)* y de la confianza (en hebreo: *biṭṭāḥōn)* la predicación de Jesús no es comprensible. La fe de Jesús es aplicada inmediatamente a la realidad; se realiza de un modo vital y no como una simple abstracción.

2. Pablo y la tradición postpaulina

Pablo presupone ya los contextos doctrinales firmemente establecidos tanto de la tradición judeo-cristiana palestinense como de la helenística, e interviene en las cuestiones concretas de sus comunidades por razón de la misión que le ha sido confiada por el Señor resucitado. Los hombres a quienes se dirige son «los creyentes» *(οἱ πιστεύοντες [hoi pisteúontes]*, Rom 1, 16; 3, 22; 4, 11; 1 Cor 1, 21); su vuelta a Dios consiste en «creer» *(pisteúein*, 1 Cor 15, 2.11); la «fe» es la aceptación del mensaje de salvación, un comportamiento cuya norma es el evangelio y que se orienta hacia él *(hē pístis*, Rom 1, 8; 1 Cor 2, 5; 15, 14.17). Es una fe que aparece como salvífica, que se funda en la → cruz de Jesús y en su resurrección (1 Cor 15, 3-4.11). Este acontecimiento irrepetible es la norma puesta por Dios que determina toda afirmación teológica y todo comportamiento cristiano. Esto se manifiesta en la confrontación con los judíos y el judaísmo, que parten de la validez de la antigua alianza y de la ley, y que enjuician desfavorablemente la dureza de la existencia escatológica, pero también en la clarificación frente al entusiasmo helenístico y a la gnosis, que dejan de lado la seriedad del futuro y de la escatología. La → justicia que procede de la fe *(ἐκ πίστεως [ek písteōs]*, *διὰ πίστεως [diá písteōs]*, *εἰς πίστιν [eis pístin]*, *de la fe, por la fe, en la fe)* es un don de la → gracia, se opone a toda vanagloria humana, y hace imposible una relación del hombre con Dios basada en las obras de la ley (Gál 3, 10 ss.23 ss; Rom 3, 27-31). La antigua y la nueva alianza se oponen entre sí, tanto en lo que se refiere a su validez histórica como en su influencia sobre los hombres (Gál 3, 23 ss; 4, 21-31; 2 Cor 3, 6). En la fe se reconoce el acontecimiento salvífico escatológico, que es anticipado por la vocación de Abrahán, pero cuyo objetivo último consiste en la evangelización de los pueblos (Rom 4, 17 ss; Gál 3, 26-29). En la confrontación con el entusiasmo helenístico y con la gnosis, que parten de una concepción especulativa del bautismo y de la recepción del espíritu, Pablo se mantiene firme, tanto en la índole provisional y concreta de la historia como en su orientación hacia un fin escatológico (2 Cor 5, 7). Dado que la fe lleva consigo el aspecto de afianzamiento (en hebreo: *'āman)* y el de confianza (en hebreo: *bāṭaḥ)*, fácilmente en Pablo desemboca en el proceso de la esperanza (Rom 8, 24; 1 Cor 13, 13).

Son importantes las enumeraciones, muy del gusto de Pablo, en las que quedan didácticamente ordenadas, una tras otra, en forma triádica la fe, la esperanza y la caridad (1 Tes 3, 5.8; 1 Cor 13, 13; Col 1, 4 s). Por otra parte, no se trata de las «virtudes» helenísticas a las que el hombre es llamado, sino de los diferentes aspectos que se derivan de la predicación y sostienen el edificio de la comunidad. Vestigios de series en documentos extracristianos, en las que se habría inspirado la tríada paulina, son puestos en tela de juicio (sin embargo, cf. Porfirio, Marc. 24: cuatro miembros). Podrían, por su lado, los «gnósticos» ser propensos a establecer «series»; por lo que a la tríada paulina se refiere, su carácter antiespeculativo se impone todavía con más fuerza. Desde el punto de vista de la transformación escatológica aparece una distinción: fe y → esperanza avanzan hacia su plenitud, pero el → amor es el único que permanece en el nuevo eón (1 Cor 13, 13). A los componentes de la tríada paulina no puede considerárseles como «carismas» —su independencia con respecto a éstos queda bien asentada—, sino como una presentación didáctica del mensaje mismo, que compromete a todos los miembros de la comunidad, sin distinción alguna. Los carismas poseen una estructura diferente de la de la tríada paulina (→ gracia, art. *χάρισμα [chárisma])*. Por otro lado, está el intento paulino de sistematizar en una doctrina del espíritu la multitud de los dones, hasta el punto de que también la «fe» aparece como un don de tantos (1 Cor 12, 9). Con ello no se alude en modo alguno a la fe que justifica y, probablemente, tampoco a la «fe entera», que mueve montañas (1 Cor 13, 2). Lo único claro es la distinción, cada vez más acusada en la forma de hablar y de exponer, entre el estilo «sapiencial» y el «didáctico».

Lo que no se capta ni se ve *(τὰ μὴ βλεπόμενα [tá mḗ blepómena])* sólo aparece en tensión con lo que se ve, y señala la no disponibilidad del futuro, la contraposición entre lo que es accesible al hombre y lo que sólo Dios puede descubrir (2 Cor 4, 18; 5, 7). Así pues, lo que no se capta ni se ve no es una «ultramundanidad» platónica, sino el objetivo que se abre a la fe y a la confianza de la existencia cristiana. La cruz de Cristo continúa poniendo al descubierto el punto flaco de la doctrina de la ley (Gál 2, 21) y de la sabiduría especulativa (1 Cor 1, 17) y la resurreción abre el camino a la nueva existencia que se nos da en el bautismo (Rom 6, 4; 2 Cor 5, 17).

Un estilo bien definido caracteriza a la proposición de Gál 5, 6, que describe el paso del antiguo eón al nuevo: la diferencia entre estar circuncidado y no estarlo desaparece y lo único decisivo es la fe salvadora, que actúa por el amor (NB: «que se traduce en amor»; cf. 6, 15; 1 Cor 7, 19). Por el bautismo se establece un nuevo orden de cosas que supera todas las diferencias hasta ahora existentes. La voluntad de Dios, cuyo cumplimiento se exige en la ley, alcanza su plenitud en el amor. Esta afirmación, en la que Pablo pone todo el énfasis, sitúa el proceso de la fe dentro del dinamismo de transformación escatológica, que responde directamente a la doctrina del espíritu. La doctrina de la fe y la consumación del espíritu se orientan una a la otra mediante el → bautismo.

Es importante la comprensión de la vida determinada por la fe, que se caracteriza por la tensión entre el indicativo y el imperativo (RBultmann). En cuanto bautizado, el justificado experimenta la lucha entre → espíritu y → carne (Rom 8, 4 ss; Gál 5, 16 ss) y es llamado a no eludir las tareas del espíritu. Sin esta entrega a las tareas del espíritu, la fe no puede adquirir la fuerza que se le exige en esta confrontación (1 Cor 2, 4).

El «ser débil (e inmaduro)» en la fe (Rom 14, 1) introduce una discusión que está ligada a juicios críticos a los que tampoco Pablo se sustrae. Pues existe viceversa un crecimiento en la fe (2 Cor 10, 15), una firmeza en la fe (1 Cor 15, 58) y un preguntarse autocrítico sobre si la propia actitud brota realmente de la fe (cf. el notable axioma de Rom 14, 23b). Todas estas exhortaciones muestran hasta qué punto la fe, no sólo está expuesta a un juicio crítico, sino que también supone una postura autocrítica constante. Dado que el evangelio encuentra en la cruz de Jesús su fundamentación última y a la vez su culminación suprema, la fe también ha de ajustarse continuamente a esta norma. Así se convierte en un movimiento vital que se deja enderezar constantemente hacia su objetivo. También en este punto la situación responde a la doctrina sobre el espíritu de Dios.

Según Ef 4, 3 ss, hay que conservar la «unidad del espíritu». De ese modo, la parénesis se orienta en una dirección que será decisiva en un futuro próximo. No obstante la variedad de los grupos y de las controversias, la tradición postapostólica quiere conservar una orientación común. En Ef 4, 5, el «una fe» *(μία πίστις [mía pístis])* aparece junto a «un Señor» y «un bautismo», como si en esta tríada se desarrollase el acontecimiento del bautismo. La orientación común que se da en el acontecimiento bautismal es un proceso que marcha hacia un fin (4, 13). Este proceso es dirigido por el mismo Cristo.

3. La tradición joanea

Al igual que en el ámbito semítico, aparece aquí en primer plano el uso del verbo. Sólo en ocasiones se encuentra el sustantivo en las cartas (1 Jn 5, 4) y en Ap (2, 13.19; 13, 10; 14, 12). El adjetivo *pistós* (su contrario es *ápistos)* puede ser aplicado también a Cristo, a sus testigos y a la comunidad (Ap 1, 5; 2, 10.13; 1 Jn 1, 9; 20, 27). Es sobre todo en el Ap donde la conexión con el pensamiento semítico aparece con toda claridad: la fe o el acto de fe implica una postura de fidelidad. También el Ap construye «series» didácticas en las que las «obras» *(ἔργα [érga])* representan el concepto fundamental (2, 2.19); si en un sitio sale la *pístis*, a continuación aparece el motivo de la «fidelidad» (2, 19). Con respecto a la tradición joanea se puede decir fundamentalmente que la postura de fe es

modelada por la «homología» (confesión de fe), válida en el marco de la solidaridad fraterna, y se ajusta a ella. El resultado de la homología es importante también para el evangelio, ya que, en él, las homologías se basan en los testimonios de la historia.

La forma de pensar es diferente de la del resto del NT: del testimonio legitimado por Dios, y del que forma parte también el signo, procede la fe, que se dirige a todos los hombres (Jn 1, 7). La reivindicación de lo «verdadero» y de la «veracidad» (→ verdad) subraya este ser-legitimado por Dios, de tal manera que el hombre que es de la «verdad» oye esta llamada de Dios (Jn 18, 37). Fe y conocimiento (Jn 6, 69), conocimiento y fe (Jn 17, 8; 1 Jn 4, 6) no son procesos diferentes y separados entre sí, sino series ordenadas con un fin didáctico, que hablan de la aceptación del testimonio desde diferentes puntos de vista: sólo la fe que acepta el testimonio conoce; y viceversa: el que conoce la verdad se orienta hacia la fe. La subordinación del conocimiento a la fe (→ conocimiento) es antignóstica y antiespeculativa. El oyente debe saber que ambas radican en la salvación, tanto la aceptación del testimonio como la elaboración y estructuración independientes que responden al testimonio (es importante la diferenciación que aparece en Jn 4, 42).

Existe también una estrecha relación entre la fe y la vida. El que cree en el Hijo no perecerá, sino que tendrá la vida eterna (3, 16-18; 11, 25). La → promesa alude a una plenitud que ya está presente. La hostilidad del mundo contra Dios no tiene un carácter metafísico sino que se lleva a cabo como una reacción contra el enviado de Dios (Jn 3, 20; 7, 7; 15, 18.23) y contra sus discípulos. Si el creyente ha de soportar esta tensión con el mundo, ha de ser a base de sustraerse a sus mecanismos y principios de acción y lanzarse a la realización de la voluntad de Dios (1 Jn 2, 15-17). Así pues, la tensión entre el creyente y el → mundo no se desarrolla desde un punto de vista especulativo. La bienaventuranza de Jn 20, 29, que elogia la fe que no necesita ver, plantea la problemática de la tradición pascual. Con ello no se critica la tradición apostólica de la pascua, sino que se hace posible el acceso a la alegría pascual también para aquellos que pertenecen a la época postpascual (de modo diferente piensa RBultmann).

El acontecimiento salvífico originario queda, pues, concluido. Una nueva problemática se plantea con la nueva generación, que está bajo una doble consigna: «Tener fe sin haber visto» (Jn 20, 29) o «no ver y, sin embargo, amar» (1 Pe 1, 8). El hecho de que en 1 Pe 1, 8, esta doble consigna se refiera también al mismo Jesucristo muestra sus puntos de contacto con la tradición joanea. Ahora bien, más tarde se imponen, en general, las «series» parenéticas, en las que «fe» y «amor» aparecen juntos, se interpretan de un modo siempre nuevo y se los comprende desde un punto de vista helenístico (1 Tim 2, 15; 4, 12; 6, 11; 2 Tim 2, 22). Pero, en estas series postapostólicas, no nos encontramos en modo alguno con una simple aceptación de las «virtudes» helenísticas, sino con una amplia adaptación a la nueva forma de vida, tal como era reconocida por la instrucción bautismal.

4. Aspectos importantes de la comprensión de la fe en el resto del NT

El lenguaje de los *Hechos* remite a menudo a las fórmulas y giros del lenguaje misionero. Se cree en Dios (16, 34) o en el *Kýrios* (5, 14; 18, 8). Las exhortaciones a la fe van directamente unidas a la promesa de la salvación escatológica (16, 31). En los medios cristianos apunta una nueva confianza en las Escrituras (24, 14; 26, 27). De ese modo surge una reflexión sobre la historia de la salvación que es análoga a la de la piedad helenístico-judía (respecto a la continuidad: cf. 2 Tim 1, 5).

En la *carta a los Hebreos* nos encontramos con una tradición doctrinal independiente. Esta carta enlaza con motivos temáticos veterorestamentarios y estructura la historia de los antepasados a partir del concepto de fe y del grupo de palabras que cristaliza entorno a él. También la parénesis asume, entre otras cosas, la promesa de la fe y la advertencia

contra la incredulidad (Heb 10, 37-38 = Hab 2, 3-4). Pero ante todo la carta a los Hebreos ofrece en 11, 1 una definición didáctica que reúne en sí misma motivos temáticos veterotestamentarios y helenísticos. No proporciona una síntesis de todos los elementos que entran a formar parte de la fe, sino sólo de aquellos que son decisivos para la comunidad perseguida: la garantía de lo que se espera y la prueba convincente de las realidades que no se ven. Lo futuro y lo invisible están aquí estrechamente ligados. Con esta definición se abre la mirada de conjunto sobre la historia de los antepasados del capítulo 11 y la presentación de la comunidad neotestamentaria (12, 1-11). Jesucristo aparece aquí como el «pionero y consumador de la fe» (12, 2 ss). El es el consumado por Dios y por eso puede llevar a buen término la lucha por la consumación. El dinamismo de la fe le viene impreso al pueblo de Dios juntamente con la promesa. El mundo futuro es el objetivo que ha sido prometido por la palabra de Dios. La tensión entre el más acá y el más allá, característica de la tradición helenística, adquiere con ello una nueva expresión.

En las *cartas pastorales* continúan desarrollándose las ideas típicas de Pablo, pero dentro de una nueva concepción que se opone al entusiasmo y a la herejía gnóstica. Cuando en 1 Tim 1, 5 se formula el principio «esta orden tienen por objeto el amor mutuo, que brota del corazón limpio, de la conciencia honrada y de la fe sentida», con esto se manifiesta claramente una nueva orientación antientusiástica. El mandamiento es fundamentado de un modo nuevo, al entrar en él también la fe. El mantenerse «sanos en la fe» (Tit 1, 13; 2, 2) establece una nueva norma que sirve para delimitar el ser-cristiano de cualquier aberración. La influencia filosófico-sapiencial robustece la autoconciencia de la iglesia que va afianzándose progresivamente.

Santiago, al igual que la tradición parenética restante, es consciente de que la fe tiene necesidad de ser probada (1, 3, cf. 1 Pe 1, 7), pero exige el rechazo de todo comportamiento contrario a la confianza viva y a la confesión de la fe (1, 6-8). Para él, la fe, y el comportamiento obediente van indisolublemente ligados: la fe, en cuanto confianza y confesión, como tal, no puede salvar. Sólo mediante la obediencia (→ oír, art. *ὑπακοή [hypakoé]*) y un comportamiento que se ajuste a los mandamientos de Dios puede llegar la fe a su realización (2, 22). Al escribir esto piensa Santiago en un adversario que no ataca la fe pero que, sin embargo, se sustrae a la obediencia. La carta se sitúa en una tradición doctrinal cuyas tesis difieren de las de Pablo.

5. La fe como acto, estructura y contenido

De un modo singular, el cristianismo se ha convertido en un acontecimiento de fe, en el que tanto el acto de fe como los modos de pensar y las estructuras vinculadas a esta fe y, finalmente, los puntos de referencia y las normas objetivas (cf. el evangelio, el kerigma, la palabra de Dios), han adquirido un significado peculiar. Es significativo que otras estructuras mentales existentes en el cristianismo primitivo (que parten p. ej. del espíritu o del conocimiento), que originariamente eran independientes, han permanecido en una tensión constante con la estructura mental del acontecimiento de fe. Si el cristianismo terminó por imponerse como acontecimiento de fe, fue porque en esta realidad puede expresarse de la manera más vigorosa su saber acerca de la situación histórica y su regulación mediante la exigencia del evangelio. Sólo a través de una relación con el evangelio y con la exigencia de la palabra de Dios puede la fe dar testimonio de lo que en realidad le ha sido confiado. El cristiano se sabe perdonado y llamado a emprender un camino que lleva a un fin. El obrar salvífico de Dios va por delante: el fundamento de la fe es, pues, la automanifestación de Dios. La fe tiene prioridad sobre el conocimiento, pero el conocimiento pertenece a la sustancia de la fe.

O. Michel

PARA LA PRAXIS PASTORAL

En su acepción más importante, la palabra «fe» designa un comportamiento humano que es determinado por la llamada de Dios: la fe ha de entenderse entonces como una reacción ante la acción divina o ante la realización de la promesa divina; refleja en cada caso el juicio y la gracia, la orientación hacia el futuro y la incomprensibilidad de Dios. La llamada concreta e histórica de Dios nos encuentra a través de una acción divina que permanece oculta y, sin embargo, se revela, que entra totalmente en la historia de los hombres y, sin embargo, está ligada a un mandato y a una misión, y que, finalmente, ha dejado huellas duraderas en la redacción de la Escritura. → Israel ha sido el primero que ha participado en este proceso histórico; a través de → Jesús se han abierto las puertas a todos los pueblos, y, a través de su iglesia, ha continuado manifestándose la llamada de Dios. La «fe» reclama un planteamiento ante la autoridad de la llamada divina y, por tanto, ante la autoridad misma de Dios. «Por la escalera de la abstracción no se sube al Dios vivo, sino únicamente por la escalera celeste de su autorrevelación en la historia» (MKähler). Por esto, cara a las experiencias de cada día, la confianza y la firmeza de la fe han de ser renovadas continuamente y conquistadas de nuevo paso a paso en discusiones y reflexiones.

Mientras que el modo de pensar de antaño se inclinaba todavía a probar la existencia de Dios p. ej. a partir del orden del cosmos o de la existencia del hombre, con lo que quedaba a merced de los contraargumentos del ateísmo, mientras una arriesgada teoría de la indemostrabilidad de Dios establecía una separación entre creer y saber, la fe fundamentada bíblicamente abarca —expresándolo con categorías de pensamiento también de antaño— el conocimiento, el saber y el razonamiento. En la confrontación con Dios, el hombre aprende a preguntar cuál es el significado de esta fe, hacia dónde va y cuál es su objetivo. A pesar de todos los vínculos que lo unen al pasado, el acto de fe se caracteriza por un decisivo tomar-en-serio el presente y por un abrirse hacia un futuro en el que, no obstante todas las miserias y todas las luchas, espera la salvación prometida por Dios a toda la humanidad. Por otra parte, en este acto de fe no se trata solamente de una certidumbre personal, sino de la credibilidad de lo que ha sido confiado al discípulo en la predicación y en el servicio.

La fe, el conocimiento y el razonamiento no quedan, pues, asegurados de una vez para siempre y encerrados en la Biblia (mentalidad biblicista), sino que forman parte de un permanente proceso que se trasciende constantemente a sí mismo.

La *credibilidad* de la llamada de Dios no sólo reclama el esfuerzo por tomar en serio la fe, el conocimiento y el razonamiento en medio de los vaivenes de nuestra existencia histórica, sino también el compromiso concreto del creyente en cuanto mandatario de Dios en medio de la desesperanza irredenta de la historia humana. En el NT no se trata en modo alguno de acciones de ayuda necesarias y de demostraciones del compromiso cristiano (con un recurso unilateral al texto de Lc 10, 30-37), como si la condición irredenta de este mundo hubiese sido ya superada, sino de la posibilidad de proporcionar signos, de la confrontación y prestación de ayuda dentro de una perspectiva escatológica, las cuales al creyente le son confiadas constantemente ante situaciones sin salida. El rechazar el mal, el sucumbir ante su poder, el apoyarse en la victoria de Jesús sobre él, son signos característicos de la fe veterotestamentaria y debería darse testimonio de ellos también en la actualidad. Por eso, el carácter escatológico fundamental del cristianismo primitivo es irrenunciable, porque sólo en él la resistencia de la existencia histórica a la palabra salvadora de Dios encuentra una expresión objetiva. «Precisamente este supuesto, de que la realidad del mundo o del ser-hombre está ligada a Dios, es problemático» (JMoltmann).

El *judaísmo*, que ha rechazado el mensaje salvífico de Jesús surgido a partir de él, experimenta esta referencia dialéctica a la realidad terrestre como una inseguridad peligrosa. Tampoco faltan en él voces que dan una importancia particular a la confianza en Dios, a la realización de su voluntad y a la santificación de la realidad cotidiana; el cristianismo responde a esta demanda no a partir del cumplimiento de la Torá, sino por el camino de la enseñanza de Jesús. Sin embargo, de ninguna manera puede considerarse la «confianza» como el signo distintivo de la fe judía y el «aceptar como verdadero» como el de la fe cristiana (MBuber). Se trata más bien de la pregunta que se plantea en Pablo y en la carta a los Hebreos, de hasta qué punto la → alianza del Sinaí ha sido suprimida y llevada a su plenitud por el sacrificio de Jesús en el Gólgota (→ cruz). Pero esta dialéctica de supresión y plenitud exige hoy un conocimiento más profundo de la palabra viva de la sagrada Escritura y de la historia de ambas confesiones.

En la *Escritura*, todo falso intento de fundamentar la fe y de exigirla a los otros se lo señala con el dedo y se lo considera tan peligroso como el rechazo o la flaqueza de la fe. No es hoy la primera vez que la fe se enfrenta con doctrinas erróneas, y la fe auténtica con la fe que lo es sólo en apariencia; esto ha ocurrido en todas las épocas. Es aquí donde aparece con claridad la condición desesperada y sin salida de la existencia también del creyente, cuya fe se funda total y exclusivamente en su relación con Dios y que, abandonado a sí mismo, no puede andar sobre las aguas. La palabra y la cruz de Jesús «salvan», es decir, continúan siendo el fundamento de la fe y la convierten en un acontecimiento escatológico que perdura ante Dios.

Caracterizan a nuestra época, por su parte, la nueva irrupción del pensar secularizado y, por otra, un conocimiento más profundo del ser del hombre en general y de sus posibilidades de construir un futuro. A partir de aquí hay que entender también la formalización y la secularización del concepto de fe, las cuales, al igual que los análisis filosóficos del mismo (p. ej. los de KJaspers, GMarcel), poseen gran importancia. En toda reflexión auténtica sobre la existencia humana llama la atención lo difícil que es superar las idealizaciones no sólo desde el punto de vista filosófico, sino también desde el teológico.

RBultmann (Theol. des NT, 1965[5], 300) distingue en Pablo *dos actos* y, con ello, dos conceptos de fe que hay que distinguir claramente: una fe que consiste en la disponibilidad a aceptar como verdaderos los hechos que se nos narran y a ver en ellos una manifestación de la gracia de Dios; 2) una fe que, como entrega a la gracia de Dios, significa una transformación radical de la autocomprensión que hemos tenido hasta ahora. Es natural que esto le lleve a preguntarse por el auténtico pensamiento paulino. Primeramente el apóstol se sitúa en una tradición histórica a la que él ha dado un sí fundamental a causa de la salvación que en ella se promete y se anuncia. El defiende esta tradición histórica contra su disolución en la gnosis y el fanatismo y la cita en medio de su problemática actual. Pero también se sabe situado en un momento determinado de una historia que tiene un sentido escatológico, y llamado a proclamar la cruz y la resurrección como un acontecimiento que despierta la fe y salva y orienta al hombre. Por consiguiente, su mensaje es un testimonio de esta historia escatológica e incluso forma parte de ella.

La *pregunta antropológica* es formulada en toda su crudeza por la → cruz de Jesús y permanece abierta en un marco cósmico y escatológico: la justificación fue llevada a cabo en la cruz y apunta a la plenitud de la historia y de la humanidad. La tensión en el acontecimiento salvífico entre el «ya» y el «todavía no», que se manifiesta a través del kerigma, expresa nuestra propia situación. Esta situación responde, tanto a la obediencia que ha de llevar consigo el acto de fe, como al ser en Cristo que nos ha sido otorgado en el → bautismo. La fe es el modo de existir en esta tensión y está ligada siempre a un «ahora» y a una situación histórica determinada. Por esto ha de resistirse a trocar este «ahora» y esta situación histórica determinada por cualquier utopía, irrealidad o falsa trascendencia. Y, sin embargo, a causa del problema de Dios, se sitúa la fe desde el principio en una

actitud seria ante lo incomprensible, ante lo que aún no es visible, ante el futuro. A partir de esto, deberíamos tomar posición desde ahora contra toda anticipación idealizante o fanática de la consumación (por ejemplo, el sentirse en posesión de la salvación, que es típico de la iglesia triunfalista) y contra todo reclamo simplista y momentáneo a la decisión, que queda convertida así en una panacea, así como contra la idea de que la salvación se sitúa sólo en el futuro (posiblemente «ultramundo») y de que el mundo y el tiempo no pueden ser redimidos. En ambos casos quedaría suprimida aquella tensión que lleva consigo la fe. Consiguientemente toda glorificación docetista del pasado, que impida a los cristianos estar atentos al futuro de Jesucristo, se opone también a la actitud de alerta que se requiere.

O. Michel

Bibl.: ASchlatter, Der Glaube im Neuen Testament, 1927[4] – WMundle, Der Glaubensbegriff des Paulus, 1932 – EFuchs, Jesus und der Glaube, ZThK 55, 1948, 170 ss (=Ges. Schriften II, 1960, 238 ss) – OMichel, Grundfragen der Pastoralbriefe. Auf dem Grunde der Apostel und Propheten, en: Festschr. ThWurm, 1948, 83 ss – MBuber, Zwei Glaubensweisen, 1950 – FNötscher, Zur theologischen Terminologie der Qumrantexte, 1956 – UNeuenschwander, Glaube. Eine Besinnung über Wesen und Begriff des Glaubens, 1957 – RBultmann, Theologie des Neuen Testaments, 1958[5], 315 ss. 427 ss – CHRatschow y otros, Art. Glaube, RGG II, 1958[5], 1586 ss – RBultmann, Art. *πείθω*,ThWb VI, 1959, 1 ss – id./AWeiser, Art. *πιστεύω*, ThWb VI, 1959, 174 ss – EPfeiffer, Glaube im AT. Eine gramm. lexikal. Nachprüfung gegenwärtiger Theorien, ZAW 71, 1959, 151 ss – CHDodd, Das Gesetz der Freiheit. Glaube und Gehorsam nach dem Zeugnis des NT, 1960 – CDietzfelbinger, Paulus und das Alte Testament, ThExh 95, 1961 – GEichholz, Glaube und Werk bei Paulus und Jakobus, ThExh 88, 1961 – ChMaurer, Glaubensbindung und Gewissensfreiheit im Nt, ThZ 17, 1961, 107 ss – FNeugebauer, «In Christus». Eine Unters. z. paulin. Glaubensverständnis, 1961 – WKünneth, Glauben an Jesus? Die Begegnung d. Christologie mit d. modernen Existenz, 1962 – HSchlier, Der Brief an die Galater, KEK VII, 1962[12] – HLjungman, Pistis, 1964 – EHaenchen, Die Apostelgeschichte, KEK III, 1965[14] – WGKümmel, Der Glaube im Neuen Testament, seine katholische und reformatorische Deutung, en: Heilsgeschehen und Geschichte, 1965, 67 ss – PStuhlmacher, Glauben und Verstehen bei Paulus, EvTh 26, 1966, 337 ss – GEbeling, Wort und Glaube, 1967[3], esp. 203 ss.

Trad. o. c.: RBultmann/AWeiser, Art. Fe (ThWb), 1974 – HSchlier, La carta a los Gálatas, 1975. En cast. Arts. gens.: JBMetz, Art. Decisión, CFT I, 1966, 373-381 – MSeckler, Art. Fe, CFT II, 1966, 128-152 – JTrütsch/JPfammatter, La fe, MystS I, T. II, 1969, 877-993 – LScheffczyk, Art. Analogía de la fe, SM I, 1976[2], col. 138-143 – JSplett, Art. Decisión, SM 2, 1976[2], col. 137-141 – KRahner/JAlfaro/ADarlap, Art. Fe, SM 3, 1976[2], col. 95-147 – GvRad, Teología del AT I, 1978[4], 149-154 (cf. además en el índice de materias la entrada «fe») – WEichrodt, Teología del AT II, 1975, 280-292 (cf. además en el índice analítico la entrada «fe») – JJeremias, Teología del NT I, 1977[3], 187-198 – KHSchelkle, Teología del NT III, 1975, 125-144.

Fidelidad → Verdad

Fiesta

Las fiestas y las celebraciones (ambas están vinculadas entre sí) determinan el transcurso del tiempo y constituyen los puntos culminantes de la vida en la antigüedad. Originariamente, casi siempre tienen un sentido religioso. El vocablo griego *ἑορτή [heortḗ]*, cuyo significado es muy amplio, alude tanto a este contenido religioso como a la idea de la interrupción del trabajo de todos los días. Las fiestas que revestían importancia en el ámbito bíblico y en su entorno son tratadas conjuntamente en un artículo general; a la *πάσχα [páscha]* se le dedica un artículo especial a causa de su importancia en el relato de la pasión.

ἑορτή *[heortḗ]* fiesta

I 1. *Heortḗ* (raíz w-e-r) tiene el significado fundamental de *prestación, cumplimiento* (en favor de una deidad). Su significado capital de *fiesta* aparece desde Homero (Od. 20, 258 s).

2. Entre los griegos existían muchos acontecimientos que, destacándose del ritmo normal del tiempo, tenían un carácter festivo: los cambios de estación que marcaban también los puntos culminantes del trabajo, desde la siembra hasta la recolección (fiestas de la fertilidad); los acontecimientos familiares y las relaciones del individuo con la colectividad (fiestas familiares y de la progenie); más tarde, estas festividades estuvieron ligadas casi siempre a determinadas divinidades y a menudo se les daba el nombre de éstas. Junto a muchas fiestas de carácter local fueron en aumento otras que se celebraban en todo el ámbito griego. El conjunto de estos «períodos legalmente santificados» (Platón, Def. 415 A) constituía un calendario de fiestas ampliamente organizado, que abarcaba todo el año (entre los romanos las fiestas comprendían algo así como un tercio de los días del año) y todos los ámbitos de la existencia humana. Más tarde fueron elevados también al rango de «fiestas» acontecimientos importantes de la vida política (conmemoraciones), p. ej. las victorias de Maratón y de Salamina. El círculo de los que participaban en las fiestas abarcaba, en cada caso según el grado de obligatoriedad, la familia, la parentela o la totalidad de los miembros de la estirpe o del pueblo; más tarde fue limitándose progresivamente (en los cultos secretos, en los misterios) a la asociación de los que profesaban una misma fe.

En todas las esferas de la naturaleza, en todos los oficios, en todas las circunstancias de la vida, innumerables dioses fueron honrados por los hombres mediante fiestas. Lo que originariamente era un fenómeno natural no sólo fue continuado, sino acrecentado hasta el extremo mediante fiestas en las que tenían lugar enormes bacanales y orgías (sobre todo, en el culto a Dionisio; pero recuérdese también la práctica del *ἱερὸς γάμος [hierós gámos]*, matrimonio sagrado, → matrimonio). Preparadas con ayunos, abluciones y atavíos festivos, las fiestas se celebraban con plegarias y cánticos, música y danzas, desfiles, ofrendas, deportes, juegos y certámenes; también formaban parte de las fiestas los mercados y las ferias; la mayoría de las veces durante las fiestas se daba una tregua en las hostilidades. Los dioses se manifestaban, eran obsequiados u obsequiaban a sus fieles, les daban consejo y ayuda, hacían participar a los hombres de la tristeza y del júbilo, se apiadaban de ellos, morían y resucitaban con ellos, otorgaban al espíritu la victoria sobre la carne, conferían la vida eterna en el mundo de la muerte. Pero, en realidad —con una tendencia más individualista y espiritualista— se trata aquí fundamentalmente de distintas variantes de una misma religión de la fertilidad, que bajo el signo de la espiga y del falo, intentaba fomentar por procedimientos mágicos los procesos de procreación y de crecimiento de las plantas, los animales y los hombres.

II 1. Las antiguas culturas rústicas y urbanas de Canaán profesaban numerosos cultos a los dioses El, Dagón, Baal, a las diosas Ašerá, Astarté-Anat y otras, y, más tarde, a divinidades egipcias y babilónicas. Estos cultos estaban llenos de ritos de fertilidad, que daban a la sexualidad un rango religioso (la prostitución sagrada de pederastas y de mujeres). De la continua fascinación que sentía Israel ante estos cultos nos hablan, sobre todo, los libros de los Reyes; sin embargo Israel —a diferencia de Grecia que en este punto hizo suyo el legado de oriente (cf. *supra* I)— se ha resistido en general a ellos.

Es verdad que, para poder vivir en la nueva tierra, las tribus pastoriles inmigrantes de Israel tuvieron que aceptar no pocos elementos de la religión cananea, pero también tuvieron que rechazar muchas cosas para poder vivir ante Dios como el pueblo elegido (cf. p. ej. la prohibición de la prostitución cultual: Dt 23, 18 s; la prohibición a los sacerdotes de ocuparse de los muertos, la exigencia de abstenerse de la bebida y del acto sexual durante el tiempo de su servicio cultual. Todo lo referente al sexo fue apartado del culto y contado entre las realidades creadas, y hasta a Dios mismo se le concebía como situado más allá de la polaridad de los sexos. Y los elementos que se tomaron del entorno fueron radicalmente transformados.

2. Los antepasados de Israel trajeron consigo dos fiestas a la nueva tierra: el *šabbat* (→ sábado), un día tabú en el que no se realizaban trabajos ni se tomaban decisiones importantes, y la fiesta de la *pesaḥ* (cf. → *πάσχα [páscha]*) para preservar a las casas de los demonios. Al llegar a la tierra prometida, Israel se encontró con una serie de fiestas agrícolas propias de esta tierra y que jalonaban el año, e Israel las aceptó: la fiesta de los *maṣṣōt* o *ázimos*, que se celebraba en la época en que empezaba la recolección de los cereales, la fiesta de las semanas, al terminar la recolección, y la fiesta de las tiendas o chozas, al concluir la vendimia. Al combinarse la *pesaḥ* con la fiesta de los *maṣṣōt*, la *pesaḥ* se convirtió también en una fiesta de peregrinación (Dt 16, 1 ss) y, de este modo, se mantuvieron las tres fiestas fundamentales (Ex 23, 14-17; 34, 18.22 s). Cf. → *πάσχα [páscha]*.

Continuaron existiendo otras fiestas tradicionales (para un calendario detallado cf. Lv 23; Dt 16, 1-16; sobre el sacrificio correspondiente cf. Nm 28, 9-29, 39), pero ahora estaban dedicadas al Dios de Israel (sábados, peregrinaciones «dedicadas al Señor»; cf. p. ej. Ex 16, 23.25 y *passim*). En el transcurso del tiempo, Israel ha ligado las fiestas condicionadas por el ritmo de la naturaleza a los acontecimientos de su historia anterior. Así, la fiesta de *pesaḥ-maṣṣōt* se relacionó desde muy pronto con la salida de Egipto; la fiesta de las semanas, con la conclusión de la alianza y con la entrega del Decálogo; la fiesta de las tiendas o chozas, con la travesía del desierto (Ex 12, 12.17; 19, 1[P]; Lv 23, 43[P]). Los profetas lucharon para que esta dimensión histórica, que subrayaba el contenido ético de las fiestas, no se perdiese y para que Israel no volviese a dar a sus fiestas un carácter pagano y exclusivamente

cultual. Fieles a la voluntad de Dios, se enfrentaron a su pueblo con amenazas (Am 8, 10; Mal 2, 3) y reprimendas (Am 5, 21; Is 1, 13 s), e intentaron conseguir que, además del culto, se diese especial importancia al cumplimiento de los mandamientos. Nunca se exigió el abandono espontáneo de los sacrificios; pero cuando el sacrificio, que había sido ordenado igualmente por Dios, se hizo irrealizable, el sábado, en cuanto reconocimiento externo y signo de la → alianza (Ex 31, 12-18) que era, se convirtió en la fiesta más importante para Israel.

3. Los equivalentes hebreos del término *heortḗ* en los LXX son *ḥāg* (unas 52 veces), cuyo significado fundamental (que viene de *ḥ-g-g)* es *danzar* (el círculo de la danza representa el círculo del año), y *mō'ēd* (unas 29 veces), que deriva de la raíz *y-'-d: determinar, establecer. Ḥag* designa en general la *fiesta*, particularmente las tres fiestas de peregrinación, y, de un modo especial, la fiesta de las chozas, y quizá también la procesión y la danza festiva. *Mō'ēd* es el *tiempo convenido*, la *reunión festiva* (también las ofrendas de la fiesta y el lugar en que se celebra).

También en Israel existían fiestas profanas: las festividades propias del individuo y de la familia (→ circuncisión, ablactación del niño, nupcias [→ matrimonio], entierros) y del pueblo (entronización del rey, fiestas de la victoria); también estaban las fiestas locales, como p. ej. la fiesta de la esquila. Además de los sábados, eran importantes las neomenias, en las cuales se incluía un día festivo y se ofrecían sacrificios especiales. Desde que se implantó la ley de santidad se celebraban en otoño dos importantes fiestas religiosas: el año nuevo, el día primero del mes de tišrí, y el día de la reconciliación, el día décimo del mismo mes (Nm 29, 1-11; Lv 23, 23-32; en el año nuevo se celebraba también una fiesta de la renovación de la alianza [sobre esto cf. Jos 24; Ex 19-24] o incluso —según Mowinckel— la fiesta de la entronización de Yahvé). Después del exilio, en la diáspora occidental, surgió la fiesta de los *purim* y la respectiva leyenda festiva: el libro de Ester. En los libros propios de los LXX se nos cuenta la profanación de las fiestas y del templo (1 Mac 1, 39.45, y de un modo bien plástico en 2 Mac 6, 6 s) y, a continuación, la consagración del templo y la implantación de una fiesta conmemorativa de este acontecimiento (1 Mac 4, 36-61; 2 Mac 10, 1-8). También los libros de Tobías (1, 6), Judit (8, 6; 10, 2) y el Eclesiástico (33, 8; 43, 7; 47, 10) nos hablan de ciertas fiestas que fueron establecidas obedeciendo a un precepto divino.

4. Si preguntamos por la problemática surgida en el interior del ámbito del judaísmo en el que el cristianismo primitivo, en cuanto a fiestas, estuvo largo tiempo enraizado, hay que aludir, ante todo, a Filón. El menciona explícitamente unas diez fiestas (Spec. Leg. H, 41; I, 169-189), entre las cuales destaca sobre todo al sábado, que es el aniversario de la creación del mundo y al que la misma naturaleza se refiere (Op. Mund. 89; Praem. Poen. 153). Claro está que sólo Dios celebra las fiestas correctamente (Cher. 90.85 s), pero hace participar a los creyentes en su celebración; por eso, toda la vida de los elegidos es una fiesta ininterrumpida (Spec. Leg. II, 42-55).

También los paganos quedan impresionados ante el fervor de las fiestas religiosas, que —conforme a la manera judía— sabe refrenar los placeres mediante la práctica de la virtud y se manifiesta en la oración y los sacrificios que se ofrecen a Dios en el santuario (Congr. 161 ss; Vit. Mos. II, 20-24; Josefo, Ap. II, 282). También Josefo cita un calendario de fiestas (Ant. III, 237-254), en el que, junto a las fiestas mencionadas por Filón, aparecen otras, como la fiesta de los maderos (Bell. II, 425), la fiesta de las lámparas, que conmemoraba la restauración del templo bajo Judas Macabeo (Ant. XII, 323-325), o las festividades celebradas con ocasión de la inauguración del templo de Herodes (Ant. XV, 421).

5. En Filón y Josefo aparece una imagen idealizada de las fiestas que los judíos celebraban en aquella época. Efectivamente, los grupos judíos celebraban en todas las épocas las mismas fiestas, pero en cada sitio tenían sus características peculiares y, a menudo, su fecha particular. Incluso existían fiestas especiales que sólo eran importantes para cada grupo o que iban dirigidas contra otros grupos (así, p. ej entre los fariseos de tendencia šamaítica-zelota, el día de la victoria de la teología y la jurisprudencia farisaicas sobre los saduceos [papel del ayuno], las victorias políticas contra los seleúcidas y los romanos; entre los esenios de Qumrán una fiesta del aceite, así como trimestralmente, otras fiestas, tales como la de la recolección, la de verano, la de la siembra y la de primavera). En cuanto al contenido, las fiestas de cada grupo se distinguían también entre sí especialmente por la postura de cada uno de ellos ante el templo o ante los mesías: los esenios, por ejemplo, tenían una actitud tan crítica frente al culto del templo que no celebraban sacrificios de animales.

Un motivo especial de discordia eran las fechas de las fiestas, pues no existía un calendario unificado y los fariseos y los esenios, por ejemplo, discrepaban entre sí sobre la fecha propia de las fiestas, y tomando los textos a la letra, hasta en la celebración del sábado (Jub VI, 32-38; 4QpOs II, 15; Men 65a/66a; RH22b). Los fariseos se regían en su calendario por el cielo lunar y, cuando era necesario (más tarde ajustándose a una normativa fija), adaptaban su calendario al año solar intercalando un mes; en cambio, los esenios se regían por el ciclo solar. Puesto que la ley del tiempo representa la armonía entre el cielo y la tierra, está ordenado que hay que respetar ciertos días y horas determinados por Dios y ajustar todas las acciones de acuerdo con ellos (1QS IX, 13 s; X, 1-8; 1QpHab VII, 13 s; 1QH XII, 4-11). De aquí la importancia que adquirió en Qumrán el estudio detallado de la sabiduría y de los astros y, por consiguiente, la revelación especial de las fechas de las fiestas (CD VI, 18 s; 1QS I, 9; III, 10). Según el calendario de Qumrán (de acuerdo con Jub VI, 23-32 y Hen [et] LXXII, 7-32: 4 estaciones iguales —$3 \times 30 + 1$ día $= 91$ días $= 13$ semanas— forman un año de 364 días $= 52$ semanas; a este respecto cf. la liturgia del sacrificio del sábado celestial encontrada en Masada, en la fortaleza de Herodes), todas las fiestas se celebraban siempre en el mismo día de la semana y ninguna de las fiestas fundamentales podía caer en sábado. Un fragmento del calendario

de la cueva 4 (llamado «Mišmarot»), que establece los turnos según los cuales cada grupo de sacerdotes ha de celebrar el culto, señala en qué días de la semana caen las fiestas más importantes (*pesaḥ* en martes, las ofrendas de gavillas de trigo y la fiesta de las semanas el primer día de la semana, o sea, nuestro domingo, el año nuevo en miércoles, el día de la expiación en viernes y la fiesta de las chozas en miércoles).

III La cristiandad primitiva vivía en tensión entre las diferentes comunidades judías. Por eso estaba en conflicto con los demás grupos con respecto a las cuestiones del calendario festivo e incluso existían discusiones dentro de ella misma, ya que sus miembros procedían de diferentes «facciones».

1. Para la cristiandad primitiva, la celebración de las fiestas del judaísmo era algo tan natural que no requiere una mención especial. Sólo en ocasiones se nos relata de un modo explícito que Jesús o Pablo han asistido a la sinagoga el sábado, para orar, leer o enseñar (p. ej. Mc 1, 21; Lc 4, 16; Hech 16, 13), o que los discípulos y las comunidades han celebrado las fiestas de peregrinación. Es, pues, comprensible, que la liturgia de las fiestas judías haya entrado en el NT; la lectura y los actos celebrados en el año nuevo y en el día de la reconciliación son, por ejemplo, el presupuesto de la explicación litúrgica (midrás homilético) de la carta a los Hebreos; una exhortación como la de 1 Cor 5, 1-8 está destinada originariamente a una celebración de la *pesaḥ-maṣṣōt*-semanas (cf. además Gál 5, 9), y la fórmula confesional que alude al Dios único por el que han sido creadas todas las cosas (1 Cor 8, 4-6) nos recuerda la primera perícopa del ciclo de lecturas bíblicas. Los gentiles, que, al hacerse cristianos, tenían que renunciar a su modo de celebrar las fiestas, podían ser introducidos en las fiestas judías ampliamente conocidas, cuya índole histórica de hecho fue objeto de una fundamentación espiritual y moral.

2. Lo que en los sinópticos no se menciona, sino que se silencia dándolo por supuesto, se convierte en el evangelio de Juan en un programa: Jesús no sólo es un judío entre los judíos, sino que él representa más bien al verdadero Israel. Por eso su vida, su pasión y su muerte, son una demostración de cómo deben celebrarse las fiestas; a través de él, el contenido de las fiestas tradicionales queda superado una vez más, es trascendido de un modo definitivo y, al mismo tiempo, es propuesto nuevamente al judaísmo bajo esta forma antigua y nueva. El Jesús del evangelio de Juan habla al estilo de los *pesiqtot* (*midrašim* o exposiciones homiléticas de textos bíblicos que eran leídas en las fiestas y en los sábados más importantes en un ciclo que duraba probablemente unos tres años); incorporándose estrechamente, por decirlo así, al ritmo de las fiestas de Israel, él se presenta con sus homilías (situándose en el centro, especialmente por medio de las expresiones «yo soy») como la culminación del sentido oculto y, al mismo tiempo, revelado, de las fiestas. Desde un punto de vista externo, la relevancia de esta construcción joanea se manifiesta ya en que, de un total de 25 pasajes en los que aparece el vocablo *heortḗ* en el NT, 15 se encuentran en este evangelio. El prólogo del evangelio de Juan tiene afinidad con la liturgia del ciclo festivo de nisán. Con el primero de nisán, o sea, con la primavera comenzaba el calendario de las fiestas judías (Rosch Ha-schana I, 1) y esta fecha era considerada como el aniversario de la creación del mundo (*ibid.* 10b/11a; 12a). Por eso, en muchos círculos judíos se comenzaba la serie de perícopas con la lectura de Gn 1 en nisán, y Jn 1, 1-18 hace pensar en un midrás homilético que se refiere a esta lectura. Por otra parte, la exégesis del pasaje subraya la conexión entre la creación del mundo y la nueva creación, mientras que la contextura rítmica de este himno del ἀρχή *[archḗ], principio*, atestigua su pertenencia a la liturgia (de un modo similar: Col 1, 15-18).

Los datos temporales que aparecen en Jn 1, 29 ss arrojan un intervalo de unas dos semanas, es decir, desde el 1.° de nisán hasta el 15, fiesta de la pascua (Jn 2, 13). A partir de 2, 13 (23), los arcos de las fiestas del año se extienden a lo largo del evangelio.

Probablemente se citan tres ciclos anuales, suponiendo que en 5, 2 se aluda a «una» fiesta, que sería (como atestigua también Min. 131) la fiesta de las chozas. Según eso, el segundo arco comienza en 6, 4 y se extiende hasta la fiesta de la dedicación del templo, pasando por la fiesta de las chozas: después de la negativa inicial, Jesús subió a la fiesta de las chozas, una vez que se hubo cumplido su *kairós* (→ tiempo) (cap. 7), para revelar a través de sus enseñanzas —a la manera del *pešer* de Qumrán— el sentido oculto de las ceremonias de la fiesta (procesión del agua, profusa iluminación; Sukka V, 2-4; cf. además Jn 7, 37; 9, 7.5). Dentro de este mismo año, se nos narra también la estancia de Jesús en el templo con ocasión de la fiesta de la dedicación (Jn 10, 22-29; a este propósito cf. 1 Mac 4, 36-59). El punto de arranque del tercer arco se encuentra en 11, 55: la fiesta de la pascua durante la cual tuvo lugar el proceso y la muerte de Jesús y que en los sinópticos es la única que se menciona, ocupa un amplio espacio en el relato de Juan. En las tres pascuas mencionadas el evangelio de Juan destaca algunos rasgos fundamentales de esta fiesta que, tras la destrucción del templo, se ha conservado también entre los judíos como una fiesta familiar y profana. La viva actualización del acontecimiento histórico hizo que la salvación se concretizase como rememoración, experiencia y esperanza, y culminó en la expectativa mesiánica, de la que esta época así y todo estuvo llena. En el tiempo de pascua se agolpaban las muchedumbres y buscaban y encontraban aquí y allá salvadores, mesías. Aparecían muchos en Jerusalén y sus alrededores: en el monte de los Olivos, en el Jordán (Josefo, Ant. 20, 169 ss.97 ss). Los soldados de la guarnición, que iban desde Cesárea a Jerusalén expresamente para la fiesta (Josefo, Ant. 20, 106 s), vigilaban sus movimientos y les impedían realizar sus propósitos, dispersaban a la multitud y mataban a sus jefes. Pero también lejos del santuario, en Samaria, en Galilea o en el desierto, se sublevaban pretendidos mesías y, a su aparición, siempre iba ligada la esperanza de que, con la irrupción del fin de los tiempos, volvería la primitiva época de Israel, por ejemplo, la época del desierto con el maná milagroso caído del cielo.

Ya la pascua de la que se habla al principio del evangelio de Juan, con la expulsión de los vendedores del templo (2, 12-22), nos recuerda la expectativa mesiánica. En la segunda pascua (Jn 6) se pone de relieve el tema del pan: el pan de la servidumbre se convierte en el pan de la libertad. El capítulo es un *pešer*, una exposición actualizada del significado de los términos «pan» y «carne». La fiesta cristiana de la cena (→ cena del Señor) es un sustituto del sacrificio de la pascua, tal como dicha fiesta era preparada desde antiguo en el judaísmo y a partir del año 70 se convirtió en práctica común. En el relato de la tercera pascua (Jn 12 ss) se subraya nuevamente desde el principio el motivo mesiánico y, a diferencia del año anterior, Jesús aprueba la aclamación del pueblo (12, 12-15; cf. 6, 15). La acogida triunfal que se le dispensa ocurre precisamente el día en que se escogen los corderos pascuales que han de ser sacrificados en la vigilia pascual. Así, toda la presentación joanea del proceso, a través de un simbolismo que no ha de perderse de vista, alude a que Jesús es en verdad el cordero de Dios sacrificado por Israel; él muere en el día y hora en que Israel sacrifica el cordero pascual y (a diferencia de los que son crucificados con él, pero igual que al cordero pascual, según el precepto de Ex 12, 46) a él no se le rompe ningún hueso (Jn 19, 14.32-36; cf. también Jn 1, 29-36; Ap 5, 6.9.12; 12, 11; 1 Cor 5, 7; 1 Pe 1, 19). Este simbolismo del cordero en Jn 12 y 19 encuadra los discursos de despedida, en los cuales los temas del Cantar de los cantares, que se leía en el culto de la semana de pascua, hacen pensar en un midrás (exhortaciones a la unidad en el amor: Jn 13, 31 ss; 14, 15 ss; 15, 9 ss; preguntas sobre el camino, el buscar y el encontrar: 16, 5).

En el relato joaneo de la pascua, durante la cual tuvo lugar el proceso de Jesús, hay vestigios palpables de un estrato anterior que presuponen una celebración de la pascua según el rito esenio, mientras que el estrato superior se basa en la tradición farisaica. Las indicaciones temporales de Jn 12, 1 nos dan a entender que el marco final del evangelio se condensa, por así decirlo, en una semana. (Ya en los sinópticos aparecen vestigios de esto). Existe una

analogía entre la creación del mundo y su consumación (idénticos ciclos de siete días, que han surgido en los círculos sacerdotales y se han convertido ya en una tradición: Gn 1; Ex 24, 16): 1.er día (12, 1 ss) en Betania = domingo; 2.° día (12, 12 ss) = lunes, la aclamación de Jesús como mesías. La fecha siguiente es indeterminada (13, 1): «antes de la fiesta de la pascua»; se abre con el lavatorio de los pies y la última cena y, a causa de los muchos acontecimientos que siguen, debería ser situada inmediatamente a continuación: si fuese el martes resultaría ser precisamente la fecha de la cena pascual de los esenios, su 14 de nisán. También las palabras referentes al pan que se encuentran en Jn 6 preceden en muy poco a la fiesta de la pascua (según el calendario de los fariseos). Según eso, Jesús y sus discípulos habrían celebrado la cena en la noche del martes, pues son significativas las abluciones y los vestidos de fiesta, mientras que, sobre la cena del cordero —el acto más importante en la celebración de la pascua para los fariseos— apenas se nos habla en el evangelio de Juan ni en los sinópticos. Todos los relatos neotestamentarios se asemejan más bien en que concuerdan con lo que sabemos de la celebración de la cena de los esenios, que tiene una orientación escatológica, pero de la que está ausente el sacrificio del cordero pascual (cf. la descripción de la cena cotidiana en Josefo, Bell. II, 129-131; 1QS VI, 4 s; sobre la cena del fin de los tiempos cf. 1QSa II, 17-22; a este respecto cf. EvHeb según Epifanio, Haer. 30, 22, 4: a las preguntas de los discípulos después de la cena Jesús contesta lo siguiente: «¿Deseo yo comer carne con vosotros esta pascua?»). Si el miércoles, a una hora temprana, tuvieron lugar la traición y el prendimiento (18, 1 ss; sobre el martes y el miércoles cf. Didask. syr. cap. XXI) entonces, entre este día y el siguiente hubo tiempo suficiente para llevar a cabo lo que se nos relata en 18, 13.24.28 sin quebrantar la ley (p. ej. según la Misná, Sanhedrin IV, 1, está prohibido cualquier debate durante la noche y mientras duran las fiestas, así como pronunciar una sentencia de muerte ya en la primera sesión); la apariencia contraria que aquí se presenta surge del hecho de que una tradición, nada interesada por la cronología, registraba los datos tradicionales de un modo ahistórico. Tampoco la tradición paulina contradice a estos datos, ya que la «noche en que fue entregado» (1 Cor 11, 23) no puede identificarse con la noche anterior al día de la muerte. La tradición eclesiástica posterior, basándose en Did 8, 1, relaciona también el ayuno que los cristianos realizan el miércoles con el prendimiento de Jesús, que tuvo lugar en ese día, y el ayuno del viernes con la crucifixión. Así queda fijado el 5.° día (19, 14), viernes, que, según Juan es la vigilia de pascua y, por consiguiente, el 14 de nisán del calendario farisaico (cf. también, Sanhedrin 43a; en cambio, según la tradición sinóptica, el viernes es el primer día de la fiesta). El 6.° día sólo queda insinuado y es un sábado; entre los judíos no cristianos es siempre un día alegre, pero aquí es un día de duelo silencioso ante la tumba; un matiz totalmente distinto tiene el «primer día de la semana» (20, 1 ss), día de la resurrección de Jesús y, con ello, signo del comienzo de un nuevo mundo.

La conexión con el ámbito judío, que en el evangelio de Juan toma un cariz claramente conservador y acorde con la antigua mentalidad bíblica ha conservado en las fiestas eclesiales la sustancia de la historicidad bíblica y, de ese modo, conjuró el peligro de una sexualización pagana de las fiestas.

3. A pesar de este enraizamiento de las fiestas cristianas en la tradición judía, pronto surgieron diferencias y contrastes en relación con esta tradición. Aquí llama sobre todo la atención la polémica de Pablo (Gál 4, 8-11; a este respecto cf. Col 2, 8-17; Rom 14, 5 ss) contra las fiestas que suponían la sustitución del culto al Dios único por el culto a las fuerzas de la naturaleza y a las potencias astrales y que, por consiguiente, eran celebradas según el antiguo espíritu. También para Pablo, el contenido de todas las fiestas, tanto judías como paganas, había sido superado por Cristo; por eso, él no rechaza las fiestas en cuanto tales, sino que únicamente exige una celebración conveniente de las mismas.

Algo semejante ocurre con la polémica que aparece en los evangelios en torno al sábado. Jesús participó en los debates en torno a la cuestión de la verdadera santificación del sábado (el catálogo de los trabajos cotidianos prohibidos el sábado estaba lejos de ser definitivo), en los cuales la preocupación de los doctores de la ley era, por una parte, la observancia del precepto y, por otra, el interés del hombre. Los doctores de mentalidad estrecha piden cuentas a Jesús de su proceder y éste se justifica ante ellos de un modo que era corriente en aquella época, es decir, remitiéndose a la Biblia (p. ej. Mt 12, 1-12 par). Si, en comparación con los sinópticos, los debates en torno al tema parecen agudizarse en el evangelio de Juan, esta circunstancia no fue la causa fundamental de que los cristianos se separasen del judaísmo (ahora) ortodoxo, sino más bien su consecuencia directa.

4. Junto a la aceptación general de las fiestas judías por parte de las comunidades cristianas primitivas y a la aparición de ciertas diferencias de detalle, empezaron a

desarrollarse asimismo fiestas cristianas especiales; pero sólo algunos indicios se remontan a la época neotestamentaria. Además de celebrar el sábado, los cristianos tenían sus asambleas especiales el primer día de la semana (designado a fines del s. I d. C. —Ap 1, 10— con el nombre de «día del Señor») para conmemorar la salvación realizada a través de la resurrección del Señor (sobre esto cf. 1 Cor 16, 2; Hech 20, 7). Sin embargo, por el hecho de ser ambos días consecutivos, surgió pronto una clara oposición entre ellos (Ign-Magn 9, 1; Bern 15, 9; Did 14, 1). La denominación de «día del Señor» se transformó en los siglos siguientes en la de «día del sol», de un modo similar a como ocurrió en general con los restantes días de la semana, que recibieron los nombres de las antiguas divinidades planetarias; esta nueva denominación valió a los cristianos el reproche de ser adoradores del sol.

Sólo a finales del s. II, la *pesaḥ* se convirtió en la pascua y unos 100 años más tarde la fiesta de las semanas pasó a ser el pentecostés cristiano, pero el nuevo contenido de estas fiestas, es decir, Jesús, logra, sin embargo, que la iglesia se remonte juntamente a sus orígenes judíos. En el transcurso del s. IV se intercaló por primera vez entre ambas la ascensión del Señor que era ya una fiesta propiamente eclesiástica. La última de las grandes festividades, la navidad, surgió en Roma alrededor del año 335 (de entre las muchas fechas propuestas para su celebración terminó por imponerse el 25 de diciembre); esta fiesta tiene un sentido opuesto al del culto solar, pero ha aceptado algunos elementos de las fiestas del solsticio en los diferentes pueblos. No deja, con todo, de ser digno de notar el hecho de que esta fiesta se celebre aproximadamente en la misma fecha que la fiesta judía de Chanukka; ambas fueron denominadas en parte «fiesta de las lámparas».

Los cristianos han celebrado fiestas en todas las épocas, pues en la celebración de las fiestas se hace patente la existencia histórica; ella se apoya en una valoración del tiempo, en la negativa a aceptar la mera repetición mecánica sin solución de continuidad. Por eso, al igual que los mandamientos, los cristianos procedentes del judaísmo han conservado también con toda naturalidad el calendario festivo de Israel, de tal manera que, cuando Jesucristo se convirtió progresivamente para ellos en el contenido auténtico de las antiguas fiestas, y a través de él, se consideraron constantemente vinculados a la totalidad de Israel, hubieron de ser excluidos violentamente como herejes.

También los círculos cristianos de origen pagano han celebrado sus fiestas en conexión con las judías pero, al mismo tiempo, en una cierta oposición a ellas. La voluntad de desligarse del destino de la comunidad judía llevó entonces, sin duda, a la aceptación de nuevos elementos fundamentales paganos. Pero en esta confrontación vital se manifiesta la permanente vinculación entre la antigua comunidad y la nueva.

R. Mayer

πάσχα [páscha] pascua

I *Páscha* es la transcripción griega del arameo *phasḥa*, que corresponde al hebreo *pesaḥ*. Su significado no está establecido de un modo inequívoco. El texto de Ex 12, 13.23.27 nos remite a una conexión con el hebreo *pisē'aḥ 'al (pasar por alto, perdonar)*, pero, sin embargo, aquí se trata de una expresión popular. La pronunciación griega del arameo *phasḥa* no tiene nada que ver originariamente con *πάσχειν [páschein], sufrir*, sino que su forma viene condicionada por la sucesión de ambas consonantes aspiradas —*φ (ph)* y *χ (ch)*— difícilmente aceptable para la fonética griega.

II 1. En la literatura veterotestamentaria y judía este vocablo es empleado en muchos sentidos. Designa: a) la *fiesta de la pascua*, que se celebra del 14 al 15 del mes de nisán (Ez 45, 21 es una conjetura; Lv 23, 5; sobre la fiesta de la pascua cf. Ex 12, 11; Nm 9, 2); b) el *animal* sacrificado en esta fiesta (Ex 12, 5.21; Dt 16, 2); y, en el judaísmo, c) la *pesaḥ-maṣṣōt*, que duraba siete días; la unificación de ambas fiestas se remonta, como máximo, al exilio (Lv 23, 6-8; cf. art. *ἑορτή [heortḗ]* II, 2).

2. La fiesta de la pascua se remonta a una antigua costumbre nómada que estaba en conexión con la trashumancia anual durante la primavera y que servía para proteger a los rebaños de los demonios. En la tradición veterotestamentaria, sin embargo, este acontecimiento se pone en conexión con la salida de Egipto (Ex 12, 21-23) y está dedicado a rememorar esta fecha de la historia de la salvación del pueblo israelita (Dt 16, 1; Ex 12, 11-14). La índole de su celebración ha experimentado diversos cambios a lo largo del tiempo, sobre todo como consecuencia de la reforma del culto hecha por Josías (621 a. C.). En virtud de ella, la fiesta que originariamente era celebrada por las diferentes tribus en sus lugares de residencia, quedó restringida a Jerusalén y ligada al templo (Dt 16, 1-8; 2 Re 23, 21-23). De esta manera, la fiesta adquirió a continuación el carácter de una fiesta de peregrinación similar a la de pentecostés y a la de las chozas (cf. → art. *ἑορτή [heortḗ]* II).

3. a) En la época neotestamentaria la fiesta de la pascua es la más importante del año y, con ocasión de ella, miles de peregrinos de todo el mundo judío afluían a Jerusalén (cf. Lc 2, 41; Jn 11, 55). La fiesta propiamente dicha, la cena pascual, tenía lugar en aquella época en las casas, y, a causa del gran número de participantes («más de 100.000»; JJeremias, Abendmahlsworte, 36), también en los terrados y en los patios de Jerusalén. Se reunían en pequeños grupos de al menos 10 personas y comenzaba la cena después o a partir del crepúsculo (15 de nisán). El sacrificio de los corderos pascuales en el atrio interior del templo, que era realizado por representantes de cada una de las comunidades que celebraban la pascua (los sacerdotes sólo tenían la misión de derramar la sangre de los corderos sobre el altar de los holocaustos), así como la preparación de la cena pascual tenían lugar en la tarde del día anterior (14 de nisán). La cena misma se tomaba estando —los comensales— echados. Para comenzar (I), el padre de familia pronunciaba una bendición sobre una copa con vino, del cual bebía él en primer lugar y tras él todos los miembros de la comunidad que celebraba la pascua. Luego se comía un primer plato (diferentes hortalizas con salsa de mermelada). Acto seguido se servía el plato fuerte (cordero pascual, pan ázimo, hierbas amargas y mermelada con vino) y otra copa de vino. Pero ambas cosas no se tomaban hasta que se celebraba la liturgia pascual (II). Su parte fundamental era la hagadá pascual, en la que el padre de familia relataba la historia de la salida de Egipto según Dt 26, 5-11 y explicaba el significado de cada uno de los elementos de la cena (el cordero, el pan ázimo y las hierbas amargas). Seguía el canto en común del salmo 113 o 113 y 114 (1.ª parte del hal · lel pascual). Se tomaba a continuación la cena pascual propiamente dicha (III), que el padre de familia iniciaba con unas preces sobre el pan ázimo y terminaba con una oración sobre una tercera copa de vino. La celebración de la cena pascual, que no debía prolongarse más allá de la media noche, terminaba (IV) con el salmo 114-117 ó 115-118 (2.ª parte de hal · lel pascual) y la bendición pronunciada por el padre de familia sobre una cuarta copa de vino.

b) En el antiguo judaísmo esta fiesta servía de conmemoración de la liberación de la servidumbre de Egipto y era una fiesta de alegría por la libertad adquirida (lo mismo que en el AT), pero además era una celebración anticipada de la salvación futura que vendría a traer el → mesías. Durante la dominación romana en Palestina el tiempo pascual era siempre una época en la que se acrecentaban las esperanzas mesiánicas (cf. Lc 13, 1-3; Mc 15, 7 par; Jn 6, 15; cf. AStrobel, ZNW 49, 1958, 187 ss).

III En el NT, *páscha* posee la misma gama de significados que en el judaísmo coetáneo. Designa, sobre todo, la *fiesta de la pascua* juntamente con la fiesta de los panes ázimos *(maṣṣōt:* Mt 26, 2; Lc 2, 41; 22, 1; Hech 12, 4; Jn 2, 13.23; 6, 4; 11, 55; 12, 1; 13, 1; 18, 39; 19, 14), además de la fiesta de pascua propiamente dicha (Mc 14, 1; Mt 26, 18; Heb 11, 28) y el *cordero pascual* (Mc 14, 12.14.16; Mt 26, 7.19; Lc 22, 7.8.11.13.15; Jn 18, 28; 1 Cor 5, 7; en las construcciones «preparar» o «comer la pascua», también podrían referirse a toda la cena pascual).

1. a) En el NT, sólo se hace referencia a la pascua inmediatamente anterior a la salida de Egipto en Heb 11, 28. Aquí aparece el testimonio de la fe de Moisés que celebró la pascua y la aspersión de la sangre, confiando de este modo en la promesa de Dios de perdonar al pueblo.

b) El trasfondo de la pascua juega un papel especial en la historia de la pasión. Los cuatro evangelios nos cuentan que la última cena de Jesús, su prendimiento, interrogatorio y condena han tenido lugar durante el tiempo pascual (Mc 14; Mt 26.27; Lc 22.23; Jn 18.19). Según los sinópticos, la última cena de Jesús fue la cena pascual (Mc 14, 12-26 par); según ellos Jesús habría sido prendido, interrogado y condenado en la noche de pascua y crucificado al día siguiente. En cambio, según Jn, todos estos acontecimientos tuvieron lugar 24 horas antes (cf. Jn 18, 28; 19, 14) y, por consiguiente, Jesús habría muerto al mismo tiempo que se realizaba la degollación de los corderos pascuales, es decir, en la

tarde del 14 de nisán. Sin embargo, esta última fecha se debe seguramente a un cambio posterior de datación y cabe suponer que ha tenido su origen en el paralelismo entre Jesús y el cordero pascual, del que está salpicado todo el NT (1 Cor 5, 7; 1 Pe 1, 19; Jn 19, 36; cf. Ap 5, 6.9.12; 12, 11). Las objeciones, especialmente contra el carácter pascual de la cena de Jesús, apenas tienen consistencia. No solamente el marco (Mc 14, 12 par; Lc 22, 14), sino también las mismas palabras con las que Jesús se compara a sí mismo con el cordero pascual (Mc 14, 22-24 par; Lc 22, 19 s), podrían aludir a esta conexión (explicación de los elementos de la cena por el padre de familia) (cf. JJeremias, Abendmahlsworte, 35-78).

2. En la iglesia primitiva ha continuado celebrándose la fiesta de la pascua (Jn 2, 13; 6, 4; 11, 55 lo presuponen; cf. Hech 20, 6) y precisamente en la noche después del 14 de nisán (al igual que en el judaísmo) y en espera de la salvación definitiva. A decir verdad esto no se infiere del NT de un modo directo, pero se deduce sobre todo de los informes que poseemos sobre la celebración de la pascua entre los cuartadecimanos (cf. BLohse), una comunidad cristiana de Asia menor y Siria que, en este punto, ha conservado la herencia de la iglesia primitiva. Como se desprende de 1 Cor 5, 7-8 (el texto podría ser una hagadá pascual) y de 1 Pe 1, 13-19, la iglesia primitiva se ha entendido a sí misma como el pueblo de Dios que se halla situado en la pascua definitiva. Los bautizados, en cuanto que han sido salvados «con la sangre preciosa de Cristo, como cordero inocente y sin mancha» (1 Pe 1, 19 L, cf. 1 Cor 5, 7), son exhortados —como en la primera pascua— a vivir santamente y a estar dispuestos para partir (1 Pe 1, 13.17). La comunidad es exhortada a purificarse de la vieja levadura; «para que seáis una masa nueva» (1 Cor 5, 7 L). Con el viernes santo ha comenzado la pascua definitiva, cuya consumación en la segunda venida de Cristo espera la iglesia en la noche pascual.

3. Esta naturaleza y esta comprensión de la fiesta de la pascua se ha perdido pronto en la iglesia. Ya en el transcurso del s. II d. C. se hizo general la costumbre de celebrar la fiesta de la pascua en domingo, para conmemorar así el sacrificio de Cristo, el verdadero cordero pascual. En este acontecimiento se expresa, directamente, tanto la ruptura entre judaísmo y cristianismo como el retroceso de la esperanza escatológica dentro de la cristiandad primitiva.

B. Schaller

Bibl.: Sobre *ἑορτή*: ThZahn, Geschichte des Sonntags, vornehmlich in der alten Kirche, 1878 – GLoeschke, Jüdisches und Heidnisches im christlichen Kult, 1910 – PVolz, Das Neujahrsfest Jahwes, 1912 – SMowinckel, Das Thronbesteigungsfest Jahwes und der Ursprung der Eschatologie, 1921 – GvdLeeuw, Phänomenologie der Religion, 1933 – JPedersen, Passahfest und Passahlegende, 1933 – HLietzmann, Der christliche Kalender, 1935 – JHuizinga, Homo ludens, 1938 – LRost, Weidewechsel und altisraelitischer Festkalender, 1943 – BReicke, Diakonie, Festfreude und Zelos in Verbindung mit der christlichen Agapenfeier, 1951 – GDelling, Der Gottesdienst im NT, 1952 – HJKraus, Gottesdienst in Israel, 1954 – OCullmann, Urchristentum und Gottesdienst, 1956[3] – LDeubner, Attische Feste, 1956 – AJaubert, La Date de la Cène, 1957 – MPNilsson, Griechische Feste von religiöser Bedeutung, mit Ausschluss der attischen, 1957 – HJKraus, Gottesdienst im alten und neuen Bund, EvTh 4/5, 1965, 171 ss – RMayer, Der Babylonische Talmud (Auswahl; zur Festfeier im frühen Judentum), 1965[2].

Sobre *πάσχα*: BLohse, Das Passahfest der Quartadezimaner, BFChTh 54, 1953 – JJeremias, Art. *πάσχα*, ThWb V, 1954, 895 ss – HJKraus, Zur Geschichte des Passah-Massotfestes im AT, EvTh 18, 1958, 47 ss – WRordorf, Zum Ursprung des Osterfestes am Sonntag, ThZ 18, 1962, 167 ss – NFüglister, Die Heilsbedeutung des Pascha, Stud. z. Alten u. Neuen Test. 8, 1963 – JJeremias, Der Opfertod Jesu Christi, 1963 – JCarmignac, Comment Jésus et ses contemporains pouvaient-ils célébrer la Pâque à une date non officielle?, Rev. de Qumran 5, 1964, 59 ss.

En cast. Arts. gens.: HOster, Art. Domingo, SM 2, 1976[2], col. 413-417 – NFüglister, Art. Pascua, SM 5, 1974, col. 248-258 – ESimons, Art. Tiempos y lugares sagrados, SM 6, 1976, col. 638-641 – GvRad, Teología del AT I, 1978[4], 39-56 (cf. además en el índice de materias las entradas «fiesta» y «pascua»); II, 135-147 – WEichrodt, Teología del AT I, 1975, 108-121 (cf. además en el índice analítico la entrada «fiesta[s]»).

Fin → Meta

Firme

En el NT la vida del hombre y de la colectividad es comparada a menudo con un edificio (→ casa). Si la estabilidad y resistencia de éste depende de la solidez de sus cimientos, lo mismo ocurre con la existencia humana. Θεμέλιος *[themélios]* designa esta *base* —que la mayoría de las veces pasa inadvertida— que sostiene y da consistencia a todo el edificio. En el mismo sentido se utiliza también ἑδραίωμα *[hedraíōma]*, que arranca sin embargo, de otro tipo de imagen: ἕδραῖος *[hedraîos]* se refiere originariamente a la *estabilidad* ligada al suelo y de ahí pasa a expresar también la vida sedentaria del hombre. El grupo de palabras relacionadas con βέβαιος *[bébaios]* se refiere, en cambio, a todo aquello que se *apoya* en los cimientos, como algo previo e inconmovible, o que todavía ha de *afirmarse* o afianzarse en ellos. Partiendo de esta idea, *bébaios* se convierte en un término predominantemente jurídico, que designa una promesa o disposición firme, que, por consiguiente, no está expuesta al riesgo de cambio alguno (cf. también → sello).

βέβαιος *[bébaios]* seguro; βεβαιόω *[bebaióō]* confirmar; βεβαίωσις *[bebaíōsis]* confirmación

I *Bébaios*, de βαίνω *[baínō]*, transitable (que posee un suelo firme), en el griego profano y desde el s. V a. C. significa *firme, duradero, inconmovible, cierto, fiable, seguro*, y en la esfera jurídica, *válido, vigente. Bebaióō* significa, por tanto, *afianzar, corroborar, confirmar* y también *garantizar;* y *bebaíōsis: ratificación, confirmación* o (en el ámbito jurídico) *garantía* (confirmación de un acto jurídico).

II En el AT (LXX) este grupo de palabras sólo aparece raras veces, p. ej. en el Sal 119, 28 con el sentido de *corroborar*, y en general tiene el mismo significado que en el griego profano.

III En el NT dichas palabras se encuentran en total 19 veces (8 de ellas en Heb). Designan la *validez*, es decir, la *vigencia* de la palabra divina (Mc 16, 20; Heb 2, 2 s), del evangelio (Flp 1, 7), etc.; para esto el NT se ha servido del término tal como ha sido acuñado por la terminología jurídica (cf. *supra* I). Por otra parte, este grupo de palabras es empleado en un sentido totalmente originario cuando se dice, por ejemplo, que algo es *sólido*, que nos podemos *fiar* de ello, poque tiene un fundamento firme. Así la confianza y la esperanza del hombre que confía en el juramento con el que Dios ratifica la vigencia de su palabra son como un áncora segura y firme (Heb 6, 16.19).

1. a) Las → promesas de Dios, la → palabra de Dios, el → evangelio se cumplen con absoluta certeza, ya que su validez proviene de Dios; constituyen, pues, los fundamentos de la fe. Así, la promesa de Dios permanece firme, es decir, por su vigencia es un fundamento fiable y absolutamente seguro en el que puede apoyarse el creyente. La promesa viene de la fe y «de un modo gratuito», no de la ley (Rom 4, 16). Por consiguiente, en su vigencia y operancia depende ella sólo de Dios, no de los hombres. Esto es precisamente lo que la hace segura. De aquí que le caiga en suerte al que vive totalmente «de la gracia», es decir, al creyente. El posee en la promesa el futuro de Dios; no así el que funda su existencia ante Dios en la ley y en la obediencia a la ley. Si la

validez de las promesas de Dios dependiese de esto, nunca podríamos estar seguros de ellas.

Rom 15, 8 da otro argumento a favor de la «confirmación» (ratificación) de las promesas de Dios a los patriarcas: es el propio Jesucristo el que ha aportado esta confirmación. Toda su vida fué un «servicio» a los judíos y a los paganos, para garantizarles la vigencia de las promesas de Dios; les mostró cómo en él se cumplieron las promesas de Dios y quedó así probada la verdad de estas promesas. Con ello, ha dado a conocer juntamente la fidelidad y la «veracidad de Dios», que constituyen el fundamento último y más profundo de la solidez y firmeza de la fe. En Heb 6, 16 ss se alude a que Dios, para corroborar y garantizar sus promesas y confirmar, de este modo, la inquebrantabilidad de su voluntad, ha interpuesto juramento. Si ya entre los hombres el juramento sirve para corroborar lo que se dice (*εἰς βεβαίωσιν [eis bebaiōsin]* es una fórmula griega que expresa una garantía y que procede del ámbito jurídico) y también para excluir posibles protestas u objeciones ulteriores, mucho más importancia tendrá el juramento de Dios. Esto se confirma también por el sentido que adquiere la palabra en Heb 9, 17: la promesa de Dios (v. 15) es comparada con un testamento, que sólo es valedero por la muerte del testador. La muerte de Jesús adquiere, con ello, una singular importancia.

b) En lugar de la promesa de Dios, se habla también a menudo del *λόγος [lógos]*, de la palabra de Dios, que este grupo de palabras califica de *fiel* p. ej. en Heb 2, 2: si la palabra proferida por los ángeles (la ley del AT) fue firme, inquebrantable, válida, de tal manera que «toda transgresión y desobediencia recibió justa retribución», cuánto más la palabra del Señor, que «es mucho más poderoso que los ángeles» (Heb 1, 4), la palabra que Dios atestiguó y confirmó con «señales, prodigios y milagros de todo tipo» (Heb 2, 4). «Tras el *bébaios lógos* está la disposición de Dios (*διαθήκη [diathḗkē]*), que garantiza la eficacia de la palabra. Lo que otorga a la palabra su carácter inquebrantable y su vigencia no es el hecho de que la profieran los ángeles, sino el hecho de afianzarse en las disposiciones de Dios en el Sinaí» (Michel, 63; → alianza). En Mc 16, 20, la palabra (de los discípulos) es confirmada «por las señales consiguientes», es decir, es corroborada por ellas (*βεβαιοῦντος [bebaioûntos]*). Estas señales son una prueba de que el Señor mismo habla y actúa a través de sus testigos y de que, por tanto, su testimonio es veraz y auténtico. Si la veracidad de Dios y su fidelidad son el fundamento primordial de la vigencia de la palabra de Dios y, con ello, de la certidumbre de la fe de los cristianos, estos signos son para los cristianos una confirmación adicional, no de poca monta, que les garantiza una vez más la solidez de las promesas de Dios. También según 2 Pe 1, 19, «la palabra profética... es firme», ya que es corroborada por señales divinas y manifestaciones del mundo celestial, por ejemplo, en la transfiguración de Jesús. Estas experiencias (al igual que los acontecimientos pascuales) han robustecido la confianza de los discípulos en la absoluta solidez y vigencia de la palabra de Dios.

c) A partir de este uso lingüístico, nuestro grupo de palabras adquiere a veces el significado de *testimonio, atestiguar* (términos referidos al evangelio); así p. ej. en 1 Cor 1, 6; Flp 1, 7 y Heb 2, 3. Aquí la idea es aproximadamente la siguiente: la palabra de Dios es tan firme y sólida que, cuando se nos anuncia, debemos confiar en ella. Así pues, la concepción procedente del ámbito jurídico incluye siempre el que la palabra de Dios sea puesta en vigor aquí y ahora a través del testimonio (cf. HSchlier, art. *βέβαιος*, ThWb I, 603; cf. también I) y con ello subraya juntamente la responsabilidad del hombre frente a ella.

2. a) Así pues, para el creyente la certidumbre con respecto a su salvación ha de entenderse sólo a partir de ese estar anclado en la promesa y la palabra de Dios y en su validez jurídica (cf. *supra* III, 1a). A menudo se da una correspondencia incluso directa

entre ambas ideas —la de seguridad o certeza y la de garantía— (p. ej. en Heb 6, 16 y 6, 19; 1 Cor 1, 6 y 1, 8; 2 Pe 1, 10 y 1, 19 y *passim*). La solidez de la esperanza está totalmente enraizada en la vigencia de la palabra divina. Esto es desarrollado de un modo particularmente penetrante en Heb 6, 19: dado que la promesa de Dios es inalterable y su juramento válido (v. 16) (¡Dios no miente!), la esperanza del creyente es sólida y firme como un barco que tiene echada el ancla y está sujeto a ella. Heb utiliza aquí la fórmula *ἀσφαλῆ καὶ βεβαίαν [asphalê kaí bebaían], sólida y firme*, que es también una construcción corriente en el ámbito helenístico. *Asphalês* apenas puede distinguirse aquí de *bébaios* (cf. Michel, *ad locum*, 157). Dado que la comunidad que vive en la tierra está siempre en medio de la tribulación y en peligro de perder su única esperanza *(παρρησία [parrēsía]*, → confianza), es necesario que la iglesia permanezca inconmovible en su confianza en Dios y en la esperanza del futuro, es decir, en la certidumbre de la salvación, y rechace toda tentación (Heb 3, 6.14). Este es el presupuesto inmediato para pertenecer a la «familia de Jesús» y para ser hijos y «compañeros» (v. 14) suyos.

b) A partir de aquí, toda la existencia del cristiano se apoya en una realidad firme y segura: en que Dios mismo «ha confirmado en Cristo» al creyente (2 Cor 1, 21; análogamente 1 Cor 1, 8) y lo ha sellado con el Espíritu santo; el creyente está «afianzado en la fe» o «por la fe» (Col 2, 7; en 1 Pe 5, 9 en el mismo sentido: *στερεοί τῇ πίστει [stereoí tê pístei]*), «arraigado» *(ῥιζόομαι [rhizóomai]*: concepto pararelo a *bébaios)* en Cristo y «fundado» en él; tiene un «corazón afianzado por la gracia», es decir, su firmeza no se funda en nada propio, sino en algo que está fuera de él. (En sentido análogo se emplea *στηρίζω [stērízō]* en 2 Tes 2, 17 y en 1 Pe 5, 10, en este último texto junto a *θεμελιόω [themelióō]*).

H. Schönweiss

θεμέλιος [themélios] base, fundamento; *θεμελιόω [themelióō]* fundamentar, estar fundamentado; *ἑδραῖος [hedraîos]* firme, estable; *ἑδραίωμα [hedraíōma]* fundamento

I *Themélios* en su origen fue considerado probablemente como adjetivo, junto al cual estaba o se suplía el sustantivo *λίθος [líthos], piedra;* pero no hay ejemplos en la literatura griega que justifiquen esta suposición. Se encuentra, tanto en masculino como en femenino, sin que exista entre ambos una diferencia de sentido. El vocablo aparece desde Homero (en él encontramos la forma *θεμείλια [themeília]* o también *θέμεθλα [thémethla]* y lingüísticamente tiene afinidad con el verbo *τίθημι [títhēmi], colocar, asentar, poner.* Según eso, designa *lo que yace debajo, la piedra fundamental, el fundamento, la base*, tanto en sentido literal (p. ej. los *cimientos* de una casa, de una ciudad, de un edificio) como en sentido figurado (p. ej. en el léxico jurídico designa el *derecho de propiedad* sobre un edificio y en el pensamiento filosófico se refiere al *punto de partida* de un sistema). De un modo análogo, el verbo *themelióō* quiere decir *poner la base* (utilizado sólo a partir de Jenofonte).

El adjetivo *hedraîos* (derivado de *ἕδρα [hédra], silla, sede, asiento, domicilio, sitio)*, que se aplica originariamente al hombre, se emplea de un modo similar: *establecido, sedentario*, y, en un sentido más general: *firme, inconmovible, estable.* Así, p. ej. se emplea *hedraîos*, al igual que *themélios*, para preguntar por el fundamento absoluto y la razón última de todo ser (especialmente en Plotino), con lo cual se alude siempre a una realidad que es en sí misma firme y permanente. La forma sustantivada *hedraíōma, fundamento*, no aparece en el griego profano.

II 1. Cuando el AT habla de la base y fundamento (hay diversos vocablos hebreos equivalentes a *themélios*, la mayoría de ellos derivados de *yāsad, poner cimientos;* pero los profetas anteriores al exilio emplean también a menudo *'armōn, torre, palacio;* cf. los oráculos de Amós contra las naciones) no lo hace nunca en el sentido en que la filosofía griega habla de un ser que descansa en sí mismo. En el AT se habla de los cimientos de las casas (1 Re 7, 9 s [LXX: 7, 45 s]; Jer 51, 26) y de las ciudades (Am 1, 4 ss; espec. 2, 5), pero también de los fundamentos de los montes (Dt 32, 22; Sal 18, 8), de la tierra (Is 24, 18; Mi 6, 2; Prov 8, 29), del cielo (2 Sam 22, 8). Por otra parte, y de un modo análogo a como ocurría en la representación que del mundo se hacían los antiguos, el vocablo *fundamento* es entendido en estos últimos casos de un modo totalmente literal. Es decisivo el hecho de que estos fundamentos no son algo firme en sí mismo, sino que han sido establecidos por Dios (Prov 8, 29; Is 14, 32; cf. también Job 9, 6) y

pueden ser destruidos nuevamente por él (Dt 32, 22; Lam 4, 11; Sal 18, 8). La solidez de este mundo no es una característica inmanente a él, sino que, en cuanto fundamentación misteriosa de Dios, es para él un don recibido; de aquí que en la teofanía del salmo 18 (vv. 8.16) tiemblen los fundamentos del mundo y vacilen, al mismo tiempo, los fundamentos de la tierra en su consistencia y solidez.

El texto de Is 28, 16 es especialmente importante para la comprensión teológica de lo que es el *fundamento* (cf. 54, 11): Yahvé mismo pondrá una piedra fundamental y angular para Israel en Sión. En la imagen de la reconstrucción no se piensa evidentemente en una ciudad futura, sino en la edificación de un pueblo de Dios en la ciudad de Dios, que vive de la fe. El monte Sión se convertirá en el centro de peregrinación de los pueblos (cf. Is 2, 2 s; Mi 4, 1 s). Mucho más tarde (cf. Ef 2, 20; 1 Pe 2, 4 ss), la piedra angular (Is 28, 16) será referida al mesías (Cristo).

2. Dentro del judaísmo tardío, es digno de mención sobre todo el uso lingüístico que hacen del vocablo los textos de Qumrán. Aquí las palabras hebreas *sōd* y *y^esōd* significan indistintamente *fundamento*. A menudo, la comunidad es considerada como el templo definitivo o la ciudad de Dios del fin de los tiempos y en estos contextos se habla también con frecuencia de su fundamento, a cuyo efecto, el texto de Is 28, 16 es referido a la comunidad (1QS 8, 5 ss; 9, 3 y *passim*).

III El vocablo *themélios* se utiliza en todo el NT (en total 16 veces) y en el mismo sentido que en el griego profano. El verbo es utilizado en 6 ocasiones. En cambio, *hedraîos* sólo aparece 3 veces, en Pablo (1 Cor 7, 37; 15, 58; Col 1, 23) y *hedraíōma* sólo en 1 Tim 3, 15 (con el mismo significado que *themélios*). Lucas emplea *themélios* únicamente en su sentido literal de *cimientos* de un edificio (6, 48 s; 14, 29; Hech 16, 26). En Heb 11, 10 y Ap 21, 14.19 se trata de los cimientos de la futura ciudad de Dios. En cambio, Pablo sólo utiliza el sustantivo y el verbo en sentido figurado.

Para la discusión teológica podemos prescindir de todos los pasajes en los que los vocablos se usan en sentido directo y concreto; así pues, aparte de Heb 6, 1 y 1 Pe 5, 10, sólo hay que considerar los pasajes paulinos.

1. La imagen de la → casa y de la edificación (*oîκος [oîkos], oἰκοδομή [oîkodomḗ]*) se utiliza esporádicamente en el NT como alegoría de cómo el hombre configura y ordena su vida del mismo modo que construye y pone cimientos (Mt 7, 24 s). Si él se apoya en la palabra de Jesús tendrá un fundamento firme. Pero esto puede afirmarse sobre todo de la comunidad, de la iglesia; ella es una «casa espiritual» (1 Pe 2, 5; Ef 2, 20-22; 1 Tim 3, 15), que Jesús mismo quiere construir (cf. Mt 16, 18) por su espíritu y su palabra. Si en la construcción de una casa tienen una importancia decisiva los cimientos, lo mismo ocurre con la iglesia. Este fundamento es Jesucristo (1 Cor 3, 11). «En él comienza todo, de él procede todo lo que ha de pensarse como realidad y verdad de la justificación y de la fe y de la relación de una con otra» (KBarth, KD IV, 1, 712). Sobre este fundamento ha edificado Pablo la iglesia (v. 10) y sobre este fundamento hay que seguir construyendo (vv. 12 ss). Pero en toda edificación el fundamento sigue siendo siempre Cristo (cf. v. 15). En la medida en que este fundamento sólo lo obtiene el hombre a través de la predicación de los apóstoles y de los profetas, éstos pueden ser designados también como *themélios*, en el que «la piedra angular es el mismo Jesucristo» (Ef 2, 20). En idéntico sentido se dice en Mt 16, 18 que Pedro es la piedra sobre la que será edificada la iglesia. Por consiguiente, la iglesia vive de aquello que Dios ha hecho en Jesús y ha anunciado a través de los apóstoles; no puede seguir siendo iglesia cuando se la sitúa al mismo nivel que otras cosas (p. ej. la sangre y la raza; → Para la praxis pastoral).

2. Dado que la iglesia descansa en este fundamento, puede ella a su vez e inversamente ser denominada fundamento de la verdad (1 Tim 3, 15: *hedraíōma*). Pues ella es la que custodia y conserva la verdad (v. 16) en la lucha contra los enemigos de dentro y de fuera. De un modo similar, en 2 Tim 2, 19 el fundamento no es solamente la acción de Dios en Cristo, sino también lo que de aquí se deduce, es decir, la acción de la iglesia para apartar de sí toda iniquidad (cf. vv. 20 s).

3. Como resulta ya de la imagen de la edificación de la casa, Pablo distingue esencialmente dos tareas diferentes del predicador; por un lado, poner los cimientos (predicación misionera, evangelización), por otro, edificar la iglesia (1 Cor 3, 10). Además, él se siente llamado fundamentalmente a la primera de las tareas (Rom 15, 20; cf. 2 Cor 10, 16) y no quiere edificar sobre fundamentos ajenos.

4. Junto a esta acepción eclesiológica, el término *themélios* es referido también, al igual que *hedraîos*, a cada uno de los cristianos. La firmeza para la que han sido llamados (1 Cor 15, 58), descansa únicamente en su unión con el Señor, que se funda en la fe (Col 1, 23) y en el amor (Ef 3, 17). De todos modos, también puede percibirse aquí una referencia a la iglesia, de la que se dice en ambos contextos que es el cuerpo de Cristo y que está fundada «en Cristo» respectivamente (Col 1, 18; Ef 3, 21).

5. Una acepción muy diferente del vocablo aparece en Heb 6, 1, en donde *themélios* se refiere a las doctrinas fundamentales de la fe cristiana. Aquí se distingue entre los fundamentos, que todo cristiano debe conocer, y los conocimientos más amplios de aquellos que quieren profundizar en la Escritura. Así pues, *themélios* implica aquí, más que una referencia personal a Cristo como en Pablo, una distinción entre distintos niveles en la comprensión de las enseñanzas de la fe.

J. Blunck

Para la praxis pastoral

Cuando en el NT se habla de los cimientos (→ casa), del fundamento o de la solidez de la iglesia o de la → fe, no se alude nunca a algo meramente humano, sino siempre a Cristo (→ Jesucristo); sólo él, el Señor resucitado e investido de su señorío, es el fundamento sobre el que puede apoyarse la iglesia (→ comunidad). Dicho de otro modo: sólo lo que se apoya cabalmente sobre este fundamento, y a lo que tenemos acceso exclusivamente a través de la palabra apostólica (Ef 2, 20), puede llamarse iglesia o fe. Por consiguiente, la iglesia no puede modificar o cambiar a su antojo su fundamento por simple acuerdo entre sus miembros, como cualquier entidad corporativa; esto no depende de ella, como tampoco su misión; al igual que ésta, su fundamento le viene dado ya de antemano.

Pero este concepto de «fundamento», ¿no puede convertirse en un puro nombre que la iglesia por propia iniciativa llena en cada caso del contenido que le conviene? En su conocida narración Kurzen Erzählung vom Antichrist (1899; en: Soloviev, Übermensch und Antichrist, Herder-Bücherei, 26) describe Soloviev la perplejidad de las iglesias cristianas ante la pregunta del superhombre sobre qué es para ellos lo más importante del cristianismo y aquello en lo que se fundan. Seguramente no se trata de una mera ironía cuando una tras otra van desfilando: la autoridad espiritual («sobre la que se funda el recto orden espiritual y la disciplina moral de la que tienen necesidad todos los hombres»), la tradición sagrada (antiguos símbolos y cánticos, el rito litúrgico, etc.) y la certeza personal de la verdad junto con el libre examen de la Escritura. Según Soloviev, la mayoría de los cristianos puede reconocerse en una de estas tres posturas y con ello acepta indirectamente otro poder (aquí el superhombre) como autoridad real. Sólo una pequeña minoría es capaz de confesar claramente y sin reservas: «Para nosotros, lo más importante del cristianismo es el mismo Cristo: él y todo lo que viene de

él». En esta afirmación se expresa el conocimiento de que la verdadera iglesia existe por el hecho de que Jesucristo es el Señor viviente y la sostiene en cuanto que habla a través de ella, le otorga su autoridad y le confiere su misión.

En ninguna época el nombre de «Jesucristo» dejó de formar parte del fundamento; sin embargo, este nombre ¿es algo más que una fórmula cimentada sí en la tradición, en la autoridad eclesiástica y en los principios teológicos, pero no comprometedora? ¿No está la iglesia siempre —también ahora— ante el grave peligro de interpretar la autoconciencia religiosa de sus miembros a partir de su tradición, de sus normas, de su doctrina, o de interpretar su base, su fundamento, a partir de un principio teórico (p. ej. a partir del principio de la inspiración verbal de la Biblia o de las posibilidades de comprensión del hombre moderno), en lugar de proceder a la inversa? ¿No sucede algo semejante p. ej. con la ingenua valoración que en numerosos círculos de nuestras comunidades se hace de la moral burguesa? ¿No experimentamos también hoy que cuando se supera aquella postura burguesa la iglesia que se halla cimentada sobre ella pierde su fuerza y participa de la crisis general? En este proceso ¿no se toman como fundamentos las tareas y expresiones vitales de las iglesias, su religiosidad peculiar, o una determinada concepción moral o una idea que se encuentra dentro del horizonte de comprensión del hombre? Ahora bien, siempre que ocurre esto, el hombre permanece encerrado en sí mismo, aprisionado dentro de este mundo. Y en este caso, el fundamento de la iglesia, de acuerdo con el cual debe realizarse todo, ya no sería en última instancia la palabra reveladora de Dios autoexpresada en Jesucristo, que supera y trasciende toda nuestra acción y comprensión. Por eso, la iglesia se reúne alrededor de la Escritura, pues en ella está contenido el testimonio de aquello que constituye su fundamento. Pero para que se trate de un auténtico testimonio el fundamento de la iglesia tampoco puede ser establecido de una vez para siempre, convirtiendo así la fe en el acontecer de la palabra —Dios en Cristo—, en una fe en la infalibilidad sobrenatural de la Escritura, como ocurre, por ejemplo, en el fundamentalismo. Semejante inerrancia de la Escritura da lugar, entre otras cosas, a una cosmovisión cristológica que, en la confrontación con las ciencias naturales y la investigación histórica, pierde su autoridad viva y su contacto con el fundamento real. La iglesia ha de permanecer siempre consciente de que el testimonio no se identifica con lo atestiguado, sino que se apoya sobre aquel que, por una decisión libre de Dios, interpela al hombre a través de este testimonio.

D. Müller

Bibl.: KHeim, Glaubensgewissheit, 1923 – HSchlier, Art. *βέβαιος*, ThWb I, 1933, 600 ss – EStauffer, Art. *ἑδραῖος*, ThWb II, 1935, 360 ss – KLSchmidt, Art. *θεμέλιος*, ThWb III, 1938, 63 ss – HJRothert, Gewissheit und Vergewisserung als theologisches Problem, 1963 – KThSchäfer, Über Eph 2, 20, en: Nt. Aufsätze, Festschrift JSchmid, 1963, 218 ss – OMichel, Der Brief an die Hebräer, KEK XIII, 1965[12].

En cast. Arts. gens.: MSeckler, Art. Fe, CFT II, 1966, 150-152 – JTrütsch/JPfammatter, Estructura personal de la fe, MystS I, T. II, 1969, 929-948 – JAlfaro, Art. Fe, D) Motivo de la fe, SM 3, 1976[2], col. 125-129 – ADarlap, Art. Fe, F) Fe e historia, SM 3, 1976[2], col. 140-147.

él». En esta afirmación se expresa el conocimiento de que la verdadera iglesia existe por el hecho de que Jesucristo es el Señor viviente y la sostiene en cuanto que habla a través de ella, le otorga su autoridad y le confiere su misión.

En ninguna época el nombre de «Jesucristo» dejó de formar parte del fundamento; sin embargo, este nombre ¿es algo más que una fórmula cimentada sí en la tradición, en la autoridad eclesiástica y en los principios teológicos, pero no comprometedora? ¿No está la iglesia siempre —también ahora— ante el grave peligro de interpretar la autoconciencia religiosa de sus miembros a partir de su tradición, de sus normas, de su doctrina, o de interpretar su base, su fundamento, a partir de un principio teórico (p. ej. a partir del principio de la inspiración verbal de la Biblia o de las posibilidades de comprensión del hombre moderno), en lugar de proceder a la inversa? ¿No sucede algo semejante p. ej. con la ingenua valoración que en numerosos círculos de nuestras comunidades se hace de la moral burguesa? ¿No experimentamos también hoy que cuando se supera aquella postura burguesa la iglesia que se halla cimentada sobre ella pierde su fuerza y participa de la crisis general? En este proceso ¿no se toman como fundamentos las tareas y expresiones vitales de las iglesias, su religiosidad peculiar, o una determinada concepción moral o una idea que se encuentra dentro del horizonte de comprensión del hombre? Ahora bien, siempre que ocurre esto, el hombre permanece encerrado en sí mismo, aprisionado dentro de este mundo. Y en este caso, el fundamento de la iglesia, de acuerdo con el cual debe realizarse todo, ya no sería en última instancia la palabra reveladora de Dios autoexpresada en Jesucristo, que supera y trasciende toda nuestra acción y comprensión. Por eso, la iglesia se reúne alrededor de la Escritura, pues en ella está contenido el testimonio de aquello que constituye su fundamento. Pero para que se trate de un auténtico testimonio el fundamento de la iglesia tampoco puede ser establecido de una vez para siempre, convirtiendo así la fe en el acontecer de la palabra —Dios en Cristo—, en una fe en la infalibilidad sobrenatural de la Escritura, como ocurre, por ejemplo, en el fundamentalismo. Semejante inerrancia de la Escritura da lugar, entre otras cosas, a una cosmovisión cristológica que, en la confrontación con las ciencias naturales y la investigación histórica, pierde su autoridad viva y su contacto con el fundamento real. La iglesia ha de permanecer siempre consciente de que el testimonio no se identifica con lo atestiguado, sino que se apoya sobre aquel que, por una decisión libre de Dios, interpela al hombre a través de este testimonio.

D. Müller

Bibl.: KHeim, Glaubensgewissheit, 1923 – HSchlier, Art. *βέβαιος*, ThWb I, 1933, 600 ss – EStauffer, Art. *ἑδραῖος*, ThWb II, 1935, 360 ss – KLSchmidt, Art. *θεμέλιος*, ThWb III, 1938, 63 ss – HJRothert, Gewissheit und Vergewisserung als theologisches Problem, 1963 – KThSchäfer, Über Eph 2, 20, en: Nt. Aufsätze, Festschrift JSchmid, 1963, 218 ss – OMichel, Der Brief an die Hebräer, KEK XIII, 1965[12].

En cast. Arts. gens.: MSeckler, Art. Fe, CFT II, 1966, 150-152 – JTrütsch/JPfammatter, Estructura personal de la fe, MystS I, T. II, 1969, 929-948 – JAlfaro, Art. Fe, D) Motivo de la fe, SM 3, 1976[2], col. 125-129 – ADarlap, Art. Fe, F) Fe e historia, SM 3, 1976[2], col. 140-147.

Forma

Se entiende comúnmente por forma aquello que percibimos de una persona o cosa a través de los sentidos; el concepto abarca además, tanto la figura como el talante. Por regla general, la forma es una expresión del ser y hace que éste se manifieste. Esto expresan también los términos griegos que consideramos en este artículo; naturalmente, cada uno de estos términos subraya un matiz diferente. Así, p. ej. *εἶδος [eîdos]* designa la forma visible típica de una cosa o persona, en la que se expresa al mismo tiempo su verdadera esencia *(idea:* derivada de la misma raíz), mientras que *μορφή [morphḗ]* se refiere, no a la forma específica o genérica que caracteriza a los seres de una misma naturaleza, sino a aquella forma especial de existir propia de cada persona, y esto no tanto desde el punto de vista de la percepción como de su existencia fáctica. En cambio, *σχῆμα [schêma]* pone todo el énfasis en el talante o las maneras como expresión del ser, sólo excepcionalmente en contraposición a él (como algo que le oculta o le disfraza). Finalmente, *ὑπόστασις [hypóstasis]* a partir de su significado esencial de «fundamento», «soporte», «ser», ha pasado a ser un concepto bien elaborado que expresa aquel arquetipo por el cual es acuñada y determinada la reproducción o copia que sale a luz (conforme a la forma y al ser) (cf. los vocablos mencionados en → imagen).

εἶδος [eîdos] forma, apariencia externa

I El sustantivo *eîdos*, que viene de *εἶδω [eîdō]* = lat. *video*, atestiguado desde Homero, designa la *apariencia*, la *forma visible* en el sentido de la correspondencia entre la apariencia visible y la realidad (cf. Herodoto I, 8, 1: «y también elogiaba el *eîdos* de la mujer»; se refiere a la belleza, que no es solamente una envoltura externa del verdadero ser). Platón dice lo siguiente: cada *eîdos* (idea) posee un ser (Phaed. 102a.b: «...de tal manera que cada idea es algo»). La moderna distinción entre lo externo y lo interno, entre lo visible y lo invisible, entre la corteza y el núcleo, entre el recipiente externo y el contenido esencial, está aquí fuera de lugar y, sobre todo, es extraña al pensamiento griego. Cierto que Aristóteles distingue *eîdos* (→ *μορφή [morphḗ]*) de *ὕλη [hýlē]*, *materia*, pero no como dos realidades diferentes. El *eîdos* es la forma visible que expresa el ser.

II La versión de los LXX traduce por *eîdos* principalmente los vocablos hebreos *mar'eh* y *tō'ar*. También aquí *eîdos* se refiere (cf. p. ej. Gn 29, 17; Is 53, 2 s) a la manifestación externa de la totalidad del ser y no sólo a la corteza exterior tras la que se oculta una supuesta realidad totalmente distinta: Dios habla a Moisés *ἐν εἴδει [en eídei]*; y, de un modo análogo, Moisés contempla la gloria de Yahvé, es decir, a él mismo: *τὴν δόξαν κυρίου εἶδεν [tḕn dóxan kyríou eîden]* (Nm 12, 8).

III 1. En el NT *eîdos* sólo aparece 5 veces: 2 en Pablo y en Lc y una vez en Jn. 1 Tes 5, 22 recuerda a Job 1, 1.8 (Job se mantenía apartado de toda acción perversa); «acción» se traduce por *eîdos*. Quizá puedan percibirse aquí resabios del significado del tipo de *moneda* que se atribuye también a *eîdos* (cf. Kittel), pero acaso pueda referirse también de un modo general a la *especie* (cf. Bauer, Wörterbuch), como quien dice: ¡manteneos alejados de gente de mala *especie* o *ralea*!

2. La interpretación de 2 Cor 5, 7 es difícil, ya que, por regla general, *eîdos* no designa el acto de ver, sino la *forma visible*. Lo que se contrapone a *eîdos* es la → fe. Pero, ¿a quién se refiere? ¿cuál es el sujeto? En el v. 7a el sujeto de la fe es «nosotros». Si en el v. 76 el sujeto de la forma visible es igualmente «nosotros», se contrapondría aquí la época actual, que se desarrolla dentro de la esfera de la fe, y el eón futuro, en el que nosotros tendremos una forma visible.

¿O es que la «forma visible» del v. 7b se refiere más bien al Señor? En este caso el sujeto cambiaría totalmente: en el v. 7a el sujeto sería «nosotros», en el 7b, «el Señor». El sentido sería entonces el siguiente: nosotros caminamos *διὰ πίστεως [diá písteōs]*, el Señor en forma visible. Se suscitan reparos contra el cambio de sujeto, que uno debería eliminar.

Así, en tercer lugar, se nos plantea la pregunta de si Pablo no pretenderá decir algo distinto de lo que formula, y que sería: ahora nosotros vivimos en la fe y no en la visión (NB: «porque nos guía la fe, no la vista»).

3. Lc dice que el → Espíritu santo, que desciende en figura de paloma (Mc 1, 10), es una forma corpórea visible (Lc 3, 22). Evidentemente, la realidad del acontecimiento ha de ser verificada (¿con pruebas objetivas?). La transfiguración la formula el tercer evangelista nuevamente (cf. Mc 9, 2 s): el aspecto del rostro de Jesús cambió (Lc 9, 29). En esta formulación apenas puede apreciarse una tendencia especial.

4. Jn 5, 37b contiene la siguiente afirmación: no habéis oído jamás su voz, ni habéis visto su semblante. Aquí se pone el acento en la primera mitad, como muestra el v. 38a. El hecho de que a Dios no se le pueda contemplar en forma visible pertenece a la tradición veterotestamentaria (cf. p. ej. Dt 4, 12), pero nunca se ha considerado esto como un reproche. Interpretar así esta frase sería, pues, un contrasentido; lo que se diría aquí es más bien únicamente que no se ha tenido en cuenta a Dios.

G. Braumann

μορφή [morphḗ] forma; *σύμμορφος [sýmmorphos]* que tiene la misma forma; *συμμορφίζομαι, -όομαι [symmorphízomai, -óomai]* tomar la misma forma; *μεταμορφόομαι [metamorphóomai]* transformar; *μόρφωσις [mórphōsis]* configuración, personificación

I 1. a) *Morphḗ*, que está atestiguado a partir de Homero, significa, ante todo, la *forma* en cuanto *apariencia externa* (Esquilo, Prom. 21 s: así tú no ves la voz ni la forma de los hombres) y también la *personificación* de la forma, la *persona*, en cuanto se manifiesta al exterior (Sófocles, El. 1156 ss: pero esto se lo ha llevado el espíritu de infelicidad... que te ha enviado a mí: en lugar de la forma [= persona] más amada, ceniza y sombras inútiles). En la problemática de la materia y la forma, la filosofía griega, después de los primeros planteamientos (Platón, Phaedr. 271a: ...si ella, es decir, el alma, es algo uno e idéntico o algo multiforme que corresponde a la *morphḗ* del cuerpo; cf. sobre todo, Phaed. 103e.104d), alcanzó en Aristóteles una conceptualización más precisa: se establece una distinción entre la materia *(hýlē)* y la forma *(morphḗ; → εἶδος [eîdos])*; la materia contiene en sí misma un cúmulo de posibilidades de llegar a ser forma y de manifestarse como forma.

Pero esta conceptualidad no hay que entenderla como si la forma fuese separable de la materia como la corteza del núcleo; se trata, más bien, de distinguir en el mismo objeto diferentes principios o dimensiones. La apariencia externa no puede separarse de la esencia, sino que, al hablar de la manifestación externa, nos referimos a la esencia misma.

b) Según eso, *mórphōsis* designa la *acción de dar forma* o *configuración*, la *personificación; sýmmorphos, el que tiene la misma forma; symmorphízomai* y *symmorphóomai, tomar la misma forma* y *metamorphóomai, transformar, cambiar* (cf. Bauer, Wörterbuch).

2. El término que aquí estudiamos tiene una especial relevancia para los textos neotestamentarios en los escritos que pertenecen al ámbito de la gnosis y de las religiones mistéricas helenísticas. Estos textos no pueden compararse primariamente con los que relatan la aparición de dioses bajo diferentes formas (cf. Ovidio, Metam. VIII, 626: Júpiter en figura mortal, *specie mortali)*, ya que aquí no se trata tanto de la transformación de la divinidad en figura humana (cf. con todo Flp 2, 6), cuanto de la transformación del hombre en figura divina. La *morphḗ* no es transformada solamente en cuanto envoltura externa, sino que, al hablar de la transformación de la apariencia externa, se piensa al mismo tiempo en la de su verdadero ser (cf. Pistis Sophia c. 66: una de ellas se transformó en una gran serpiente, otra en un basilisco...); esto es tan así que el significado de *apariencia externa* puede ser reemplazado por el de *esencia* (Pistis Sophia c. 143:...en el lugar en donde no existe hombre ni mujer, ni

formas, sino una luz eterna e indescriptible; Sib II, 230: y él guía a todas las formas afligidas hacia la lucha). En todo caso, no se alude a la apariencia externa en cuanto que se opone a la verdadera esencia, sino en cuanto que la expresa.

Así, en las religiones helenísticas de misterios se nos cuenta una serie inacabable de transformaciones. El *mýstes*, o iniciado, mediante consagraciones y ritos, se transforma en una sustancia divina, se transmuta, se deifica (Corp. Herm. 13, 3: y yo entré en un *sôma* inmortal; y yo no soy ahora lo que [era] antes, sino que he renacido en el *νοῦς [noûs]*): la transformación afecta a la totalidad del hombre y no sólo a una parte de él.

II 1. En las versiones griegas del AT hebreo, *morphḗ* aparece muy raramente y traduce (9 veces en total) a diversos vocablos hebreos: *t^emūnāh* (Job 4, 16), *tabnīt* (Is 44, 13), *ṣelem* (Dn 3, 19); a este respecto cf. Lohmeyer, Philipperbrief, 91 s; Behm, ThWb IV, 753 s.

Naturalmente el AT habla también de Dios de un modo antropomórfico (¿cómo si no podrían hablar los hombres de Dios?; sobre esto cf. KBarth, KD II, 1, 250 s y *passim*): según Gn 18, 1 ss, p. ej. Dios se aparece a Abrahán bajo la forma de tres hombres. Sin embargo, la versión de los LXX no relaciona nunca *morphḗ* con la forma de Dios.

2. La apocalíptica judía espera la transformación futura del mundo actual: pero el cambio no tiene lugar ahora sino más bien está aún por venir (ApBar [sír] 51, 1 [Riessler]: y transcurrió el día fijado y se transformó la apariencia de los pecadores. Los que han obrado rectamente aparecen llenos de majestad).

III En el NT, *morphḗ* y sus derivados aparecen muy raramente; el mismo sustantivo *morphḗ* sólo se encuentra en 2 ocasiones. Es digno de mención el que el empleo de este grupo de palabras (a excepción de Mc 9, 2; 16, 12) se limite al *corpus paulinum*.

1. Aunque recientemente se discute de nuevo si Flp 2, 6-11 es una composición unitaria o si Pablo ha interpretado en gran parte (Strecker: el v. 8) un himno ya existente anteriormente, apenas puede dudarse de que Pablo cita un himno cristológico más antiguo, al que pertenecen las construcciones *μορφὴ θεοῦ [morphḗ theoû]* y *μορφὴ δούλου [morphḗ doúlou]*, *forma de* → *esclavo*. Se dice de Cristo que él existía *ἐν μορφῇ θεοῦ [en morphḗ theoû]*. El *en* no ha de hacer pensar que la verdadera esencia de Cristo sea diferente de su manifestación (Lohmeyer), como si esta última fuese, por así decirlo, una envoltura, o bien un papel que representa un actor; por el contrario, el ser de Cristo es definido precisamente como un ser divino, que, por analogía con las religiones helenísticas de los misterios, se concibe como existiendo «en» el poder y la sustancia divina (cf. Käsemann). Se afirma, no sólo que Cristo ha participado anteriormente de la gloria divina o que ha tenido la misma forma que Dios (cf. Cullmann), sino también que su modo de existir era divino. Si su «naturaleza» (en el sentido gnóstico) hay que calificarla de divina (cf. Cerfaux, entre otros) o no (Michaelis), es una cuestión aún por resolver. En todo caso, el ser de Cristo es definido como un modo de existencia divino. Se afirma que en ese modo de existir o en esa condición divina Cristo ha existido anteriormente *(ὑπάρχων [hypárchōn]*, estando, poseyéndola), y, por tanto, antes de su encarnación, en su preexistencia. La expresión *en morphḗtheoû* caracteriza, pues, su existencia anterior a la vida terrestre, no esta misma existencia terrestre *(ἐκένωσεν [ekénōsen]*, se vació, «se despojó»; → vacío). La «forma de esclavo» sustituye a la «forma de Dios»; por tanto, no se trata únicamente de una forma de esclavo sobreañadida a la forma preexistente como una especie de envoltura que la completa, sino de que el modo de existir, la condición de Cristo se transforma «esencialmente».

El modo de existir de Cristo durante su vida terrestre es denominado «forma de esclavo». Con este término de «esclavo» no se alude a una designación honrosa como puede ser la de siervo de Dios (Is 53) (Lohmeyer, Jeremias; → Hijo de Dios, art. *παῖς θεοῦ [paîs theoû]*) o la imagen del justo sufriente (Schweizer), sino que con ello se quiere expresar que Cristo se presenta en una condición o modo de existir que ha de ser concebido «como cautividad y servidumbre bajo el régimen de los poderes cósmicos, de los "elementos del mundo"» (Bornkamm).

El himno a Cristo no contiene «sublimes especulaciones ni reflexiones profundas» (Friedrich) mediante las cuales podrían probarse proposiciones dogmáticas, sino que simplemente presenta una sucesión continuada de acontecimientos (Käsemann): el paso de la condición divina preexistente a la que Cristo renunció, a una existencia terrestre, cuya esencia es la *δουλεία [douleía]*, la condición de esclavo.

2. El texto de Flp 3, 21 hay que entenderlo de un modo semejante. Desde el punto de vista terminológico, este pasaje nos recuerda a Flp 2, 6 ss (cf. Güttgemanns, Strecker) y contiene quizás también una tradición prepaulina: no se piensa en ninguna envoltura, en el sentido de que el verdadero ser quede cubierto por ella (→ vestir), sino en una transformación «sustancial» del *sôma* de bajeza (ser en condición de bajeza, que corresponde a la condición de esclavo), que se convierte entera y totalmente en otro *sôma*, en un «cuerpo» glorioso como el suyo (ser en condición gloriosa, que corresponde a la de Cristo resucitado) (→ cuerpo). El término *sýmmorphos* no se refiere a un hacerse-semejante o identificarse (el *sýn* en un primer momento desconcierta), sino a un existir en Cristo, cuyo modo de ser nos penetra, sin disolver no obstante nuestra propia persona (a este respecto cf. Jervell, Güttgemanns). Cristo y nosotros no somos individuos radicalmente separados, de acuerdo con la comprensión moderna de la personalidad, sino que nosotros vivimos en la esfera de influencia de Cristo (cf. Jervell); cf. *infra*, *σχῆμα [schêma]*.

El texto de Rom 8, 29 presupone que Cristo es el «arquetipo» de Dios (→ imagen, art. *εἰκών [eikôn]*), es decir, que Dios está realmente presente en Cristo. El *sýmmorphos* significa nuevamente que nosotros no sólo nos hacemos semejantes o iguales a Cristo, sino que existimos en la misma esfera que él y nos identificamos con la misma «sustancia» que él, participamos del mismo ser que Cristo. Paralelamente a las religiones mistéricas helenísticas, se podría hablar de una «deificación» o de una «cristificación» (los reparos de Behm, ThWb IV, 766, carecen, en parte, de fundamento); ahora bien, todo esto ocurre de tal manera que entre nosotros y Cristo sigue existiendo una distancia dentro de esta esfera (él es el primogénito entre muchos hermanos; cf. también 2 Cor 3, 18).

En Flp 3, 10 Pablo relaciona el *symmorphízomai* con la muerte de Cristo. Tampoco puede tratarse aquí de un hacerse-semejante de tal índole que nos haga pensar que el apóstol pretendiese equiparar su propia muerte de testigo o mártir con la muerte de Jesús en la cruz. Más bien Pablo, mediante sus sufrimientos, ve hacerse realidad en su muerte la muerte de Cristo, y la muerte de Cristo adquiere forma en la muerte del apóstol. La muerte de Jesús no es para Pablo una simple fecha histórica pasada, sino un acontecimiento presente, si bien aquí Pablo y Cristo continúan siendo dos personas diferentes. Cf. → semejante.

3. En Gál 4, 19 describe Pablo el *tomar-forma (μορφοῦσθαι [morphoûsthai])* echando mano de la imagen del parto. No se refiere a la recta imagen de Cristo, a la recta doctrina sobre él, en oposición a las deformaciones doctrinales de los gálatas (así Hermann), sino al venir-al-mundo, como el niño que es dado a luz por su madre (→ nacer). Es a Cristo mismo, a su ser, a quien hay que engendrar en su realidad.

En Rom 12, 2 no se alude a un cambio ideológico o a una nueva conciencia ética, sino a una transformación total, a una conversión, a una renovación de todo el ser del hombre, de tal manera que el hombre puede entenderse a sí mismo de un modo nuevo (cf. Bultmann, Theol. 211 ss; → razón, art. *νοῦς [noûs]*).

4. En Rom 2, 20 Pablo alude posiblemente a un escrito propagandístico judío que bajo el nombre de *mórphōsis* decía (cf. Michel y otros): en la ley se encierra el conocimiento y la verdad: uno y otra están realmente allí (NB: «por tener el saber y la verdad plasmados en la ley»).

5. Si los pasajes citados hasta el momento son comprensibles ante todo a partir del entorno histórico-religioso de la gnosis y de las religiones mistéricas, en los demás pasajes se insinúan otras interpretaciones: en 2 Tim 3, 5, *mórphōsis* tiene el significado de *apariencia:* los herejes no son realmente piadosos, sólo muestran una apariencia de piedad.

6. Según el apéndice del evangelio de Mc (Mc 16, 12), Jesús se aparece en otra *forma*, sin que se plantee la pregunta de cómo el resucitado pudo entonces haber sido reconocido como el que era antes de su muerte.

7. El relato de la transfiguración (Mc 9, 2 ss) enlaza con la confesión de Pedro (Mc 8, 27 ss) y aporta, en este contexto claramente elaborado por Marcos, la confirmación divina de la confesión humana precedente: el hombre y Dios dan testimonio de Jesús. Según Mc, el cambio que se opera en Jesús se constata en sus vestidos blancos como la nieve; según Mt 17, 2, el rostro de Jesús brilla y sus vestidos se vuelven blancos como la luz (Lc lo formula de otra manera).

G. Braumann

σχῆμα [schêma] apariencia, semblante; *μετασχηματίζω [metaschēmatízō]* cambiar, transformar; *συσχηματίζω [syschēmatízō]* igualar, equiparar

I *Schêma*, derivado de *ἔχω [échō]*, *tener* en cuanto estado, *comportarse* en cuanto actividad, es utilizado sólo a partir de los autores trágicos y significa: a) el *comportarse;* b) el *aspecto exterior:* la *forma* de un objeto y también su *envoltura.* Cualitativamente *schêma*, en sentido positivo, designa la *majestad*, la *magnificencia;* en sentido negativo, la *ostentación.* El pensamiento griego no establece una separación entre el exterior y el interior de las cosas; por consiguiente, *schêma* es siempre una expresión del ser tomada del campo de la óptica, incluso en el actor, que, al representar un papel, hace suya la realidad del mismo (Platón, Leg. XI, 918e). Pero la forma puede inducir a error; entonces se convierte en una simple apariencia y *schêma* significa *máscara.* Más concretamente puede designar entonces un *número de baile* (Platón, Ion. 536c), la *postura* (corporal) (Eurípides, Med. 1072), la *forma bella* (Eurípides, Ion. 238 ss), también el *modo de vivir* (Eurípides, Med. 1039), *el vestido* (Jenofonte, Cyrop. V. 1, 5), y ocasionalmente la *apariencia* (Teofrasto, Hist. Plant. III 12, 7).

Pero en todo esto es menester evitar las interferencias del pensamiento moderno que refería el término *schêma* únicamente a las realidades externas, al paso que sostendría que el verdadero ser es algo muy distinto. El que contempla, no ve simplemente la envoltura externa, sino que con esa «envoltura» conoce todo el conjunto.

Syschēmatízō no quiere decir solamente *asemejarse* exteriormente en la forma, sino (a partir de Aristóteles) *tomar la forma* de algo, *identificarse* esencialmente con algo. En el NT sólo aparece en pasiva.

Metaschēmatízō se refiere a un proceso a través del cual un objeto o una persona es esencialmente transformado o se le cambia de forma.

II En el texto de Is 3, 17 (LXX) (el único pasaje con un vocablo hebreo equivalente), la postura altanera de las mujeres se describe empleando el término *schêma;* en 4 Mac 9, 22, la entrada de los mártires en una vida imperecedera a través de la muerte se expresa con el verbo *metaschēmatízō.* En cambio, en 1 Sam 28, 8, esta palabra tiene el significado de *disfrazarse:* Saúl se disfraza y no es reconocido. Filón y Josefo se sirven de este grupo de palabras con toda su gama de matices (cf. ThWb).

III En el NT, *schêma* sólo aparece en 2 ocasiones y las 2 en Pablo; *syschēmatízō* 2 veces asimismo (en Pablo y 1 Pe); *metaschēmatízō* sólo en Pablo (5 veces en total: en las cartas a los Corintios y en Flp 3).

1. El texto de Flp 2, 7 se remonta a una tradición prepaulina y en él la expresión *σχήματι εὑρεθείς ὡς ἄνθρωπος [schḗmati heuretheís hōs ánthrōpos]* no describe el carácter moral de Jesús en su vida terrestre (Lohmeyer), ni su forma de actuar (Dibelius),

ni tampoco la realidad de su ser-hombre, sino el modo de manifestarse la humanidad de Jesús (Käsemann y otros) tal como aparece a los ojos de todo el mundo *(heuretheís)*. Es como si se dijese: por su modo de hacer se le consideró un hombre como los demás. Por otra parte, en ningún otro pasaje de sus cartas atribuye Pablo un valor especial a este punto de vista (para más detalles cf. *supra*, art. → *μορφή [morphḗ])*.

2. a) 1 Cor 7, 31 nos muestra cuán realísticamente entiende Pablo el término *schêma:* no es la forma de este mundo lo que pasa, ni se trata de cambiar lo exterior; lo que pasa, lo que está ahí para terminar, es la sustancia de este mundo (lo que llamaríamos su sistema de valores).

b) Flp 3, 21 describe la transformación escatológica de los cristianos: *metaschēmatízō* no expresa precisamente una identificación (gnóstica) entre Cristo y los creyentes (cf. Güttgemanns), sino una participación real en el cuerpo glorioso de Cristo (→ *μορφή [morphḗ])*.

c) El *syschēmatízō* de Rom 12, 2 no se refiere a una acomodación, a una serie de concesiones grandes o pequeñas a este eón, ni de un ponerse a su nivel, sino de un ser absorbido por él, de un abandonarse a él, de un quedar totalmente a merced de él. Es de esto de lo que pone el texto en guardia. Sin una actitud de alerta, también el cristiano entraría totalmente en esa esfera de influencia (cf. 1 Pe 1, 14).

d) En 1 Cor 4, 6 Pablo dice que él ha dicho todo lo que precede (*ταῦτα [taûta];* cf. 3, 1-4, 5) no sólo por vía de ejemplo o de aplicación práctica, sino «que le ha dado la forma de una reflexión sobre él y Apolo» (Bauer, Wörterbuch; de diferente modo piensa Schneider, ThWb).

3. En 2 Cor 11, 13-15 Pablo no quiere describir el acto o el proceso de una trasmutación o de un engaño, pues el apóstol no piensa en que hubo antaño falsos apóstoles que se disfrazaron y se hicieron pasar por apóstoles verdaderos. Más bien el acento recae en que los falsos apóstoles se hacen pasar por apóstoles verdaderos y aparecen como tales. Si tenemos en cuenta que en tiempo de Pablo no estaba bien definido lo que hay que entender por → apóstol, que los adversarios en cuestión (queda por resolver si se refiere a los primitivos apóstoles, a sus enviados o a otros adversarios totalmente distintos) se llamaban realmente a sí mismos apóstoles y que, en su opinión, lo eran, y como tales sincera y honradamente se presentaban, no se puede negar al verbo *metaschēmatízō* el sentido de realidad que posee: a los ojos de mucha gente estos rivales de Pablo eran verdaderos apóstoles. Sólo Pablo les llama falsos apóstoles; pero incluso para él son apóstoles, aunque falsos.

Así pues, el significado que se ajusta al texto no es el de *disfrazarse, simular, presentarse como si* (tal como dice la interpretación corriente), sino más bien el de *identificarse realmente*, que por supuesto Pablo entiende irónicamente: los pseudo-apóstoles se hacen pasar realmente por apóstoles, se identifican con ellos, se presentan como tales; son apóstoles, pero falsos.

Algo parecido puede decirse de Satán: no sólo se disfraza de ángel de luz, no sólo se comporta exteriormente como tal, sino que se identifica *realiter* con él, asume su modo de ser. En el v. 15 se alude por primera vez a la idea de apariencia, pero menos con el verbo *metaschēmatízō* que con el *ὡς [hōs]* que le acompaña. Los que están al servicio de Satán se presentan realmente «como» servidores de la justicia. Por tanto, *metaschēmatízō* tiene aquí el mismo significado que en los restantes pasajes de las cartas paulinas.

G. Braumann

ὑπόστασις [hypóstasis] fundamento, ser, confianza

I 1. Hemos de partir del verbo *ὑφίστημι [hyphístēmi], poner debajo* y con sentido reflexivo *ponerse debajo, oponerse, derrumbarse.* El sustantivo derivado *hypóstasis* abarca una amplia gama de matices, para ilustrar los cuales habrá que mencionar a continuación en este apartado ejemplos también de los LXX y otros de época relativamente tardía.

a) En sentido concreto, objetivo: *lo que está debajo,* la *base* o *fundamento* (Sexto Empírico, ad Math 8, 161.183; 10, 335); en el agua, el *fondo* en el que se puede hacer pie (Aristóteles, Animal. 551b 29); la *base* económica, el *patrimonio* en dinero y campos (así a menudo en papiros; cf. Preisigke, Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden II, col. 672); *tesoro, substantia bonorum operum* (4 Esd 8, 36); además *origen de la vida, hora astral* del nacimiento, *puesto* o *guardia* militar (Nah 2, 7 LXX; 1 Sam 13, 23), *guarnición, emboscada* (Herodoto, 8, 91), la *sede* (en vez de *ἕνεδρα [énedra],* Sócrates, Historia Ecclesiastica III, 7); *sustancia* (LXX: Sal 88, 48; 138, 15), *sustancia material* (Crisipo, SVF II, 503; Arrio Dídimo, SVF II, 163, 8 s), *esencia* (SalSl 17, 24), *existencia,* y casi tanto como *origen.*

b) En cuanto postura humana, *hypóstasis* significa en primer lugar el *ponerse debajo,* el *matenerse firme,* el *resistir* (Polibio IV, 50, 10); *ἀνυπόστατα [anypóstata]* quiere decir lo que no se puede resistir (Polibio IV, 8, 10), p. ej. el *resistir* al tormento (Josefo, Ant. 18, 24), el *resistirse,* el *atreverse* (junto a *ὁρμή [hormḗ], ataque:* Aeliano, Frg. 56 [en Suidas]; Diodoro XVI, 33, 1), el *osar,* el *brindarse a* (Herodoto IX, 34, 2; Eurípides, Iph. Aul. 360), el *aceptar* un riesgo (Diodoro I, 3, 7; XVI, 32, 3; Herodoto III, 127, 2), *firmeza, estabilidad* (Aristóteles, Metaph. 382b, 14, ed. Bekker); significados afines son incluso *esperanza, confianza* (LXX, Ez 19, 5; Rut 1, 12; Polibio VI, 55, 2; junto a *τόλμα [tólma], resistencia:* Tucídides I, 144, 5; VII, 66, 2) y *capacidad de resistencia* (Polibio VI, 55, 2).

c) En el ámbito físico, *hypóstasis* designa lo que se deposita, el *sedimento* o *poso* (Aristóteles, Part. An. 671b, 20; Metaph. 358a, 8, ed. Bekker; Menandro, en Sócrates, Historia Ecclesiastica III, 7), *resto* (Hipócrates, Coac. 146), el *residuo* de un proceso de fusión (Polibio XXXIV, 9, 10s; Estrabón III, 10).

d) En el ámbito filosófico, *ὑφίσταμαι [hyphístamai]* puede significar *sensibilizarse, depositarse, manifestarse,* y, por tanto, el paso de un estado latente a un estado manifiesto, la actualización (p. ej. Sab 16, 21), la *realización,* el *ser de la sustancia,* de la *materia,* del *objeto* (Plutarco, Comm. 50, 1085 E). Ello implica entonces que el *lógos* inmanente a la materia (→ palabra) configura o da forma a ésta, con lo cual hay que distinguir la *hypóstasis* del *ὑποκείμενον [hypokeímenon],* el ser-en-sí aún no cualificado que le sirve de base. Así, Dios, en cuanto *lógos* del mundo, es causa de la *hypóstasis* del mundo. De acuerdo con la concepción neopitagórica, se trata del → número (Sexto Empírico, ad Math VII, 93). *Hypóstasis* significa, pues, la *realización* de un proyecto (Diodoro I, 3, 2; Josefo, Ap. 1, 1), la correlación entre la materia y la cualidad, sin la cual no puede existir nada sensible, ni ningún ser verdadero; también la *actualización* de un cuerpo (Arrio Dídimo, Frg. Phys. 2 = DDG 448[12]).

2. Partiendo de aquí, podemos mencionar como *elementos estructurales* del término *hypóstasis* los siguientes: a) Lo *constituido* de una forma duradera; b) la referencia constante a la *realidad* de la cosa singular (como opuesto a abstracto); c) puesto que equivale casi a esencia o sustancia (*οὐσία [ousía]*): *realización* (a este respecto cf. espec. Dörrie; Aristóteles, Top. II, 4p 161, 30), sobre todo en los estoicos. *Hypóstasis* es el *ser* concreto, sustancial, situado entre las realidades meramente actuales, pero contingentes, y las meramente ideales.

La *ἐπίνοια [epínoia],* la *idea* y la *ἔμφασις [émphasis],* la *apariencia* poseen probablemente *ὕπαρξις [hýparxis], existencia, ser,* pero no *hypóstasis, realidad actual;* SVF III, 26; Diógenes Laercio, 7, 135; de ahí la contraposición entre *κατ' επίνοιαν [kat' epínoian]* y *καθ' ὑπόστασιν [kath' hypóstasin];* SVF III, 267, 3; Boethos (s. II a. C.), y, de un modo análogo, Séneca, carta 58 (SVF II, 332); cf. también la opinión sobre la *φαντασία [phantasía].* Esta distinción tiene probablemente su origen en Poseidonio, cf. también el libro de los sueños (Oneirocriticus) de Artemidoro (s. II d. C.) (3, 14).

Así pues, realidad y apariencia se oponen entre sí (Diógenes Laercio, 9, 91; Poseidonio en Aecio III, 5 = DDG 371, 27; Aristóteles, Mund. 4, 395a, 30, ed. Bekker). Así, el → tiempo es considerado como *νόημα [nóēma]* y *μέτρον [métron],* pero no como *hypóstasis* (Antifón X, 9 = Aecio I, 22, 6 = Doxogr. 3, 18b 22). En esta línea se mueve también Filón, cuando dice de la *αὐγή [augḗ],* del *brillo,* que no posee en sí mismo ninguna realidad, ninguna *hypóstasis* (Aet. 88.92). En el platonismo medio (50 a. C. a 250 d. C.), *hypóstasis* es la *manifestación sensible* del espíritu o del alma del mundo. Asimismo según Albino, el ser posee una *hypóstasis* (Did 10, 2p, 164, 17 ss). Para los peripatéticos, *hypóstasis* significa la subsistencia de la cosa concreta; no está, pues, lejos de la *sustancia.*

II Examinando la versión de los LXX vemos cuán complejo era el concepto de *hypóstasis* justamente en la época helenística, que venía a ser una especie de palabra de moda como es hoy p. ej. «existencia» (Dörrie): en 20 pasajes, 15 vocablos hebreos diferentes son traducidos siempre por este término: un caso bien extraño. Así pues, el término *hypóstasis* era moneda corriente en el ámbito filosófico de los siglos I y II a. C. Esto puede explicar que se haya utilizado para traducir tantos vocablos de tan variado significado. *Hypóstasis* sirve para traducir:

1. *Ma'amād,* el *fondo* en el que se hace pie, cuando uno está en el agua (LXX: Sal 68, 3), *yᵉqūm, lo que existe, ser* (Dt 11, 6), *ḥeled, duración de la vida* (LXX: Sal 38, 5; 88, 47), *miḥyāh, medios de vida, medios de subsistencia, sustento* (Jue 6, 4), *kᵉnā'āh, bienes* (Jer 10, 17), *maṣāb* = *puesto, guardia* (lenguaje militar, 1 Sam 14, 4), *maṣēbāh,*

columna, lo que está erguido (Ez 26, 11), *t^{e}kūnāh*, el *trazado*, la *disposición* (del templo, Ez 43, 11), *ruqqāmāh*, lo *modelado*, lo *formado* (LXX: Sal 138, 15).

2. Tomando un sentido filosófico preciso, *hypóstasis* reemplaza a *sōd*, *consejo*, *designio* (Jer 23, 22), *maśśā'*, *carga* (Dt 1, 12), *tōḥelet*, *esperanza*, *confianza* (LXX: Sal 38, 8), *tiqwāh*, *esperanza*, *garantía*, *perspectiva* (Ez 19, 5). Los dos últimos equivalentes hebreos dan por su parte al concepto de *hypóstasis* un nuevo sentido en el ámbito bíblico, el de *esperanza* y *confianza*. Esto es importante para la comprensión del sentido neotestamentario del término.

III El hecho de que *hypóstasis* sólo se encuentre 5 veces en el NT se explica quizá porque el NT —salvo el autor de Heb— no está interesado en el razonamiento filosófico.

1. 2 Cor 9, 4: «...yo, por no decir vosotros, voy a quedar mal en este *asunto*», se entiende, de la colecta (Schlatter, *ad locum*). Bachmann *(ad locum)* pretendería interpretarlo como *seguridad*, y Plummer, de un modo semejante; Lietzmann, como *confianza*, esto último apelando a Heb 3, 14; 11, 1; Sal 38, 8 LXX; Ez 19, 5; Rut 1, 12. Pero debe repararse en que justamente este significado es de los que salen raras veces. Algo semejante ocurre en 2 Cor 11, 17 —en este *asunto*, o en esto (del gloriarse)—, en cuyo contexto no se alude a la seguridad o confianza, sino a la osadía, a la locura, a lo disparatado del gloriarse.

2. Si bien en los escritos paulinos el uso de *hypóstasis* no da mucho de sí, no ocurre lo mismo en Heb, donde el sentido del término es mucho más interesante.

a) El término *hypóstasis* de Heb 1, 3 reviste gran importancia para la cristología. En este pasaje se dice de Cristo que es *χαρακτήρ [charaktḗr]*, la impronta, la estampa (BWeiss, Hebr^{6}, *ad locum*), el trasunto o la imagen (Bachmann, *ad locum)* del ser *(tês hypostáseōs)* de Dios. Por consiguiente, la *hypóstasis* es aquí el arquetipo de Dios que presupone y en que «se basa» la impronta, al igual que en 1 Clem 33, 4, el hombre creado por Dios a *imagen* suya es designado como *charaktḗr*. Moffat (Crit. Comm., *ad locum)* opta ya aquí por el significado de *realización; hypóstasis* sería lo que Dios trae al ámbito del ser, a la realidad *(the bring on essence of God)*, por consiguiente, la *actualización*, la *realización* de Dios. Consiguientemente él entiende el *αὐτοῦ [autoû]* (su, de él) como *genitivus objectivus* y no *subjectivus*.

b) En Heb 3, 14 algunos mss., después de *ὑποστάσεως [hypostáseōs]*, añaden el pronombre *autoû* (su, de él), y así entienden la *hypóstasis* como el *ser* de él, o sea, de Cristo. Un manuscrito (424: no *prima manus*, sino corregido), refiriéndose probablemente al v. 6 y a 1 Tim 5, 12, sustituye *hypostáseōs* por *πίστεως [písteōs]*, con lo que da a entender que interpreta *hypóstasis* como → *fe* o firmeza de la fe. Aquí *hypóstasis* no significa ser (Lutero: «el ser inicial»), ni tampoco fundamento (Erasmo), sino, más bien, *confianza* en el sentido bíblico, como resulta de los pasajes de la versión griega arriba citados. Así luego los comentaristas entienden *hypóstasis* como *expectativa*, → *esperanza* segura, *confianza, convicción, firmeza, seguridad*, por consiguiente, algo parecido a paciencia (6, 12) y constancia (10, 36; 12, 1). El genitivo hay que entenderlo, pues, como *genitivus possesivus: la firme confianza del principio*, y no como *genitivus appositivus* o explicativo: *el principio que consiste en la confianza* o *el principio que estaba caracterizado por la confianza*. Pero podría significar asimismo *atrevimiento, iniciativa*.

c) Vemos, pues, que Heb emplea el término *hypóstasis* en muy variados sentidos, entre ellos el de 11, 1. Supuesta esta multiplicidad de sentidos Heb 1, 3 y 3, 14 no nos sirven sin más de modelo para comprender 11, 1. Aquí se nos presentan las siguientes posibilidades de interpretación:

α) *Seguridad, expectativa*, firme *confianza* en lo que se espera; el genitivo se entiende, pues, como *genitivus objectivus* (así, p. ej. BWeiss, apelando a 3, 14, y, de un modo

análogo, Riggenbach, Moffat, Windisch. El pasaje de 10, 38 s habla en favor de esta interpretación; en él fe y cobardía se oponen entre sí).

β) Fianza, prenda, garantía (p. ej. Spicq, Commentaire II, 37: *garantía de las realidades celestiales;* NB: *anticipo de lo que se espera).*

γ) Realización, actualización (especialmente Dörrie, *loc. cit.*, WBauer, Wörterbuch zum NT, también los padres de la iglesia; Vulg.: *sperandarum substantia rerum).* En contra, especialmente Riggenbach *(ad locum):* «la idea de que la fe hace presentes las cosas futuras que se esperan, ...pone a la fe en peligro de convertirse en mera ilusión».

Windisch se remite al contexto, especialmente a 10, 39: *hypóstasis* es un *apoyarse-en* que da seguridad y que se opone a *ὑποστολή [hypostolḗ]*, a la cobardía. Y esta es precisamente la oposición que en 10, 39 se establece entre *πίστις [pístis]* e *hypostolé.* En la amplia enumeración de ejemplos del capítulo 11 ocurre lo siguiente: la fe no sólo aprehende un acontecimiento, una acción de Dios, por ejemplo, la creación (11, 3), sino que lo hace madurar. Los abundantes sacrificios y la conducta grata a Dios de Abel, la construcción del arca, la salvación de Noé, la salida de Abrahán de su tierra y su vida en países extraños, el «sacrificio» de Isaac, la bendición impartida por los patriarcas, la partida de Moisés, la salvación de los primogénitos de Israel por la aspersión de la sangre pascual, el paso del mar Rojo, la conquista de Jericó, la salvación de Rajab, son sucesos, acontecimientos salvíficos, constituyen la historia del pueblo de Dios, es decir, una realidad nueva e irrepetible en la tierra. El objetivo final esperado está ciertamente todavía lejos. Lo que se describe no es el *κομίζεσθαι [komízesthai]*, el *logro* del cumplimiento de las promesas. Pero las figuras enumeradas garantizan la realización definitiva de todas las promesas. Es por eso por lo que se invita a los destinatarios de la carta a no abandonar la reunión (10, 25), a permanecer en el pueblo de Dios en el que la fe crea una nueva realidad, por la cual acontecen las acciones de Dios.

Hay que advertir que en 11, 1 se da un *parallelismus membrorum*, en cuyo segundo miembro a la fe se la denomina *ἔλεγχος οὐ βλεπομένων [élenchos ou blepoménōn], prueba, convencimiento* de lo que no se ve. Esto no puede decirse de la simple confianza. *No dudar* (L) es menos que *estar convencido.* Hay que compararlo a la «confianza cierta» (L). La pregunta se plantea en términos inversos, o sea, si, supuesto el paralelismo de la frase, el término *hypóstasis* ha de interpretarse en función de *élenchos*, es decir, en la línea del significado de *realización.*

Dado que Heb 11 se apoya en enumeraciones de ejemplos pertenecientes al judaísmo primitivo (Sab 10; Eclo 44-50; 4 Mac 16, 16-23), hemos de preguntarnos seriamente si su concepto de fe no se aproxima al judío. En el judaísmo se distingue entre *zakūt tōrāh* y *zakūt'emūnāh*, entre la → justicia de la ley y la justicia de la fe, y, por consiguiente, estas dos expresiones tan del agrado de Pablo son del dominio público. Pero por justicia de la ley se entiende un comportamiento que responde de un modo formal y externo a las exigencias de la ley y por justicia de la fe un comportamiento que responde asimismo a las exigencias divinas, pero cualificado o posibilitado por la fe. Si tenemos en cuenta el modo como se habla de la fe a lo largo de todo el capítulo 11 empleando el *dativus instrumenti*, veremos esta fe como la referencia a los mandatos y promesas de Dios que hace posible las acciones y el comportamiento de todas las personas que se mencionan, como aquello por lo cual el objeto de la esperanza aparece poco a poco en el ámbito de la realidad, se hace historia. (Dörrie: la fe realiza cosas que aún no son o son *παρὰ φύσιν [pará phýsin]*, antinaturales. «La fe confiere a lo que esperamos la plena seguridad de su realización. La fe confiere a lo que no vemos la plena seguridad de una prueba»). Si se quiere expresar una cierta indeterminación que lleva consigo el concepto, es conveniente utilizar el significado de *poso* o *sedimento*, que forma parte también de los sentidos arriba citados de *hypóstasis* y que en nuestras lenguas se emplea igualmente en un sentido espiritual e histórico. *'Ελπιζομένων [elpizoménōn]*, «de lo que se espera», no es *genitivus objectivus*, como si lo que espera llegase a ser real, sino que lo esperado mediante la fe —por tanto, *genitivus subjectivus*— provoca acciones y actitudes: p. ej. Abrahán espera la ciudad futura y por eso escoge una existencia en peregrinaje.

G. Harder

PARA LA PRAXIS PASTORAL

La realidad y el ser de Dios se revelan únicamente en Jesús y sólo a través de él pueden ser conocidas, ya que él es su impronta. Aquí no es teología especulativa lo que hacemos. El texto de Heb 1, 3 afirma sin ambages que la revelación de Dios se reduce estrictamente al acontecimiento de Jesucristo. La voluntad y la acción de Dios no descansan en sí mismas y en cuanto tales nunca podrían ser comprendidas por el hombre. El ser y la realidad de Dios sólo pueden ser conocidos a través de su imagen, a través del acontecimiento de Jesucristo. Así, Jesús es *la* imagen por antonomasia y, por supuesto, nos referimos al acontecimiento total de Jesús, tanto a su muerte como a su resurrección; aquí no se trata de la → creación en cuanto obra de la sabiduría de Dios, de tal manera que la sabiduría reflejada en ella resulte la impronta del ser de Dios; ni de la → ley, que anuncia la voluntad de Dios, las exigencias que Dios hace al hombre, que llama al hombre a ser más de lo que es, a renunciar a sí mismo y a convertirse en siervo de Dios; sólo al «Hijo», al hombre, le ha hecho Dios sumo sacerdote, reconciliador, hombre que representa a los hombres; sólo en él se pone Dios de parte del hombre. Podríamos decir a la inversa que, a partir de esta impronta, el arquetipo aparece bajo una nueva luz: Dios, conforme a su ser revelado en Jesucristo, es Dios para el hombre, Dios que se pone de parte del hombre, que lo toma a su cargo, que promete y hace posible al hombre el camino que le lleva más allá de sí mismo.

Ello lleva consigo el que Dios realice su plan salvífico en la esfera de la → fe, que capta la realidad de Dios en sus → promesas, en la apertura al futuro. Esto tiene lugar a partir de un movimiento, del mismo modo que en la carta a los Hebreos el mundo celestial participa en el movimiento, en los acontecimientos, del mundo terrestre. Este mundo celestial es al mismo tiempo el mundo prometido, esperado, futuro, pero no de tal manera que el mundo terrestre sea la imagen de un mundo superior e inmóvil, sino de tal modo que el mundo «de arriba», el futuro, tome el relevo del «de abajo». En la medida en que la fe ve cumplidas las promesas en el acontecimiento de Jesucristo, capta la muerte de Jesús como un hacerse-presente el mundo futuro (Heb 9, 11-15) y confía mucho más en las promesas aún no cumplidas. La fe con la palabra y la acción da testimonio de la significación escatológica de Jesucristo y crea en este mundo un espacio para la realidad divina mediante una actitud de obediencia y de → paciencia. Así esta fe, mejor dicho, Cristo mismo, quiere adquirir su forma concreta en aquellos que están ligados a él y que son dirigidos por su → espíritu ¿O es todo esto ficción y especulación pura? A esta pregunta no se puede contestar simplemente con palabras y con argumentos, sino únicamente con la vida misma de los cristianos; pues una cosa es tener conocimiento del «mundo de arriba» a través del culto de la comunidad (Heb 12, 22 ss) y hacer profesión de ello, y otra muy distinta plasmar en la propia vida el presente de Cristo siguiéndole a él hasta las últimas consecuencias (→ seguimiento). Y esto es válido, tanto si se aplica al individuo como si se aplica a la → iglesia en su conjunto. Hacer que entre el ser y la forma no haya discrepancia sino que ambos se correspondan entre sí, que Cristo se refleje en los suyos, que en ellos se le pueda reconocer, ésta debería ser una de las principales tareas de los cristianos. → Imagen; → modelo.

G. Harder

Bibl.: BWeiss, Der Brief an die Hebräer, KEK XIII, 1897[6] – JABengel, Gnomon Novi Testamenti, 1915[6], 783 s (sobre Phil 2, 6 s) – APlummer, A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle of St. Paul to the Corinthiens, ICC, 1915 – PhBachmann, Der 2. Brief an die Korinther, 1922[4] – ERiggenbach, Der Brief an die Hebräer, 1922[2/3] – ASchlatter, Die Theologie der Apostel, 1922 – HCremer/JKögel, Biblisch-theologisches Wörterbuch der nt. Gräzität, 1923[11] (Sobre ὑπόστασις) – JMoffat, A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Hebrews, 1924 – KBarth, Der Philipperbrief, 1927 – RReitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, 1927[2] – ASchlatter, Der Glaube im NT, 1927 (4, ed. aumentada), 614 ss – WFOtto, Die Götter Griechenlands, 1929 – ELohmeyer, Der Brief an die Philipper, Kolosser und an Philemon, KEK IX, 1930[8] – HFWeber,

Eschatologie und Mystik im NT, 1930 – HWindisch, Der Hebräerbrief, HNT 14, 1931[2] – RIWitt, Ὑπόστασις, Amicitiae Corolla, Festschr. RHarris, 1933, 319 ss – GKittel, Art. *εἶδος*, ThWb II, 1935, 371 ss – WMichaelis, Der Brief des Paulus an die Philipper, ThHKNT XI, 1935 – JHempel, Gott und Mensch im AT, 1936 – MDibelius, An die Philipper, HNT 11, 1937[3] – ASchlatter, Paulus, der Bote Jesu, 1938[4] – CArpe, Substantiae, Philologus, 1940, 65 ss – JBehm, Art. *μορφή*, ThWb IV, 1942, 750 ss – HLietzmann/WGKümmel, An die Korinther I/II, HNT 9, 1949[4] – EKäsemann, Kritische Analyse von Phil 2, 5-11, ZThK 47, 1950, 313 ss (=Ex. Vers. u. Bes. I, 1960, 51 ss) – CSpicq, L' épître aux Hébreux II, 1952/53 – HDörrie, Ὑπόστασις. Wort und Bedeutungsgeschichte. Nachr. der Akad. d. Wiss. Göttingen, 1955, 35 ss – id., Zu Hebr 11, 1, ZNW 46, 1955, 196 ss – RHermann, Über den Sinn des *Μορφοῦσθαι Χριστὸν ἐν ὑμῖν* in Gal 4, 19, ThLZ 80, 1955, 713 ss – OMichel, Der Brief an die Römer, KEK IV, 1955 – OCullmann, Die Christologie des Neuen Testaments, 1958[2] – GBornkamm, Zum Verständnis des Christus-Hymnus Phil 2, 6-11, en: Stud. z. Antike u. Urchristentum, BEvTh 28, 1959, 177 ss – KBarth, KD I, 2, 1960[5], 348 ss – JJervell, Imago Dei, 1960 – ELohmeyer, Kyrios Jesus, 1961[2] – JSchneider, Art. *σχῆμα*, ThWb VII, 1964, 954 ss – GStrecker, Redaktion und Tradition im Christushymnus Phil 2, 6-11, ZNW 55, 1964, 63 ss – EGrässer, Der Glaube im Hebräerbrief, 1965 – EGüttgemanns, Der leidende Apostel und sein Herr, 1966 – DHWallace, A Note on *μορφή*, ThZ 22, 1966, 19 ss.

Fruto

καρπός [karpós] fruto; *καρποφορέω [karpophoréō]* dar fruto; *ἄκαρπος [ákarpos]* estéril

I En el griego profano, el vocablo *karpós* (cf. lat. *carpo, agarrar, arrancar)* se aplica especialmente a los frutos de la tierra (Homero) y también a las *crías de los animales* (Jenofonte); en sentido amplio designa el resultado bueno o malo de una empresa: el *resultado*, el *fruto* (Filón, Marco Aurelio).

II En los LXX, *karpós* reemplaza principalmente al hebreo *p[e]rī*, que en el AT se emplea para designar el *fruto* de las plantas (p. ej. Dt 1, 25; Mal 3, 11), también la *prole*, la *descendencia* (p. ej. Gn 30, 2; Dt 7, 13; Mi 6, 7; Sal 21, 11) y finalmente, en sentido figurado, las *consecuencias de una acción* (así, p. ej. Os 10, 13; Jer 6, 19; 17, 10).

Este último sentido ha sido empleado especialmente por el judaísmo tardío. «El justo da frutos buenos, el injusto da frutos malos». *P[e]rī* y *karpós* no sólo se utilizan en el léxico de los negocios con el sentido técnico de *interés* o sea: el fruto o la ganancia de un negocio, sino también en el lenguaje teológico, cuando la fe en el más allá va adquiriendo cada vez más importancia. Así, se distingue, p. ej. entre el pecado capital (el llamado pecado original; en hebreo, *qeren)* y sus secuelas o, como quien dice, la renta del pecado (los pecados individuales). El primero es objeto de castigo en el más allá, los últimos son castigados aquí, y este castigo consiste en parte en que son para el hombre como una plaga que engendra nuevos pecados.

III 1. a) En el NT encontramos el vocablo *karpós* (66 veces, sobre todo en Mt; en cambio, está ausente o apenas aparece en las cartas pastorales y en las epístolas católicas, a excepción de la de Santiago) fundamentalmente en su acepción más simple de *fruto* de las plantas (Mt 21, 19 par; 13, 8 par; Lc 12, 17) o como la *planta* que brota de la tierra (Sant 5, 7.18; cf. también Lc 20, 10); por otra parte, en pasajes como el de Sant 5 aparece con claridad que el hombre puede preparar y activar el desarrollo del fruto mediante su trabajo, pero el fruto mismo sólo puede esperarlo y recibirlo como un don; él sólo debe ocuparse de la siembra y de la recolección. Hasta qué punto el nacimiento del fruto se sustrae a la voluntad del hombre se deduce también del hecho de que el fruto madura en una época determinada, precisamente en su *καιρός [kairós]* (Mt 21, 34), *coyuntura* o *tiempo oportuno.* No tiene tampoco una forma arbitraria, sino que ésta viene siempre determinada de antemano por la naturaleza de la simiente (a este respecto cf. 1 Cor 15, 35 ss), de tal manera que el árbol se conoce por sus frutos (Mt 12, 33 par; cf. 7, 16.20). Ahora bien, esto no se aplica únicamente a la naturaleza del fruto sino también a su calidad. Cuando —sobre todo en Mt— los frutos buenos se contraponen a los malos *(καρποὺς καλοὺς [karpoús kaloús]* a *καρποὺς πονηροὺς [karpoús ponēroús]*, Mt 3, 10; 7, 17. 18.19 o *καρπὸν σαπρὸν [karpón saprón]*, Mt 12, 33; cf. también Lc 6, 43), con ello se quiere decir que el fruto que no responde a lo que debe ser es inútil, al igual que el árbol que lo produce (Mt 7, 19; Lc 3, 9; 13, 6 ss).

b) Con el significado de *prole = niño*, *karpós* sólo es utilizado por Lucas (Lc 1, 42; Hech 2, 30).

2. Si en los pasajes citados en 1a no consideramos el proceso natural utilizado como imagen, sino al hombre ante Dios, esto puede afirmarse con mucha más razón de los restantes lugares en los que el concepto *karpós* (unido con frecuencia a ποιεῖν *[poieîn], hacer* o a φέρειν *[phérein], producir, dar;* el compuesto καρποφορεῖν *[karpophoreîn]* aparece 8 veces en los sinópticos y en Pablo) se aplica a la vida de los hombres.

3. a) Cuando según el testimonio de los sinópticos, Juan bautista exige al hombre frutos dignos de penitencia (Mt 3, 8 par), con el empleo del concepto de *karpós* se da a entender aquí que no se trata de una acción voluntaria y autodirigida, sino justamente de aquel «dar fruto» que es una consecuencia de la entrega a Dios y de la fuerza del espíritu que opera en el hombre. Cuando Jesús enseña que los verdaderos discípulos se reconocen justamente por los frutos (Mt 7, 16 ss) que ellos dan cuando le siguen con autenticidad, con ello se quiere decir que dan testimonio de su vida de fe a través de su amor; al recibir el amor divino, amarán, al ver el perdón divino, perdonarán, en una palabra: a través de la santificación que en ellos ha acontecido y continúa aconteciendo, darán gloria a Dios, en cuanto que ellos, mediante su obrar y sus palabras ponen a disposición de los otros el fruto de la acción divina en ellos mismos. También las gráficas afirmaciones de que en el juicio de Dios todo árbol que no dé fruto será arrancado (Mt 3, 10; 7, 19; Lc 13, 6), plantean la pregunta por los frutos de la fe en aquellos que han recibido la palabra y muestran claramente cuál será la retribución de aquellos que impiden el desarrollo del fruto o, en todo caso, dificultan a otros hombres el disfrutar de él.

b) Jn emplea la construcción *karpón phérein* sobre todo en Jn 15, 2 ss, en donde se dice que el secreto de la fuerza de los discípulos de Jesús para dar fruto está en la comunión estrecha con él. Su muerte es lo que hace posible un fruto abundante (Jn 12, 24), en cuanto que su sacrificio en la cruz es salvación para los hombres. Puesto que él es la vid (es decir, aquí: el árbol de la vida), da a los sarmientos aquella fuerza vital que es el supuesto y la posibilidad de la fe. Pase que por sus propias fuerzas pueda el hombre producir fruto en la esfera moral y técnica; pero los «frutos del evangelio» (Lutero), lo que Dios espera de él, sólo pueden desarrollarse a partir de una actitud de obediencia, que consiste ante todo en reconocer la unión entre creador y criatura establecida por la muerte de Cristo. Entonces ya no necesita pensar en sus propios frutos y, liberado de la angustia del fracaso, es capaz de un esfuerzo mayor (de «más fruto», Jn 15, 2.5.8); dado que el fundamento de su capacidad de dar fruto no radica en su existencia, el fruto no puede perderse y permanece hasta la vida eterna (Jn 4, 36; 15, 16).

c) Pablo reconoce en la buena obra (fruto) un fruto de la fe, de la justicia *(καρπός δικαιοσύνης [karpós dikaiosýnēs]:* Flp 1, 11; también Heb 12, 11; Sant 3, 18), de la luz *(τοῦ φωτός [toû phōtós]:* Ef 5, 9), realizado por Dios mismo, por Jesucristo o por el Espíritu santo. En Pablo, la buena acción se distingue claramente de los propios esfuerzos para alcanzar la salvación (cf. Gál 5, 22; Col 1, 10). Mientras que el término ἔργον *[érgon], obra*, raramente utilizado en un contexto positivo, procede del ámbito de la técnica artesanal y se refiere a aquello que el hombre «produce» por sus propios esfuerzos, *karpós* proviene de la esfera vital del desarrollo natural y significa lo que crece de un modo natural por estar unido a un árbol o a un suelo que le comunica su fuerza vital (cf. el αὐτομάτη *[automátē], por sí misma*, de Mc 4, 28); ahora bien, este → crecimiento, en cuanto fenómeno vital (→ vida), no depende del hombre. Al emplear este concepto, quiere Pablo subrayar lo siguiente: en aquel que ha entrado a formar parte del cuerpo de Cristo, de tal manera que en él opera el espíritu de Cristo y participa de los

dones que lleva consigo esta comunión vital, se hacen visibles «espontáneamente» —ya que no son «productos»— los resultados, los «frutos». Mientras que los que creen en Cristo dan frutos para Dios, viven para él, los apetitos pecaminosos sólo pueden dar frutos de muerte (Rom 7, 4 s).

d) Para designar la ausencia de fruto, el NT utiliza —a excepción de Jds 12, siempre en sentido figurado— el adjetivo ἄκαρπος *[ákarpos], el que no da fruto* (p. ej. Mc 4, 19 par; Tit 3, 14; 2 Pe 1, 8); en Ef 5, 11 el adjetivo *ákarpos* se aplica a las obras de las tinieblas; en 1 Cor 14, 14 se dice que en la oración (glosolalia), el πνεῦμα *[pneûma], espíritu,* ora, pero el νοῦς *[noûs],* la *mente,* es *ákarpos, no saca nada.*

4. Así pues, si *karpós* designa en un sentido amplio el efecto de la fe en la vida personal de los individuos o en la de la comunidad y se manifiesta en el testimonio y en el → comportamiento, el vocablo es utilizado por Pablo en un sentido aún más amplio para designar los frutos de su propia labor misionera (Rom 1, 13; Flp 1, 22) y esto puede entenderse incluso en el sentido de que los apóstoles, los misioneros y, en general, las personas que con su trabajo construyen las comunidades, «viven de sus frutos», es decir, tienen derecho a recibir su sustento de las comunidades (1 Cor 9, 7; 2 Tim 2, 6). Así pues, en estos pasajes —al igual que en Mt 21, 41 ss; Lc 20, 10— el fruto es considerado desde el punto de vista de su disfrute (cf. también Jn 4, 36).

5. *Karpós* se encuentra 2 veces en Ap 22, 2; en la imagen del árbol de la vida que da su fruto cada mes, se da a entender la plenitud de la acción divina en el nuevo mundo, en el que quedan superados todo pecado y oprobio y removidos todos los obstáculos que dificultan la actividad del espíritu divino.

R. Hensel

PARA LA PRAXIS PASTORAL

Si consideramos el misterio de la fe en cuanto que es fruto del espíritu y de la palabra y, por consiguiente, obra de Dios, y nos damos cuenta de que todo lo que se puede esperar del creyente es también un crecimiento a partir de una raíz cuya fuerza vital no depende de nosotros, ¿no hay que poner un gran signo de interrogación a la contextura actual de nuestra iglesia y de nuestra teología? Desde el punto de vista en que consideramos la fe, ¿qué podemos planificar de antemano, qué objetivos puede plantearse de un modo legítimo el hombre que está al servicio del evangelio y bajo la soberanía de Dios? Ahora bien, la mentalidad de nuestra generación, basada en la idea de éxito, se apoya fundamentalmente sobre la necesidad de imponerse a sí misma un objetivo y alcanzarlo a toda costa. Naturalmente, al éxito le es inherente también una parte de felicidad, pero, esencialmente, es un resultado del acierto, la habilidad y el poder. Así pues, si lo que hay que «conseguir» es fruto de una «siembra» que, ni podemos hacer nosotros mismos, ni podemos manipular con respecto a su eficacia, las cosas hay que verlas de forma muy distinta.

Pero esto es precisamente lo que distingue a toda labor de evangelización y quizá más radicalmente a todo encuentro con el hombre, de los formalismos de un mundo basado en la técnica y en la economía. El afán de dominio, la postura dominadora del hombre frente al mundo, se transforma en una actitud de espera y de servicio. El que intenta encontrar el éxito busca una autoafirmación y un reconocimiento por parte de los demás; el que considera el fruto a partir de la fe y obra en consecuencia ha de retraerse, renunciar a las propias ideas de un modo incomparablemente más enérgico que en cualquier otra situación y adoptar una actitud sumisa ante la acción de Dios.

Ciertamente, el crecimiento tiene sus reglas y el desarrollo del fruto depende también de los cuidados y de las circunstancias externas, del cultivo y del cuidado, y de que se haga lo que hay que hacer (nada más, pero tampoco nada menos) en el tiempo oportuno (el *kairós)*. El que rastrilla o riega demasiado, el que quiere aplicar métodos técnicos para conseguir una producción masiva, el que quiere «cultivar», el que incluso quiere prever el término y el resultado, se sitúa fuera de la ley del espíritu. Con ello se plantea la pregunta de qué es en realidad lo que se puede planificar aquí. El hecho de que la fe y las obras sean calificadas de frutos debería recordarnos continuamente que lo que nace y lo que muere está en las manos de Dios y que él no sólo determina la naturaleza de la planta, sino también su cantidad y su calidad. La planificación de la concepción futura de la iglesia obedece, por consiguiente, a las mismas leyes que el descubrimiento, el reconocimiento y el injerto de los dones espirituales dados por Dios en las tareas y deberes concretos. Ahora bien, puesto que se nos ha confiado la simiente, debemos guardarnos ante todo de anquilosarnos en un formalismo del tipo que sea, o de aferrarnos a cualquier concepción del pasado o a cualquier proyecto para el futuro. La fe y la obediencia no son precisamente simples secuelas de axiomas o modelos pretéritos; en efecto, sólo se las llama frutos porque el Señor de la fe, por medio de sus dones, y estableciendo, de acuerdo con el ambiente concreto, la misión y las condiciones vitales de la fe, engendra siempre de nuevo el testimonio de la vida que radica en él. ¿Quién sabe, pues, qué planta querrá *él* mañana? ¿Quién podría describirla por anticipado? Lo milagroso es precisamente que el germen divino, que ha sido sembrado por la mano del hombre, desarrolle su propia vida a partir de la fuerza que Dios le da y que el Señor mismo que vela sobre él haga posible que, tanto en la palabra como en la acción quede plasmada la respuesta que conviene aquí y ahora, lo cual sólo es posible si se deja crecer al fruto y no se le lleva a un estado de atrofia. Pero esto enseña a observar, a esperar, a admirarse. Esto puede quitar toda prioridad al pensamiento y a la acción del hombre, pero acrecienta la gloria de Dios.

L. Coenen

Bibl.: FHauck, Art. καρπός, ThWb III, 1938, 617 ss – RBultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK II, 1, 1964[18], 409 s.

Fuego

La importancia que ha tenido el fuego en la esfera de la cultura humana desde los tiempos primitivos, se refleja en el hecho de que, desde Islandia *(tyrr)* hasta bien entrados en oriente (hitita: *pahhur;* armenio: *hur)*, los vocablos utilizados para designarlo poseen una raíz común. Además del término griego πῦρ *[pŷr]*, aquí hay que considerar también el grupo de vocablos relacionados con καῦμα *[kaûma]*, *brasa;* si *pŷr* se refiere ante todo a la fuerza inherente al fuego o a los fogones (fuego sagrado u hogar), *kaûma* alude más bien al proceso de la combustión, de la cremación y a lo que los sentidos perciben de este proceso (resplandor, calor abrasador, etc.). En el NT, ambos grupos de palabras se emplean también en relación con la acción de Dios. → Santo; → infierno; → castigo; → ira.

καῦμα *[kaûma]* brasa, incendio, calor intenso; καυματίζω *[kaumatízō]* abrasar, quemar

I *Kaûma*, utilizado corrientemente desde Homero, significa, *calor abrasador, incendio*, especialmente, el *ardor del sol, bochorno;* en sentido figurado: *ardor febril, ardor amoroso, escalofrío. Kaumatízō*, verbo del que no se conoce ningún ejemplo anterior al del NT, luego en Plutarco y Arriano significa *abrasar;* en sentido figurado (voz media) significa *tener fiebre.*

II 1. En los LXX, *kaûma* traduce por lo general a *ḥoreb* y *ḥom* (4 veces a cada vocablo) y se emplea en el sentido originario de *ardor, calor del sol* (así, p. ej. Gn 31, 40; Eclo 43, 3; Jer 43, 30 LXX), pero también en un sentido figurado: *ardor febril* (Job 30, 30). Sin embargo, su significado es cambiante, como se deduce de cada contexto.

2. a) Ya en Jer 43, 30 (LXX; TM: 36, 30) hay que tener en cuenta el contexto: el hecho de que el cadáver de Joaquim deba quedar expuesto al calor del día y al frío de la noche es una señal del juicio divino que ha caído sobre él a causa de sus pecados. En el mismo sentido se expresa también la lamentación de Job: «Mis huesos queman por la fiebre» (30, 30), pues ve en ello el signo de que Dios se ha vuelto un cruel enemigo para él (30, 21).

b) Pero el vocablo se emplea también alegóricamente en el sentido de *tribulación, apuro.* Así, p. ej. Jer 17, 8: el hombre que confía en el Señor «será un árbol plantado junto al agua, arraigado junto a la corriente, cuando llegue el bochorno no temerá, su follaje seguirá verde...». De un modo similar se expresa Eclo 14, 27: el hombre que medita la sabiduría «se protege del bochorno a su sombra». Contemplando el reino de paz que ha de venir, se dice en Isaías: «...y la gloria del Señor será para todos una tienda: sombra en la canícula, reparo en el aguacero, cobijo en el chubasco» (4, 5 s).

III 1. En el NT, el sustantivo y el verbo sólo aparecen en 6 ocasiones: 4 veces en el Ap y 2 en los evangelios. Uno y otro continúan utilizándose en el sentido en que aparecen en el AT y que hemos examinado en II, 2.

2. a) En Ap 16, 8.9 se habla de la ira de Dios: la cuarta copa de la ira es derramada sobre el sol, «e hizo que quemara a los hombres con su ardor» *(καυματίσαι [kaumatísai])*. «Los hombres sufrieron quemaduras *(ἐκαυματίσθησαν [ekaumatísthēsan])* por el enorme calor» *(kaûma)*.

b) En Mt 13, 6 y Mc 4, 6 se habla de la semilla que cayó en un pedregal y el sol la agostó. Esto se refiere alegóricamente a aquéllos que, cuando viene una tribulación o una persecución a causa de la palabra, se escandalizan. En Ap 7, 16 se dice de los miembros de la comunidad que han sido elevados a la gloria celestial a través de la gran tribulación y del martirio: «No pasarán más hambre ni más sed, ni el sol ni el bochorno pesarán sobre ellos».

S. Solle

πῦρ *[pŷr]* fuego; πυρόω *[pyróō]* quemar, inflamarse, arder; πύρωσις *[pýrōsis]* la combustión, el rescoldo; πύρινος *[pýrinos]* ígneo, de fuego; πυρρός *[pyrrós]* rusiente, rojo vivo (como el fuego), alazán

I *Pŷr* (del que derivan numerosos vocablos castellanos, tales como pira, pirita, pirotecnia, etc.) es utilizado ya en el griego de la época micénica.

1. La historia de las religiones y de la cultura muestra que al fuego se le atribuye una gran importancia para la vida humana, tanto en un sentido positivo como negativo, tanto como dispensador de vida como también en su función destructora. Por una parte aparece como una fuerza de la naturaleza dadora de vida, aunque también siniestra e incontrolable; por otra, como una conquista humana, puesta en marcha y alimentada por el genio del hombre (cf. p. ej. el doble nacimiento del fuego en el culto hindú de Agni). Es «utilizado» por el hombre en cuanto que constituye el centro vital de la casa (el hogar, que por eso es considerado en muchos pueblos como sagrado, al igual que el fuego sacrificial; cf. p. ej. Hestia, Vesta), como medio de protección contra las influencias maléficas (p. ej. enfermedades y epidemias), como fuerza purificadora y depuradora (p. ej. la costumbre de incinerar los cadáveres en la India; el bautismo de fuego entre los mandeos; cf. Mt 3, 11; el fuego del altar de Delfos, Plutarco, Aristeides 35), como instrumento bélico, etc.

En el entorno del AT y del judaísmo es importante sobre todo el culto al fuego en la religión persa: en la doctrina mazdea de Zoroastro, el fuego y la serpiente simbolizan la contradicción entre la verdad y la mentira. En la lucha entre los principios originarios del bien y del mal, los hombres deben ponerse del lado de las potencias benéficas, a las cuales pertenece el fuego. El cuerpo de Ahura Mazda se representa siempre como ígneo, como una llama increada. Dado que el fuego es venerado como un elemento puro, no debe contaminarse, por ejemplo, por el contacto con los muertos; por eso, la cremación de los cadáveres es un delito horrendo. En el juicio final, el fuego será el instrumento de la prueba definitiva: el bien y el mal han de ser separados en un torrente de metal ígneo; al final, todo será purificado por el fuego, incluso el infierno. El fuego es el escudo del divino principio vital del bien.

2. En el ámbito griego el principio es utilizado en la vida profana y en el culto. De un modo muy gráfico designa las más diversas emociones humanas, como, por ejemplo, la violencia de las pasiones, la maldad, el furor del combate. Pero asimismo ciertas situaciones de anarquía pueden ser ilustradas mediante la imagen del fuego.

En la religión griega, el fuego es un medio ritual de purificación (por ejemplo, la ofrenda de purificación después de un nacimiento o de una defunción; también es utilizado en diversas fiestas de purificación). En la cremación de los cadáveres que llevaba consigo el culto a los muertos se creía, sin embargo, que el alma no podía ser afectada por el fuego y mucho menos aniquilada. Los dioses que tienen relación con el fuego son, sobre todo, Vulcano *(Héphaistos)* y Vesta *(Hestía)*. De Prometeo y Hermes se dice que han traído el fuego a los hombres. Sobre el hogar sagrado estatal en el Pritaneo ardía siempre un fuego inextinguible (Lang, ThWb VI, 931). De él tomaban los colonos el fuego para encender el hogar al fundar una ciudad. Las apariciones de los dioses van acompañadas del fuego, que pertenece a la variada gama de signos celestiales. En el tártaro hay fuego y ríos de fuego. A veces se encuentra la idea de que el alma es purificada por el fuego. El fuego juega un importante papel en las religiones místéricas, en las purificaciones y en la representación de lo divino (cf. p. ej. liturgia de Mitra 8, 17 ss; ThWb VI, 931 s) y del nuevo ser de los *mýstēs* o iniciados. En el ámbito griego, el fuego es valorado, en general, de un modo positivo.

En la filosofía griega, el fuego es uno de los cuatro (o cinco) elementos. Para Heráclito de Efeso el fuego es la sustancia originaria: el mundo es un juego del fuego, que es concebido en continuo cambio y como idéntico con la divinidad (o el *lógos)*. «Al igual que el fuego primordial está dotado de inteligencia y es la causa originaria del orden cósmico total..., el alma del hombre también es de fuego» *(loc. cit.*, 929). En una visión panteísta, Dios, el universo ígneo, la razón cósmica y el espíritu del hombre, constituyen una sola cosa. Heráclito piensa que un gran período del mundo concluirá con una conflagración universal a través de la cual todo retornará al fuego primordial y entonces el mundo será renovado. Estas ideas fueron reasumidas más tarde por la Stoa, para la cual el principio del mundo es también el fuego, que es el alma del mundo y el principio que lo dirige todo hacia su objetivo y el que lo gobierna todo y le da coherencia conforme a la ley y a la razón. El mundo surge por medio de una metamorfosis del fuego primordial y volverá al estado primordial a través de una conflagración universal *(pýrōsis*, desde Teofrasto; de aquí se ha formado el concepto estoico de *ἐκπύρωσις [ekpýrōsis]*: destrucción del mundo por el fuego), después de lo cual comenzará de nuevo el proceso cósmico. El alma del hombre, en cuanto que es una parte de la divinidad, es de naturaleza ígnea y volverá también al fuego primordial en la conflagración universal.

II 1. En el AT *pŷr* traduce el término hebreo *'ēš* en más de 350 pasajes (los LXX tienen unos 490 pasajes con *pŷr)*. El fuego es utilizado en muchos quehaceres domésticos (Ex 12, 8; Is 44, 15; Jer 7, 18; 2 Cr 35, 13), así como en algunos oficios, sobre todo en la forja (Is 44, 12 ss; Jer 6, 29; Eclo 38, 28). En la guerra es un instrumento de destrucción (Dt 13, 16; Jue 20, 48; Am 1, 4 y *passim)*. Está prohibido encender el fuego en sábado (Ex 35, 3). Entre los fenómenos de la naturaleza, el relámpago es el «fuego de Dios» (Job 1, 16; 2 Re 1, 12 y *passim)*. En sentido figurado, la imagen del fuego sirve para describir ciertas actividades humanas: la calumnia y la riña (Prov 26, 20 s), la ira (Eclo 28, 10 s), el derramamiento de sangre (Eclo 11, 32; 22, 24), la pasión amorosa y la voluptuosidad (Eclo 9, 8; 23, 16), el adulterio (Job 31, 12; Prov 6, 27 s).

En el AT el fuego sirve también como medio de purificación (Lv 13, 52; Nm 31, 23; Is 6, 6 y *passim)*. Pero la cremación de cadáveres sólo se practicaba ciertamente para castigar un delito (Gn 38, 24; Lv 20, 14; 21, 9; Jos 7, 15), y entonces se hacía para que el delincuente no pudiese ser sepultado con los antepasados.

En el culto, el fuego sacrificial sirve para el holocausto de los dones sobre el altar y para la incensación (Lv 1, 7 ss; 3, 5; 6, 9 ss; 16, 12 s). Ningún sacrificio debe ser ofrecido con fuego que no proceda del altar (Lv 10, 1; Nm 3, 4). Las costumbres paganas están prohibidas: el holocausto de niños a Moloc (Lv 20, 2; Dt 12, 31; 18, 10), es decir, «hacer pasar a sus hijos y a sus hijas por el fuego» (2 Re 17, 17; 21, 6), práctica realizada, sin embargo, bajo Ajaz y Manasés, y que se explica por la influencia extranjera (2 Re 16, 3; 21, 6; Jer 7, 31). No obstante, el sentido, la naturaleza y la extensión de esta costumbre permanecen oscuros.

Dado que Yahvé está presente a su pueblo como el juez que aporta tanto la salvación como el castigo, el fuego que le acompaña expresa las dos maneras diferentes de actuar que tiene Yahvé: por una parte, el fuego es el signo del juicio divino (Gn 19, 24; Ex 9, 24; Lv 10, 2; Nm 11, 1; 16, 35; 2 Re 1, 10; Am 1, 4.7 y *passim)*, por otra, el signo de la gracia de Yahvé que, mediante la aparición del fuego, manifiesta la aceptación del sacrificio (Gn 15, 17; Lv 9, 23 s; Jue 6, 21; 1 Re 18, 38; 1 Cr 21, 26; 2 Cr 7, 1). Pero el fuego es también signo de que Dios guía al pueblo (cf. la columna de nube y la columna de fuego: Ex 13, 12; Nm 14, 14). Yahvé habla de en medio del fuego (Dt 4, 21; 15, 33 y *passim)*, y puede arrebatar a algunos elegidos mediante el fuego (2 Re 2, 11).

Yahvé mismo es un fuego abrasador (Dt 4, 24; 9, 3; Is 33, 14). Es decir, no es que él sea un elemento personificado (cf. *supra*), sino que, con su celo abrasador vela para que se preste obediencia a su voluntad. También se dice que la palabra de Dios es fuego devorador (Jer 23, 29).

Del modo de representar las teofanías, que tienen su raíz en el culto a la alianza y en la idea del juicio, se deduce que, cuando se manifiesta, Yahvé va acompañado del fuego (Gn 15, 17; Ex 3, 2 s; 19, 18; Jue 6, 21; 13, 20; Nm 14, 14; Is 4, 5; Ez 1, 28). Ahora bien, no por ello se le concibe como un dios del fuego o de los volcanes; Israel distingue muy bien entre el mismo Yahvé y las manifestaciones que acompañan su aparición. El fuego es un «servidor» de Yahvé, que él utiliza (1 Re 19, 11 s; Sal 50, 3; 104, 4). El fuego es un símbolo de la santidad de Yahvé, que rige el mundo, pero también del poder y de la gloria de Dios (Ex 24, 17; Is 6, 1-4; Ez 1, 27 s). Según Dn 7, 10, un río de fuego brota bajo el trono de Yahvé; esta representación jugó un papel muy importante en la cosmología y en la apocalíptica tanto judía como cristiana.

En la época postexílica se esperaba la aparición de Yahvé que traería consigo la consumación de la historia; el fuego es el signo del día de Yahvé (Jl 2, 30); los enemigos de Yahvé serán aniquilados por el fuego y por la espada (Is 66, 15 ss; Ez 38, 33; 39, 6; Mal 4, 1). También Is 66, 24 alude enérgicamente a ello: los condenados en el juicio sufrirán el tormento eterno del fuego.

2. En el judaísmo tardío, el fuego se convierte en signo del mundo celestial: la casa en que mora Yahvé es de fuego y está rodeada de fuego (Hen[et] 14, 9-22 y *passim*). En el infierno, el fuego es el instrumento de castigo (Hen[et] 91, 9; 100, 9; 4 Esd 7, 38; ApBar[sir] 44, 15 y *passim*). El juicio final se realizará por medio del fuego (Hen[et] 102, 1; ApBar[sir]37, 1; 48, 39; 4 Esd 13, 10 s; Jub 9, 15; 36, 10). También la comunidad de Qumrán esperaba que, en el juicio final, los impíos serían juzgados por el fuego (1QS 2, 8; 4, 13; 1QH 17, 13). Bajo el influjo estoico e iraniano, la doctrina de la conflagración universal entra también en el judaísmo (Sib 2, 186 ss.238 ss y *passim*). Esta doctrina se encuentra también en los textos de Qumrán, en el «pequeño Apocalipsis», 1QH 3, 25 ss.

La especulación rabínica se planteó la cuestión del origen del fuego, a cuyo efecto se estableció una distinción entre los diferentes tipos de fuego. Se decía que la Torá era de fuego: los caracteres eran de fuego negro grabados sobre fuego blanco. Es por eso por lo que, cuando los rabinos estudiaban la Torá, se producían a menudo fenómenos ígneos. El lugar en que los impíos son castigados por el fuego es denominado gehenna (→ infierno), y de ahí en el s. II d. C., y bajo influjo iraniano, surge la doctrina del purgatorio temporal.

III En el NT, *pŷr* se encuentra en 71 ocasiones. Como fenómeno de la vida cotidiana: Mc 9, 22; Lc 22, 55; Hech 28, 5; Heb 11, 34 (como suplicio); Ap 17, 16; 18, 8 (en la guerra). En sentido figurado: Sant 3, 5 s (la lengua es un fuego de iniquidad); Lc 12, 49 (el fuego de la discordia). De un modo análogo, el verbo *pyróō*, *quemar*, *inflamarse*, se utiliza para describir el ardor de los afectos: en 1 Cor 7, 9, se aplica al apetito sexual; en 2 Cor 11, 29 se refiere a la fina sensibilidad del que participa en el sufrimiento de los demás.

El concepto adquiere una relevancia teológica especial:

1. Como signo de la gloria divina, celestial: los ojos de Cristo glorificado son como llamas de fuego (Ap 1, 15; cf. Ez 1, 27; Ap 2, 18; 19, 12); los pies del ángel de Ap 10, 1 son como columnas de fuego; siete lámparas de fuego arden ante el trono de Dios (Ap 4, 5; 15, 2). Puesto que el Espíritu santo viene de Dios, aparece en forma de lenguas de fuego (Hech 2, 3; cf. Jn 3, 3) y el fuego acompaña la aparición de Dios (Hech 7, 30, según Ex 3, 2; Heb 12, 18 ss, espec. v. 29; cf. Ex 19, 12 ss).

2. En algunas expresiones gráficas: p. ej. en el proverbio de 1 Pe 1, 7 (cf. Prov 17, 3): al igual que el oro es acrisolado por el fuego, la fe es probada en este mundo a través del sufrimiento. Los sufrimientos son una *pýrōsis* (una *combustión*), que sirve para probar a los cristianos y un signo del fin de los tiempos (1 Pe 4, 12; cf. v. 7). En Ap 3, 18, la imagen tiene un sentido similar al de 1 Pe 1, 7: el oro acrisolado por el fuego *(πεπυρωμένον [pepyrōménon])* se refiere a la verdadera fe en Cristo, que tiene un valor probado. En la imagen de la armadura espiritual (Ef 6, 16), los encendidos dardos *(πεπυρωμένα [pepyrōména])* del maligno pueden ser rechazados con el escudo de la fe. En el fondo hay aquí evidentemente (cf. la adición *τοῦ πονηροῦ [toû ponēroû]* → malo) una concepción dualista, según la cual los creyentes, en cuanto hijos de la luz, están en lucha con los poderes de las tinieblas (a este respecto cf. los paralelos en los escritos de Qumrán: «Ellos

me han rodeado con todas sus armas de guerra y las flechas desgarran sin que haya quien cure y la hoja de la lanza es como un fuego que devora los árboles»; 1QH 2, 25 s).

3. a) Como imagen del juicio divino en Mt 3, 10; Lc 3, 9; 7, 19; Jn 15, 6: imágenes de la vida agrícola ilustran el juicio escatológico de Dios. Ap 9, 17 s describe los caballos que sirven de instrumentos al castigo, que vomitan humo y azufre por su boca y son caracterizados como monstruos de maldad. Asimismo, las corazas de fuego *(πύρινος [pýrinos])* de caballos y jinetes señalan el juicio que irrumpe. Dios puede utilizar el fuego como instrumento de su juicio: los hijos de Zebedeo piden permiso a Jesús para hacer bajar fuego del cielo sobre la aldea samaritana que no ha querido darles hospitalidad (Lc 9, 54; cf. 2 Re 1, 10.12); los últimos poderes enemigos de Dios, Gog y Magog, son aniquilados por el fuego divino (Ap 20, 9). Lc 17, 29 nos recuerda a Gn 19, 24; Ap 8, 7 a Ex 9, 24 (¿se refiere a un volcán o a un astro?). Los dos testigos de Ap 11 podrían aniquilar a sus enemigos con fuego (cf. v. 5): ellos pueden hacer caer sobre los hombres el juicio de Dios (cf. 2 Sam 22, 9). El fuego que el falso profeta hace bajar del cielo es un signo del poder de seducción de Satán (Ap 13, 13). Un ángel tiene poder sobre el fuego (Ap 14, 18). Los jinetes de Ap 6, 1-8 nos recuerdan a los caballos de Zac 1, 8; 6, 2 ss. El jinete que va montado sobre el caballo alazán *(pyrrós:* color rojo vivo, como el fuego) trae la guerra y el derramamiento de sangre. En Ap 12, 3, el color rojo caracteriza al dragón, es decir, a Satán, como feroz y homicida.

b) En Lc 12, 49 s la misión de Jesús es presentada como el cumplimiento de la profecía del Bautista, pero de forma que el que bautiza en el espíritu y en el fuego ha de padecer; él trae el juicio, pero de tal modo que lo toma sobre sí mismo y, con ello, el juicio escatológico es asumido en el presente de la pasión de Jesús. En Mc 9, 49 la sal y el fuego son puestos en relación en un proverbio enigmático: la sal tiene una virtud sazonadora, purificadora y preservadora, y el fuego es imagen (e instrumento) del juicio divino; el que quiera alcanzar la unión con Dios ha de entregar su hombre viejo al juicio negándose a sí mismo; el que rechaza esto incurre en la ira escatológica. En 1 Cor 3, 13 aparece la concepción tradicional del juicio final por el fuego, en el que serán probadas las obras de todos los hombres (cf. III, 2). Las obras perversas serán consumidas pero el constructor de la obra se salvará a duras penas, como un tizón arrancado del leño que arde. En 2 Tes 1, 8, se describe la parusía con modismos veterotestamentarios (cf. Ex 3, 2; Is 66, 15). En Rom 12, 20, Pablo cita el texto de Prov 25, 21 s y refiere la metáfora al juicio de Dios definitivo. Sólo en un pasaje del NT, en 2 Pe 3, 7.10.12 *(pyróō)*, aparece la antigua doctrina de la conflagración universal, ligada al recuerdo de la catástrofe del diluvio que nos relata el AT.

El concepto de «fuego» aparece en Mt 13, 42; 18, 8 s; 25, 41 par; Mc 9, 43.45.47, como opuesto al de «reino de Dios» (→ reino, art. *βασιλεία [basileía])* y al de → «vida» (art. *ζωή [zōḗ])*. El «fuego del infierno» (→ infierno) de Mc 9, 48 nos recuerda a Is 66, 24. En Jds 7 resuena el tema del castigo de los habitantes de Sodoma y Gomorra por el fuego, que pertenece al judaísmo tardío. El fuego y el azufre aluden a la condenación eterna en el infierno (al fin de los tiempos) (Ap 14, 10; 19, 20; 20, 10.14; 21, 8).

H. Bietenhard

Bibl.: FLang, Das Feuer im Sprachgebrauch der Bibel, dargestellt auf dem Hintergrund der Feuer-Vorstellungen in der Umwelt, 1951 (Diss. Tübingen) – FMorenz, Feurige Kohlen auf dem Haupt, ThLZ 1953, 187 ss – EPax, ΕΠΙΦΑΝΕΙΑ, Theol. Stud. I, 1955, 10 – Flang, Art. *πῦρ*, ThWb VI, 1959, 927 ss.

En cast. Arts. gens.: KRahner, Art. Infierno, SM 3, 1976², col. 903-907 – WEichrodt, Teología del AT I, 1975, 429 s; II, 26-30.

Fuerza

Los vocablos englobados en este grupo, que tienen mucho de común con los tratados en el concepto → poder, designan requisitos y medios con los que alguien quiere y puede imponer su propia voluntad frente a la de otros. El grupo de palabras relacionadas con *βία [bía]* sirve para designar la *fuerza violenta* que puede oprimir a otros, si bien puede significar asimismo instar a uno amistosa pero enérgicamente; *ἰσχύς [ischýs]* designa sobre todo, aunque no exclusivamente, la *fuerza física; κράτος [krátos]*, que en su significado tiene afinidad con *ischýs*, se refiere más bien al *poder* en el sentido de ejercicio de la soberanía. Juntamente con *κέρας [kéras]*, *cuerno*, que es la expresión de la posesión del poder, *ischýs* es el concepto que más cerca está de *δύναμις [dýnamis]* y *ἐξουσία [exousía]*.

βία [bía] fuerza, violencia; *βιάζω [biázō]* emplear la fuerza; *βιαστής [biastḗs]* el violento

I/II 1. El sustantivo *bía*, atestiguado desde Homero, y empleado en el rabinismo como extranjerismo, significa la *violencia* y el *empleo de la violencia*. Los LXX traducen seis equivalentes hebreos con este término, pero no usan la palabra con mucha frecuencia (p. ej. Ex 1, 13 s: *pereh)*. Ocasionalmente se describe la fuerza de Dios con *bía* (Is 28, 2; 30, 30). Los LXX en Ez 44, 18 caracterizan el nuevo orden sacerdotal como no violento: *καὶ οὐ περιζώσονται βίᾳ [kaí ou perizṓsontai bía]:* «y no deben estar ceñidos de violencia».

2. *Biázō*, muy raro en voz pasiva, en la voz media designa una conducta violenta, que puede darse de hecho y también de palabra; como trans. tiene el sentido de *violentar, forzar;* como intrans. el sentido de *emplear violencia, portarse violentamente*. En pasiva la palabra quiere decir *sufrir violencia*.

Se halla 18 veces en los LXX, en lugar de 7 equivalentes hebreos. En los matices se puede advertir el significado concreto de la conducta violenta: *instar a uno* (entendido como presión amistosa, en Gn 33, 11; Jue 13, 15 s; 19, 7; 2 Sam 13, 25.27), *violar* (Dt 22, 25.28: violación de una muchacha) y *abrirse paso con violencia* (Ex 19, 24).

3. *Biastḗs*, que se halla en los LXX, es *el violento*, *el salteador* o *asaltante;* por consiguiente, tiene sentido negativo.

III *Bía*, aparece en el NT sólo en Hech (cf. también *βίαιος [bíaios]* en Hech 2, 2) y significa la *violencia:* 27, 41, violencia de las olas, que destruyen un barco; 21, 35, violencia del pueblo, que persigue a Pablo; y 5, 26 la violencia que no puede aplicarse, por miedo al pueblo. En todos estos casos la violencia se manifiesta como amenazadora para la vida del hombre. ¿Se abre acaso desde estos pasajes de Lucas un acceso a Lc 16, 16, que constituye una sentencia proveniente de la fuente Q, pero transformada por cuenta del propio Lc? En ese caso *πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζεται [pâs eis autḗn biázetai]*, significaría: *todo el mundo arremete con violencia* contra el reino de Dios. Como telón de fondo estaría una situación de persecución: desde que se predica el reino de Dios, viene empleándose *violencia* contra el reino de Dios, tal y como Lucas lo describe en Hech. También hay que considerar el contexto en Lucas, que tiene carácter polémico: los fariseos se burlan en el v. 14; Jesús responde: lo que ante los hombres tiene valor, es ante los ojos de Dios *(ἐνώπιον [enṓpion]:* típico de Lucas) objeto de horror. Sin embargo, apoyada en la presencia del *εἰς [eis]* (en lugar de *πρός [prós]* o *ἐπί [epí]*, como era de esperar) la mayoría de los exegetas defiende la teoría de que Lucas quiere decir: todos se esfuerzan para entrar en el reino de Dios. La posibilidad más inverosímil es acaso la de un sentido pasivo: «todos son forzados a entrar». Para los investigadores más recientes de Lucas, Lc 16, 16 tiene

una importancia especial para comprender las características típicas del tercer evangelista (Conzelmann), ya que se ve aquí claramente formulada la delimitación entre dos épocas determinadas.

La formulación más antigua se halla en Mateo (11, 12), pero también en este pasaje hay diversas explicaciones posibles. Con todo parece inverosímil la interpretación a partir de la voz media: el reino de los cielos se sirve de la violencia, lucha, hace fuerza. Más verosímil es entenderlo así: el reino de los cielos se abre paso con fuerza (intr.), es ambicionado con celo, y los que aprietan con fuerza lo arrebatan para sí. También la traducción «el reino de los cielos padece violencia, en buen sentido, en cuanto que los que hacen presión con fuerza (los que se emplean a fondo) intentan arrebatarlo para sí» aunque sostenida por muchos, es también improbable, ya que más bien hemos de esperar una actuación de tipo hostil. Por ello hay que preferir la exégesis que interpreta el *βιάζεσθαι [biázesthai] in malam partem:* se actúa con violencia contra el reino de los cielos, y los violentos se lo disputan, en el sentido de que el camino del reino de los cielos es obstaculizado (o de que a éste se le fuerza con violencia). Un problema especial se plantea en la segunda parte de la frase con *ἁρπάζουσιν αὐτήν [harpázousin autén].* Mateo lo ha entendido ciertamente (cf. 13, 19) en el sentido de *quitar algo a alguien.* Sin embargo no se ha de suponer sin más que esta interpretación es también la de Q. En este estadio de la tradición hay que ponderar la posibilidad de si se conocía ya el reproche polémico de que Jesús había querido arrebatar el ser igual a Dios (cf. Flp 2, 6; Mc 14, 61 s; Mt 26, 63 s). A ese reproche podría haber respondido, entre otras, la sentencia de Mt 11, 12 Q: (No Jesús, sino) los perseguidores *(βιασταί [biastaí])* se apoderan por la fuerza del reino de los cielos (→ arrebatar, raptar III, 1d).

G. Braumann

ἰσχύς [ischýs] vigor, fuerza; *ἰσχύω [ischýō]* ser vigoroso, ser fuerte; *ἰσχυρός [ischyrós]* fuerte, vehemente; *κατισχύω [katischýō]* ser fuerte, ser vigoroso

I 1. Con la palabra *ischýs* (desde Hesíodo) se quiere expresar el *vigor* y la *fuerza* (cf. → poder) que seres vivos o cosas poseen como cualidades propias. En las tragedias griegas también se aplica a los dioses. Posteriormente la palabra fue pasando a un segundo término.

2. *Ischýō* quiere decir: *poder algo, estar en condiciones de hacer algo, tener fuerzas, ser capaz de hacer algo, ser vigoroso, ser o estar sano* (p. ej. Sófocles, Tr. 234G: «en todo caso, yo le dejé sano, vivo, lozano, y no aquejado por ninguna enfermedad»). Además, puede designarse también el empleo de esas fuerzas: *emplear violencia, ejercer la violencia, tener poder.* Sobre todo se refiere a la potencia corporal, física. Finalmente, tiene también el significado, sobre todo en la esfera jurídica, de *ser válido, valer, tener valor, estar en vigor.*

3. *Katischýō* (desde Sófocles) significa: *ser superior a alguien, ser vencedor, ganar la supremacía, imponerse.*

4. *Ischyrós* (desde Esquilo) significa *fuerte,* tanto en sentido corporal como espiritual. Divinidades, seres vivos y cosas pueden denominarse *fuertes.*

II 1. *Ischýs* aparece en los LXX para traducir unos 30 equivalentes hebreos, pero sobre todo reemplaza a *kōᵃh,* y es la palabra más usada para referirse a manifestaciones de fuerza. Puede designar la *fuerza física* (p. ej. Jue 16, 5; Ez 30, 21) del hombre, y también la *espiritual* (Jue 3, 8). En especial con *ischýs* puede describirse la *fuerza divina* (cf. *supra* I) (p. ej., Nm 14, 13: «Moisés replicó al Señor: se enterarán los egipcios, pues de en medio de ellos sacaste tú a este pueblo con tu fuerza»).

2. *Ischýō* traduce en los LXX 24 equivalentes hebreos, entre otros *ḥāzaq,* y designa el *hacerse fuerte,* y el *ser o estar fuerte* en sentido físico, tanto de cosas (p. ej., Is 28, 22: «que vuestras ataduras se consoliden») como de personas o grupos humanos (Jue 1, 28: «y sucedió que Israel se hizo fuerte», *ἐνίσχυσεν [enischysen]).*

3. *Katischýō* traduce 16 equivalentes hebreos, frecuentísimamente *ḥāzaq* (en qal y pi.), designa la superioridad física y se aplica a personas o grupos (p. ej. Jos 17, 13: «cuando los israelitas se hicieron fuertes»; Ez 30, 24: «le robusteceré los brazos al rey de Babilonia»), a cosas (Is 54, 2: «hinca bien las estacas de tu tienda») y a la fuerza de Dios (1 Cr 29, 12: «en tus manos están la fuerza y el poder, en tus manos, engrandecer y fortalecer a quien quieras»).

4. *Ischyrós* sustituye en los LXX a 26 equivalentes hebreos, y también está atestiguado con frecuencia en otras traducciones griegas del AT. La palabra quiere decir *fuerte* y se refiere a personas (p. ej. Nm 13, 18: si él —el pueblo— es fuerte o débil), a animales (p. ej. Prov 30, 30: leones), a cosas (Is 8, 7: el agua) y a Dios (Dt 10, 17).

III 1. Este grupo de palabras *(ischýō* espec. frecuente en Lucas) se encuentra en casi todos los estratos del NT y designa la *fuerza* y el *poder* —*ischýs*—, que procede de seres vivos o de cosas (p. ej. Heb 6, 18: intenso consuelo) —*ischýō, katischýō*—, y que son características de seres vivos (p. ej. Heb 11, 34) y cosas —*ischyrós*— (p. ej. Heb 5, 7: el fuerte griterío). Pedro (Mc 14, 37) o los discípulos (Mt 26, 40) tienen que oír esta pregunta: «¿no habéis sido capaces de vigilar ni una hora conmigo?». Hay que amar a Dios con todas las *fuerzas* (Mc 12, 30; con toda tu *fuerza* Lc 10, 27). La sal que ha perdido su sabor, no *vale* (sirve) para nada (Mt 5, 13). El hambre es en Lc 15, 14 *grande*. La oración del justo *puede* mucho (Sant 5, 16). Las puertas del hades no *podrán* nada (Mt 16, 18); la intensidad de los gritos no *puede* nada (Lc 23, 23). En sentido figurado, los *sanos*, contrapuestos a los enfermos, pueden ser llamados *ἰσχύοντες [ischýontes]* (Mc 2, 17; cf. también Ap 6, 15). Como término técnico jurídico, *ischýō* quiere decir *valer, ser válido* (cf. Gál 5, 6; Heb 9, 17: acerca de la validez del testamento).

2. Algunos pasajes del NT exigen atención especial. La tradición sinóptica emplea este grupo de palabras en el sentido de una *actividad* o *cualidad digna de alabanza;* el *fuerte* se siente seguro ante los demás; a no ser que venga uno *más fuerte* (Mc 3, 27). Dado que en Is 49, 24 s Dios es el que libra a los encarcelados, pudiera entenderse Mc 3, 27 primeramente así: Dios, que es más fuerte, ha vencido a Satán, el fuerte, y lo ha arrojado del cielo. En el contexto de Mc el pasaje significa: la victoria de Jesús sobre los demonios demuestra que Jesús, en unión con Dios, ha vencido al *fuerte*, es decir, al demonio, o a los hombres poseídos por el demonio (cf. Hech 10, 38), le ha quitado su botín. La superioridad de Jesús se expresa también de otras maneras. Al ser contrapuesto a Juan bautista, se destaca la *superioridad de Jesús.* Su mayor fuerza se demuestra en que el esperado bautizará (Mt 3, 11; Lc 3, 16: Q) con el Espíritu santo y con el fuego (del juicio), o bien, con el Espíritu santo como don salvífico (Mc 1, 7). *Ischýō* se emplea finalmente en distintos pasajes para describir la superioridad de Jesús en comparación con la impotencia de otros, poniendo así de relieve la grandeza del milagro y del que lo realiza. En Mc 5, 4 la observación de que nadie había podido domar a los posesos sirve para preparar la comprensión de la grandeza del milagro. Este motivo, entendido desde el punto de vista de la historia de las formas, vuelve en Lc 8, 43: la gravedad de la enfermedad sirve para indicar la grandeza de la curación (cf. también Ap 18, 10). También los contrarios están sometidos a Jesús (Lc 14, 6.29 s; 20, 26) y forman con su impotencia el telón de fondo de la superioridad de Jesús. Lo mismo se puede decir en Lucas de la iglesia que nace y crece (Hech 19, 20). Esteban es lapidado, aunque es superior en sabiduría y espíritu (Hech 6, 10).

3. Pablo adopta una postura crítica frente a la fuerza y al poder, tal y como se expresan por *ischýō* e *ischyrós (ischýs* únicamente sale en las cartas deuteropaulinas Ef y 2 Tes; → poder, art. *δύναμις [dýnamis]).* Defendiéndose contra los adversarios de Corinto, que están orgullosos de su fuerza y de la riqueza de sus dones (1 Cor 4, 10), contrapone Pablo a la fuerza, la debilidad y la impotencia. Los hombres están ellos

mismos sometidos a la debilidad de Dios, de tal manera que Dios abochorna a la fuerza, en cuanto que elije la debilidad (1 Cor 1, 25). Los hombres no son más fuertes que Dios (1 Cor 10, 22). Pablo mismo ha de oírse el reproche de que sus cartas son duras y fuertes, pero que él es débil (2 Cor 10, 10). Sin embargo, el apóstol no ve como una desventaja el no ser fuerte. Como la argumentación de Pablo parte de la fuerza de Dios, que se presenta a sí misma como necedad, como debilidad para el modo de juzgar de los no creyentes (cf. 1 Cor 1, 18), puede decir en otros pasajes: circunciso o no circunciso, judío o pagano, no *cuenta* nada, cuando se vive en la esfera de poder de Cristo (Gál 5, 6). Como la fuerza de Dios, así también es decisiva la fuerza de Jesús; su poder pasa a los que viven en él (Flp 4, 13). Partiendo de estos supuestos, para Pablo no hay ninguna fuerza que se pueda atribuir a los hombres; sólo puede haberla, en cuanto que la fuerza de Dios se despliega en la debilidad humana.

4. Ef 1, 19; 6, 10 habla no de la fuerza de Dios, sino de la fuerza de Cristo (→ poder, art. *δύναμις [dýnamis]*). Recogiendo Is 2, 10.19; 2 Tes 1, 9 presenta la fuerza de Dios, que actuará en los últimos días trayendo la perdición.

5. En Ap la grandeza de las imágenes se describe con *ischýs, ischyrós:* el cordero recibe, entre otras cosas, la fuerza (5, 12), mientras que en 7, 12; 18, 8 se la atribuye y reconoce a Dios. También es la fuerza algo propio de los ángeles (5, 2; 10, 1; 18, 21; cf. también 2 Pe 2, 11); su voz es poderosa (18, 2; cf. también 19, 8); son superiores al dragón (12, 8; además sobre el tratamiento que recibe el rey cf. Deissmann, Licht vom Osten, 311). Pertenecen a la corte celestial y están en la intimidad con Dios, de tal manera que en el servicio divino celestial se les puede cantar el mismo himno que a Dios.

G. Braumann

κέρας *[kéras]* cuerno

I *Kéras*, hebr. *qeren*, lat. *cornu*, atestiguado desde el griego micénico y Homero, es un concepto muy corriente en el ámbito lingüístico del griego profano. Designa el *cuerno* de un animal, y más tarde se usó como expresión para designar el *ánimo*, el *tesón* o la *valentía*.

En la historia de las religiones antiguas, aunque no en Grecia, los cuernos (como resto de la antigua veneración a los animales) sensibilizan la fuerza de los dioses y de los hombres. Tanto los príncipes asirios como los sacerdotes babilónicos llevan dos cuernos sobre sus respectivos sombreros, tal y como es corriente entre los dioses. Alejandro Magno tenía el sobrenombre de «el provisto de cuernos».

II En los LXX se usa *kéras* en dos contextos distintos:

1. Designa:

a) *Los cuernos de los animales* (Dt 33, 17) y se encuentra con esa significación frecuentemente en la literatura apocalíptica y del judaísmo tardío (Dn 7, 7; 8, 3; Hen[et] 90, 9).

b) En el contexto cúltico-sacerdotal se entienden como *kéras* las *esquinas* (en forma de cuerno), o bien las *puntas* y cantos *del altar* (Ex 27, 2; Lv 4, 7; Sal 118 [117], 27).

2. Partiendo de estos dos puntos de referencia originarios, el sentido figurado de *kéras* se fue desenvolviendo como expresión gráfica del *poder* y la *fuerza* de Yahvé. Igual que en la acción profético-simbólica de Sedecías (1 Re 22, 11) el cuerno, tratándose de personas, designa frecuentemente fuerza y superioridad física (Mi 4, 13), pero también la prosperidad general (1 Sam 2, 1; Job 16, 15 LXX: *σθένος [sthénos]*). La locución divina, procedente del ámbito sacerdotal, que presenta el Sal 18, 3 (=2 Sam 22, 3), «cuerno de mi salvación» *(κέρας σωτηρίας μου [kéras sōtērías mou])* entiende a Yahvé como el poder que produce la salvación del hombre y le protege frente a ataques enemigos.

III En el NT aparece *kéras* solamente en Lc 1, 69 y en Ap.

1. En el canto de alabanza de Zacarías, con numerosas reminiscencias de los Salmos y de otros motivos veterotestamentarios (Lc 1, 68-79), la formulación «cuerno de salvación» ha sido tomada del Sal 18, 3 y significa «poder creador de salvación». El verbo «suscitar» *(ἤγειρεν [ēgeiren])* es paralelo del «alzar» *(ὑψώσει [hypsōsei])* de 1 Sam 2, 10: Dios causa la salvación por medio de sus hechos salvíficos. Mediante la añadidura, procedente del Sal 132, 17, «en la casa de David, su siervo» se designa al mesías como cuerno de salvación (cf. Hen[et] 90, 37 s, donde el mesías aparece como un toro blanco con cuernos negros). Lc 1, 69 alaba a Dios (cuyo poderío se manifiesta en la historia), porque al enviar el mesías a los hombres ha suscitado un poder salutífero.

2. El empleo alegórico de los cuernos en el Ap (donde los cuernos no están vinculados orgánicamente a animales y por eso no pueden entenderse biológicamente) enlaza con la lit. apocalíptica del AT y del judaísmo. El cordero tiene 7 cuernos (5, 6); la serpiente y la bestia 10 (12, 3; 17, 3). «Conforme a la significación simbólica del número 7 y de la imagen del cuerno, los siete cuernos del cordero expresan la plenitud divina de poder» (Foerster, ThW III, 670). El Ap ha tomado de Dn (7, 7), los 10 cuernos (17, 3 y *passim)* así como la interpretación que de ellos se hace como 10 reyes (cf. Dn 7, 24), los cuales, según Ap 17, 12 ss, subordinan su poder al de la bestia, junto con ella luchan contra el cordero y son vencidos por éste. Se discute sobre la interpretación de esta alegoría. Frecuentemente se entiende en sentido histórico; la bestia sería Nerón redivivo; los cuernos, soberanos o césares romanos. Sin embargo, también se puede interpretar como lo hace Foerster: «todos los gobernantes de los «últimos tiempos», junto con sus subordinados (cf. Ap 19, 17 ss), se ponen a disposición del anticristo para la última batalla contra Cristo» (670).

H.-G. Link/J. Schattenmann

κρατέω [kratéō] ser fuerte, adueñarse, retener; *κράτος [krátos]* fuerza, poder, dominio; *κραταιόω [krataióō]* fortalecer; *κραταιός [krataiós]* fuerte, robusto, poderoso; *παντοκράτωρ [pantokrátōr]* todopoderoso; *κοσμοκράτωρ [kosmokrátōr]* dueño del mundo; *κράτιστος [krátistos]* honorable, excelentísimo

I/II 1. *Kratéō*, atestiguado desde Homero, puede significar: *ser fuerte, poseer poder* (p. ej. Sófocles, Oed. 530: «pues no veo lo que hacen los poderosos»), *prevalecer* o *dominar sobre algo, ser señor de algo* (p. ej. Sófocles, Ai. 1099: como uno, que es señor de sí mismo, *αὐτοῦ κρατῶν [autoû kratôn]*), *alcanzar victoria sobre alguno, lograr superioridad sobre algo.* Con *kratéō* se puede expresar, tanto el acto o momento de coger (p. ej. Sófocles, Oed. Col. 1380 s: por eso cogerán ellas —las maldiciones— tu sede y tu trono), espec. *capturar* o *arrestar*, como el estado, o sea: *tener agarrado, retener.* En el ámbito jurídico, la palabra adquiere el sentido de tener *derecho de posesión.* Fuera de ese significado jurídico, en los LXX se presentan todas las significaciones antedichas, muy a menudo como traducción del hebreo *ḥazak* (en hif.). También emplean la palabra Filón (en sentido de *dominar)* y Josefo.

2. *Krátos*, atestiguado desde Homero, designa la *fuerza* y el *vigor*, por ejemplo la *fuerza* del cuerpo (p. ej. Homero, Il. 7, 142: Licurgo mató a éste; no lo hizo con la fuerza), y el *poder:* los soberanos y los dioses disponen de los hombres (p. ej. Homero, Il. 2, 118: pues él tiene el poder supremo). El vocablo pertenece al tratamiento de los reyes (cf. Deissmann, Licht vom Osten, 311). Finalmente, la palabra significa *autoridad* (p. ej. Herodoto III, 69: el que tiene autoridad sobre los persas) y *victoria* (p. ej. Homero Il. 1, 509: entretanto obtiene la victoria sobre los troyanos). En los LXX sirve de equivalente a 9 términos hebreos; a menudo se emplea también sin equivalente hebreo. La palabra designa el *vigor* y la *fuerza* de hombres y cosas (Sal 88, 10 LXX), especialmente el *vigor* y la *fuerza* de Dios (Sal 61, 13 LXX), que puede pasar a los hombres (Sal 85, 16 LXX).

3. *Krataioō, fortalecer, animarse, lograr la superioridad sobre alguno*, atestiguado sólo a partir de los LXX, pero allí con frecuencia. Fuera de este caso, aunque raramente, se encuentra p. ej. en Filón.

4. *Krataiós, poderoso, lleno de fuerza* (p. ej. Homero Il. 11, 119: el poderoso animal) atestiguado ya en Sófocles, Phil. 1110 en unión con *χείρ [cheír]: con manos poderosas*. Los LXX emplean el adjetivo, entre otras cosas, referido a Dios y en unión con *cheír*, en 31 pasajes; casi siempre se habla de la mano poderosa de Dios.

5. *Pantokrátōr, todopoderoso*, no atestiguado antes de los LXX, se usa como título de las divinidades (p. ej. aplicado a Hermes, Epigrammata Graeca 815, 11; aplicado a Isis, BGU V, 2, 472). Los LXX traducen *ṣᵉbā'ōt* y *šadday* por *pantokrátōr*. El vocablo también aparece en los papiros mágicos.

6. *Kosmokrátōr, soberano de todo*, no atestiguado en los tiempos anteriores al cristianismo, sirve para designar los planetas, luego, en general, los soberanos del universo, de los que depende el destino de los hombres. Los LXX y Filón no conocen esta palabra; sin embargo vuelve a aparecer en la literatura rabínica como barbarismo.

7. *Krátistos, ilustre, excelentísimo*, atestiguado ya desde Homero y posteriormente también en los LXX, Filón y Josefo, constituye un tratamiento honorífico dirigido a una persona de elevado rango.

III 1. La tradición sinóptica emplea *kratéō* como *terminus technicus* del *arresto* o *prendimiento* (o del intento del mismo): Mc 6, 17 par narra el prendimiento del Bautista; Mc 12, 12; 14, 1.44 par hablan de la deliberación para prender a Jesús; Mc 14, 46 describe el prendimiento de Jesús. Llama la atención que Lucas evite ostensiblemente la expresión en ese sentido (única excepción: Hech 24, 6.23). En Mc 14, 51; Mt 18, 28; 22, 6 se narra un prendimiento, aunque no sea un arresto o detención oficial.

2. Con *kratéō* se expresa generalmente la acción y el momento de coger: Jesús coge la mano de la niña muerta (Mc 5, 41 par) y de la mujer enferma (Mc 1, 31). Pertenecen al estilo de los relatos de milagros que el que los obra toque la mano, a fin de que la fuerza maravillosa fluya al enfermo. Mateo presenta el acto de coger una oveja que había caído al pozo en sábado (12, 11), y el de abrazar los pies de Jesús (28, 9).

3. En Mc 7, 3 s se cuestiona el *mantenimiento* de las tradiciones judías, porque contienen disposiciones humanas y no mandamientos de Dios (v. 8). En época posterior, con el retraso de la parusía que se esperaba para muy pronto, se forma una tradición cristiana, a cuya guarda se exhorta con viveza (2 Tes 2, 15; Heb 4, 14; 6, 18; Ap 2, 13.25; 3, 11). Por el contrario, se combate el afirmarse en las doctrinas equivocadas (Ap 2, 14 s). Mc 9, 10 informa de cómo los discípulos conservaron las palabras de Jesús, discutiendo entre sí pero sin repetirlas a nadie; el *secreto mesiánico* pesa (así Marcos) sobre Jesús. La idea veterotestamentaria y judía de la retención de los pecados (cf. Mt 16, 19; 18, 18) se describe en Jn 20, 23 con *kratéō* (cf. Eclo 18, 1). Es verdad que los discípulos de Emaús ven a Jesús, pero no le reconocen: sus ojos fueron «retenidos» (NB: «estaban cegados») (Lc 24, 16). Hech 2, 24: no era posible que la muerte retuviera a Jesús. El paralítico curado se aferra a Pedro y a Juan (Hech 3, 11), mostrando así que les agradece a ellos y por ellos a Dios la curación que de él le ha venido. En Hech 27, 13 se expresa también la *duración* de la acción de coger; ellos creen tener ya el proyecto por la mano. Según esto, al usar *kratéō* piensa Lucas más en la duración, que en el momento del coger.

4. *Krátos* (→ *ἰσχύς [ischýs]*) pertenece, junto con otros términos *(δύναμις [dýnamis]* → poder; *δόξα [dóxa]* → gloria; *τιμή [timḗ]* → gloria; *χάρις [cháris]* → gracia, entre otros), a los títulos y calificativos, con los que eran honrados los reyes y césares con sus respectivas cortes, y que sólo en tiempos posteriores se aplicaron a Dios (1 Pe 5, 11; Ap 5, 13) y Cristo (1 Tim 6, 11; 1 Pe 4, 11; Ap 1, 6; 5, 13). El poder que no influye directamente en los hombres y, por consiguiente, no posee ningún carácter soteriológico,

sirve para describir la *grandeza* y la *superioridad*. El hecho de que se puedan intercambiar muestra que no depende de los vocablos mismos (cf. Ap 7, 12; 4, 9, donde falta *krátos)*. El tener en su diestra las 7 estrellas (Ap 2, 1), el retener los 4 vientos (Ap 7, 1) y el sujetar al dragón (Ap 20, 2) expresan el poder, que se describe con esas palabras de tipo apocalíptico y mítico. Por el contrario, son antropológicos aquellos pasajes que permiten reconocer los efectos del poder de Dios. En el *Magnificat* Dios hace actuar su poder para destruir a los soberbios (Lc 1, 51). También Hech 19, 20 describe el poder que actúa entre los hombres: la palabra de Dios (se piensa en la misión para predicarla) tenía un éxito, que había que atribuir a Dios. Aunque ese εἰς ἡμᾶς *[eis hēmâs]* esté formulado doxológica e hímnicamente, muestra, sin embargo, que la «eficacia de su poderosa fuerza» actúa en los creyentes (Ef 1, 19); también se habla del «poder de su fuerza» en Ef 6, 10, en cuanto que la palabra ha de ser eficaz en aquellos a los que se dirige (cf. también Col 1, 11). Según Heb 2, 14 se le ha arrebatado al demonio el poder de la muerte.

5. *Krataióō* se emplea en los relatos de la infancia del evangelio lucano, para designar el *crecimiento* y *fortalecimiento* en el espíritu (1, 80) y en sabiduría (2, 40). Fuera de esto, la palabra no es frecuente en el NT. En la cita de 1 Cor 16, 13 (cf. Sal 30, 25; 2 Re 10, 12) se piensa evidentemente en la *fuerza masculina*. En sentido figurado vuelve a salir la palabra en Ef 3, 16; usando terminología gnóstica, se dice que debe *fortalecerse* ἔσω ἄνθρωπος *[ésō ánthrōpos], el hombre interior* (o sea, el hombre *nuevo*, el hombre *transformado*, y *no:* interior, en el sentido de *reconcentrado*, vuelto hacia sí mismo).

6. *Krataiós* se presenta solamente en 1 Pe 5, 6: la mano de Dios se llamará *poderosa*, y habrá que someterse a ella.

7. El calificativo de *pantokrátōr*, *todopoderoso*, *señor de todo*, en parte ha sido tomado del AT en las citas (2 Cor 6, 8; cf. 2 Sam 7, 8) y en parte se ha desarrollado independientemente (p. ej. Ap 1, 8; 4, 8 y *passim)*. En ambos casos este título sirve para describir la poderosa grandeza de Dios, que tiene poder sobre todo(s).

8. *Kosmokrátōr* se presenta sólo en Ef 6, 12 y en plural. Se refiere a los *dominadores del mundo*, los *espíritus malvados*, contra los que hay que combatir.

9. *Krátistos*, *ilustre*, *distinguido*, en Lc 1, 3 constituye un tratamiento amistoso; en Hech 23, 26; 24, 3 (Félix) y 26, 25 (Festo) es un título oficial (correspondiente a «excelentísimo» o «ilustrísimo»).

G. Braumann

Bibl.: ADeissmann, Licht vom Osten, 1923[4] – GSchrenk, Art. βιάζομαι, βιαστής, ThWb I, 1933, 608 ss – WGrundmann, Art. ἰσχύω etc., ThWb III, 1938, 400 ss – WFoerster, Art. κέρας, ThWb III, 1938, 668 ss – WMichaelis, Art κράτος etc., ThWb III, 1938, 905 ss – EGrässer, Das Problem der Parusieverzögerung in den synopt. Evangelien und in der Apostelgeschichte, 1960[2] – GStrecker, Der Weg der Gerechtigkeit, 1962 – HSchlier, Mächte und Gewalten im NT (Quaestiones Disputatae 3), 1963[3] – HConzelmann, Die Mitte der Zeit, 1964[5].

Trad. o. c.: HConzelmann, El centro del tiempo, 1974.

Fundamentos → **Firme**

Generación → Linaje

Gloria

Dos grupos diferentes de vocablos se utilizan en griego para expresar el concepto de *honor*. *Τιμή [timḗ]* ya desde el griego clásico designa invariablemente el reconocimiento y la estima de la posición y de la dignidad del otro y, por consiguiente, es una actitud que se tiene ante Dios o ante los demás hombres (y no sólo ante los que ocupan un alto cargo o gozan de una posición social elevada). En cambio el vocablo *δόξα [dóxa]*, que se utiliza a veces como sinónimo de aquél, designa en la Biblia una cualidad que esencialmente es propia de Dios y que el hombre se limita a reconocer; esta cualidad se designa con más frecuencia con el término *gloria, majestad* y se refiere más bien a aquello que irradia su portador y que impresiona y, por lo tanto, no se aplica a las relaciones humanas. Cf. también → ángel; → Dios; → fuerza; → revelación.

δόξα [dóxa] dignidad, gloria; *δοξάζω [doxázō]* ensalzar, glorificar, enaltecer; *ἔνδοξος [éndoxos]* prestigioso, glorioso; *ἐνδοξάζω [endoxázō]* glorificar, enaltecer; *συνδοξάζω [syndoxázō]* conglorificar; *κενόδοξος [kenódoxos]* sediento de gloria; *κενοδοξία [kenodoxía]* vanagloria

I Este grupo de palabras representa uno de los ejemplos más claros del cambio de significación que pueden experimentar ciertos vocablos griegos bajo el influjo de la Biblia. En el griego profano el significado fundamental del grupo es *opinión, opinar*. Si uno quiere matizar, obtiene, por una parte, el significado de *opinión, parecer*, que puede uno formarse de una cosa (o de una persona), y por otra, el de *estima, aprecio* que se merece a los ojos de otra persona, es decir, *fama, prestigio, renombre*.

De acuerdo con esto, el sustantivo *dóxa* presenta en el griego profano los significados siguientes: a) *opinión, parecer*, b) *fama, prestigio, renombre*, y el verbo *doxázō*: a) *opinar*, b) *enaltecer, ensalzar, elogiar* (cf. también → pensar, reflexionar, art. *δοκέω [dokéō]* I).

II 1. Ya en los LXX los términos *dóxa/doxázō* son de nuevo remodelados. Esto se muestra, por ejemplo, en que el significado originario de *opinión* queda simplemente eliminado. El punto de contacto entre el griego profano y el concepto veterotestamentario se establece a partir de la acepción *fama, renombre, honor*, que, no obstante, se refiere menos al honor que se tributa o se reconoce a un hombre (para lo cual se utiliza más bien la palabra *timḗ*) que a la gloria que se «da» o se «tributa» a Dios, acepción por lo demás muy frecuente (Sal 29, 1; Is 42, 12 y *passim*). Con este último uso lingüístico se deja ya de pisar terreno griego. El significado de *grandiosidad, magnificencia, poder, gloria terrenal* tiene también su origen en el AT (Is 17, 4; 35, 2; Ag 2, 3), pero sobre todo el empleo de *dóxa* para designar la *gloria* y el *poder de Dios* (Sal 24, 7 ss; 29, 3; Is 42, 8). A pesar del nuevo contenido adquirido por el concepto, su estructura formal permanece inalterable, de tal manera que, también en los LXX, puede referirse a la aparición, a la presentación, en otras palabras, a la manifestación de una persona, subrayando la impresión que ha producido en las demás. Este punto de vista es esencial para la comprensión del concepto.

2. Estos nuevos significados se basan en el concepto veterotestamentario de *kābōd, gloria, majestad*, que equivale al vocablo *dóxa* de los LXX y en lo esencial tiene las mismas acepciones que éste. Referido a Dios designa, no a Dios en sí mismo, en su esencia, sino la manifestación irradiante de su persona, su automanifestación gloriosa. Es significativa la conexión de *kābōd* con verbos que expresan la acción de ver (Ex 16, 7; 33, 18; Is 40, 5) o de aparecer (Ex 16, 10; Dt 5, 24; Is 60, 1). El *kābōd* se manifiesta en la creación (Sal 19, 2; Is 6, 3), pero se exterioriza sobre todo en la historia de la salvación, es decir, en las grandes gestas de Dios (Ex 14, 17 s; Sal 96, 3) y especialmente en su presencia en el santuario (Ex 40, 34 s; 1 Re 8, 10 s; Sal 26, 8). En este último caso, el *kābōd* puede manifestarse bajo la apariencia de fuego (Lv 9, 23 s; Ez 43, 2; Ex 24, 17). Al fin de los tiempos se espera una manifestación definitiva del *kābōd*, que habrá llevado a término la salvación de Israel (Is 60, 1 s; Ez 39, 21 ss), y que

operará al mismo tiempo la conversión de los paganos (Sal 96, 3 ss; Zac 2, 9 ss). En general, la gloria no se encuentra en ningún ser supraterrenal a excepción de Dios. No obstante, en Ezequiel (8, 2; 1, 7.13) y Dn (10, 5 s) aparecen seres angélicos con atributos semejantes al *kābōd*.

3. El judaísmo tardío se caracteriza por un gran interés en el mundo celeste. La gloria no queda limitada (como en el AT) a la autorrevelación de Dios, sino que se refiere a la vez a la realidad celeste en cuanto tal: a Dios, a su trono, a los ángeles, etc. Por otra parte, la *gloria* se entiende a menudo en un sentido amplio, como un epíteto que, en el lenguaje hímnico-litúrgico, puede acompañar a cualquier concepto relacionado con Dios. Es importante la concepción según la cual Adán poseía la gloria mientras estuvo en el paraíso y la perdió después de la caída. Con ello aparece la idea de que también los hombres pueden participar de la gloria (no obstante, cf. ya Ex 34, 29 ss).

En la comunidad de Qumrán se espera una restauración de la gloria primitiva de Adán en los elegidos (1QH 17, 15; CD 3, 20). La participación de los bienaventurados en la gloria es subrayada de un modo especial por la apocalíptica; en cambio, los rabinos describen más bien la bienaventuranza como una visión de la gloria de Dios. La mentalidad judía nacionalista entiende unilateralmente la revelación escatológica de la gloria como una glorificación de Jerusalén y de Israel. Esta mentalidad se apoya especialmente en Is 60, 1 ss. Atraídos por esta manifestación visible de la gloria, los paganos afluirán a Jerusalén y abrazarán la fe de Israel.

III A) 1. En el NT el vocablo *dóxa* aparece 165 veces, de las cuales casi la mitad (77) corresponden a Pablo. En proporción, la palabra aparece con la máxima frecuencia en las cartas de Pedro; le siguen Pablo (espec. 2 Cor) y los escritos joaneos (dejando aparte las cartas de Jn, en las cuales este grupo de palabras está totalmente ausente). En cuanto al verbo *doxázō* (más de 60 veces), la máxima frecuencia corresponde a 1 Pe y a Jn. Para un estudio estadístico de las formas restantes cf. *infra* 3.

2. *Dóxa/doxázō*, por lo que se refiere al significado están en la línea de los LXX y del AT hebreo (cf. *supra* II, 1.2). También está ausente del NT la acepción *opinión/opinar*. Los restantes matices pueden ser agrupados del modo siguiente (hacemos una selección de los pasajes correspondientes):

a) Las acepciones *honor, fama, prestigio* u *honrar, respetar, ensalzar*, son utilizadas generalmente de la misma manera que en el griego profano, así como las construcciones *buscar la honra* (Jn 7, 18; 8, 50; 5, 44; 1 Tes 2, 6) o *recibir honor* (Jn 5, 41.44). El contenido específicamente bíblico aparece en modismos tales como «*dar gloria a Dios*» (Lc 17, 18; Hech 12, 23; Rom 4, 20; Ap 4, 9; 11, 13), «*para gloria de Dios*» (Rom 15, 7; 1 Cor 10, 31) y en las llamadas doxologías (Lc 2, 14; 19, 38; Rom 11, 36; Gál 1, 5; Flp 4, 20; Ef 3, 21; 1 Tim 1, 17; de Cristo: Rom 16, 27; 2 Tim 4, 18; Heb 13, 21; 1 Pe 4, 11; 2 Pe 3, 18; Jds 25). Cf. «*alabar, glorificar a Dios*» (Mt 9, 8; Rom 15, 6.9).

b) La acepción *magnificencia, esplendor, gloria*, referida a los hombres o a realidades terrestres, es veterotestamentaria y se encuentra p. ej. en la frase «todos los reinos del mundo y su gloria» (Mt 4, 8 par; también Mt 6, 29 par; 1 Pe 1, 24).

c) Pero sobre todo es herencia del AT el significado de *gloria, majestad y poder de Dios* (la opinión de Bauer, según la cual esta acepción se deriva del helenismo, es insostenible; en los textos mágicos aducidos por él es patente la influencia judía). Dios es el «Dios de la gloria» (Hech 7, 2), «el padre de la gloria» (Ef 1, 17); se le denomina «la sublime gloria» (2 Pe 1, 17). Es frecuente, entre otras, la expresión «la gloria de Dios» (Mt 16, 27; Hech 7, 55; Rom 1, 23; 6, 4; Ef 3, 16; 1 Tim 1, 11; Ap 15, 8). Además de «gloria» se le llama también «poder» (Mt 6, 13, en bastantes mss.; Col 1, 11; 2 Tes 1, 9; Ap 19, 1). El concepto es aplicado a Cristo, unas veces considerado en su existencia terrestre (Lc 9, 32; Jn 1, 14; 2, 11; 1 Cor 2, 8), otras al Cristo glorioso (Lc 24, 26; Jn 17, 5; Rom 8, 17; Flp 3, 21; 2 Tes 2, 14; 1 Tim 3, 16) o al que ha de venir (Mt 16, 27 par; 24, 30 par; Tit 2, 13; 1 Pe 4, 13; Jds 24), o bien al Cristo preexistente (Jn 12, 41; 17, 5); también puede ser un predicado omnicomprensivo (Jn 17, 22.24; 2 Cor 3, 18; 4, 4.6; 2 Tes 2, 14; cf. 1 Cor 2, 8).

También el verbo es empleado en un sentido análogo, especialmente en Jn; su significado oscila de un modo peculiar entre las dos acepciones de *glorificar: hacer*

partícipe de la gloria divina (referido a Cristo, Jn 7, 39; 12, 16) y *glorificar a Dios* o *al Hijo de Dios* (Jn 11, 4; 13, 31 s; 17, 1.4 s).

d) La representación corriente desde Ezequiel, según la cual algunos ángeles o seres celestiales están revestidos de gloria (cf. *supra* II, 2.3) se encuentra también en el NT. Ello acontece en el marco de apariciones celestiales en las que predomina una representación (derivada del concepto de *kābōd)* de la gloria bajo la forma de una luz física (Lc 2, 9; 9, 31; Hech 22, 11; Ap 18, 1). La denominación de *dóxai* aplicada a las potencias angélicas (Jds 8 = 2 Pe 2, 10) supone un paso ulterior. También está dentro de la mentalidad judía lo que se dice de la *dóxa* de los astros (1 Cor 15, 40 s).

e) También ha sido tomada del judaísmo la idea de que el primer hombre estaba revestido de gloria (1 Cor 11, 7; quizá también Rom 3, 23), así como la interpretación del resplandor que aparecía en el rostro de Moisés (cf. Ex 34, 30) como el resplandor de la gloria (2 Cor 3, 7 ss).

f) Finalmente, es de origen judío la importante concepción de que los creyentes participan (Jn 17, 22; 2 Cor 3, 18; Rom 8, 30, verbo) o participarán de la gloria (Rom 8, 17, verbo; 18, 21; 1 Cor 2, 7; 2 Cor 4, 17; Flp 3, 21; 1 Tes 2, 17; Heb 2, 10; 1 Pe 5, 4.10). La esperanza cristiana es una «esperanza de la gloria» (Col 1, 27; cf. Ef 1, 18; 2 Tes 2, 14; 2 Tim 2, 10).

3. Sobre las formas restantes: *συνδοξάζομαι [syndoxázomai], ser glorificado con* (sólo aparece en Rom 8, 17), pertenece al apartado 2f (cf. *supra*). *'Ενδοξάζομαι [endoxázomai]* es sinónimo de *δοξάζομαι [doxázomai]* en el sentido de *ser glorificado* (sólo en 2 Tes 1, 10.12; cf. 2c). El adjetivo *éndoxos, prestigioso, glorioso* (4 veces), según el matiz que adopte, entra en el apartado 2a (1 Cor 4, 10), 2b (Lc 7, 25), 2f (Ef 5, 27); a Lc 13, 17 le sirve de modelo la idea veterotestamentaria de la manifestación de la gloria a través de las acciones milagrosas de Dios (cf. *supra* II, 2). Finalmente, *kenódoxos* (que sólo aparece en Gál 5, 26) y *kenodoxía* (sólo en Flp 2, 3) designa la *vanagloria*, una acepción que no es desconocida en el griego profano, pero que, sin embargo, ha adquirido un sentido más amplio en la literatura cristiana.

B) 1. Entre los griegos, la fama era uno de los valores más elevados. También tenían en elevada estima el honor de una persona. En Mt 6, 2 Jesús reprueba la piedad que busca la gloria de los hombres. En el evangelio de Juan, Jesús dice que esta postura es incompatible con la fe (Jn 5, 44). Siguiendo el ejemplo de Jesús (Jn 5, 41; 8, 50, cf. Heb 5, 4 s; 2 Pe 1, 17), Pablo no busca la gloria de los hombres (1 Tes 2, 6), sino que soporta voluntariamente la deshonra (2 Cor 6, 8; 2 Cor 4, 10). El se esfuerza por contribuir con su ministerio a la gloria del Señor (2 Cor 8, 19-21) y aspira a la gloria con que le recompensará Cristo en su venida (1 Tes 2, 19 s; Flp 2, 16). Cuando Pablo dice que los justos recibirán en el juicio final «el premio, la gloria y la incorrupción» se refiere a la vida eterna (Rom 2, 7.10; 5, 2).

2. Desde el punto de vista escatológico, la gloria de este mundo queda desvalorizada (cf. *supra* III, A 2b). Por otra parte, Jesús es sensible a la gloria de la creación (Mt 6, 29 par).

3. Alabar o glorificar a Dios a través del culto, la palabra y la acción es el principal deber del hombre (Mt 5, 16; Rom 1, 21; 1 Cor 6, 20; 10, 31). En cuanto a las doxologías, es una cuestión discutida si hay que completar con un *es* o con un *sea* (cf. *supra* III, A 2a). 1 Pe 4, 11 está a favor del indicativo *es*.

4. En las expresiones examinadas más arriba en 1 y 3, por lo general *dóxa* puede traducirse por *honor, honra*. Como sinónimo aparece aquí la palabra *timé*, que en algunos pasajes acompaña a *dóxa*. Pero cuando se trata del honor que se «tributa» a Dios o de expresiones semejantes, entonces entra en juego también la «gloria» (cf. *supra* III, A 2a), pues queda implicado el reconocimiento de la gloria de Dios.

a) Frente al *kābōd* veterotestamentario, el concepto de «gloria» del NT adquiere, desde un determinado punto de vista, una ampliación importante que se funda en el carácter peculiar de la escatología neotestamentaria. En el NT la *gloria* designa la realidad escatológico-divina. La salvación consiste en que el hombre y la creación participen de esta realidad.

b) No obstante, esta concepción no suprime la conexión con el *kābōd* veterotestamentario, pues, al igual que en el AT, en el NT la gloria se exterioriza en la manifestación del poder y de la salvación de Dios en la historia de la salvación, es decir, fundamentalmente en Cristo y en su obra salvífica (Mt 17, 2 ss par; Jn 1, 14; 2, 11; 2 Cor 4, 4.6) y más tarde en los creyentes (Jn 17, 22; 2 Cor 3, 18; Ef 1, 18; 3, 16; Col 1, 11), como ya antes se hizo patente, en la antigua alianza (2 Cor 3, 7 ss). Al igual que en el AT, la gloria en parte va ligada a la acción de Dios (Rom 6, 4), y en parte es un atributo de su persona (cf. *supra* III, A 2c). La presencia de esta *dóxa* «personal» de Dios en Cristo significa la presencia de la salvación (Jn 1, 14; 17, 22; 2 Cor 4, 4.6).

c) También es veterotestamentaria la esperanza en la revelación de la gloria escatológica (cf. *supra* II, 2). Pero la idea de que la gloria escatológica asume en sí misma a los creyentes y a toda la creación a través de una nueva creación o glorificación (transformación) es nueva, tanto en el judaismo como en el NT (Rom 8, 18.21; 1 Cor 15, 43; 2 Cor 3, 18; 4, 17; Flp 3, 21; Col 3, 4; 1 Pe 5, 1). Ciertamente, esta concepción había sido preparada ya por Is 66, 19.22.

d) Para la comprensión del concepto neotestamentario de «gloria» es importante comprender lo que realmente significa el cielo dentro de esta concepción. El cielo no es, como se ha pensado casi siempre, la escena permanente y última de la gloria. La gloria se revela desde el cielo, pero su objetivo es la glorificación de la creación y de la humanidad. Por eso el teatro en que se manifiesta la gloria es la creación transfigurada. Es significativo que la gloria escatológica entra en escena a través de una revelación que viene del cielo (Mt 24, 30; Flp 3, 20 s; Col 3, 4; Ap 21, 10 s).

e) A través de la resurrección de Cristo y de la unión con él, que es la «primicia de los que duermen» (1 Cor 15, 20), el poder transfigurador de la gloria actúa ya desde ahora en los creyentes (2 Cor 3, 18; Rom 8, 30; cf. *supra* b y III, A 2f).

5. Otra cuestión es si esta visión puede aplicarse asimismo al evangelio de Juan. También aquí la gloria es entendida como la manifestación de Dios y de su poder en la historia (Jn 1, 14; 2, 11; 11, 4; 12, 41). La relativa sobriedad con que se trata de la escatología en este evangelio apenas puede explicarse recurriendo a que el cielo está aquí en lugar de la consumación definitiva de todas las cosas al final de la historia. La glorificación de Jesús no acontece a través de su mera entrada en el cielo, sino que se realiza al mismo tiempo a través de su pasión, de su muerte, de su resurrección (12, 23 ss) y, por último, a través del testimonio del espíritu (16, 14). En otras palabras, es un concepto paralelo al de la «justicia» de Jesús (Jn 16, 8-11.14; de modo similar: 1 Tim 3, 16).

6. A la transfiguración de Jesús (Mt 17, 1 ss par) en los evangelios sinópticos corresponde en Jn la posesión permanente de la *dóxa* por parte de Jesús, por más que sólo Lucas (9, 32) utilice el vocablo *dóxa*. La transfiguración representa un paralelo (a un nivel superior) del encuentro de Moisés con Dios en el monte Sinaí. Pero no hay que

entenderla únicamente, como en el caso de Moisés, como un reflejo del mundo celeste, sino más bien como una revelación de la gloria que Jesús posee de un modo permanente, si bien no se manifiesta abiertamente. Esto se debe a que la transfiguración tiene lugar antes que la epifanía celestial. En la parusía Jesús se manifestará en todo su poder y majestad (Mt 19, 28 par; 24, 30).

S. Aalen

τιμή [timḗ] honor; *τιμάω [timáō]* honrar; *ἀτιμία [atimía]* deshonra, oprobio; *ἄτιμος [átimos]* despreciado, vil; *ἀτιμάζω [atimázō]* tratar con desprecio; *ἔντιμος [éntimos]* apreciado, precioso

I 1. La palabra *timḗ* (utilizada a partir de la Ilíada) tiene tres significados fundamentales en el griego profano: a) *honor*, referido a personas, b) *valor*, *precio* de una cosa, y la fijación del mismo, o sea, c) *estimación*, *valoración* o *evaluación*.

2. Según la concepción griega, *timḗ* es el reconocimiento de que se disfruta en la sociedad a causa de la propia situación o posición (riquezas, etc.) a la vez que la posición misma, el cargo, con todos sus privilegios y dignidades. La *timḗ* de una persona (o de un estado, de Dios) ha de ser delimitada frente a la de las otras; supone, pues, que todos participan de ella. Una excepción la constituyen los esclavos.

3. A cada divinidad se le tributan los honores que corresponden a su propia esfera de poder mediante el sacrificio y la alabanza. Por su parte, los dioses «honran» a los hombres otorgándoles un puesto honorífico o la felicidad en este mundo.

4. La *deshonra* y el *oprobio*, *atimía*, sitúan a una persona fuera de la sociedad. *Atimía* y *átimos* son términos técnicos empleados para designar la pérdida del derecho de ciudadanía.

5. Los estoicos (Epicteto) intentan superar el deshonor afirmando que no afecta al auténtico yo, sino únicamente al cuerpo y a los bienes externos; al honor puramente social (p. ej. el que lleva consigo el ser rey) no se concede la menor importancia. No obstante, se reprueba el trato injurioso dado a los esclavos.

II 1. a) En los LXX el vocablo *timḗ* —a diferencia de *dóxa*— raras veces se refiere a la gloria de Dios; en general alude a la *honra humana*, si bien en ambos casos subyace casi siempre el hebreo *kābōd*. El hombre tiene un puesto de honor dentro de la creación (Sal 8, 5 ss). Honor y posición o cargo guardan entre sí una relación estrecha, cf. *timáō* junto a *ἀρχή [archḗ]* en el Sal 138, 17 LXX. Se habla del respeto debido a los padres (Ex 20, 12; Eclo 3, 3 ss), a los ancianos (Lv 19, 32), a los reyes y a los poderosos (Dn 2, 37; Job 34, 19 LXX). Los rabinos ponen de relieve el respeto que se debe a los doctores de la ley; también el respeto al prójimo, incluso a los pobres (cf. también Prov 14, 21.31 LXX; Eclo 10, 23 LXX) y a los esclavos judíos; no así a los cananeos. Las opiniones están divididas en torno a la cuestión del respeto a los no israelitas.

b) Al honor de los hombres notables pertenecía también la posición en un sentido más amplio; las riquezas (Gn 31, 1 LXX; Is 16, 14 LXX), la influencia (Job 29, 20; 30, 4.8 LXX; en estos pasajes aparece a veces *dóxa)*, la apariencia digna (2 Sam 10, 5 LXX; Is 53, 3), la palabra sensata (Eclo 5, 13, cf. Job 29, 21 ss), la liberalidad (Prov 22, 9 LXX).

2. a) Sobre los impíos cae la *atimía*, el *deshonor* (Is 10, 16 LXX; Jer 23, 40, etc., cf. Dn 12, 2). El pueblo no entiende que el oprobio más grande consiste en la infidelidad a Dios (Jer 6, 15); vale la pena reconocerlo (Ez 16, 63).

b) Para el creyente veterotestamentario constituye un problema el cómo puede alcanzarle el oprobio (Job 10, 15; 30, 1 ss). Sólo el siervo del Señor soporta pacientemente la ignominia (Is 53, 3) y se pone en las manos de Dios. El judaísmo atribuía a la muerte de los mártires un valor expiatorio y la consideraba honrosa (4 Mac 1, 10; 17, 20; Josefo, Bell. II, 151). El hombre piadoso no da importancia al desprecio de los impíos, pues procede de un falso criterio: en efecto, el honor no se basa en el bienestar material, sino en la virtud y la sabiduría (Sab 3, 14-5, 5). El honor del género humano consiste en el temor de Dios (Eclo 10, 19). Aquí el concepto de honor experimenta una restricción sublimadora. A excepción de Is 53, al deshonor no se le da nunca un sentido positivo.

III 1. En el NT este grupo de palabras no aparece con demasiada frecuencia *(timḗ*, 41 veces; *timáō*, 21; las restantes formas, raras veces). *Atimía* sólo se encuentra en Pablo.

2. a) Sólo las formas positivas tienen el significado de *precio, suma de dinero (timḗ*, p. ej. en 1 Cor 6, 20), *tasar, valorar (timáō), precioso (éntimos*, p. ej. en 1 Pe 2, 4.6); cf. Mt 27, 9: «el precio de uno que fue tasado según la tasa de los hijos de Israel».

b) La acepción *tributar honores* se encuentra con poca frecuencia (Hech 28, 10). Es dudoso si en 1 Tim 5, 17 se habla de *honorarios.*

c) En general, la *timḗ* designa el *reconocimiento de la dignidad que va ligada al cargo o a la posición.* Así, por ejemplo, en relación con la autoridad (Rom 13, 7; 1 Pe 2, 17); los esclavos para con los señores (1 Tim 6, 1); el marido debe honrar a la esposa (1 Pe 3, 7), y más en general se habla del honor de los sexos (1 Tes 4, 4, en donde la acepción *honestidad* [Bauer], que no está atestiguada, está de más); finalmente, se habla del honor en relación con el ministerio que se desempeña en la comunidad (cf. *infra* 4c). La acepción *dignidad* o *cargo* aparece en Heb 5, 4; cf. 2 Pe 1, 17. La gloria de Dios se expresa sobre todo en las doxologías; aquí se aproximan de un modo especial los conceptos *dóxa* y *timḗ* (1 Tim 1, 17; 6, 16; Ap 4, 11). Sobre el verbo cf. también Jn 5, 23; 8, 49. Hay que honrar o respetar a todos los hombres (1 Pe 2, 17).

d) La *timḗ* se aplica también a la *gloria* o a la *glorificación* escatológica (Rom 2, 7.10; 1 Pe 1, 7; 2, 7; Jn 12, 26).

3. a) En *átimos* el aspecto negativo está en parte poco acentuado: *menos digno* (1 Cor 12, 23). Este aspecto negativo se pone de relieve con más fuerza en 1 Cor 4, 10: *despreciable* (referido al apóstol Pablo).

b) *Atimázō* quiere decir *tratar con desprecio,* aplicando o no malos tratos corporales; se dice, por ejemplo, de los viñadores perversos (Mc 12, 4 par); los apóstoles son ultrajados ante el sanedrín (Hech 5, 41); los pobres son afrentados (Sant 2, 6).

c) En general, en el NT el vocablo *atimía* suele corresponder a *afrenta, deshonor;* así en 1 Cor 11, 14 (los cabellos largos en el hombre); 15, 43 («se siembra en vileza [=lo miserable]»). Los apóstoles viven unas veces en afrenta y otras en honra (2 Cor 6, 8).

d) Ninguna de estas acepciones se aparta del uso griego profano. El influjo del AT se manifiesta en la acepción de *pasión degradante, torpeza* (Rom 1, 26, cf. v. 26: *atimázomai, deshonrar, degradar),* que tiene un matiz ético. En el griego profano se utiliza el vocablo *αἰσχρός [aischrós]* (latín, *turpis)* para expresar la misma idea.

4. a) Al igual que en el ámbito griego y veterotestamentario, el concepto *timḗ* va ligado también en el NT a las disposiciones establecidas por Dios. *Timḗ* significa el *respeto* a la dignidad y a la misión de una persona, que tiene su lugar propio dentro de este orden. Aplicado a cosas, designa el reconocimiento del valor objetivo de una cosa (tasación, estimación). A modo de recapitulación, se puede decir que *timḗ* es *la (alta) estima basada en una situación dada dentro de un todo ordenado.* Este todo es el mundo de Dios y de los hombres, de los animales y de las cosas. Por otra parte, es importante el hecho de que todas las cosas no tienen el mismo valor y, por consiguiente, no pueden ser objeto de la misma estima. Pero la jerarquía que de ello resulta y con ello el honor del otro deben ser respetados, no sólo por los que tienen una categoría inferior, sino también por los de rango superior. La mujer está sujeta al marido, pero, a pesar de ello, el marido le debe respeto (1 Pe 3, 1.7).

b) Las cosas y los animales no poseen ningún honor. Lo mismo ocurría en la antigüedad con los esclavos (los estoicos y el NT tienen una opinión distinta al respecto), ya que éstos no poseían ninguna autonomía; eran tratados como cosas (instrumentos) que sólo tenían *timḗ* en el sentido de valor, de precio y, por consiguiente, no en sí mismos, sino únicamente para sus amos.

c) A partir de aquí se desarrolla la doctrina bíblica de los oficios o «estados» naturales (padres-hijos; marido-mujer; superior-súbdito); cf. *supra* III, 2c, II, 1a. El mismo principio es aplicado también a la vida de la iglesia. Debe respetarse a los ancianos (1 Tim 5, 17), a las viudas (5, 3) y en general a los dirigentes de la comunidad (Flp 2, 29). No obstante, es significativo que la línea «jerárquica» se entrecruce con la que reclama el respeto del de abajo. Incluso ha de respetarse de un modo especial a los que prestan los servicios más insignificantes (1 Cor 12, 23 s); cf. la exhortación al respeto mutuo (Rom 12, 10). Los que realizan su servicio a la comunidad con pureza de intención son «utensilios para usos nobles» (2 Tim 2, 20).

d) El honor que el hombre tiene de por sí se basa en su situación de primacía dentro de la creación (Sal 8, 5 ss); en cuanto tal, ella supone también un puesto de honor. Pero a la vez se basa en su ser-hecho-a-imagen-de-Dios, que debe determinar el ser del hombre. Se debe respetar a todos los hombres (1 Pe 2, 17; cf. Rom 12, 10; ésta es asimismo la opinión de los estoicos, si bien ellos no se apoyan en el hecho de que el hombre ha sido hecho a imagen de Dios). Aquí están incluidos también los esclavos, en cuanto que son miembros de la comunidad (1 Cor 12, 13; 7, 22 s; Ef 6, 9) y, naturalmente, los no israelitas. En la comunidad se realiza de nuevo y a escala universal la imagen del creador (Col 3, 10 s).

e) No obstante, esto no lleva (como ocurre en parte en la Stoa) a una nivelación radical de todas las diferencias jerárquicas ni al rechazo del respeto especial que se debe a las personas por razón de su función. La peculiaridad del concepto neotestamentario del honor consiste en que se afirma el honor de todo hombre, en cuanto hecho a imagen de Dios, dejando a salvo al mismo tiempo el honor debido a un cargo con su función correspondiente, así como el puesto honorífico dentro de la comunidad que éste lleva consigo. El honor propio del hombre y el que corresponde a su posición no se excluyen recíprocamente, al igual que tampoco existe contradicción entre el honor del hombre y la gloria de Dios. Ciertamente, a veces ha de optarse en concreto en favor de uno u otro; así ocurre, por ejemplo, dentro de la relación hombre-mujer: cf. 1 Cor 11, 2 ss, en donde Pablo parece reservar al hombre un aspecto peculiar del honor debido a la imagen viva de Dios (vv. 7.14), honor que probablemente corresponde a su función de dirigir.

f) Así pues, según el NT, el cristiano no debe dejar de respetar a ninguna categoría de hombres. En cambio, debe estar dispuesto a soportar la propia deshonra, y no porque esto no implique sufrimiento alguno, como pensaban los estoicos. Es cierto que el NT coincide con los estoicos (y con la doctrina judía de la sabiduría) en que los bienes externos (p. ej. las riquezas) —a diferencia de lo que ocurre en el AT— han dejado de ser en buena parte la base del honor, de tal manera que la pérdida de estos bienes no constituye de por sí ninguna deshonra. Pero en el NT la base del honor no se reduce (como ocurre entre los estoicos) a una cualidad interna (virtud, sabiduría, etc.). La deshonra, al igual que el desprecio o los malos tratos corporales, es un sufrimiento infamante que ha de ser soportado por amor, a ejemplo de Cristo (Is 53, 3 ss; 1 Pe 2, 23 s; Heb 12, 2; 1 Cor 4, 10) y con la ayuda del poder de Dios (2 Cor 6, 7 s), y que puede ser suavizado por la esperanza en la gloria eterna (1 Pe 1, 7; Heb 12, 2; 1 Cor 15, 43; 2 Cor 4, 17; cf. 4, 8); todo esto en el supuesto de que se padezca por la justicia (1 Pe 3, 13.17).

g) Algo muy diferente es el oprobio del pecado, la *degradación* (Rom 1, 24.26). Esta denominación que se aplica al pecado no ha de entenderse simplemente como expresión de una indignación moral. La ignominia consiste sobre todo en que el hombre conculca el honor de la creación y abusa de su cuerpo. Por lo demás, el honor no sólo es quebrantado por la perversión, sino también por una falsa ascesis (Col 2, 23).

S. Aalen

Bibl.: a) Sobre *δόξα:* JSchneider, Doxa, Nt. Forschg. III/3. 1932 – HKittel, Die Herrlichkeit Gottes, BZNW 16, 1934 – HKittel/GvRad, Art. *δόξα*, ThWb II, 1935, 235 ss – SAalen, Die Begriffe «Licht» und «Finsternis» im AT, im Spätjudentum und im Rabbinismus, Skrifter utg. av Det Norske Vitenskaps-Akad. i Oslo, Hist.-filos. Kl. 1, 1951 – HBietenhard, Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum, 1951 – HBaltensweiler, Die Verklärung Jesu, 1959 – FHesse/EFascher, Art. Herrlichkeit Gottes, RGG III, 1959[3], 273 ss – ELarsson, Christus als Vorbild, 1962, 275 ss.

b) Sobre *τιμή:* JPedersen, Israel, its Life and Culture, 1926, I, 213 ss – KKeyssner, Gottesvorstellung und Lebensauffassung im griechischen Hymnus, Würzburger Stud. z. Altertumswiss. 2, 1932 – GSteinkopf, Untersuchungen zur Geschichte des Ruhmes bei den Griechen, 1937 (Diss. Halle) – MGreindl, *Κλέος, Κῦδος, Εὖχος, Τιμή, Φάτις, Δόξα*, 1938 (Diss. München) – RSchnackenburg, Die sittliche Botschaft des NT, 1962.

En cast. Arts. gens.: EPax, Art. Gloria, CFT II, 1966, 167-173 – HBouëssé, Art. Gloria de Dios, SM 3, 1976[2], col. 287-291 – GvRad, Teología del AT I, 1978[4], 303-306 (cf. además en el índice de materias «Dios, gloria de») – WEichrodt, Teología del AT II, 1975, 38-43 (cf. además en el índice analítico «Dios, gloria de») – KHSchelkle, Teología del NT II, 1977, 416-418.

Gloriarse

καύχημα [kaúchēma] fama, jactancia, orgullo; *καύχησις [kaúchēsis]* jactancia; *καυχάομαι [kaucháomai]* jactarse; *ἐγκαυχάομαι [enkaucháomai]* jactarse; *κατακαυχάομαι [katakaucháomai]* enorgullecerse, triunfar

I 1. En el griego profano, el verbo *kaucháomai* se halla desde Safo; Homero en vez de esa palabra utiliza *εὔχομαι [euchomai]*, pedir, rogar, desear; los trágicos y los oradores, *αὐχέω [auchéō]*, *alabar, presumir.* Como intransitivo, *kaucháomai* significa *jactarse, presumir, ser orgulloso.* Se halla asociado a preposiciones como *ἐν [en]*, *ἐπί Pepí]*, *περί [perí]*, *ὑπέρ [hypér]*, *εἰς [eis]* o *κατά [katá]* y entonces significa *jactarse de una cosa o de una persona.* Se encuentra asimismo la forma transitiva. Idéntico significado tiene el compuesto *enkaucháomai*, mientras que *katakaucháomai* se refiere especialmente a una situación de contraste o rivalidad y ha de traducirse por *enorgullecerse* o *jactarse frente a alguien, menospreciar a alguien, tratarle despectivamente.*

Kaúchēma (desde Píndaro) designa el objeto de la jactancia, aquello que se dice para jactarse, y a veces la misma acción de jactarse, aunque para esto —sobre todo en el NT— se utiliza más a menudo el sustantivo *kaúchēsis* (desde Epicuro), que, a su vez, en determinadas circunstancias puede significar también el objeto de jactancia.

2. Por más que en Grecia se conozca ya un jactarse correcto (p. ej. Homero, Il. VI, 208), sin embargo, se señalan claramente los límites de la fanfarronería inadmisible, la cual es ridiculizador, entre otros, por los satíricos. Contra la jactancia se vuelve asimismo Plutarco en el escrito titulado «Sobre la propia alabanza sin envidia».

II 1. El AT conoce también un orgullo correcto y aceptable, p. ej. el de los hijos por sus padres (Prov 17, 6, en hebreo *tiph'eret, distinción, adorno;* NB: *honra)* o el de los ancianos por sus canas (Prov 16, 31). Pero al mismo tiempo aparece la jactancia como algo reprobable (1 Re 20, 11, en hebreo *hithallēl, jactarse;* Prov 25, 14; 27, 1), que es considerada como expresión de la necedad y de la impiedad (Sal 52, 3; 94, 3). El fundamento teológico para el rechazo de cualquier tipo de vanagloria se ha de situar en el hecho de que el que se jacta se fija en sí mismo y no en Dios, que es su creador y salvador; en que él confía en sí mismo en vez de confiar en Dios y en vez de gloriarse en su gracia y en su fidelidad (Jer 9, 23 s; cf. 1 Sam 2, 10 LXX). Ahora bien, así entendida como un sentirse orgulloso de Dios y de sus hazañas, el AT sabe hablar de una manera eminentemente positiva de esa jactancia (cf. Sal 5, 12; 32, 11; 89, 17 s; 1 Cor 16, 27 s; 29, 11; Dt 33, 29; Jer 17, 14). A tal jactancia «pertenecen de un modo constitutivo los momentos de la confianza, de la alegría de la acción de gracias; y la paradoja está en que el que se jacta prescinde de sí mismo de forma que su jactancia es un confesar a Dios» (Bultmann, ThWb III, 647). También en este sentido nuestro grupo de palabras en los LXX corresponde al del verbo hebreo *hithallēl.*

2. En el judaísmo posterior este grupo de palabras posee un significado bastante parecido al que tiene en el AT, pero lo que resulta allí auténticamente digno de alabanza es la → ley: en ella puede alegrarse el temeroso de Dios (Eclo 39, 8). En la teología rabínica se insiste más en esta idea, y así p. ej. la fama de Abrahán se describe como fundada en el cumplimiento de la ley (St.-B. III, 187). Sin embargo, juntamente se encuentra una advertencia contra el orgullo y la soberbia de la ley y se exhorta a la humildad. Además, como auténtico motivo para enorgullecerse se introduce el sufrimiento que el hombre piadoso recibe de manos de Dios (St.-B. II, 274 ss).

3. En Filón se encuentra uno con la oposición cerrada a todo tipo de jactancia de sí mismo, sin que, a cambio, este grupo de palabras posea en él un uso digno de mención. En su lugar, Filón utiliza términos como *φιλαυτία [philautía], amor propio; ἀλαζονεία [alazoneía], fanfarronería; κενοδοξία [kenodoxía], vanagloria,* para describir así el *μέγα κακόν [méga kakón],* el *gran mal* de la jactancia de sí mismo, a la cual se opone precisamente la *εὐσέβεια [eusébeia],* la *piedad* (Spec. Leg. I, 333; IV, 170; Leg. All. I, 52 y *passim).*

III En el NT el verbo *kaucháomai* aparece 37 veces y el verbo de idéntico significado *enkaucháomai,* una vez. *Katakaucháomai* se encuentra 4 veces (en Sant 2, 13 con el siguiente matiz: «la misericordia *triunfa* sobre el juicio»; NB: «el buen corazón *se ríe* del juicio»). Los sustantivos *kaúchēma* y *kaúchēsis* aparecen 11 veces cada uno. Por otra parte, fuera de 5 veces en Sant y una en Heb, este grupo de palabras se encuentra exclusivamente en los escritos paulinos. Este grupo de palabras sirve a *Pablo* para expresar claramente y con todo el énfasis posible una idea decisiva de su teología de la justificación: que el pecado del hombre consiste originariamente en estar orgulloso de sí mismo y así no dar a Dios lo que es de Dios. De la misma manera que *ἔργον [érgon]* (→ obra) o *νόμος [nómos]* (→ ley), también *kaucháomai* se encuentra con especial frecuencia en las secciones polémicas de sus cartas. Y así como Pablo la emprende contra la doctrina judía de la justicia de las obras, así también se lanza contra el orgullo y la autosuficiencia del hombre, que están tan estrechamente ligados con ella y que se alimentan de la observancia de la ley. La futilidad de tal *kaúchēsis* queda al descubierto por la pregunta retórica que se formula en Rom 3, 27: «Y ahora ¿dónde queda el orgullo? Eliminado. ¿Por qué régimen? ¿Por el de las obras? No, al contrario, por el régimen de la fe».

Esto lo muestra asimismo a las claras Ef 2, 8 s: «estáis ya salvados por la fe; es decir, no viene de vosotros, es don de Dios; no es por lo que hayáis hecho, para que nadie se gloríe» (cf. ASchlatter, *ad locum:* «Así, pues, todo nos es dado en Cristo, para que nosotros, siendo por gracia, no nos dispongamos a la propia jactancia...»). De un modo semejante se desarrolla la cuestionabilidad de la jactancia humana basada en la ley en el contexto de Rom 2, 23 (cf. Rom 4, 2: por las obras Abrahán no tendría que gloriarse ante Dios). En contra de las concepciones judías o judaizantes, se rechaza además la jactancia del que logra hacer prosélitos (Gál 6, 13). Con la misma dureza atacó Pablo la autosuficiencia del hombre griego, que se sentía orgulloso de su *σοφία [sophía], sabiduría* (1 Cor 1, 29 con el contexto; cf. 1 Cor 3, 21). Todas esas formas de gloriarse en la carne *(καυχάομαι κατὰ σάρκα [kaucháomai katá sárka],* 2 Cor 11, 18; expresión enteramente sinónima de *πεποιθέναι ἐν σαρκί [pepoithénai en sarkí],* cf. Flp 3, 3 s), a las que corresponden, tanto el orgullo de los pagano-cristianos frente a los judíos no cristianos (Rom 11, 17 s), como la fanfarronería embustera (1 Cor 4, 7; cf. Sant 3, 14; 2 Cor 5, 12; 12, 6), caen bajo la falsa fama, o la jactancia de mala ley *(καύχησις πονηρά [kaúchēsis ponērá],* Sant 4, 16; cf. 1 Cor 5, 6) y chocan contra la única forma adecuada de gloriarse, que menciona la cita de Jer de 1 Cor 1, 31: «El que está orgulloso que lo esté del Señor» (cf. 2 Cor 10, 17 s).

Esta es para los cristianos la única forma aceptable de *kaucháomai:* gloriarse en Dios por Jesucristo (Rom 5, 11; cf. Flp 3, 3) o, como formula Gál 6, 14, gloriarse en la cruz del Señor *(ἐν τῷ σταυρῷ τοῦ κυρίου [en tô staurô toû kyríou]).* Este gloriarse «se refiere a algo, a cuya vista a uno se le esfuma toda la vanagloria» (KLSchmidt, Theol. Stud. 11/12, 98). A tal *kaucháomai* del cristiano puede atribuirse el que se gloríe en las hazañas de Dios, tal como se manifiestan a través del oficio apostólico de la predicación y se operan precisamente mediante esa misma predicación. En este sentido, Pablo se siente orgulloso, por ejemplo, de la *ἐξουσία [exousía]* (→ poder; 2 Cor 10, 8; cf. Rom 15, 17) que se le ha otorgado frente a los falsos apóstoles (2 Cor 11, 12 en su contexto). Así también está orgulloso de las comunidades particulares, en las que cree poder ver los frutos de la fe (cf. 1 Cor 15, 31; 2 Cor 1, 14; 7, 4.14; 8, 24; 2 Tes 1, 4; cf. → obra, art. *ἔργον [érgon];* con el

mismo significado, p. ej. 1 Cor 9, 1). Con miras a la nueva venida de Cristo, puede designar a los tesalonicenses justamente como su «corona de gloria» (1 Tes 2, 19; para el concepto cf. Ez 16, 12; Prov 16, 31), así como escribe de los filipenses, que le sirven «de gloria en el día de Cristo» (Flp 2, 16; cf. 1, 26). Esta gloria apostólica nadie se la puede quitar (1 Cor 9, 15). Es cierto que Pablo conoce muy bien los límites de ese gloriarse (cf. 2 Cor 11, 16 ss). En rigor, un cristiano sólo puede sentirse orgulloso de su debilidad, porque en ella se hace patente la fuerza de Dios (2 Cor 11, 30; 12, 5.9; cf. Rom 5, 3). Y si él se gloría de su conducta (2 Cor 1, 12: cf. Gál 6, 4; Sant 3, 14), eso sólo ocurre en cuanto que ella significa una vida en dependencia y en respuesta a Dios. Pues, en todo caso, lo que no hace el cristiano es gloriarse en sí mismo (cf. 1 Cor 9, 16), sino que a fin de cuentas se gloría en su Señor. Cuando ese gloriarse en el Señor no es claramente el fundamento y la base del *kaúchēma*, entonces se convierte en carnal, o sea que es pecado. Frente a todas las impugnaciones sigue, no obstante, en vigor el lema: «que mantengamos esa seguridad y esa honra que es la esperanza» (Heb 3, 6; cf. Rom 5, 2).

H.-Chr. Hahn

Bibl.: RBultmann, Art. καυχάομαι etc., ThWb III, 1938, 646 ss *(ibid.* Bibl.) – id., Christus, des Gesetzes Ende, BEvTh I, 1940, 3 ss, esp. 12 ss (= Glaube und Verstehen II, 1968[5], 32 ss, esp. 42 s) – KLSchmidt, Ein Gang durch den Galaterbrief, Theol. Stud. 11/12, 1942, 98 ss – RBultmann, Theologie des NT, 1953 (1968[6]), § 23 – MCarrez, La confiance en l'homme et la confiance en soi selon l'apôtre Paul, RHPhR 44, 1964, 191 ss.

Trad. o. c.: RBultmann, Cristo, fin de la ley; Creer y comprender II, 1976, 34-53.

Gobernar → Señor → Presbítero → Reino

Gracia

χάρις *[cháris]* favor, agradecimiento, benevolencia, beneficio; χάρισμα *[chárisma]* don otorgado por benevolencia; χαρίζομαι *[charízomai]* dar gratuitamente, complacer a uno, perdonar; χαριτόω *[charitóō]* favorecer, agraciar, tratar con benignidad

I 1. Los términos de la raíz griega χαρ *[char]* indican lo que produce agrado. Pertenecen a la familia lingüística indogermana al igual que el lat. *caritas* y el cast. *caridad;* cf. χαρά *[charà]* (→ alegría). *Cháris* (desde Homero), que en poesía no siempre se distingue claramente de χαρά *[charà]* (desde Safo), significa lo que ocasiona la sensación de comodidad o agrado entre los hombres (cf. χάρμα *[chárma]* y el francés *charme*, objeto de alegría, encanto), mientras que *charà*, → *alegría*, es consecuencia o expresión individual de ese encontrarse bien. De esta idea fundamental del sustantivo se derivan los distintos significados de *cháris: merced, favor, inclinación, benevolencia, agrado, muestra de afecto, caridad, beneficio;* en plural quiere decir: *favor mutuo, reconocimiento, recompensa, agradecimiento* (este significado desde Eurípides, s. V a. C.). El acusativo singular con ἔχειν *[échein]* significa *ser agradecido;* si se le añade πρός τινα *[prós tina]* indica: *ser del agrado de uno.* Con ἀποδοῦναι *[apodoûnai]* y ὀφείλειν *[opheílein]* el acusativo singular equivale a *agradecer* y *estar obligado al agradecimiento* respectivamente. El uso característico del sustantivo lo representan: a) los giros sin artículo con: εἰς *[eis], como agradecimiento, por favor a;* ἐν *[en], en favor de;* πρός *[prós], para agradar, por bondad, a gusto de;* σύν *[sýn], para satisfacción;* b) el giro adverbial χάριν τινός *[chárin tinós], en atención a, por (causa de), por razón de.*

La *cháris* expresa una actitud tanto de los dioses como de los hombres (por ejemplo, los indultos de los emperadores). Lo mismo que *chárma* (cf. lat. *carmen, conjuro mágico)*, también *cháris* puede indicar la causa corporal de la inclinación benevolente: *el encanto, el atractivo;* en plural: *cualidades agradables.* En el mito se encuentran personificaciones de la *cháris: Cháris* es la bellísima esposa de Hefaisto (Vulcano para los latinos); *αἱ Χάριτες [hai Chárites]*, las Gracias, que son las que crean y proporcionan la gracia o el garbo.

2. El sustantivo derivado *chárisma, don, regalo de la gracia* (únicamente usado de parte de Dios para con los hombres) en la literatura precristiana se halla sólo en variantes textuales en cada uno de los siguientes pasajes de los LXX: Eclo 7, 33; 38, 30 y Sal 30 (31), 22. En la literatura profana de después del cristianismo aparece en Aleifrón (s. II) con el significado de *don concedido por benevolencia.*

3. El verbo *charízomai* (común desde Homero), con sujeto divino y en la acepción de *regalar por gracia,* en la literatura profana sólo se encuentra desde Elio Arístides (s. II d. C.). En orden a relaciones interhumanas quiere decir: *dispensar a uno algo agradable; ser bueno, amable, benevolente; dar gusto a alguien* (desde Diodoro Sículo, s. I a. C.); con el giro *τινὶ πρός τι [tiní prós ti]* tiene p. ej. el sentido de *ganarse a un dios mediante sacrificios;* dicho de la mujer equivale a: *dar gusto a alguien, entregarse a las pasiones. Χαρισάμενος [charisámenos]* usado absolutamente quiere decir: *a gusto.* Muy en terreno ético-jurídico está el sentido de *donar = absolver, condonar, perdonar* construido con dativo de persona y acusativo de cosa (desde Dionisio de Halicarnaso, s. I d. C.), espec. en el giro *regalar la vida de alguien* (a un tercero), esto es, liberarlo por agradar a uno (cf. III sobre Hech 3, 14; 25, 11.16; 27, 24; Flm 22). En el perfecto y pluscuamperfecto de la pasiva el verbo significa *ser agradable, amado, querido;* el participio de perfecto tiene la acepción sustantivada de *grato, querido;* cf. la fórmula *ὡς κεχαρισμένοι [hōs kecharisménoi], como agraciados.*

4. El verbo *charitóō* aparece en unos pocos pasajes de los LXX y de escritos extracanónicos (Eclo 18, 17; una variante de Sal 17 (18), 26; Arist 225 y TestJos 1, 6) siempre referido a favores divinos. Fuera de eso sale únicamente en el NT y en la literatura profana postcristiana muy tardía (Libanio, s. IV).

II 1. Unas 190 veces emplean los LXX el término *cháris,* de las que sólo unas 75 tienen un equivalente hebreo. Entre éstos domina con mucho el sustantivo *ḥēn* (61 veces), casi siempre en la acepción de *favor, benevolencia;* raramente: *gracia, belleza, atractivo* (así Sal 45, 3 [LXX 44, 2]; y adjetivamente en Prov 1, 9; 4, 9; 5, 19). Otros equivalentes son: *rāṣōn* (3 veces), *afabilidad* (en las relaciones humanas: Prov 10, 32), *favor* que se procura encontrar en Dios (Prov 11, 27), *complacencia* que Dios halla en alguien (Prov 12, 2); *ḥesed* (2 veces), *agrado* (Est 2, 9.17 en paralelismo con *ḥēn);* el pl. *raḥamīm* (2 veces; → misericordia, art. *οἰκτιρμός [oiktirmós]* II; art. *σπλάγχνα [splánchna]* II), *sentimiento benevolente* (Dn 1, 9), *misericordia* (Gn 43, 14); *ṭōb = cosa buena* (Prov 18, 22); *gᵉdūlāh, honor* (Est 6, 3); la partícula conjuncional causal *bammeh, por qué* (2 Cr 7, 21); la partícula preposicional *biglal, por causa de* (variante en 1 Re 14, 16); *ḥālāq* (Ez 12, 24), *acomodación por mero halago* (WZimmerli, BKAT, *ad locum).*

2. a) El empleo de *ḥēn* aclara lo que es «gracia» histórica y dinámicamente: la superación de la distancia existente entre poderosos y débiles —distancia que, tratándose de Dios, es esencial y en los demás casos está condicionada a la situación— (→ pobre, *πτωχός [ptōchós]* II), para lo cual la iniciativa parte del (de los) más fuerte (s). Este actúa por propia decisión, pero movido a ello precisamente por indicárselo y pedírselo el más débil. Una expresión típica de esta realidad, juzgada desde el punto de vista del débil, es la fórmula: *encontrar gracia a los ojos de uno = ganarse su benevolencia, afecto, cariño* y, por consiguiente, *su condescendencia, granjearse su comprensión.* El acontecimiento mismo es lo que hace grato al más débil, p. ej.: a Jacob ante Esaú (Gn 32, 6 [LXX v. 5]); a José ante Putifar y ante la gente del faraón (Gn 39, 4; 50, 4); a los egipcios ante José (Gn 47, 25); a Rut ante Booz (Rut 2, 2.10.13); a una recién casada ante su marido (aquí en sentido negativo Dt 24, 1); a Ana ante Elí (1 Sam 1, 18); a David ante Saúl y Jonatán (1 Sam 16, 22; 20, 3); a Joab ante David (2 Sam 14, 22); a Ester ante el rey (Est 8, 5 y *passim).* Este ser aceptado se considera como felicidad y salvación (Ecl 9, 11) o se la desea (Zac 4, 7). A menudo sólo puede entenderse como resultado de la especial intervención de Dios, que proporciona favor a los más débiles (Gn 39, 21; Ex 3, 21; 11, 3; 12, 36).

b) Es relativamente raro que *ḥēn* designe la actuación de Dios, y en tal caso lo es casi siempre en el sentido de su inclinación que elige a alguien sin que él lo merezca: Noé (Gn 6, 8) es separado de entre la humanidad condenada a la desaparición (cf. *infra* a propósito de Gn 8, 21 s). La elección de este individuo hace que al mismo tiempo podamos reconocer la misericordia en medio del juicio. Moisés, el mediador escogido, puede recordar a Dios su inclinación por el pueblo al que ha elegido (Ex 33, 12.13a) y, consecuentemente, pedir un nuevo favor de Yavhé (Ex 33, 13b.16, cf. Nm 11, 11) que se manifiesta en el cuidado histórico que tiene en pro del pueblo de la alianza, y que de tiempo en tiempo se vuelve a prometer y se verifica gracias a la intercesión del mediador (Ex 33, 17). También David se confía al libre favor de Yahvé en una situación histórica crítica (2 Sam 15, 25). Doblegarse ante Dios, → humildad y súplica aparecen como presupuestos posibles por parte del hombre, pero que no obligan necesariamente a que Dios se incline misericordiosamente. La literatura sapiencial reconoce en la correspondencia de la humildad humana y la gracia divina una especie de constante en la historia de Dios con los hombres (Prov 3, 34; lo cita 1 Pe 5, 5). Se discute la traducción de Zac 12, 10 L: «espíritu de gracia»; NB: «derramaré un "espíritu de

compunción" y de pedir perdón». Pero como quiera que sea aquí se piensa en un efecto de la efusión escatológica del espíritu en el hombre (cf. Jn 3, 1); el sentido oscila entre «compasión» (LKöhler, Lexikon) y «enternecimiento» (KElliger, ATD 25, *ad locum)*. También en el sustantivo que sigue (L: «oración»; Elliger, *loc. cit.*: «conmoverse») subyace la raíz *ḥnn.*

c) El retraso histórico del castigo es igualmente una acción graciosa de Dios (2 Re 13, 23: *ḥnn).* Donde el término falta, está presente a menudo la idea: 1 Re 21, 29; 2 Re 10, 30; 14, 26. Por eso las teologías del AT (cf. allí, en los índices de materia, la entrada «gracia») hablan con razón de que, sobrepasando con mucho el empleo del término, toda «vida (brota) de la bondad de Dios» (LKöhler, *loc. cit.*, 128) o que la gracia de Yahvé causa «todo cuanto acrecienta la vida» (GvRad, I, 292). También se ha de tener en cuenta aquí la concepción teológica del yahvista, en la que al aumento del pecado sigue un afianzamiento mayor de la gracia: es ésta una concepción que, por más que falte el término, está presente en la secuencia: diluvio-alianza con Noé (en especial: Gn 8, 21 s); edificación de la torre – alianza con Abrahán para bendición de todos los pueblos (Gn 11-12). En Sal 63, 4 el AT llega ya al «descubrimiento de lo espiritual como realidad que está más allá de la caducidad de lo corpóreo» (GvRad, I, 492): «Tu gracia (L: literalmente → misericordia, *ἔλεος [éleos])* vale más que la vida».

3. La *literatura sapiencial en los escritos propios de los LXX*, sobrepasando los conceptos corrientes veterotestamentarios, conoce la interpretación de la gracia como recompensa por las obras, tanto de beneficencia (Eclo 12, 1; 17, 22; 35, 2; 40, 17; en pasiva, como circunloquio del nombre de Dios), como de renuncia tal vez del mártir (Sab 3, 14: *τῆς πίστεως χάρις [tês písteōs cháris], recompensa graciosa* por la fidelidad, que se refiere «al castrado sin culpa»; cf. Is 56, 3 ss). Sobre la gracia del martirio cf. 4 Mac 11, 12: el opresor favorece con dones regios, porque... deja que en el dolor se muestre la fuerza de la fidelidad a la ley.

4. En los *textos de Qumrán* tenemos —asociada en especial con el término *ḥesed* y también con *rāṣōn* (falta *ḥēn)*— una teología elaborada de la gracia que, en el marco de la gracia de la alianza (1QM 12, 3 y *passim;* cf. → misericordia, art. *ἔλεος [éleos]* II), se refiere también a la inclinación de Dios que se dirige al individuo y que él espera en actitud de fe y de plegaria: 1QS 11, 12. 13 («¡mi justificación llega por las muestras de su gracia!»); 1QH 2, 23.25; 4, 37; 7, 27.35; 9, 10 («elegí el juicio sobre mí..., pues espero en tu misericordia»); 9, 14 («esperanza... por tu misericordia»); 11, 31; 16, 12. Por más que Qumrán y Pablo estén cerca uno de otro en lo referente al profundo conocimiento del pecado humano y al reconocimiento de que Dios puede justificarnos y perdonarnos, existe, con todo, una diferencia fundamental con respecto a la teología paulina de la última época: en Qumrán no se ha efectuado todavía la definitiva liberación de la ley (cf. HBraun, *loc. cit.;* cf. Conzelmann, *loc. cit.*, 255). La complacencia divina *(rātsōn)* opera como providencia y presciencia que capacitan para una buena conducta y para el conocimiento (1QS 11, 18; 10, 6; 14, 13 y *passim).* Sobre esta complacencia se puede influir mediante la obediencia y el sacrificio (1QS 9, 4 s; 1QM 2, 5).

5. La literatura rabínica no presenta en modo alguno una doctrina parcial sobre la justificación a base de obras. Por una parte, la gracia es asequible para el *ethos* humano (cf. St.-B. I, 767 s; II, 152) y gracia se da únicamente donde faltan las obras, pues sólo se recibe recompensa por una obra (4 Esd 8, 31-33.36; cf. St.-B. III, 201 sobre Rom 4, 4; III, 268 sobre Rom 9, 15 = Ex 33, 19; además IV, 21: excurso sobre el sermón de la montaña); por otra parte, se sabe perfectamente que para toda acción es necesaria la gracia que empieza y completa, y que ésta también es indispensable para la actuación de los elegidos (Arist 195, cf. St.-B. III, 618 s); tampoco se desconoce la recompensa divina como algo gratuito (cf. St.-B. IV, 486 ss sobre Mt 20, 1-16). Según St.-B. IV, 490, la vieja sinagoga no ha conservado la idea de la recompensa gratuita, pero es cierto que ha negado igualmente que la elección sea reconocible por el éxito intramundo. El que triunfa es sospechoso de recibir ya con esto su futura recompensa.

III El NT emplea el concepto *cháris* 155 veces. El centro de gravedad está en las cartas paulinas (100 veces), especialmente en 1-2 Cor (10 y 18 veces respectivamente), Rom (24 veces) y Ef (12 veces). Entre las cartas católicas la que más usa el término es 1 Pe (10 veces), seguida de Heb (8 veces). Hech emplea *cháris* 17 veces, Lc, 8 y Jn, 4 veces; falta en Mt y Mc. *Chárisma* es, si exceptuamos un pasaje de 1 Pe, un término exclusivamente paulino (16 veces). *Charízesthai* no aparece más que en Pablo (16 veces) y en Lucas (Lc, 3 y Hech 4 veces) y lo mismo *χαριτοῦν [charitoûn]* (una vez en cada uno).

1. En la *predicación de Jesús* posiblemente no apareció el concepto de gracia en el sentido de favor de Dios sin méritos propios, pero los contenidos de sus discursos y todo su quehacer hacen presente la condescendencia de Dios para con los débiles, enfermos, desesperados, perdidos (Mt 11, 5.28 ss; Mc 10, 26 ss; Lc 15). Temas centrales de su predicación son el perdón que está por encima de todo cálculo (Mt 18, 21-34), la

recompensa inmerecida en el reino de Dios (Mt 20, 1-16), la compasión en orden a una vida nueva (Lc 13, 6-8; 7, 36-50; 19, 9 s).

2. a) En los pocos pasajes en los que *Lucas* pone en boca de Jesús el concepto de gracia, éste significa *recompensa escatológica*, mérito por algo que se cae de su peso (Lc 6, 32-34, cf. Mt 5, 46; Lc 17, 9), y entonces se usa casi en contraposición con su sentido principal. En 4, 22 parece que el giro «palabras de gracia» abarca tanto la sorprendente fuerza retórica del discurso de Jesús, su autoridad (cf. v. 22c, comparar con Ef 4, 29; Col 4, 6), como la valentía de su pretensión (v. 21 respecto de vv. 18 s) y el contenido de su predicación (cf. *supra* Mt 11, 5).

Por lo demás, Lc usa *cháris* en la acepción veterotestamentaria para expresar el *favor*, el *ser grato* de María o del niño Jesús ante Dios (1, 30; 2, 40) y los hombres (2, 52; cita de 1 Sam 2, 26). Una especial importancia histórico-dogmática se ha atribuido al saludo angélico a María: «¡Agraciada!» (Lc 1, 28: *κεχαριτωμένη [kecharitōménē];* L: muy agraciada; NB: favorecida), que de ninguna manera la levanta esencialmente sobre el resto de la humanidad (también se dice en Hech 6, 8 de Esteban p. ej. que está lleno de gracia), sino que le comunica como un favor especial de Dios este poder-ser-sierva, único en la historia de la salvación, que en ella se realiza (*γένοιτο [génoito]*, Lc 1, 38).

b) En *Hechos* gracia es aquella fuerza que sale de Dios o del Cristo exaltado y que acompaña la actividad de los apóstoles posibilitando el éxito de la misión (Hech 6, 8; 11, 23: éxito de la misión; 14, 26; 15, 40; 18, 27). Esa fuerza llega en la «palabra de la gracia», idéntica con el → evangelio (13, 43; 14, 3: el *kýrios* mismo lo atestigua; 18, 27: idéntica con «gracia»; 20, 24.32). También donde la acepción *favor de los hombres* es perceptible, tiene la última palabra la causalidad originaria de Dios (2, 47; 4, 33; exclusivamente como *favor humano* aparece sólo en 24, 27 = 25, 9; 25, 3). La antítesis paulina → «ley-gracia» (cf. *infra* 4a) se percibe en la asamblea apostólica al contraponer «yugo» (*ζυγός [zygós]*, cf. Mt 11, 28 ss) y «gracia» (15, 10 s).

Charízesthai lo emplea Hech 4 veces en el sentido de *otorgar a alguien la vida de un tercero* (3, 14; 27, 24) o *entregársela* (25, 11.16).

3. En el evangelio de *Juan*, *cháris* aparece sólo en el prólogo (4 veces), probablemente debido a influjo del pensamiento paulino, y en el resto del evangelio no juega papel alguno. Típicamente paulina (cf. 4a) es la antítesis → ley – gracia (1, 17). El evangelista ha identificado aquí —como en 1, 14— «verdad», uno de sus conceptos preferidos, con *cháris*. Lo mismo que en Pablo, el acontecimiento de Cristo, aquí especialmente la encarnación, y la gracia son idénticos; como en las cartas deuteropaulinas y en las pastorales (cf. *infra* 5, 6) se hace resaltar la gracia ante todo como contenido de su gloria (*δόξα [dóxa]*, v. 14) y de su rebosante → plenitud (*χάριν αντί χάριτος [chárin antí cháritos]*, «gracia por gracia»; NB: «un amor que responde a su amor»; v. 17; cf. v. 14). En el texto total del evangelio de Juan los dones que trae el revelador —«vida», «luz» y otros—, con los cuales él es idéntico (cf. las sentencias → yo soy), únicamente pueden enterderse como regalo de su gracia.

4. Para *Pablo*, *cháris* es la recapitulación de la decisiva acción salvadora de Dios en Jesucristo, acontecida en su muerte sacrificial, y de las consecuencias de su carácter actual y definitivo (Rom 3, 24 ss). Debido a ello, el empleo de *cháris*, al comenzar y acabar las cartas del apóstol y de su escuela, es mucho más que una simple cortesía: «gracia» no es sólo deseo salvífico; a la gracia se la califica como gracia de Cristo (p. ej. 2 Cor 13, 13: gracia de Jesús).

a) El apóstol desarrolla la realidad y la potencia de la *cháris* en dura confrontación con el pensamiento rabínico de la justificación por las obras y del synergismo (cf. *supra* II, 5; → ley III, 2), de modo que forma dos series antitéticas que se excluyen mutuamente: por un lado gracia, don, justicia de Dios, sobreabundancia, fe, evangelio, llamada, en la gracia, esperanza, y por otro, ley, recompensa, pecado, obra, rendimiento debido, justificación propia, jactancia, sabiduría carnal, infructuosidad. La persona y la obra del Hijo evitan que, en el perdón por parte del juez, → ley y → gracia vayan desunidas (Rom 3, 21 ss; 8, 32; Gál 2, 20 s; Flp 2, 8 ss). Por esa razón en Cristo se ha dado la gracia de Dios en abundancia (1 Cor 1, 4), independientemente de él no puede hablarse de gracia (cf. 1 Cor 1, 30 s; cf. asimismo Jn 1, 14.16 s), lo que equivale a decir que jamás puede convertirse en *habitus*, que jamás está a disposición propia.

b) En las perícopas siguientes emplea Pablo las series antitéticas mencionadas o parte de ellas, ocupando *cháris* la posición central o final, la mayoría de las veces definida incluso por una contraposición.

α) Rom 3, 21-31: el v. 24 dice: «todos... son justificados gratis *(δωρεάν [dōreán];* L: sin merecerlo; cf. → regalo, art. *δῶρον [dôron])* y por su (de Dios) gracia mediante la redención en Cristo Jesús». Gracia es aquí el indulto del juez divino, que concede a los pecadores la → justicia lograda por Cristo.

β) Rom 4, 2-25: en el v. 4 se excluyen mutuamente «por gracia» (NB: «como gratificación»; *κατὰ χάριν [katá chárin])* y «según lo debido» (NB: «como algo debido»; *κατὰ ὀφείλεμα [katá opheílema];* L: «por obligación»), es decir, como pago debido a las obras hechas. El v. 16 dice: «esa es la razón de que la promesa dependa de la fe, para que, siendo gratuita, esté segura para toda la descendencia; no sólo para la descendencia que sigue la ley». Unicamente la libre decisión de Dios hace válida la ampliación historico-salvífica de la → promesa a todos los hombres.

γ) Rom 5, 15-21 (6, 1): el v. 15 dice: «no hay proporción entre el delito *(παράπτωμα [paráptōma])* y la gracia que se otorga» (aquí *chárisma* tiene el sentido de *cháris). Chárisma* es aquí el don de la vida que «ha venido abundantemente sobre los muchos como gracia y regalo de Dios por la acción gratuita de un hombre, Jesucristo» (cf. asimismo el v. 20b). La fuerza arrolladora de la gracia no es, sin embargo, una función del pecado, que se hace cada vez más fuerte, manipulable por hombres (6, 1; → pecado), sino una realidad del reino que Cristo ha vuelto a poner en vigor de modo definitivo. Tal realidad ejerce dominio regio *(βασιλεύειν [basileúein])* como una persona establecida en poder. Su fundamento es la nueva → justicia, la meta de su imperio es la → vida eterna (5, 21).

δ) Rom 6, 12-23 desarrolla esta idea. El v. 14s dice: el que murió con Cristo y con él vive (v. 11) no está ya bajo el dominio del → pecado *(ἁμαρτία [hamartía])*, sino bajo el de la gracia (el v. 15 recoge la fórmula y deshace el malentendido a que se presta, como antes 6, 1 s). El don *(chárisma)* que Dios hace de la vida eterna ha convertido en pasado ya extinguido el poder de la muerte en cuanto sueldo del pecado (vv. 21 ss).

ε) Rom 11, 5 s: nada tienen que ver el «residuo escogido por puro favor» *(ἐκλογὴ χάριτος [eklogḗ cháritos])* y el «se basa en las → obras» *(ἐξ ἔργων [ex érgōn])*, de lo contrario la gracia ya no sería (pura) gracia, contra el principio rabínico del rendimiento o suplemento (cf. *supra* II, 5).

ζ) 2 Cor 1, 12: a la voluntad judía de autodeterminación por las obras de la ley (cf. *α, β, ε)* corresponde la tendencia griega a la autonomía por medio de la → sabiduría carnal *(σοφία σαρκική [sophía sarkikḗ]).* A la presuntuosidad de ambas contradice la gracia de Dios como fuerza única del apostolado (cf. *infra)* y de la conducta del cristiano (cf. 1 Cor 1, 30 s).

η) En Gál 2, 21 llega Pablo a la última consecuencia de su teología de la gracia: una «justicia mediante la → ley» *(διὰ νόμου [diá nómou])* equivaldría a rechazar la gracia y, en consecuencia, a hacer baldía (aquí *dōreán* con sentido negativo) la muerte de Cristo, en cuanto base del perdón.

ϑ) Gál 5, 1-6: lo que Pablo niega para sí en 2, 21, en 5, 4 lo echa en cara a la parte de la comunidad de los gálatas que quiere justificarse por la → ley, como si ya hubiese ocurrido: el haberse alejado de Cristo y haber caído de la gracia, y al mismo tiempo el precipitarse en los abismos de la propia justicia y, por tanto, de la esclavitud.

c) Además del empleo antitético de *cháris* Pablo usa el concepto en otros contextos:

α) Al clamar: «pero gracias a Dios» *(χάρις δὲ τῷ ϑεῷ [cháris dé tô theô]* o *τῷ δὲ ϑεῷ χάρις [tô dé theô cháris]* Rom 6, 17; 7, 25; 1 Cor 15, 57; 2 Cor 2, 14; 8, 16; 9, 15) alaba el apóstol en puntos centrales de sus cartas (¡Rom 7, 25!) la actuación gratuita de Dios (cf. 1 Tim 1, 12; 2 Tim 1, 3; Heb 12, 28: la fórmula *ἔχειν χάριν [échein chárin], estar agradecido).*

β) «Con acción de gracias» *(cháriti)* acontece la participación en los bienes naturales que no grava la conciencia (1 Cor 10, 30).

γ) El canto espiritual se entiende como agradecimiento a Dios (Col 3, 16).

δ) En 1 Cor 16, 3; 2 Cor 8, 6.7.19 *cháris* es *terminus technicus* del don del agradecimiento y el amor (L: «don del amor» u «obra del amor») de la colecta en pro de la comunidad de Jerusalén.

d) A partir de la acción perdonadora fundamental, de la sentencia absolutoria (Rom 8, 31 ss), entiende Pablo como gracia el movimiento total de la vida cristiana del comienzo al fin (2 Cor 6, 1-9; Rom 5, 2; cf. asimismo Jn 1, 16). Su afianzamiento en el designio de Dios *(πρόϑεσις [próthesis])* asegura la exclusividad de su validez (Rom 8, 28). La debilidad humana, no su autosuficiencia, es el campo de actuación de la gracia (2 Cor 12, 9). El hombre nuevo sigue así dependiendo de ella, lo mismo que el prisionero en libertad condicional depende de los contactos, la influencia, las tareas que se le ofrecen por parte de su garante y posibilitan la vida en libertad (1 Cor 15, 10). Así es como el apostolado en especial (Rom 1, 5; 12, 3; Rom 15, 15; 1 Cor 3, 10; Gál 2, 9; Flp 1, 7), y la existencia y *ethos* cristiano en general (Rom 12, 3.6; 1 Cor 1, 4 ss; 2 Cor 4, 15; 6, 1; 8, 1; 9, 8 [toda gracia]. 14; Flp 1, 7: gracia como vínculo de comunión), acontecen «por» y «mediante» (con frecuencia expresado con *διά [diá])* la presente entrega de Cristo. (Los giros que concretizan, tales como «dada», «desbordante» etc., no implican cosificación alguna de la gracia misma, sino que caracterizan más bien su realidad en la vida humana).

e) Pablo denomina *chárisma, capacidad gratuita* personal, al efecto vario de la única gracia en cada cristiano por el único → espíritu. Este empleo de *chárisma* es el especial y se diferencia del general (cf. *supra*, sobre Rom 5, 15 s; 6, 23). Tanto en Rom 12 como en 1 Cor 12 desarrolla Pablo el significado de esta capacitación como servicio espiritual para la vida de la comunidad tanto interna como externamente: la profecía como don del anuncio, la diaconía, la enseñanza *(διδασκαλία [didaskalía])*, la exhortación espiritual *(παράκλησις [paráklēsis])*, la dirección comunitaria, así como la beneficencia y la piedad (→ misericordia; cf. Rom 12, 6-8); además ya en 1 Cor 12, 9 ss y 28 ss había mencionado Pablo: la → fe, el don de curaciones, aptitudes especiales para el discernimiento de espíritus, el hablar en lenguas, su interpretación y, como suprema en importancia, el servicio apostólico (→ apóstol). Es cierto que Pablo no puede imaginarse un cristiano sin don alguno de la gracia, pero toda una serie de ellos puede adornar a un único individuo: él mismo tuvo, además del apostolado (2 Cor 1, 11), el don de la continencia (1 Cor 7, 7), que no pertenece necesariamente al apostolado (1 Cor 9,5), el don de lenguas (1 Cor 14, 18) y, sin duda, también el don de profecía, de doctrina, de dirección comunitaria y otros. La capacidad espiritual para el servicio permanece en el marco de cada *chárisma*, el cual no debe ser sobrepasado por ansia de honor (1 Cor 12, 11-27; Rom 12, 3-5; cf. asimismo 1

Pe 4, 10). Y, sin embargo, Pablo exhorta a ambicionar *(ζηλοῦν [zēloûn])* los dones más valiosos (1 Cor 12, 31), lo que puede ocurrir, ciertamente, no por prestación propia, sino sólo mediante la → oración y la obediencia (→ fe, art. *πείθομαι [peíthomai])*, que acepta toda la plenitud de la gracia. Rom 11, 29 llama *charísmata* a todas las prerrogativas histórico-salvíficas de Israel (cf. 9, 4 s).

f) El verbo *charízomai* significa principalmente, lo mismo que el sustantivo, el decisivo *don gratuito* de Dios. Rom 8, 32 se refiere al don de Dios que abarca todos los demás dones y que consiste en la entrega de su Hijo (cf. Jn 3, 16); el espíritu de Dios guía al conocimiento de los dones que Dios nos ha hecho (1 Cor 2, 12); ya en la antigua alianza, la libre donación de Dios (Gál 3, 18) se asocia no con la ley, sino sólo con la → promesa *(επαγγελία [epangelía])*. La disponibilidad de sufrir por Cristo ha sido otorgada por Dios a la comunidad por gracia y por los méritos de Cristo, lo mismo que la fe (la pasiva es circunloquio del hombre de Dios, Flp 1, 29). En virtud de la oración que la comunidad doméstica de Filemón hace, espera Pablo, prisionero, ser devuelto como huésped a dicha comunidad (la pasiva tiene el mismo valor que arriba, Flm 22).

El segundo significado del verbo es *perdonar:* 2 Cor 2, 7.10 (cf. también Ef 4, 32; Col 3, 13; 2, 13: perdonarse unos a otros, pues Dios nos ha perdonado en Cristo, o el mismo *kýrios* lo hizo). En 2 Cor 12, 13 el verbo tiene, casi con ironía, la acepción de *excusar.*

5. En *Efesios* el empleo antitético de *cháris*, indicado arriba en el apartado 4b, aparece sólo en dos pasajes: 2, 5: «cuando estábamos muertos por las culpas Dios nos dio vida con Cristo —estáis salvados por pura generosidad—» *(cháriti);* además 2, 8 con 2, 9: «gracias a esa generosidad estáis ya salvados por la fe... don de Dios» en contraposición con: «no viene de vosotros... no es por lo que hayáis hecho, para que nadie se gloríe». A diferencia de Pablo, *cháris* no se asocia, en ninguno de los dos pasajes, con *δικαιόω [dikaioō]*, que falta en Ef y Col, sino con *σῴζω [sôzō]*, por lo que el acento pasa de la justificación forense a la salvación efectiva (cf. Bultmann, Theologie, 521), es decir, del perdonar al agraciar (Ef 1, 6, de ahí también la unión de *cháris, gracia* y *charitóō, favorecer, agraciar)*. De ese modo destaca el aspecto glorificante de la gracia (Ef 1, 6 s; 2, 7) frente al de la cruz. Se acentúa el valor cognitivo de la gracia que se da al hombre en el evangelio (Col 1, 6): gracia y → verdad van unidas (cf. Col 1, 5 b; cf. Jn 1, 14). En Ef 4, 7 *cháris* se usa en la acepción de *chárisma: participación en la gracia* repartida por Cristo.

6. En las *pastorales* el texto de 1 Tim 1, 12-14 alude «biográficamente» a Rom 5, 20b. 2 Tim 1, 9 trata de la relación entre plan de Dios y gracia de Cristo (cf. 8, 28 con 32) y comparte con Tit 2, 11 la alegría doxológica por la → revelación actual *(φανερόω [phaneróō]* o *ἐπιφαίνω [epiphaínō])* de la gracia. Como ocurre en Ef, en Tit 2, 11 se relacionan mutuamente gracia y salvación *(σωτήριος [sōtḗrios]*, salvador); la gracia actúa de educadora *(παιδεύουσα [paideúousa])* en orden a distanciarse del mundo y mantener la esperanza escatológica. Tit 3, 7 plantea la doble relación de la gracia: por una parte, con el salvador Jesucristo que derrama al Espíritu santo renovador, y, por otra, con la justificación que actúa en el sentido propio paulino *(δικαιωθέντες τῇ ἐκείνου χάριτι [dikaiōthéntes tê ekeínou cháriti])*. La gracia de Cristo hace —asimismo jurídicamente— que uno sea constituido heredero de la vida futura. Por lo demás las pastorales ya no hablan de dones particulares de la gracia, sino sólo del *don ministerial;* así sucede incluso con *cháris* en 2 Tim 2, 1 y luego con *chárisma*, que se comunica por la imposición de manos (1 Tim 4, 14; 2 Tim 1, 6).

7. En cuanto al testimonio de las *cartas católicas*, las que más se acercan al concepto paulino de gracia son 1 Pe y Heb.

a) Como ocurre con Ef y Col, tampoco 1 Pe conoce ya la vinculación de la gracia a la justificación, pero sí que habla de la gracia de Dios otorgada por Cristo (1, 10: anunciada por los profetas), cuya revelación futura determina ya ahora, tanto la conducta como la esperanza (1, 13) y de la cual tienen que vivir, administrándola bien, los cristianos en sus múltiples aplicaciones (4, 10; 5, 10). La gracia hace que consideremos como favor de Dios el poder padecer sin culpa de nuestra parte (2, 19 s, cf. asimismo 5, 10). En la conclusión se confirma a los destinatarios en que «ésta es la verdadera gracia de Dios» y se les exhorta a perseverar en ella (5, 12).

b) Heb 2, 9 interpreta la gracia como cuidado divino en el orden histórico de salvación, cuidado que se hace eficiente en la muerte solidaria de Jesús. Por eso el trono regio de Cristo es «trono de gracia», en el que se puede recibir el perdón (gracia y piedad, *ἔλεος [éleos];* → misericordia) y desde el cual el sumo sacerdote puede seguir padeciendo solidariamente con los débiles.

c) Los demás lugares de Heb (junto con pasajes análogos de las restantes cartas católicas, o sea, de aquellas que se distancian algo más del concepto paulino de gracia: cf. *supra*, la introducción a este apartado 7) se ocupan del problema de la gracia que queda baldía: el despreciar el don espiritual de una línea cristiana de conducta es peor que transgredir la ley mosaica (Heb 10, 29); abandonar la gracia es algo irremediable (12, 15 ss). La firmeza del corazón sigue siendo don de Dios y no el resultado de la observancia de mandamientos especiales, por más que se exhorte a ellos (13, 9). Sant 4, 6 sale al paso del riesgo de caer: el ofrecimiento de dones que hace el espíritu supera sus propias exigencias (y sigue una cita de Prov 3, 34; cf. 1 Pe 5, 5, cf. *supra* II, 2); 2 Pe 3, 18 puede hasta exhortar paradójicamente a crecer, a aumentar en gracia, y contraponerlo a caer de la firme postura propia (3, 17; cf. en sentido crítico: Gál 5, 4 y también 1 Cor 12, 31!); Jds 4 alerta sobre el mal uso *(μετατίθημι [metatíthēmi])* de la gracia en pro del libertinaje (peligro que ya rechaza Pablo en Rom 6, 1; cf. *supra* 4bγ).

8. Los *padres apostólicos* siguen reafirmando en general el desarrollo que se aprecia en la interpretación de la gracia en las cartas deuteropaulinas y católicas: la gracia se institucionaliza convirtiéndose así en gracia comunitaria y ministerial; ella resulta una ayuda para la conservación de la recta → enseñanza y del buen *ethos* de la *nova lex* (→ mandamiento; cf. Bultmann, Theologie, espec. 551 s, 557).

H.-H. Esser

Para la praxis pastoral

La predicación evangélica de la gracia de Dios parte de la unidad de toda gracia en el único dador. En este sentido sigue fiel a la ecuación reformadora *sola gratia – solus Christus:* «sólo por gracia» y «solamente Cristo» indican la misma e idéntica realidad de la nueva → alianza, establecida y posibilitada por el Padre en Cristo. Sobre esta base se apoya el conocimiento y la posibilidad de la → fe cristiana. Poner de relieve esta relación fundamental e insoslayable de toda gracia con Cristo es algo que parece necesario a la vista de una concepción, según la cual la gracia que parte de Cristo se diluiría en los distintos actos de humanitarismo, sin que, por lo visto, pueda remontarse a la causa fontal de los mismos ni pueda hablarse de su garante. Lo que se discute no es si la predicación evangélica obedece a un presunto monismo cristológico de tipo dogmático o a un monismo de la gracia luterano-reformador, sino si esa predicación sigue fiel a la exposición paulina del acontecimiento de Cristo en su dimensión fundamental y escatológica, como exposición determinante y apropiada del concepto de gracia.

El acontecimiento de Cristo como suceso fundamental de gracia origina su actualización histórica mediante la actuación del espíritu. Y el Cristo exaltado abre el conocimiento de los dones del Padre igualmente por la obra del espíritu. A esta unidad de la gracia centrada en Cristo corresponde del modo más apropiado la siguiente distinción: gracia en el sentido estrictísimo (acción salvadora de Cristo), estricto (su aplicación a la humanidad) y amplio (dones de la creación; cf. Pannenberg, EKL, *loc. cit.*, y en la historia de la teología las teología de la alianza desde Calvino pasando por Coccejus hasta llegar a Karl Barth). Esta unidad hace imposible la oposición entre gracia y naturaleza —pues también la «naturaleza» se reconoce como hecha mediante la gracia— e impide interpretar como contrapuesta la relación entre ambas, ya sea que en dicha contraposición salga ganando la libertad de Dios o la libertad del hombre.

El hombre cogido por la gracia de Dios sigue dependiendo de ella, por más que ella lo libere en orden a ser plenamente hombre, lo ponga a su servicio y, en este sentido, lo haga colaborador de Dios. La gracia no se convierte en una segunda naturaleza del hombre; su dador permanece libre en ella y libera por medio de ella. No se la puede conseguir a pulso, pero sí obtener con la plegaria. Su recepción acontece en una confianza que se abandona continuamente a la palabra prometedora de Dios, sin que exista ningún mérito propio. Aunque no puede *lograrse* por el propio esfuerzo, puede sí *malograrse* y perderse por desobediencia. En este sentido es una «gracia cara», de la que no puede incautarse impunemente ninguna empresa eclesiástica populista, que repartiéndola a boleo a precios reducidos, la desvalorice hasta convertirla en «gracia barata», para ponerla así, como quien dice, al alcance de todas las fortunas (así suena el aviso de Bonhoeffer en: El precio de la gracia, 1968, 17 ss). De acuerdo con la promesa, la comunidad constituye más bien el ámbito real de las múltiples aplicaciones personales e históricas de la única gracia en los dones más variados, que asimismo han sido encomendados a la comunidad para conocerlos, reconocerlos e investirlos en la construcción de sí misma, y capacitarla así para servir a todos los hombres.

La predicación actual sobre la realidad de la gracia se encuentra en el lenguaje corriente con presupuestos tanto favorables como adversos: la gracia de la conmutación de una pena de muerte o la concesión de una amnistía por parte de un jefe de estado es reconocida como suceso extraordinario. Ello permite establecer una analogía con la pena de muerte en la que ha incurrido el hombre ante Dios, así como con la imposibilidad de la autorredención humana. Por supuesto que la analogía es superada al mismo tiempo por el hecho de que Dios, el que otorga la amnistía, asume él mismo la pena de muerte en Cristo, para que la amnistía entre en vigor (2 Cor 5, 19). En el carácter de comparable o incomparable que posee esa única acción en nombre y representación de los demás está una de las claves para comprender cómo el indulto de los hombres por parte de Dios resulta válido en Cristo (cf. también la expresión: «hacer que prevalezca la gracia sobre el derecho»). Empalmando con la terminología cristiana, se califica todavía hoy de «agraciado» al que posee una cualidad natural extraordinaria (como sería el caso de un gran artista). Basándonos en la acepción original del término, existe aquí la posibilidad de remitir al creador y dador personal de todos los dones humanos.

La estructura pluralista de la sociedad moderna, no determinada ya por clases, dificulta la aclaración positiva de la gracia como inclinación condescendiente y gratuita de uno que aventaja infinitamente en poder y posición hacia otro que depende totalmente de él (como ocurre p. ej. en la parábola de los talentos). Por otra parte, aunque no sea más que por libros o películas con títulos como «Lucha sin entrañas», «Rostro sin piedad» etc., o por experiencias de guerra o posguerra, muchos tienen una valoración negativa de cuán sin piedad podría ser una vida, si, incluso en el ámbito humano, la

cadena de desgracias debidas a odios, crímenes y venganzas no se interrumpiera por actos de gracia.

Resulta, pues, que sobre este concepto central se plantea un problema de lenguaje que se puede resolver al menos de dos maneras: o volviendo a reservar para el lenguaje de la predicación el uso fundamental previo del término o evitar el empleo de un vocablo que ya no es unívoco si no se le interpreta, y sustituirlo en cada caso por la descripción más apropiada de la inclinación fundamental o especial de Dios. El concepto bíblico de gracia sólo será comprensible en la medida en que se le llene de contenido, tanto para quienes hablan como para quienes escuchan, mediante la proclamación de las maravillas que Dios realiza en Cristo con su comunidad y en la creación. Tal comprensión se facilitará, si el concepto se presenta encarnado en la vida y actuación propia.

H.-H. Esser

Bibl.: AvHarnack, Sanftmut, Huld und Demut, 1920 – FBüchsel/JHermann, Art. ἵλεως, ThWb III, 1938, 300 ss – HBraun, Das Erbarmen Gottes über den Gerechten. Zur Theol. der Psalmen Salomos, ZNW 43, 1950/51, 1 ss (=Ges. Stud. z. NT, 1967², 8 ss) – LKoehler, Theologie des AT, 1953³, Stichwort «Gnade» – HJStoebe/WKasch/WPannenberg, Art. Gnade, EKL I, 1956, 1604 s – CBerkower, Der Triumph der Gnade in der Theologie Karl Barths, 1957 – NJHein/EWürthwein/GStählin/EKähler/WJoest, Art. Gnade, RGG II, 1958³, 1630 ss (Bibl.) – HBraun, Röm 7, 7-25 und das Selbstverständnis des Qumran-Frommen, ZThK 56, 1959, 1 ss (=Ges. Stud. z. NT, 1967², 100 ss) – EKäsemann, Zum Verständnis von Röm 3, 24-26, ZNW 51, 1959, 150 ss (=Ex. Vers. u. Bes. I, 1960, 96 ss) – NGlueck, Das Wort *hesed* im alttestamentlichen Sprachgebrauche als menschliche und göttliche gemeinschaftsgemässe Verhaltensweise, 1961 – ELohse, Märtyrer und Gottesknecht, 1963² – JSchreiner, Sion – Jerusalem. Jahwes Königssitz, 1963 – OPerels, χάρισμα im Neuen Testament, en: Fuldaer fasc. 15, 1964, 39 ss – RBultmann, Theologie des NT, 1965⁵, Stichwort χάρις (Bibl.) – HJKraus, Gottesdienst im alten und neuen Bund, EvTh 4/5, 1965, 171 ss – GvRad, Thelologie de AT, I 1966⁵; II, 1965⁴, Stichwort «Gnade Gottes» – HConzelmann, Grundriss der Theologie des NT, 1967, 236 (Bibl.) – HNiederstrasser, Kerygma und Paideia. Zum Problem der erziehenden Gnade, 1967 (Bibl.) – MHengel, Nachfolge und Charisma, BZNW 34, 1968.

Trad. o. c.: GvRad, Teología del AT I, 1978⁴, cf. índice de materias «Dios: gracia, benevolencia divina». En cast. Arts. gens.: IHermann/JAuer, Art. Gracia, CFT II, 1966, 186, 203 – HGross/FMussner, La gracia según el testimonio de la Sagrada Escritura, MystS IV, T. II, 1975, 579-607 – KBerger/JAuer/KRahner, Art. Gracia, SM 3, 1976², col. 306-345 – KHSchelkle, Teología del NT III, 1975, 90-96.

Grande, pequeño

El binomio conceptual grande-pequeño, en griego *μέγας [mégas]* y *μικρός [mikrós]*, lo tratamos conjuntamente, porque ambos vocablos se relacionan uno con otro tanto en la comparación de medidas como en el juicio valorativo. Los términos tienen en el NT una importancia especial porque expresan la calificación o descalificación ante Dios y también porque los sustantivos derivados de *mégas* son predicados divinos.

μέγας [mégas] grande; *μεγαλύνω [megalýnō]* engrandecer, alabar; *μεγαλειότης [megaleiótēs]* magnificencia; *μεγαλωσύνη [megalōsýnē]* majestuosidad; *μεγαλεῖα [megaleîa]* las maravillas

I 1. *Mégas, grande* es el antónimo de → *μικρός [mikrós], pequeño* y se halla desde el griego micénico (Linear B) en escritos literarios, en papiros y en inscripciones. Su uso se extiende desde datos sobre figuras corporales y espacios pasando por cualidades hasta designaciones de rango (Homero, Esquilo, Píndaro, etc.). Como epíteto

ornans se encuentra *mégas* frecuentemente en la aclamación *μέγας θεός [mégas theós], gran dios* (cf. BMüller, *Μέγας θεός*, 1913) y unido a nombres de dioses. Mientras que el superlativo *μέγιστος [mégistos]* se conoce desde la Iliada, el comparativo *μείζων [meízōn]* se halla sólo desde Heráclito. La traducción de *mégas* oscila según el contexto: (persona) *mayor, importante, colosal, imponente.*

2. El verbo derivado *megalýnō* se encuentra por primera vez en Tucídides. En activa quiere decir *agrandar* y se usa con frecuencia en el sentido figurado de *alabar, celebrar.* Los dos sustantivos: *megaleiótēs, majestad, gloria* y *megalōsýnē, magnificencia, excelencia,* no se encuentran en la literatura precristiana. *Megaleîa, gestas, proezas, hazañas, maravillas* es un sustantivo neutro plural del adjetivo *megaleîos;* los primeros que emplean este adjetivo son Jenofonte y Menandro.

II 1. Los LXX tienen los cinco vocablos como traducción de varios términos hebreos, entre los cuales los más abundantes son los de radical *gdl (grande).* No es posible establecer un peso específico de *mégas* (que sale unas 820 veces) en los distintos escritos del AT. Lo mismo vale de *megalýnō* (93 veces) que aparece en el griego profano sólo a partir del tiempo de composición de los primeros libros de los LXX.

2. a) El hecho de que se eligiera *mégas* para traducir varios términos hebreos prueba que los traductores no intentaban buscar el vocablo griego exacto en cada caso, sino que generalizaron. Además, no siempre se ha escogido *mégas* cuando el texto hebreo tiene *gādōl* (p. ej. Gn 15, 14; Is 12, 6).

b) Mientras que el adjetivo tiene múltiples aplicaciones, los sustantivos derivados se pueden delimitar por su contenido: *megaleiótēs,* además de dos veces en los libros propios de los LXX, se emplea en Jer 40 (33), 9 y Dn 7, 27 (donde, sin embargo, la trad. de Teodoción tiene *megalōsýnē),* hablando de que la actuación de Yahvé para con Israel revertirá también para todos los pueblos en «poderío» y «gloria». *Megalōsýnē* aparece 32 veces: 11 en los libros propios de los LXX y 7 en Daniel. La mayoría de las veces se emplea al referirse a la grandeza y poderío superiores de Yahvé, p. ej. en 2 Sam 7, 23: Dios se ha adquirido a Israel (→ redención, art. *λύτρον [lýtron]*) y precisamente a él le ha dado espacio para que viva; de modo semejante en 1 Cr 17, 19 o, sumariamente, en Sal 150, 2, donde al mencionar los prodigios se piensa en la voluntad creadora de Dios y en su señorío en la historia (HJKraus, Psalmen, *ad locum).* El uso es, pues, doble: a) como descripción de la grandeza de Dios, b) como invitación a engrandecerlo, es decir, a glorificarlo (→ gloria).

Esta misma relación casi exclusiva con los prodigios de Yahvé tiene *megaleîa* (p. ej. Dt 11, 2; Sal 106, 21). De diversos modos se presenta a Yahvé como «más grande que todos los dioses» en el AT, que con ello se sitúa totalmente dentro del pensamiento cultual oriental y griego (Ex 18, 11; Sal 77, 14 y otros).

III 1. La familia lingüística *mégas* queda representada 258 veces en el NT. El adjetivo (194 veces el positivo y otras 48 el comparativo *meízōn)* se encuentra con especial frecuencia en Lc y Hech (64 veces) y también en Mt (30 veces nada menos); sobresalen además en especial las cartas tardías (pastorales, Ef, 2 Pe, Jds y sobre todo Heb), mientras que el grupo de palabras apenas aparece en los escritos paulinos de la primera época (p. ej. Rom 9, 2; 1 Cor 12, 31; 13, 13; 2 Cor 10, 15). Para Jn es característico el uso del comparativo *meízōn* (13 veces; *mégas* sólo 5). La palma de la frecuencia en el uso se la lleva Ap (80 veces). El giro «pequeños y grandes» en lugar de «todos sin distinción», típico de Hech, pero que también aparece en Ap (Hech 8, 10; 26, 22 y otros; Ap 11, 18; 20, 12) se basa en los LXX (cf. Gn 19, 11; 1 Sam 30, 2).

a) Entre los ejemplos de los sinópticos especialmente importantes desde el punto de vista teológico destaca el uso de *mégas* en distintas palabras de Jesús. Expresan su repulsa de la tendencia religiosa rabínico-judía tal y como se daba en el mundo de entonces netamente dividido en grandes y pequeños, es decir, en dos clases: la elevada y la baja. Lo aclaran sentencias sobre el «carácter de premio» del auténtico «ser grande» en el reino de los cielos, que consiste en la verdadera filiación divina (cf. Mt 5, 19 s; Lc 6, 23.35). Lo ilustra la misma conducta de Jesús: «hay algo más (grande) que el templo aquí» (Mt 12, 6), es decir, de acuerdo con la jerarquía de valores válida ya desde ahora en el → reino de Dios y establecida por el mismo Jesús (más ampliamente en el art. → *μικρός [mikrós]).*

b) 80 veces se emplea *mégas* en Ap y se relaciona con la forma literaria de lo apocalíptico *(mégas* aparece igualmente en los apocalipsis sinópticos: Mt 24, 21.24.31; Mc 13, 2; Lc 21, 11.23), como expresión del crecimiento hasta lo supradimensional, es

decir, para caracterizar el aspecto escatológico, p. ej. el día (Ap 6, 17), el terremoto (16, 18), la ciudad (18, 2.10. 16.18 s.21). Espec. relevante es el hecho de que se usa nada menos que 21 veces *φωνῇ μεγάλῃ [phōnê megálē]*, con gran voz, que aquí indica en especial la soberanía de Dios que «sobrepuja» a todo lo demás en la voz de sus mensajeros (Ap 5, 2 y otros; → ángel) o de la multitud que lo alaba (Ap 5, 12 y otros), y también se refiere a la imponente aclamación del enorme gentío (Ap 19, 1); en tal sentido se halla la fórmula también en los evangelios; allí caracteriza además el grito de Jesús en la cruz (Mt 27, 50 par) y el de los demonios horrorizados (Lc 4, 33; cf. → palabra, art. *φωνῇ [phōnê])*.

2. Los tres sustantivos tienen un mismo punto de referencia como consecuencia del uso de los LXX y de la tradición tardía del judaísmo en el mundo helenístico. *Megaleiótēs* se reserva en el NT a la majestad divina, a su excelencia y gloria (Lc 9, 43; 2 Pe 1, 16; en Hech 19, 27 se trata de la «gran diosa Artemis»). *Megalōsýnē*, sinónimo del anterior, aparece en Heb 1, 3; 8, 1; Jds 25 como «seudónimo» y circunloquio de Dios (cf. OMichel, Hebräer, 1959[9], 42); indica su excelsa «majestad». *Megaleîa* —además de en una variante secundaria de Lc 1, 49— se halla en Hech 2, 11 referido a las «proezas» de Dios manifestadas en la obra salvadora de Jesús.

3. En el evangelio de Jn el comparativo *meízōn* sólo se encuentra en los discursos. Y entonces el primer plano lo ocupa la correlación con la pretensión y la singular actividad de Jesús: en su autoridad es «mayor» que Jacob, Abrahán u otros hombres, pues trae la vida (4, 12; 8, 53; 5, 20.36). Sus obras se las ha proporcionado el Padre, el cual —a pesar de toda la unidad e igualdad entre ambos— es «mayor» que el mismo Jesús; es decir, al envío del Padre corresponde la obediencia en la obra de amor del Hijo (10, 29; 14, 28).

4. Un especial contenido adquiere *mégas* en ciertos pensamientos de relieve teológico sobre todo por carecer de paralelos en la literatura precristiana y profana y por ser algo en definitiva nuevo en el kerigma de Jesús:

a) En Mt 22, 36.38 (Mc 12, 31) se le plantea a Jesús en medio de una disputa la cuestión de cuál es la *ἐντολὴ μεγάλη [entolḗ megálē]*, el mayor (principal) → mandamiento. (Es semitismo el empleo del positivo por el comparativo). Jesús responde centrando la atención en el llamado mandamiento doble, el del amor a Dios y al prójimo, o sea, asociando esencial y orgánicamente Dt 6, 5 con Lv 19, 18, cosa que el nomismo propio del judaísmo no entendía así. En esta dirección hay que interpretar las grandes → obras que responden a la voluntad de Dios, de las que habla Jn 14, 12 y otros. Jesús se aparta de las comparaciones casuísticas de mandamientos, tal y como las hacían gustosamente sus contemporáneos, y concentra su exigencia radical en el servicio del amor, la mayor de todas las obras (→ servir, art. *διακονέω [diakonéō]*; → amor, art. *ἀγάπη [agápē])*.

b) En la perícopa correspondiente de Lc, redactada de otra forma, el último redactor, inmediatamente después de la respuesta de Jesús, añade la parábola del buen samaritano (10, 25 ss). Esta deja bien claro que en el amor, tal como Jesús lo entiende, rige un orden especial de grande y pequeño. Su propia historia es el ejemplo normativo para la obediencia frente al doble mandamiento «supremo», en lo referente a la amorosa relación con Dios y, consiguientemente, con el prójimo.

c) De lo dicho resulta que el «mayor mandamiento» se aproxima a la decisión sobre quiénes son grandes y pequeños en el reino de Dios, como se propone en la discusión de los discípulos sobre su precedencia (Mt 18, 1-5 par). Con una acción demuestra Jesús la «regla» válida ante todo entre los discípulos: pone un niño en el medio y declara: el que recibe en nombre de Jesús a tales pequeñuelos (Mt añade en el v. 4: y se humilla a sí mismo, es decir, se sabe «pequeño»), por tanto, el que les sirve, ése es *ὁ μείζων [ho meízōn], el mayor* en el reino de los cielos.

d) En esta desvalorización y trueque de las precedencias mundanas aparece la estructura de la comunidad determinada a ejemplo de Cristo como una estructura de servicios; esto es, se trata de una comunidad que se estructura fundamentalmente en función del servicio (cf. Lc 22, 26 s donde el «mayor» es paralelo y hasta sinónimo de «servidor»; también Mt 20, 26; 23, 11; Mc 10, 43 s). De la misma manera hay que entender lo que Juan bautista dice sobre la grandeza o pequeñez (Mt 11, 11; Lc 7, 28). Su lugar experimenta un desplazamiento por lo acontecido en el «tiempo de Jesús», en cuanto que éste realiza la obra «mayor» al implantar el reino de Dios (→ reino), mientras que el Bautista pertenece aún al tiempo precedente, al de la espera (cf. Grundmann, ThWb IV, 540 línea 29 ss).

F. Thiele

μικρός [mikrós] pequeño, poco; *ἐλάσσων [elássōn]* menor, más joven; *ἐλάχιστος [eláchistos]* el más pequeño, el menor; *ὀλίγος [olígos]* poco (en cantidad o en número, pocos), de poca importancia, pequeño

I El adjetivo *mikrós, pequeño*, se encuentra desde Homero en la literatura griega como antónimo de → *mégas, grande*. En ambos se expresa una distinción valorativa y comparativa de orden cuantitativo y cualitativo, con referencia a cosas, seres animados y épocas. *Elássōn* es el comparativo de *mikrós* y *eláchistos* el superlativo: el *menor*, lo *mínimo*. Existe además la forma comparativa, sólo tardíamente atestiguada, *ελαχιστότερος [elachistóteros], el más insignificante de todos. Olígos* se halla en la literatura griega igualmente desde Homero. Indica una *pequeña cantidad*, un *número reducido* y también *pocos hombres* o *pocos días*.

II 1. Los LXX tienen *mikrós* juntamente con las formas comparativas y superlativas en total unas 190 veces y como traducción de varios términos hebreos; los más frecuentes son *qāṭān* y *qāṭōn (pequeño, joven)* y *mᵉʿaṭ (poco)*. Se utilizan para cosas tan diferentes como en el helenismo, p. ej. casas pequeñas (Am 6, 11), una pequeña luz (Gn 1, 16), «por poco» hubiera ocurrido algo (Sal 73, 2), el hijo más joven, niño pequeño (1 Sam 16, 16; Is 11, 6). A veces se encuentra el giro «pequeño y grande» con el sentido de *todos* (como en Dt 1, 17; Sal 115, 13).

El uso de *olígos* en los LXX (103 veces, de las que 51 pertenecen a los libros propios del canon alejandrino) es como el del griego profano, p. ej. pocos días (Gn 29, 20); escaso número de israelitas (Dt 4, 27), corta vida del hombre, lo cual indica castigo de Dios (Job 10, 20; Sal 109, 8). *Olígos* es en los LXX casi siempre traducción del hebr. *mᵉʿaṭ, poco(s), un poco*.

2. El AT escoge además *mikrós* y sus derivados en algunos casos para indicar una humildad confesada ante Dios: Gedeón se llama el «más chico» de su casa de un clan el más «insignificante» (Jue 6, 15). La revisión deuteronomística de 1 Re 3, 7 hace rezar a Salomón después de su subida al trono en el estilo aúlico de los formularios regios del antiguo oriente, y dice que es sólo un *παιδάριον μικρόν [paidárion mikrón]*, un «muchacho pequeño» que no entiende de gobierno (cf. RGG ³III, 1711). Esa humillación del escogido ante Dios expresada en el ritual puede alegrarse con la recompensa divina (cf. Is 60, 22).

3. En el AT se resalta claramente que Yahvé está con frecuencia al lado de aquellos que tienen o pueden «poco» (como en Sal 37, 16 s). Muchas veces ayuda con medios insignificantes (así 1 Sam 14, 6: «Al Señor no le cuesta salvar con muchos o con pocos»). Tales ideas se convierten en «expresión del cambio de todos los valores ante Dios y en su reino» (Seesemann, ThWb V, 172).

4. El rabinismo judío tardío llama «pequeños» a los jóvenes letrados y también a los «alumnos inmaduros», y entonces se percibe, por contraposición a *mégas*, un dejo desvalorizante (cf. St.-B. I, 591 s).

III 1. En el NT se continúan las líneas del AT. *Mikrós* se emplea p. ej. en contextos tales como: pequeño de estatura (Lc 19, 3), de poco valor (Jn 2, 10), de poca edad (Rom 9, 12; 1 Tim 5, 9). Igualmente es frecuente el giro semitizante «pequeños y grandes» en lugar de «todos» (así en Hech 8, 10; Heb 8, 11; Ap 13, 16; 19, 5.18).

Parecido uso tiene *olígos* (40 veces, 26 de las cuales pertenecen a los sinópticos y Hech). De relieve teológico es la «alteración de valores» arriba mencionada, p. ej. Mt 25,

21.23; Lc 19, 17: la fidelidad del hombre incluso en las cosas más pequeñas y en lo poco no es despreciada ante Dios, sino que se la premia.

2. En los escritos paulinos el uso de este grupo de palabras es relativamente raro. 1 Cor 5, 6 y Gál 5, 9 mencionan el refrán sobre la gran fuerza que tiene un «poco» de levadura. El adverbio *mikrón* y el superlativo *eláchistos* se hallan en contextos en los que Pablo, juzgando y dando ejemplo, habla de sí mismo, por supuesto en forma humilde conocida en el AT (p. ej. 1 Cor 15, 9; 2 Cor 11, 1.16 y Ef 3, 8 con la forma rara ἐλαχιστότερος *[elachistóteros]*: él es el «mínimo» entre todos los santos). 1 Tim 4, 8 declara que el ejercicio corporal sirve de poco *(olígon)*.

3. a) Con una única excepción, Jn emplea *mikrós* sólo en sentido temporal: de aquí a «un poco», un «poco de tiempo» (13, 33; 14, 19). La frecuencia casi pleonástica en 16, 16-19 significa en primer lugar el tiempo que media entre el discurso de Jesús y su prendimiento que va a seguir «en breve», y luego el «corto plazo» hasta el encuentro con el resucitado. Con la tensión escatológica expresada del «breve intermedio» simultáneamente se percibe aquí el aspecto de consolación.

b) Temporalmente hay que interpretar también Jn 7, 33 y 12, 35 así como Heb 10, 37 al hablar de «un tiempo sumamente breve».

4. Los sinópticos tienen un uso de *mikrós* distinto del conocido en la literatura helenística y judía. En vez de rebajar a los «pequeños» y los «niños» (cf. Michel, ThWb IV, 655, 5 ss), como ocurre allí por mucho que luego se entusiasmen hablando de la «inocencia» de los niños (→ niño), para Jesús aparecen éstos bajo una protección especial. Amenaza seriamente a quien escandalice a uno de éstos «más pequeños» que creen en él (Mc 9, 42; Lc 17, 2). Y dicho de modo positivo: el que hace bien a éstos más pequeños tiene la promesa del premio escatológico (Mt 10, 42; 25, 40.45).

Las consignas comunitarias de Mt 18, 1-6.10.14 par subrayan con especial claridad lo específico del camino de Dios: la participación en el reino de Dios le está prometida no a las disputas sobre precedencia y al ansia humana de grandeza, sino a la pequeñez, a la propia humillación servicial (→ humildad) y a la «pobreza» (→ pobre).

Lo que se dice del pequeño grano de mostaza (Mc 4, 31 par) que se hace un arbusto grande, del pequeño rebaño (Lc 12, 32) y del Bautista, a quien se califica como «más pequeño» que el más pequeño en el reino de Dios, hay que entenderlo como que en la comunidad y, consecuentemente, ante Dios vale sólo la renuncia a la ansiada «grandeza» (sobre esto cf. PPhilippi, Christozentrische Diakonie, 1963, 96 ss).

F. Thiele

Bibl.: OMichel, «Diese Kleinen» – eine Jüngerbezeichnung Jesu, ThStKr 108, 1937/1938, 401 ss – WGrundmann, Art. μέγας, ThWb IV, 1942, 535 ss – OMichel, Art. μικρός, ThWb IV, 1942, 650 ss – WGKümmel, Verheissung und Erfüllung, 1956³, 85 ss – OBächli, Die Erwählung des Geringen im Alten Testament, ThZ 22, 1966, 385 ss.

Griego

ἕλλην [héllēn] griego; *Ἑλλάς [Hellás]* Grecia; *ἑλληνικός [hellēnikós]* helénico; *ἑλληνίς [hellēnís]* griega; *ἑλληνιστής [hellēnistḗs]* helenista; *ἑλληνιστί [hellēnistí]* en griego

I *Héllēn*, el *griego* (como distinto del bárbaro). El término designa en Homero a una tribu tésala de la Farsalia. En Herodoto se convierte en nombre de todos los griegos. Y en el ínterim se encuentran las genealogías mitológicas que crean al héroe Héleno, hijo de Deucalión (también se le hace hijo de Zeus), padre de los héroes dorios y eolios (así ya Hesíodo).

La contraposición entre griego y no-griego es cultural, no religiosa. En la época posterior a Alejandro Magno, sobre todo en oriente, eran considerados «griegos» cuantos habían adoptado la lengua, cultura y forma de vida griegas, aunque fueran naturales de otro pueblo.

II 1. En los LXX *héllēn* se emplea varias veces por el hebreo *yāwān* y *y*^{e}*wānīm* (propiamente *Jonia* o *jonio* y *jonios:* Dn 8, 21; 10, 20). Las experiencias del pueblo judío bajo Antíoco IV Epífanes hicieron que, p. ej. para 2 Mac el término *griego* adquiera el matiz de antijudío y se aproxime a la palabra «gentil» (→ pueblo, art. *ἔθνος [éthnos]*). De esa manera se convierte *héllēn*, originariamente título honorífico, en algo religiosamente despreciable, porque el → judío parte de su fe en el único Dios, lo mismo que, por su parte, el griego, en su desprecio por los judíos, partía de su monopolio filosófico.

2. El mundo en el que penetró el cristianismo se hallaba determinado en gran medida y de una forma característica por la cultura griega, especialmente en el oriente del imperio romano. Las conquistas de Alejandro Magno y su política de la helenización, continuada por los Diadocos, convirtieron la cultura griega en factor cultural preponderante. Por todas partes, también en Siria y Palestina, surgían ciudades griegas que rompían las antiguas asociaciones de clan en las poblaciones autóctonas (¡para eso precisamente se fundaban!). Las clases dirigentes de estas ciudades hablaban griego, que pronto se convirtió en lengua del comercio y de relación en el oriente del imperio romano y que incluso en Palestina la gente solía entender. Indicio de la gran extensión del proceso de helenización es, por ejemplo, la situación de los judíos de Alejandría para los que se tuvo que hacer en el s. III a. C. una traducción griega de la Biblia, los LXX, puesto que el pueblo ya ni entendía ni hablaba el hebreo (arameo), su lengua materna. Y ésta no fue ni con mucho la única traducción, sino la que se difundió más, ya que los cristianos y grecoparlantes la llevaron al rango de normativa (canon alejandrino), lo cual hizo surgir contra ella nuevas traducciones griegas del texto masorético.

Filón de Alejandría fue un filósofo y escritor judío helenista que ya no sabía el hebreo. Además de él hubo numerosos escritores judíos que se sirvieron de la lengua y el pensamiento griego para defender y extender misionalmente la fe judía en Dios y la ley.

1 Mac habla de una fuerte penetración del espíritu y la actitud vital griegas entre los sacerdotes de Jerusalén. Pero aquí amenaza también una decisiva pérdida de fondo, puesto que muchos estaban decididos a abandonar la fe en el Dios de sus antepasados y la ley. Esto y los violentos y desacertados intentos de helenización por parte de Antíoco Epífanes provocaron la reacción de los círculos fieles a la ley y del movimiento macabeo (cf. 2 Mac 6, 1 ss). Pero incluso los macabeos se helenizaron de un modo relativamente rápido. Igualmente penetraron en los círculos de judíos piadosos y fieles a la ley ideas, doctrinas y mitos (la idea de la tradición, la doctrina de la inmortalidad del alma, mitos sobre el más allá, etc.). Incluso los rabinos sabían griego y conocían a Homero. Los numerosísimos extranjerismos y las palabras ya asimiladas en el Talmud y midrás prueban la prepotencia cultural del griego también en el ámbito judío. Una reacción en contra, pero que no prosperó, fue la prohibición de aprender griego que data de fines del s. II d. C., la cual, con todo, se suavizó enseguida en el sentido de que lo que se prohibía era aprender la «sabiduría» griega (MSota IX, 14; bSota 49b). La secta judía de los careos surgió en el s. IX d. C. también de continuos forcejeos con la filosofía griega. Pues, al clamar ellos por la vuelta al único estudio de la Escritura, pretendían combatir la tradición del Talmud y de otras colecciones influidas por la cultura griega.

III En el NT *Hellás, Grecia* aparece únicamente en Hech 20, 2. De los 26 lugares en que se usa *héllēn* en el NT 10 pertenecen a Hech y 13 a las cartas de Pablo; falta en los sinópticos. *Hellēnís* (además de Hech 17, 12) se halla en Mc 7, 26: así se llama a la sirofenicia, sin que pueda determinarse con seguridad qué se quiere decir con el doble apelativo. Lo único cierto es que la mujer —sin duda grecoparlante— a la que por su fe

ayudó Jesús, era gentil. *Hellēnikós, griego* (adjetivo) sólo se emplea en Ap 9, 11: el nombre del ángel del abismo *ἐν τῇ ἑλληνικῇ [en tê hellēnikê]* (súplase *γλώσσῃ [glṓssē])*, *en griego*, es *Apollýon* (Apolíon). *Hellēnistí* equivale también a *en griego*. La inscripción sobre la cruz de Jesús estaba escrita en hebreo, latín y griego (Jn 19, 20). El oficial que libra a Pablo de la multitud constata extrañado que Pablo sabe griego (Hech 21, 37).

Hellēnistḗs (un neologismo derivado del verbo *ἑλληνίζειν [hellēnízein])* es quien habla y vive como un griego (Hech 6, 1; 9, 29). En Hechos hay judeocristianos de lengua griega pero —ya se entiende— (¡Hech 9, 29!) estrictamente ortodoxos, y no griegos. Si así no fuera, resultaría incomprensible la posterior lucha de Pablo por un evangelio libre de la ley (cf. también Hech 10 s y 15); de hecho en las comunidades de la sinagoga no se admitían ciertamente gentiles incircuncisos.

1. En Jn 7, 35 los judíos piensan que Jesús quiere ir a la diáspora griega, a los judíos que viven entre los griegos y desde allí enseñar a éstos. El término *héllēnes* de Jn 12, 20 ss se refiere a prosélitos (→ temerosos de Dios) de lengua griega y no a gentiles, puesto que quieren adorar en el templo. Desean ver a Jesús. Esto ofrece una perspectiva para la misión de los gentiles, cuyo presupuesto es la muerte de Jesús. Los judeocristianos grecoparlantes predican el evangelio primero a los griegos (Hech 11, 20). Lo mismo hacen ante todo Pablo y sus acompañantes (Hech 17, 4; 19, 10 y otros): si los judíos rechazan el mensaje, se dirige Pablo a los griegos. Por todas partes vivían judíos y griegos juntamente, de lo que resultaban matrimonios mixtos; de uno de ellos procedía Timoteo (Hech 16, 1). Se acusaba a Pablo de que había llevado griegos al templo, con lo que lo había profanado (Hech 21, 28). A veces con el término *héllēn* se puede designar al semiprosélito o «temeroso de Dios» (Hech 14, 1; 17, 4).

2. Con la expresión: «judíos y griegos», que usa ante todo Pablo, puede indicarse toda la humanidad (1 Cor 1, 24; 10, 32; 12, 13; Gál 3, 28; Col 3, 11), y al nombrarse primero a los judíos se resalta la precedencia de este pueblo en el aspecto histórico-salvífico. Pero Dios lo es de los griegos como de los judíos (Rom 10, 12). A Pablo se le ha encomendado de modo especial el apostolado entre los griegos (Rom 1, 14; Gál 1, 16; 2, 5; cf. Ef 3, 6 s; 1 Tim 2, 7). No todos los gentiles son *héllēnes*, pues Pablo nombra junto a ellos a los bárbaros y escitas (Rom 1, 14; Col 3, 11). Es característico de los *héllēnes* el buscar la → sabiduría (art. *σοφία [sophía])* y que por ella se les convierta la cruz de Cristo en necedad (1 Cor 1, 22 s).

Más sombrío es el cuadro que Pablo pinta en Rom 1, 18-32 de los griegos (¡v. 16!) y del paganismo (→ pueblo, art. *ἔθνος [éthnos])*. Sin embargo, Dios les dirige su mensaje lo mismo que a los judíos (Rom 1, 16; 2, 9; 3, 9). Si el griego hace lo bueno, si cumple la ley, se le tributa honor como a los judíos (Rom 2, 9 s.14-16). Puesto que los griegos por su origen son todos gentiles, los conceptos de «gentil» y de «griego» son intercambiables al contraponerlos al de judío (cf. Rom 3, 29 s con 1 Cor 1, 22-24): los griegos son los representantes natos del paganismo. A la comunidad de Corinto se le exhorta a evitar todo tropiezo ante judíos y griegos y ante la comunidad de Dios (1 Cor 10, 32): la población no-cristiana de Corinto se divide en los dos grupos primeramente mencionados, junto a los que aparece ahora la iglesia como «nuevo pueblo» (→ pueblo, art. *λαός [laós])*.

En este nuevo pueblo de Dios, la → iglesia, se suprimen las diferencias de origen. Dios, que de hecho siempre lo fue también de los griegos (Rom 10, 12), sin que ellos, por supuesto, lo hubieran conocido, se hace Dios suyo ahora en realidad y de modo consciente al creer en Jesucristo y ser bautizados, formando un solo cuerpo, por el Espíritu santo (1 Cor 12, 13).

Quien se bautiza en Jesucristo, es hijo de Dios, se ha revestido de Cristo, sea judío o griego, y así el *héllēn* de nacimiento pertenece también a la descendencia de Abrahán (Gál 3, 26-29). El ser griego o judío es cosa del hombre viejo, al que hay que desechar junto con sus malos hábitos (Col 3, 11; cf. v. 5-10.12 s).

H. Bietenhard

Bibl.: HWindisch, Art. *Ἕλλην*, ThWb II, 1935, 501 ss – FRWalton, Art. Griechische Religion, RGG II, 1958³, 1860 ss – UvWilamowitz-Moellendorf, Der Glaube der Hellenen, I.II, 1955² – EHaenchen, Die Apostelgeschichte, KEK III, 1965¹⁴, 219 ss.309 s.

En cast. Arts. gens.: PStockmeier, Art. Helenismo y cristianismo, SM 3, 1976², col. 372-384.

Guardar → Cumplir

Hambre, sed

Comer y beber pertenecen a las condiciones y actos esenciales de la vida humana. Juegan un papel especialmente importante en el antiguo mundo oriental que con frecuencia tuvo que sufrir tiempos de hambre y sequedad. Bajo esta entrada de *hambre* y *sed* se agrupan aquí 5 familias lingüísticas distintas: el aspecto negativo de la verdadera escasez lo expresan los verbos *πεινάω [peináō], tener hambre (λιμός [limós], hambre)* y *διψάω [dipsáō], tener sed.* El lado positivo lo desarrollan en general *ἐσθίω [esthíō], comer*, y, de forma especial, *γεύομαι [geúomai], catar, gustar. Βρῶμα [brôma]* es lo que se come: *alimento* o *comida.* El acto de beber lo expresa *πίνω [pínō]* con sus numerosos derivados. Todos los términos mencionados adquieren posteriormente significados figurados más o menos típicos y así llegan a expresar también el alimento espiritual: el que se toma y aquel del que se carece.

πεινάω [peináō] tener hambre, hambrear; *διψάω [dipsáō]* tener sed; *λιμός [limós]* falta de alimentos, hambre; *δίψος [dípsos]* sed

I 1. *Peináō* significa *tener hambre, hambrear* y *dipsáō, tener sed;* al grupo pertenecen los siguientes sustantivos: *limós*, la *falta de alimentos* y su consecuencia, el *hambre*, y *dípsos*, la *sed.* El significado de estos términos no se limita a la esfera de la escasez y privación corporales, sino que se extiende a los terrenos de la vida espiritual y anímica (desde Platón y Jenofonte), en el sentido de anhelo apasionado por algo, sin lo que no se puede vivir, por ejemplo: libertad, honor, gloria, riqueza, alabanza, instrucción. Con frecuencia se hace resaltar este aspecto de anhelo poniendo juntamente hambre y sed.

2. La antigüedad atribuye la calamidad del hambre a la ira de los dioses. Por lo tanto, para ellos, los dioses y los cultos de la vegetación deben asegurar la alimentación (cf. los baales cananeos). En las religiones místéricas tardías estos antiguos dioses de la fertilidad aplacan el hambre de → vida eterna y perdurable.

Proteger del hambre a sus súbditos era tarea de los gobernantes (piénsese en los faraones egipcios). Sin embargo, el hambre y la sed eran para cualquier persona una calamidad que obligaba a prestar ayuda.

3. La filosofía griega intentaba en gran medida educar a sus seguidores para que se liberaran de las necesidades del cuerpo. Los estoicos, por ejemplo, querían independizarse de todos los vaivenes de la vida mediante la ascesis, y los gnósticos buscaban liberarse de la naturaleza sensible del más acá negando el cuerpo (como perteneciente al mundo material y extraño a Dios), para llegar así a la unión con lo divino.

II 1. En los LXX *peináō* corresponde la mayoría de las veces al hebreo *rā'ēb, tener hambre*, y también a *'āyēp, estar agotado, yā'ēp, desfallecer; limós* corresponde casi siempre a *rā'āb, hambre; dipsáō* y *dípsos* representan la mayoría de las veces formas del radical *ṣāmē', tener sed*, pero corresponden también a los términos *ṣiyyāh, seco*, y *'āyēp, fatigado, agotado*. Mientras que *peináō* y *dipsáō* o *dípsos* aparecen en los LXX unas 50 veces cada uno, *limós* se usa más de 100. *Limós* indica la carencia grave de alimentos, la *calamidad del hambre* y *peináō* subraya el *hambre continua y prolongada*.

2. Hambre y sed se consideran como las formas extremas de la indigencia, siendo la sed aún más atormentadora que el hambre a causa del ardor solar propio de oriente. Las causas de tal situación son, entre otras, la escasez de lluvia y la consecuente pérdida de las cosechas (1 Re 17, 1), de modo que se llega a hablar de la sed del campo, de tiempos de guerra, de marchas por el desierto (Sal 107, 5), de pereza (Prov 19,15) y también de impiedad (Sal 34, 11; Is 65, 13; Eclo 40, 9): Dios envía hambre y sed como juicio y humillación salvadora por la conducta impía de los hombres (Dt 32, 24; 2 Sam 24, 13; Ez 5, 16 s; como castigo en el infierno se las menciona sólo en 4 Esd 8, 59). Al experimentar la carencia de alimentos, busca Israel ayuda en el fértil Egipto (Gn 12, 10; 41, 53 ss; 42, 1 ss). Pero precisamente en los tiempos difíciles (p. ej. durante la peregrinación por el desierto y en el país de Canaán) es cuando Israel experimenta a su Dios como el que verdaderamente lo liberó del aprieto (Ex 16, 3 ss; 17, 3 ss; cf. 1 Re 8, 37 ss). Yahvé toma partido por los hambrientos, que se cuentan entre los pobres que carecen de todo derecho (1 Sam 2, 5; → pobre, art. *πραΰς [prayś]*). Mientras que a los hartos se les anuncia el juicio, de los hambrientos es el augurio de la salvación (Sal 107, 36 ss; 146, 7; Is 65, 13). A los piadosos les exige Dios que sepan comportarse respecto de los pobres (Is 58, 7.10), conducta que abarca incluso al enemigo (Prov 25, 21).

3. El grupo de palabras que analizamos se emplea, a veces, como imagen de la «sed de Dios» (Sal 42, 3; 63, 2; 143, 6) y para referirse al anhelo de sabiduría (Eclo 51, 24). Am 8, 11-13, junto a la carencia de alimentos propiamente dicha, menciona también el hambre de la palabra de Dios: como castigo Dios puede acabar por quitarlo *todo*. Especial significado revisten algunos pasajes que se dirigen al pueblo judío en el exilio babilónico: Dios lo hará volver, aunque ahora está desalentado (Is 40, 27-31) y pobre (41, 17 s; 49, 9 s; 55, 1). Cambiará el difícil camino de la vuelta por el desierto en una senda bordeada de oasis (Is 41, 19; 43, 20; 48, 21 —como ocurrió en el éxodo—), y hasta de la patria devastada hará un «jardín de salvación» (Ez 34, 29; cf. Is 35, 1.6 s). Al mencionar este bienestar material se piensa también en la salvación espiritual (Is 44, 3; Jer 31, 12).

4. a) En Filón se entremezclan elementos griegos y judíos: exhorta, por una parte, a la privación, moderación y autodominio, frente al cuerpo, para preocuparse de lo más importante: de que el alma quede satisfecha (Spec. Leg. II, 201), pero al mismo tiempo dice que el hambre es el «más inaguantable de todos los males (Spec. Leg. II, 201; cf. ThWb VI, 13 s).

b) En el judaísmo tardío hambre y sed ya no se hallan bajo la promesa divina, sino que se las considera sencillamente como estímulo para un mejor cumplimiento de la ley (SalS1 5, 1-12; 10, 1-6; 13, 7-10 y *passim*). En el rabinismo los tiempos de apuro se interpretan ya sólo como desgracia correctiva o, a lo más, como purificación, desgracia a la que se intenta hacer frente con una gran beneficiencia (cf. St.-B. II, 643 s; IV, 536-558).

III *Peináō* (unas 25 veces), en el NT aparece con la mayor frecuencia en los sinópticos, especialmente en Mt. De las 16 veces que se usa *dipsáō*, 9 pertenecen a los escritos joaneos (evangelio y Apocalipsis). *Limós* aparece en los más diversos escritos, pero en total sólo 12 veces.

El AT y el NT toman muy en serio la necesidad corporal del hombre. Pero lo que hay que saciar es no sólo el estómago, sino todo el hombre. Se encuentran íntimamente ensamblados el bienestar externo y la salvación interna. A esto se debe que muchas de las expresiones neotestamentarias sobre hambre y sed muestren una ambivalencia característica, que apenas si permiten distinguir el sentido literal y el figurado.

1. También el NT habla de hambres (Lc 4, 25; Hech 7, 11). Pertenecen a los terrores del tiempo final (Mt 24, 7 par; Ap 6, 8; 18, 8; cf. ApBar 27, 6) y dan ocasión a acciones especiales de ayuda (Hech 11, 28), pudiendo mover a la conversión a un hombre y hacer que una necesidad del estómago se convierta en un problema de fe (Lc 15, 14.17).

2. a) Es el evangelio de Lucas el que con especial énfasis presenta a Jesús como defensor de los pobres y hambrientos (Lc 1, 53 = Sal 107, 9; Lc 6, 21), entendiendo hambre en un sentido amplio. Los creyentes no deben temer al hambre como si no hubiera Dios que pueda ayudar. El ordenamiento actual de las cosas es problemático. En su actuación futura Dios tomará partido por los necesitados. Es por lo que Jesús los proclama ya desde ahora bienaventurados, mirando el futuro día de Dios: entonces es cuando regalará los dones del tiempo de la salvación, no habiendo ya más hambre para quienes nada tienen que esperar del mundo y ponen toda su esperanza en Dios (Lc 6, 21). Para los hartos de este mundo no hay, por el contrario, promesa alguna. En realidad lo único que les queda es la amenaza de que les aguarda un despertar atormentado (Lc 6, 25). De modo que la bienaventuranza y la correspondiente maldición lucana (Lc 6, 21.25), al hambre y privación presentes de los pobres, situación a la que se promete la ayuda divina y salvación futura, contraponen el hambrear futuro de los ahora hartos y ricos, hambrear que consiste en la condenación sin promesa (cf. Lc 16, 19-31: el hombre rico y el pobre Lázaro).

b) La bienaventuranza de Mateo (5, 6) interpreta el hambrear como un «hambre y sed de justicia». En contraposición a la autojusticia del legalismo judío el «hambre de justicia» significa la carencia y el anhelo de justicia divina (cf. Mt 6, 10: tercera petición del padrenuestro: «hágase tu voluntad...»). Según Mt los hambrientos son al mismo tiempo los creyentes que anhelan el reino de Dios (6, 33), a los cuales se promete una satisfacción que comienza con la venida de Jesús, hasta que acabe por dárseles todo lo demás.

c) En Juan hambre y sed tienen una significación más profunda: es el ansia de vida como tal lo que se ve en la sed natural (Jn 4, 13) y en el hambre corporal (6, 1 ss). Jesús echa mano de este anhelo para mostrar que únicamente puede saciarlo la vinculación a él, el dador de la vida (4, 14 s; 6, 35: «yo soy el pan de la vida»; 7, 37; enlazando con Ex 16, 3 ss). Y lo que todas las palabras prometen sobre la satisfacción de hambre y sed, se recibirá en plenitud sólo en el nuevo mundo de Dios. Entonces se acabará toda miseria corporal y espiritual (Ap 7, 16; 21, 6; 22, 17 = Is 49, 10; 55, 1; cf. Lc 1, 53; 6, 21 par).

3. Cuando en los evangelios se llama la atención sobre el hecho de que Jesús mismo tuvo que sufrir hambre y sed, se quiere mostrar al Hijo de Dios en su humanidad: después de ayunar 40 días, el hambre se convierte para Jesús en tentación diabólica, si la sacia por el poder que tiene como Hijo de Dios, haciendo un milagro en propio provecho. Se mantiene firme únicamente por obediencia a la palabra de Dios (Mt 4, 2 par). Maldice a la higuera que no sacia su hambre (Mt 21, 18 par), indicando con ello la maldición que vendrá sobre quienes le hacen sentir inútilmente hambre de fruto y de justicia. En la cruz tiene sed el mismo que ofrece el agua de vida que apaga toda sed (Jn 19, 28; cf. Sal 69, 22).

4. Los discípulos comparten la pobreza de Jesús por razón de su vocación: porque tienen hambre desgranan espigas en sábado y Jesús los defiende (Mt 12, 1.3 par). Hambre y sed son también de las duras privaciones por las que Pablo tiene que pasar por el servicio al Cristo crucificado, por contraposición con los entusiastas gnósticos de Corinto, que engañosamente dicen poseer ya en plenitud todos los bienes del mundo futuro (1 Cor 4, 1 ss; 2 Cor 11, 27) y que por lo mismo, sin piedad, ni se preocupan lo más mínimo en sus reuniones de los que entre ellos tienen hambre (1 Cor 11, 21.34). Hambre y sed intentan separar a Pablo del amor de Dios (Rom 8, 35). Y si es capaz de superarlas, no se debe a ascesis o gnosis, sino que le viene únicamente de Cristo (Flp 4, 12).

5. También en el NT son hambre y sed objeto de la actividad amorosa. El saciarlas se cuenta entre las obras de misericordia, que servirán de criterio en el juicio final (Mt 25, 35.37.42) y que hay que ejercitar incluso con el enemigo (Rom 12, 20 = Prov 25, 21 s). Y hay que tener en cuenta que en el hambriento y sediento nos sale al encuentro de incógnito el mismo Jesucristo (Mt 25, 37.42), «vestido con el uniforme de la miseria» (Matthias Claudius; cf. Hech 11, 28 ss).

W. Bauder

βρῶμα [brôma] alimento, comida; *βρῶσις [brôsis]* alimento, comida; *γάλα [gála]* leche

I Los sustantivos *brôma* (desde Hipócrates) y *brôsis* (desde Homero) significan ambos 1) lo que se come, el *alimento*, 2) el *comer* o *devorar* (como acción); es raro el significado figurado de alimento de la inmortalidad.

II Ambos términos son en los LXX traducción casi exclusiva de las palabras hebreas del grupo *'ākal, comer*. La mayoría de las veces significan *alimento, sustento* y sólo raramente *comer* o *devorar* como acción (p. ej. Jer 15, 3). Es frecuente la locución *εἰς βρῶσιν [eis brôsin], como alimento* (Gn 1, 29; 2, 9; 3, 6; 9, 3 y *passim*) o como pasto (Gn 1, 30; Jer 7, 33; 19, 7 y *passim*).

Dios, que señaló su alimento a hombres y animales (Gn 1, 29 s; 2, 16; 9, 3), se preocupa del alimento también en la historia de su pueblo (cf. Sal 78, 18.30; Gn 41, 35 ss). El alimento que Dios da manifiesta la justicia por él concedida (Jon 2, 23 LXX).

En los LXX este grupo de palabras no aparece en sentido figurado por alimento espiritual o supraterreno (pero un inicio de ello se encuentra en Dt 8, 3; → pan, art. *μάννα [mánna]*).

III *Brôma* aparece en el NT (17 veces; 10 de ellas en Pablo): a) en sentido propio como *alimento* (p. ej. Mt 14, 15; Mc 7, 19; Rom 14, 15.20; 1 Cor 8, 8.13 y *passim*); b) con significado figurado (p. ej. Jn 4, 34; 1 Cor 3, 2; 10, 3). *Brôsis* (11 veces) aparece a) indicando el *acto de comer* (p. ej. Rom 14, 17; 1 Cor 8, 4; 2 Cor 9, 10; Col 2, 16); b) con significado totalmente igual al de *brôma*, tanto en sentido literal (Heb 12, 16) como en el figurado (Jn 4, 32; 6, 27.55); c) totalmente fuera de este campo está Mt 6, 19, donde *brôma* designa un insecto devorador.

1. El uso literal: tanto en el NT como en el AT se considera toda comida como don de Dios, que el hombre puede pedir diariamente («el pan nuestro de cada día dánosle hoy») y recibirlo agradecido (1 Tim 4, 4). Como auténticas herejías se rechazan en el NT ciertas tendencias ascéticas y cúlticas, según las cuales se consideran como impuros y prohibidos determinados alimentos (Col 2, 16 s; 1 Tim 4, 3 ss; Heb 13, 9; cf. Heb 9, 10). No hay alimento alguno que en sí sea impuro (Mc 7, 18 s), ni tiene, por tanto, importancia alguna para la relación con Dios (1 Cor 8, 8; cf. 1 Cor 6, 13). La participación en la salvación de Dios no se decide, por consiguiente, por razón del cumplimiento de determinados preceptos o prohibiciones respecto de los alimentos, sino que el reino de Dios se colma en la justicia, paz y alegría en el Espíritu santo (Rom 14, 17).

Abstenerse de un determinado alimento (carne ofrecida a los ídolos) puede, con todo, ser obligatorio, cuando un hermano se viese metido en un conflicto de conciencia por esa comida, por cuanto su conciencia siguiera aferrada a la idea de que tomando tal alimento se hace algo prohibido y contrario a Dios (Rom 14; 15, 20; 1 Cor 8, 13). El «fuerte» (o maduro) por su saber debe poder renunciar a un alimento por amor al hermano que está en peligro y por el cual Cristo murió. Pero la posibilidad de pecar no radica en el alimento consagrado a los ídolos (1 Cor 8, 4), sino en el hombre mismo (cf. 1 Cor 10, 27).

2. En 1 Cor 3, 2 se utiliza *brôma* en sentido figurado por contraposición a *gála, leche*. En la predicación digna de tal nombre la palabra se acomoda siempre a la capacidad del

oyente. Puesto que también la fe pasa por un proceso de maduración, el «niño» en la fe puede no poder «digerir» todavía la profundidad última de la sabiduría divina, que para él es alimento demasiado fuerte.

El alimento celeste que se menciona en 1 Cor 10, 3 es el maná, que —a falta de comida terrena— mantuvo con vida al pueblo de Israel de modo milagroso. Esta comida la interpreta Pablo de modo tipológico en orden a la eucaristía (→ pan, art. *μάννα [mánna]*; → eucaristía).

La comida se toma también en sentido figurado en Jn 4, 32: algo sorprende el hecho de que Jesús diga que la comida de que vive es el servicio que realiza en nombre de Dios. El quehacer de Jesús, toda su vida, es revelación, que no tiene de sí mismo, sino que la ha recibido del Padre. Y su servicio no es otra cosa que esta revelación vivida. «El llamar a este servicio (vv. 32.34) su comida, indica no sólo que existe para este menester, sino incluso por él» (Bultmann, 144).

En Jn 6, 27 y 6, 55 *brôsis* se refiere a la eucaristía. La comida imperecedera, que el hombre tiene que procurar (v. 27), según Jn 6, 55 ss, no es otra que Cristo que se da en la comida sacramental. En este discurso se ve claro que Cristo se nos da y nos incorpora a sí mismo. «Es decir, da el pan de vida, en cuanto que lo es» (Bultmann, Joh., 168). De modo que el hombre Jesús, en cuanto Cristo, es el «pan del cielo» (Jn 6, 41 ss) y hace realmente presente su persona en la cena eucarística. Quien cree en él y lo recibe, tiene la vida eterna.

H. Kropatschek

γεύομαι [geúomai] saborear

I/II *Geúomai* (raíz *geus*, *gus*, lat. *gustare*, castellano *gustar*) significa propiamente *gustar*, *saborear* y, en sentido figurado, *probar*, *conocer*, *disfrutar*.

III En el NT *geúomai* aparece 15 veces (10 de ellas en los evangelios y Hechos), utilizándose, como en el griego profano y en los LXX, como sigue:

1. En sentido propio aparece p. ej. en Mt 27, 34; Jn 2, 9; Hech 10, 10. En Col 2, 21 se rechaza una división gnóstica del cosmos en dos esferas, una santa y otra profana (cf. vv. 16 ss). Objetos, comidas y tiempos no poseen fuerzas metafísicas de ningún género, careciendo, por consiguiente, de influjo sobre el camino salvador del cristiano. Cuando un grupo de la comunidad de Colosas separa una esfera de la vida como dominada por poderes demoníacos, lo que hace, en definitiva, es cuestionar la victoria de Cristo sobre todo el mundo. El trasfondo de Lc 14, 24 (quien habla es ciertamente Jesús y no el hombre de la parábola) presenta la cena como imagen frecuente del tiempo salvífico escatológico.

2. Tenemos el sentido figurado en 1 Pe 2, 3, donde se cita Sal 34, 9: «si es que habéis saboreado lo bueno que es el Señor». Tal es la experiencia de los renacidos (1, 23). El medio de tal experiencia es la palabra, que (2, 2) se compara a leche no adulterada, como se da a recién-nacidos. El surgimiento de la vida cristiana se describe también en Heb 6, 4 s como un saborear el don celeste (no se ve claro si se piensa en el perdón de los pecados o en el don de la salvación, del Espíritu santo o incluso de Cristo mismo), un gustar la palabra de Dios y las fuerzas del eón futuro. Saborear no hay que entenderlo como «disfrutar» (lat. *frui*), sino que más bien aquí, como en los LXX, responde a una

experiencia: los cristianos, a quienes se dirigen estas palabras, han experimentado ya algo del mundo futuro, del mundo que todavía está por llegar, lo han experimentado en la palabra, en el don de la salvación, del Espíritu santo, etc. Si en esta experiencia los creyentes, como quien dice, «reciben un gusto anticipado», entonces aparece clara juntamente la tensión característica que en la vida del cristiano existe entre el «ya» y el «todavía no».

A propósito de la expresión «gustar la muerte» (que ya se encuentra en la literatura del antiguo judaísmo, cf. St.-B. sobre Mt 16, 28) cf. 1 Sam 15, 32; Eclo 41, 1 («Oh muerte, qué amargo es tu recuerdo»). La promesa de Mc 9, 1 par, referente a que algunos sin gustar la muerte —o sea, sin morir— verían la venida del reino (o de Jesús, Mt 16, 28), se explica por la espera inmediata, «no sólo cumplida por el reinado de Dios, sino también ampliada y corregida» (Schlatter sobre Mt 16, 28). Al decir Heb 2, 9 de Jesús que «la muerte que él experimentó (gustó) redunda en favor de todos», califica su muerte de salvadora; no es que su condena como pecador ahorre al hombre el morir terreno, pero sí que le quita el temor ante la muerte, porque en la de Jesús la muerte se ha roto como poder de la perdición eterna (cf. vv. 14 y 15). Por eso, puede decirse en Jn 8, 52: «Quien haga caso de mi mensaje no sabrá nunca lo que es morir (lit.: no gustará jamás la muerte)».

E. Tiedtke

ἐσθίω *[esthiō]* comer

I Comer es, junto con beber, signo y prueba de que verdaderamente se vive (cf. Lc 24, 41), al constituir algo necesario para conservar la vida física (cf. Homero, Od. 2, 305). Se reflexiona sobre el comer en un doble sentido: por una parte, se lo interpreta como dicha y, por otra, como defecto (Jenofonte, Mem. II, 1, 24 ss: debes pensar continuamente qué cosa agradable encuentras para comer y beber... Mis amigos, dijo ella, se llaman Eudaimonía, y los que me odian, Kakía). Pero el que busca su felicidad lo más fácil y agradable que puede, entre otras cosas, en el comer y beber (cf. Jenofonte, Mem. II, 1, 9), que no olvide que los dioses no dan de lo verdaderamente bueno y bello sino a base de esfuerzo y aplicación (Jenofonte, Mem. II, 1, 28: si quieres que la tierra te fructifique con abundancia, tienes que cultivarla; cf. Lc 17, 7 s). Pero siempre que uno sea consciente de que para la vida no basta con la comida material, se intentará participar de las fuerzas divinas e inmortales de la vida e incluso de la divinidad misma (véanse las religiones mistéricas; cf. Bultmann sobre Jn 6, 27; → cena del Señor I) mediante la unión con la divinidad o tomando la comida sacramental (cf. IgnEf 20, 2). Los extremos consisten en la orgía (cf. Homero, Od. 21, 69) y la (continua) ascesis (cf. los neopitagóricos; Apuleyo, Met. XI, 23).

II El alimento que el hombre encuentra ya en la naturaleza o el que consigue con su trabajo, en el AT, se considera, sin excepción, como don de Dios, que de él se recibe (Dt 14, 4). Y con ello el hombre se sitúa bajo las exigencias y ordenamientos de Dios (Gn 3, 2 s). P. ej. la privación o uso de determinados alimentos (cf. Gn 2, 17; Lv 7, 23 ss) pueden decidir si el hombre obedece a Dios o por desobediencia (Gn 3, 6) se atrae su castigo (Gn 3, 17). Y hablando de un modo muy general, la posibilidad de saciarse se le atribuye a Dios (Sal 22, 27); el no tener bastante para comer o el no poder hacerlo (Sal 102, 5.10 s; cf. Hech 9, 9) se considera como ira y castigo de Dios (cf. Os 4, 10). Por tanto, el justo y el piadoso no tienen que preocuparse de su comida (Sal 127, 2; Is 3, 10; cf. Mt 6, 25), puesto que su relación con Dios está en orden (Ecl 9, 7). Después de comer hay que alabar a Dios (Dt 8, 10) y no olvidarlo (Dt 6, 11 s). Dado que el comer no es una actividad humanamente autónoma, sino expresión de la conducta para con Dios, hay que partir el propio pan con el hambriento (Is 58, 8; cf. Lc 16, 19 s), se puede comer y beber para gloria de Dios (Ex 24, 11; cf. 1 Cor 10, 31) y ofrecerle (cultualmente) comida (Lv 2, 3.6.9 ss). Posteriormente (dentro de una concepción apocalíptica) se puede comer y beber con Dios, estar en su compañía (cf. ApBar [sir] 29, 6 s, Riessler: los que tuvieron hambre, comerán en abundancia... De lo alto volverá a caer maná en abundancia). Sobre la ascesis vegetariana cf. TestJud 15, 4, Riessler: no tomó vino ni comió carne hasta la vejez, ni quiso saber nada de alegría alguna; cf. Rom 14, 21. Is 22, 13 describe la conducta irresponsable (cf. Mt 24, 38; Lc 12, 19).

III 1. Las tradiciones más diversas y tardías, pero exactas en el fondo, representadas por los textos de Mc 2, 18; Mt 11, 18 y Mc 1, 6, cuentan de Juan bautista que ayunó y vivió pobremente. A pesar del texto de Mt 11, 19 no es posible esclarecer si el Jesús

histórico se diferenció de hecho en este punto de Juan, aunque los evangelios nos dicen que comió no sólo con sus discípulos (Mc 14, 18; como expresión de comunión: Lc 13, 26; en la teología de Lucas como expresión de la legitimidad del testimonio: Hech 10, 41), sino también con los fariseos (Lc 7, 36) y con los pecadores (Mc 2, 16).

La primitiva comunidad cristiana no vivió, con todo, ascéticamente (Mc 2, 19), sino que con mucha alegría (cf. también Lc 15, 23) organizaba comidas en común (Hech 2, 46), mientras que rechazaba las prescripciones cultuales (Gál 2, 12; Mc 7, 1 ss). En Lc 13, 26 ss par se pone en guardia ante el malentendido de que la comida con Jesús lleva consigo sin más la aceptación en el reino de Dios. Mc 2, 16 s contesta a la acusación de que Jesús come con publicanos y pecadores, diciendo que éste ha venido a llamar a penitencia a los pecadores y no a los justos: el comer en torno a una misma mesa se convierte simbólicamente en una comunión en todo. La parusía que se espera sólo para tiempos lejanos, tal como Lucas la interpreta, no renuncia al significado de la comida en el reino de Dios, sino que lo conserva (Lc 14, 15; 22, 30). Los relatos de Mc 6, 34 ss; 8, 1 ss sobre multitudes saciadas forman parte de las narraciones milagrosas, que glorifican el poder y grandeza de Jesús, y completan la imagen que la comunidad se formó de él.

2. En la praxis misional se toca la cuestión de la comida, en cuanto que el misionero tiene derecho a su sustento (1 Cor 9, 14; Mt 10, 10; Lc 10, 7). La exigencia de que se trabaje es propia de la parénesis; se da como razón que quien no trabaja, tampoco debe comer (2 Tes 3, 10).

3. En Corinto el comer y el beber constituyen un problema especial. Existían allí, sin duda, círculos (gnósticos), que para probar su «fortaleza» y su «libertad», aposta tomaban parte en cultos a los ídolos (1 Cor 10, 14 ss), de modo que Pablo tiene que llamarles la atención sobre que sólo se puede participar o de Dios o de los ídolos y demonios; ambas cosas se excluyen mutuamente de un modo radical (1 Cor 10, 20 ss). Aclarado este asunto, se plantea otro problema, en cuanto que se consulta a Pablo si se puede comprar y comer carne sacrificada a los ídolos y que se vende en el mercado. En realidad, Pablo contesta afirmativamente (v. 23), pero a condición de que se tenga consideración con los «débiles» (1 Cor 8, 9 ss; 10, 33; Rom 14 s). En Corinto pasa por una crisis también la → eucaristía, pues, según piensa el apóstol, ciertos abusos (que no sabemos a ciencia cierta en qué consistían) ponen en peligro la comida en común: ¿se pretendía sustituir la comida sacramental tradicional por una profana, por considerar escandalosa una comida cuyo contenido era el crucificado y por juzgarla como absurda en orden a la propia fortaleza, de modo que Pablo tiene que volver a poner en el centro de la celebración la muerte del Señor (1 Cor 11, 26; así Schmithals)? ¿O no intentaban los corintios abolir en modo alguno la eucaristía, sino, muy al contrario, «la consideraron tan exclusivamente como lo único importante que la comida que iba delante se convirtió en algo que se podía organizar a capricho y para satisfacción propia» (Bornkamm)? ¿O hay que interpretar los equívocos de Corinto en el sentido de que no se consideraban a sí mismos en la eucaristía como → cuerpo de Cristo (cf. 1 Cor 6, 15; 10, 16; 11, 29; 12, 27), porque, tal y como se la describe en 1 Cor 11, 21 (cf. 1 Cor 5, 11), se la profana y, por tanto, amenaza el peligro de sustituirla prácticamente por una comida únicamente para hartarse? *(ἴδιον δεῖπνον [ídion deîpnon], comida propia, privada,* es la desligada fundamentalmente de Cristo y no sólo del Cristo crucificado, cf. *ἴδιον σῶμα [ídion sôma], propio cuerpo:* 1 Cor 6, 18; 7, 4; quizás pertenecía *ídion, propio, perteneciente a cada uno, para sí,* a la terminología corintia y entonces querría decir la fortaleza y libertad falsamente interpretadas allí, cf. 1 Cor 7, 7). En todo caso, probablemente no se trata, como se piensa a menudo, de una comida privada, entendida individualísticamente, a la

que Pablo se vería precisado a contraponer la celebración comunitaria (o sea, la eucaristía), en la que deberían participar todos los componentes de la comunidad, fueran ricos o pobres.

4. a) En el evangelio de Juan la cuestión es otra: el pan verdadero (Jn 6, 32) es Jesús mismo (vv. 35.48). El venir a él, es decir, la fe en él, garantiza la vida eterna (v. 27), mientras que el alimento terreno perece (vv. 49 s). Los vv. 51 ss van más allá de lo que precede, en cuanto que el comer, que antes se refería a la fe, ahora lo interpretan de un comer la σάρξ *[sárx]* de Jesús, remitiendo, por consiguiente, a la eucaristía.

b) El comer el libro de la revelación (Ap 10, 9; cf. Ez 3, 1 ss) quiere decir la apropiación real de la revelación, cuyo contenido (cf. cap. 12 ss) se describe como victoria (dulce) y lucha (amargo).

c) En Heb 13, 10 no resulta claro si el altar quiere decir la cena eucarística o la cruz de Jesús o si no se piensa en doctrina eucarística realista de ninguna clase (cf. OMichel, *ad locum)*, o si tal vez no se pretende otra cosa que rechazar cualquier tipo de comida sacrificial extracristiana.

G. Braumann

πίνω *[pínō]* beber; ποτίζω *[potízō]* dar de beber, abrevar; ποτήριον *[potḗrion]* copa; πόμα *[póma]* bebida; πόσις *[pósis]* el beber, bebida; πότος *[pótos]* orgía

I 1. *Pínō* (desde Homero) significa *beber;* el compuesto καταπίνω *[katapínō]* (desde Hesíodo y Herodoto) refuerza el sentido original del simple: *beber con ansia, beber de un sorbo* (p. ej. la tierra empapada por el agua, Platón, Crit. p 111 D). *Potízō*, verbo emparentado semánticamente (desde Hipócrates), tiene significado transitivo: *hacer que alguien pueda beber, hacer beber, dar de beber, abrevar* (dicho de animales). El sustantivo ἡ πόσις *[hē pósis]* (desde Homero) indica a) el acto de beber, *el beber* (Herodoto 1, 172); b) lo que se bebe, la *bebida* (así Jn 6, 55). El mismo significado de *bebida* tienen también τὸ πόμα *[tó póma]* (Píndaro) y τὸ ποτόν *[tó potón]* (desde Homero, pero no sale en el NT), mientras que ὁ πότος *[ho pótos]* (Jenofonte) significa el *beber en común*, la *orgía* (en el NT sólo en 1 Pe 4, 3). Finalmente, *potḗrion* (desde Alceo y Safo) significa el *vaso*, la *copa* o el *cáliz*, y es un término que en los textos eucarísticos neotestamentarios juega un papel importante.

2. El beber apaga la sed y restaura las fuerzas (Homero, Il. 14, 5; Néstor dice a Macaón tras la lucha mantenida: y tú bebe ahora...). El pueblo lo interpreta como placer (Jenofonte, Mem. III, 8, 2: y le preguntó si conocía lo bueno, para mostrarle luego, si es que mencionara algo de eso, es decir, la comida o la bebida, que esto a veces puede ser malo). Puede convertirse en pasión (Jenofonte, Mem. III, 6, 1: ¿no habría que investigar primero quién domina la gula y el exceso en la bebida?). Esto se critica en la reflexión filosófica (Platón, Phaed. 81, 2: ¿los comilones... y los bebedores no se convertirán en burros y otros animales parecidos?). Pero no sólo se conoce el beber que apaga la sed corporal o proporciona un placer de esta clase. El beber desempeña además un papel importante, entre otras cosas, en las comidas sagradas, especialmente en las religiones místéricas: el beber, agua sobre todo, da fuerzas reales sobrenaturales y proporciona una gnosis vivificante (Hen[et] 22, 9; OdS1 6, 18: pues todos se reconocieron en el Señor y fueron salvos por el agua eterna e inmortal; Corp. Herm. 1, 29: y se alimentaron con agua inmortal; καὶ δοίη σοι ὁ Ὄσιρος τὸ ψυχρὸν ὕδωρ *[kaí doíē soi ho Osiros tó psychrón hýdōr]*, «*y que Osiris quiera darte agua fresca*», es un deseo frecuentemente repetido en inscripciones sepulcrales, cf. Rohde, Psyche II[9.10], 391; cf. Bultmann, Johannes, 132 ss; Bauer sobre Jn 4 14).

II Los LXX traducen la mayoría de las veces (215 veces) el qal *šātāh*, *beber*, con *pínō*, mientras que *potízō* corresponde al hifil de *šqh*, *hacer beber*, *abrevar*.

1. A la vista de la tan frecuente escasez de → agua, tiene este elemento y, en consecuencia, la sed (Ex 17, 1 ss; cf. art. πεινάω *[peináō]*) y el beber (1 Re 17, 3 s) una importancia especial en el ámbito veterotestamentario (Job 38, 25 ss según Weiser: ¿quién le cavó una salida al aguacero, quién abre camino al rayo, para que llueva sobre terreno despoblado y sobre el desierto en el que nadie habita, para empapar desierto y yermo y para hacer brotar hierba verde?). La lluvia convierte los países orientales en «jardín regado» (cf. DtIs 55, 10), mientras que su carencia agosta toda vegetación, lo que ocasiona hambres catastróficas (1 Re 18, 2 ss). Con la escasez de agua está estrechamente relacionado el hecho de que el agua sea salobre y no se pueda beber (Ex 15, 23).

2. El poder apagar la sed se le atribuye a Dios (Sal 65, 10 s según Weiser: has bendecido la tierra, la abrevaste y la enriqueciste sin medida. Has hecho que un arroyo divino con abundante agua la cruce: tú inundas sus surcos...; cf. Heb 6, 7). No se interpreta la bebida como don de la creación dado entonces de una vez para siempre al hombre, sino como regalo que se recibe de Dios cada vez y da pie al agradecimiento (Ex 15, 22 ss; Jue 15, 18). En consonancia con esto, la sed que no se puede apagar, se interpreta como ira y castigo de Dios (Is 5, 13). Cuando el apagar la sed se toma como la cosa más natural, es que se ha olvidado a Dios (Jer 2, 6). Israel debe imponerse un cuidado muy especial con el agua (Ez 34, 18 ss) y no sólo porque se la considere como un bien especial para el cultivo, sino por responsabilidad para con Dios.

3. En sentido figurado, el beber puede ser imagen de cómo los dones y juicios de Dios vienen sobre el hombre: según que se trate de la copa de ira (Jer 25, 15 ss; Is 51, 17; Sal 60, 5; 75, 9 y *passim*), o del don misericordioso (Sal 116, 13; cf. también Is 55, 1), se beberá para perdición o para salvación. En sentido figurado habla igualmente Am 8, 11 de la sed que se tiene de la palabra de Dios, sed que puede apagarse, si Dios lo quiere.

III En el NT se habla del beber y del comer en diferentes contextos. Se pueden hacer cinco apartados: 1) la piedad popular, 2) la postura del Bautista y la de Jesús, 3) la participación en la mesa común, 4) la eucaristía, 5) el agua joanea de la vida.

1. a) En primer lugar se habla directamente de beber, como se hace del comer. Al usar el término *beber*, es interesante la relación que se establece entre el hombre y su prójimo, entre el hombre y Dios. Como acontece con el vestido, en Mt 6, 25 ss par (Q) se relativizan también el comer y beber: la vida misma es más importante; es Dios el que se cuida de ello; la búsqueda del reino de Dios (Mt: y de su justicia) debe ocupar el interés del hombre y entonces se solucionarán de por sí los problemas diarios, entre los que están el comer y el beber. La argumentación se mantiene a nivel popular (cf. St.-B. I, 436), falta el componente escatológico, de modo que difícilmente puede tratarse de una palabra de Jesús, sino que representa la incorporación de una sabiduría popular: en Dios está uno a cubierto de sus preocupaciones.

b) En el contexto de piedad popular se mantiene, además, la observancia de prescripciones cultuales de ayuno, p. ej. cuando de Pedro se narra que no había comido nada impuro (Hech 10, 14).

c) Por el contrario, se rechaza e impugna la postura «materialista» que no piensa más que hasta la muerte (1 Cor 15, 32), sin contar siquiera con ella ni con lo que viene tras ella, es decir, sin contar con Dios (Lc 12, 19): quien absolutiza comida y bebida y no mide su responsabilidad frente a Dios (Mt 24, 48 ss), ése no se ha entendido a sí mismo (Lc 12, 19) y alguna vez tendrá que rendir cuentas de ello (Mt 24, 38 ss par).

2. a) Esto hace barruntar ya la problemática fundamental: comer y beber no deben ser fines en sí mismos, ni deben proporcionar un placer desligado de todo lo demás, sino que han de constituir una conducta que se sabe responsable ante Dios y los hombres. Pablo contempla esta cuestión desde el punto de vista *eclesiológico:* por más que el cristiano goza de toda libertad para comer y beber lo que quiera (1 Cor 9, 4), está obligado a tener consideración con su prójimo (Rom 14, 21). Mt considera la cuestión *cristológicamente:* en el pobre a quien se da de beber *(potízō)* es Cristo mismo quien sale al encuentro (Mt 25, 37.42). En Lc 10, 7 está subyacente una regla práctica del género misional.

b) La problemática en Juan bautista es *escatológica:* la seriedad de los acontecimientos inminentes lanza por adelantado su sombra sobre este tiempo (Mc 1, 5 s); es por lo que Juan no come ni bebe (Mt 11, 18 s par Q).

c) A esto se contrapone la descripción de la conducta del «hijo del hombre»: come y bebe *(ibid.)*. Pero ya no resulta claro si el hijo del hombre se refería originariamente a Jesús o al hombre como tal, o sea, no a Jesús, al que se le reprochaba ser comilón y bebedor.

Cualquiera que sea la respuesta que se dé a las cuestiones referentes a la historia de la tradición, llama la atención que otras tradiciones, ciertamente tardías, hablen positivamente del comer y beber de Jesús y de los discípulos: Jesús come y bebe con los pecadores (Mc 2, 16; cf. Lc 5, 30.33). Por supuesto que falta una clara motivación escatológica. ¿En contraste con Juan bautista, esperó Jesús la llegada de los acontecimientos inminentes con alegría y no con seriedad pesimista, colocándose así del lado de los pecadores?

3. a) El beber se aproxima a su significado propio, cuando el comer se convierte en *expresión de amistad* entre quienes participan juntos en una comida. De esta forma después habrá gente que se apoyará en que comieron y bebieron con Jesús, para pedir un puesto igualmente a su lado en la eternidad (Lc 13, 26); pero Jesús les contesta: no os conozco (v. 27). A los discípulos se les promete, por el contrario, que comerán y beberán a la mesa de Jesús en su reino (Lc 22, 30), es decir, que estarán a su lado. Esta significación profunda está en el fondo de Lc 5, 30 (cf. *supra*): al comer los dicípulos con los pecadores, están (con Jesús) al lado de ellos. Es ciertamente de especial importancia en este pasaje la añadidura que Lucas hace del «para que se enmienden» (v. 32): Jesús ya no está (como en Mc 2, 16 s) por los pecadores como tal, sino por los pecadores que se enmiendan.

b) La petición de los hijos del Zebedeo, de sentarse al lado de Jesús en la eternidad, tiene ciertamente carácter apocalíptico-escatológico (Mc 10, 35-37), pero llama la atención que la respuesta de Jesús no es en absoluto apocalíptico-escatológica, sino que más bien remite a su propia muerte: la copa es la de la pasión, y el bautismo es el de la muerte (v. 38). La copa de la pasión vuelve a aparecer en otro lugar: Mc 14, 36 par (cf. Jn 18, 11), donde Jesús pide a su Padre que se la aparte *(potḗrion)*.

4. a) En 1 Cor 10, 1 ss se habla de beber en sentido figurado. Es probable que en los vv. 3 s aluda Pablo a la → *eucaristía* como acontecimiento salvador, concebido ya para el tiempo de Moisés como pneumático, o sea, no como mera imagen ni como mera comparación, sino como algo real y hecho por Dios. Según esto se afirmaría la identidad real entre el acontecimiento viejo y el nuevo, de salvación, y no meramente una analogía (Käsemann, EvTh, 1947-48, 268; Bultmann, Theologie, 38). Pero no es seguro cómo hay que entender el beber de Cristo. ¿Se querrá decir, en analogía con los cultos místéricos del helenismo, la bebida de Cristo (Heitmüller, RGG I^1, 40: «La comida y bebida es Jesucristo») o la bebida que viene de Cristo como de su fuente, es decir, la bebida que Cristo da (vSoden, Sakrament und Ethik bei Paulus, 1931, 264: «Cristo da la bebida, y no: Cristo es la bebida»)?

b) La misma inseguridad existe respecto de 1 Cor 10, 16 s. El v. 16 es probablemente una tradición que Pablo recoge (Käsemann) y que interpretaba la copa *(potḗrion)* como participación (no: comunión) en el cuerpo y sangre de Cristo. El v. 17 es probablemente desarrollo de la tradición por cuenta de Pablo. Mientras que Käsemann (Leib und Leib Christi, 1933, 168) interpreta: «En Cristo se es al mismo tiempo cuerpo de Cristo», Schlier (Christus und die Kirche, 1930, 41) escribe: «Pablo dice únicamente que este cuerpo de la comunidad pertenece a Cristo, es su propiedad».

c) De la misma cuestión se trata también en las palabras institucionales de la tradición de la última cena según interpretación paulina (1 Cor 11, 23-26): ¿es idéntico el comer y beber del pan y el vino con la participación en el Cristo (exaltado) o sólo una referencia al Cristo (terreno) en el sentido de que su muerte da parte en la salvación?

Los sinópticos relacionan la eucaristía con la cena pascual (Mt 14, 12 par). Con ello se agudiza la cuestión sobre el sentido más antiguo de la eucaristía: ¿hay que interpretarla helenísticamente como representación de Cristo, sin que se deba a una institución por parte del mismo Jesús, o hay que tomarla como interpretación de su muerte en relación con su significado para la salvación de la comunidad?

5. En Jn 4, 10 ss se trata de la cuestión del agua de vida (v. 11). El agua natural apaga la sed sólo de modo pasajero (v. 13); también para Rom 14, 17; Col 2, 16 son cosas distintas reino de Dios y comer y beber. Pero el agua que Jesús da proporciona la vida eterna (v. 14). Por eso lo que importa es venir (a Jesús: Jn 7, 37), es decir, creer en él (para la formulación imperativa cf. Bultmann, Theologie, 375). Por tanto, mientras que para Juan (¿también para Pablo?; cf. *supra)*, en definitiva, es Jesús mismo el don que se puede recibir creyendo, en la perícopa de Jn 6, 51 ss, quizás añadida posteriormente, el beber se relaciona con la última cena (→ cena del Señor) y en 7, 36, por el contrario, con el espíritu.

G. Braumann

Para la praxis pastoral

Si tomamos uno por uno los pasajes bíblicos relativos a hambre y sed, a comer y beber, no es posible deducir un esquema fijo dogmatizante o moralizante, pues caeríamos en contradicciones insoslayables: porque mientras, por ejemplo, Rom 14, 21 piensa que es bueno abstenerse de tomar vino (en el supuesto de que se trata) y en 1 Tim 3, 8 lo que se dice es que no se beba demasiado, según Jn 2, 1 ss es Jesús el que contribuye con su milagrosa conversión del agua en vino a que se pueda beber con abundancia en la boda de Caná. Mientras según Mc 2, 16, Jesús come con los pecadores, Pablo previene expresamente contra tal modo de proceder en 1 Cor 5, 11. Lo que se dice se encuentra, en realidad, enmarcado en contextos más amplios, que describen situaciones determinadas históricamente condicionadas. Estas situaciones que para nosotros han pasado a la historia, no han de convertirse en principios supratemporales de validez y obligatoriedad universales (cf. 1 Tim 5, 23). Manifiestan, más bien, cómo se vivía ante Dios y los hombres de modo responsable. Lo que hay que hacer es incorporar la intencionalidad de la Biblia y hacerla actuar en nuestras situaciones.

Para conservar la vida humana digna de tal nombre no se necesita únicamente el → pan, sino también la palabra de Dios (Am 8, 11; Mt 4, 4). Es Cristo quien con la → palabra de Dios apaga la «sed» de los «sedientos» (Jn 4, 14; 7, 37). Ahí radican los fundamentos de nuestra vida. La eucaristía nos proporciona comida y bebida, y éstas nos remiten continuamente a quien determina y encamina nuestra vida.

Pero sería malentender la Biblia limitarse a recibir agradecido los dones de Dios. Al recibir sus dones quedan, en definitiva, afectados el propio agradecimiento y la propia responsabilidad. Se actuaría de modo responsable, obrando para gloria de Dios (1 Cor 10, 31) y teniendo consideración con el prójimo (Mt 10, 42). Sería obrar con sentido de responsabilidad actuar tal como se describe en 1 Cor 15, 32; 11, 29 ss. La seriedad que reviste nuestro obrar y actuar se ve por el componente cristológico y escatológico implicado en Mt 25, 35.40.42.45: es Cristo el que nos sale al encuentro en el hambriento y el sediento. Y mientras que ahora la iglesia es un *corpus mixtum*, cuando llegue la hora escatológica se verá quién está de parte de Dios: el que arrostró su responsabilidad (cf. también Lc 16, 19 ss).

La ayuda del cristiano no se fundamenta, pues, humanitaria o políticamente, sino que manifiesta de quién recibe su propia identidad: de aquel que dispone de él, que hace surgir en él una nueva vida. Son múltiples las oportunidades de remediar hambre y sed en el mundo. En Gál 6, 10 expone Pablo (hablando genéricamente) que la preferencia corresponde a los hermanos en la fe (*μάλιστα [málista]*). Y habrá que preguntarse si realmente correspondemos a nuestra responsabilidad respecto de las iglesias necesitadas en todo el mundo. Pero la responsabilidad del cristiano abarca mucho más: está obligado

a ayudar a cualquiera por encima de las barreras religiosas. Una vez que el hambre prácticamente se ha desterrado de nuestra patria (cf. JSBach, Cantata «Parte tu pan con el hambriento»), las obras «Pan para el mundo» (Brot für die Welt) y «Misereor», por ejemplo, contribuyen a la realización de la preocupación por los necesitados exigida por la palabra de Dios. (La cita de Mt 6, 33 no se ajustaría a la problemática aquí planteada). El cristiano como individuo y toda la cristiandad en su conjunto tienen que preguntarse, además, sobre qué posibilidades tienen de colaborar en las múltiples formas de ayuda al desarrollo no típicamente cristianas, para luchar contra el hambre en todos los campos de modo efectivo y a nivel mundial. La problemática abarca también la cuestión del control de natalidad y la de la política de ayuda al desarrollo, que tenía que ir más allá de las metas inmediatas, interesadas, nacionales, de los países industrializados, teniendo bien claro que la promoción desinteresada de los países en vías de desarrollo, en definitiva, beneficia igualmente a los países «ricos». Y, por supuesto, la iglesia estaría llamada a denunciar p. ej. el que los intereses de países poderosos dirijan de tal modo la política de ayuda y colaboración con los países del tercer mundo, que condicionen su ayuda a estipulaciones onerosas por parte de dichos países o a auténticas intromisiones en los problemas internos, como sería p. ej. el de la propia política respecto al control de natalidad, que no necesariamente ha de ser uniforme porque les interesa a los países desarrollados y que, impuesta desde fuera, ordinariamente no tiene en cuenta suficientemente los intereses de dichos países.

A la fe que se vive en la acción de ayuda (Gál 4, 6: fe que se traduce en amor), le corresponde el propio sacrificio y la renuncia sentida. El → ayuno como fino correctivo externo, como agradecimiento realizado con la finalidad de ayudar al otro, es una posibilidad evangélica muy acertada.

Siempre tuvieron también el comer y el beber un sentido de comunicación: las comidas en el círculo familiar, entre conocidos y amigos, pueden seguir actuando para unir humanamente. Aquí se dan posibilidades para la vida comunitaria (recuérdense los ágapes; cf. también MLanghans, Geselligkeit in der Gemeinde, 1960).

El alcoholismo y las drogas siguen siendo problemas aparte. El alcohol puede contribuir indudablemente a hacer agradable la compañía. Pero el cristiano puede llegar a renunciar a todo alcohol, al menos temporalmente, como señal de protesta contra los perjuicios que ya se dan o que amenazan a los alcohólicos y a sus familias (cf. la cruz azul).

Con ello se abre para el cristiano un vasto campo, en el que tiene que ser consciente de su responsabilidad ante Dios y los hombres y vivir su fe.

G. Braumann

Bibl.: JBehm, Art. *βρῶμα*, ThWb I, 1933, 64 ss; Art. *γεύομαι*, 674 ss – HSchlier, Art. *γάλα*, ThWb I, 1933, 644 ss – JBehm/GBertram, Art. *διψάω*, ThWb II, 1935, 230 ss – JBehm, Art. *ἐσθίω*, ThWb II, 1935, 686 ss – WSchmithals, Die Gnosis in Korinth, 1955 (1965²) – FBammel/FSchmidt-Clausing, Art. Fasten, RGG II, 1958³, 881 ss – LGoppelt, Art. *πεινάω*, ThWb VI, 1959, 12 ss – id., Art. *πίνω*, ThWb VI, 1959, 135 ss – WNauck, Art. Speisevorschriften, EKL III, 1959, 1080 s – EStiglmayr/RRendtorff, Art. Speiseverbote, RGG VI, 1962³, 230 ss – GStrecker, Der Weg der Gerechtigkeit, 1962 (=1966²) – RBultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK II, 1964¹⁸ – JJeremias, Die Abendmahlsworte Jesu, 1967⁴.

Hebreo → Israel, judío

Herencia, suerte, parte

La Biblia emplea el grupo de conceptos relacionados con κλῆρος *[klêros]*, *herencia*, para expresar el hecho de que el hombre no se sitúa ante Dios en una libertad e independencia totales sino que, por una parte, su vida tiene un lugar determinado y participa en gran manera en la historia de Dios y de la humanidad, y, por otra, recibe en suerte ciertos dones y tareas de manos de Dios. Por otra parte, el contenido de este grupo de conceptos se extiende tanto hacia atrás, en cuanto que la herencia se refiere a algo que le ha tocado en suerte a alguien, como hacia adelante, en cuanto que el uso de la palabra subraya formalmente la solidez de una promesa que tiene efectos jurídicos. En este punto, el concepto tiene afinidad con el de → alianza. Dado que los vocablos se utilizan siempre para designar los dones que esencial y originariamente pertenecen a Dios, tanto los materiales (p. ej. la donación de la tierra o de una parte de ella), como los espirituales (p. ej. el → reino, la → vida eterna), sirven para expresar la relación entre Dios y el hombre. Estos vocablos dan a entender que Dios quiere dar a su pueblo o a los hombres una base para su existencia, gracias a la cual no tengan que depender de la benevolencia de otros hombres. Estos vocablos no explicitan el modo como el hombre entra en posesión y disfrute de esta herencia. Y en cuanto que la idea de parte —*μέρος [méros]*— supone siempre la de un todo, estas palabras expresan igualmente las ideas de individualidad y solidaridad.

κλῆρος *[klêros]* herencia, suerte; κληρόω *[klēróō]* asignar en suerte; κληρονομέω *[klēronoméō]* heredar; κληρονομία *[klēronomía]* herencia, patrimonio; κληρονόμος *[klēronómos]* el heredero; μερίς *[merís]* parte; συγκληρονόμος *[synklēronómos]* coheredero

I *Klêros*, derivado de κλάω *[kláō] (dividir)*, significa ante todo *suerte*. Este vocablo, utilizado desde Homero, designa propiamente el fragmento de piedra o el trozo de madera que se empleaban al echar suertes. Se echaban suertes para averiguar la voluntad de los dioses. Dado que la tierra y el suelo, probablemente en el marco de una explotación agrícola colectiva, se dividían echando suertes, *klêros* ha adquirido el significado de *parte, trozo de tierra, finca* y, finalmente, *heredad*. El verbo correspondiente es *klēróō, sortear, asignar en suerte a alguien. Klēronomía*, de *klêros* y νέμω *[némō] (distribuir)*, es el *sorteo*, la *distribución por suerte*, en cuanto actividad y de aquí el *lote asignado*, la *herencia*, mientras que *klēronómos* es aquel a quien ha correspondido un *klêros: el heredero; synklēronómos* es el *coheredero* y *klēronoméō, ser heredero, heredar*.

II 1. También en el AT se echan suertes *(gōrāl)* para conocer la voluntad de Dios. El sumo sacerdote llevaba los «urim y tumim» (L: «luz y derecho») en la vestidura sacerdotal (Ex 28, 30; Lv 8, 8). Por medio de ellos averiguaba la voluntad de Dios (Nm 27, 21; Esd 2, 63; Neh 7, 65). Según aparece en las bendiciones de Moisés (Dt 33), la averiguación de la voluntad de Dios por medio de las suertes y la administración de la ley de Dios *(tōrāh)* van estrechamente unidas. A esto alude también la conexión lingüística de la palabra *tōrāh* con *yārāh, echar*, es decir, echar suertes, justamente para conocer la voluntad de Dios. Todos los oráculos mágicos paganos son una abominación ante Dios y han sido prohibidos a Israel por la revelación de Dios (Dt 18, 9-14). Sólo está permitido el oráculo por medio de suertes, siempre que se utilice en obediencia a Dios. Pero en determinadas circunstancias, Dios también puede negarse a dar respuesta (1 Sam 14, 37; 28, 6), o incluso llega a prohibir echar suertes (Ez 24, 6). Por otra parte, Dios puede también revelarse a los paganos a través de las suertes o de otros procedimientos adivinatorios (Jon 1, 7; Ez 21, 26).

En Israel, el echar suertes se emplea para averiguar cosas muy diversas. En 1 Sam 14, 41, se echan suertes para saber quién es el culpable. Saúl es elegido rey mediante suertes (1 Sam 10, 17 ss). En 1-2 Cr y Neh se echan suertes para saber quiénes han de desempeñar el cargo de jefes del santuario y quiénes han de habitar en Jerusalén (p. ej. 1 Cr 24, 5 s y *passim*). Todavía en la época del NT el ministerio de los sacerdotes en el templo es objeto de sorteo y en el día de la reconciliación (Lv 16, 8 ss) se echan suertes sobre los dos machos cabríos (St.-B. II, 596). También se echan cuertes en los procedimientos judiciales (Prov 18, 18). El vencedor echa suertes sobre los prisioneros y el botín para distribuirlos (Jl 4, 3; Abd 11; Neh 3, 10; Sal 22, 19). Incluso en la época posterior, más ilustrada, se admite que es Yahvé quien está detrás de la suerte (Prov 16, 33).

2. Especialmente importante es la conexión entre el acto de echar suertes y la distribución de la tierra. En el AT nos encontramos con dos concepciones muy diferentes por su origen:

a) La primera procede claramente del ámbito cultual y se expresa del siguiente modo: la tierra es la heredad de Yahvé (p. ej. 1 Sam 26, 19; Jer 1, 7; Ez 38, 16; Jl 1, 6; Sal 68, 10; 79, 1 y *passim*), en la que él mora y quiere ser reverenciado (Jos 22, 19; Ex 15, 17). Esta idea de que la tierra es propiedad de Dios la encontramos también de un modo general en los cultos de los pueblos vecinos de Israel (p. ej. en el culto a Baal). Hay que excluir, sin embargo, la hipótesis según la cual la idea veterotestamentaria procede del entorno cananeo, pues «la idea de Yahvé como propietario primordial de la tierra se remonta a los mandamientos más antiguos de Yahvé y existía ya en una época en la que el sincretismo con elementos de la religión cananea aún no se había producido en absoluto» (GvRad, Estudios sobre el AT, 1976, 89). En el AT el poseedor de la tierra no es una divinidad mítica (p. ej. Baal) ligada a la tierra, sino el Dios que actúa en la historia, que ha sacado a su pueblo de Egipto y le ha escogido entre los demás pueblos (Dt 32, 8 s; 1 Re 8, 51.53). Por eso encontramos también con mucha frecuencia la afirmación de que no sólo la tierra, sino también el mismo Israel, es heredad de Dios (fuera de los pasajes arriba citados, p. ej. Dt 9, 26 ss; 2 Re 21, 14; Is 19, 25; 47, 6; Jer 10, 16 = 51, 19; Mi 7, 18; Jl 2, 17 s; Sal 33, 12; 74, 2 y *passim*). O dicho de otro modo: Israel es propiedad de Dios (*s^{e}gullāh:* Ex 19, 5; Dt 7, 6; 14, 2; 26, 18). A veces no se puede distinguir si se alude a Israel o a la tierra, pues el pueblo y la tierra van estrechamente unidos (p. ej. 2 Sam 14, 16; cf. Jl 4, 2).

b) No obstante, en el AT predomina la otra concepción, que tiene un carácter esencialmente histórico: la tierra es patrimonio de Israel que ha sido prometido ya por Dios a Abrahán y a los patriarcas y le es entregado más tarde. Bajo Josué, según aparece sobre todo en el relato deuteronómico posterior, Dios da la tierra a Israel a través de la conquista y esta tierra es distribuida entre los hijos de Israel mediante suertes (p. ej. Nm 26, 52 ss; Jos 13-19 y *passim*). También a los levitas se les asignan en suerte sus ciudades (1 Cr 6, 39 ss). Jos 21, 43-45 pone el broche final con la distribución de la tierra. Puesto que la tierra es don de Dios, en ella debe imperar también el orden divino. Israel es llamado a guardar los mandamientos de Dios, para así poder vivir en la tierra y permanecer en ella (Dt 30, 15 ss; Jos 22, 1 ss; cf. Jer 7, 1-7).

En este contexto es digna de atención la afirmación siempre reiterada de que los sacerdotes y levitas «no deben tener parte ni heredad» entre sus hermanos, pues el Señor es su heredad (Dt 10, 9; 18, 1 s; 12, 12; Nm 18, 20; Jos 13, 14; cf. Ez 44, 28). Si esta disposición incluye primaria pero también escuetamente el derecho de los levitas a su sustento (participación en las ofrendas y en los dones cultuales), en la vida de los levitas debe aparecer de un modo ejemplar y con toda claridad que la seguridad del pueblo de Dios no debe buscarse en la posesión de la tierra, sino únicamente en el Señor y dador de esta tierra, Yahvé.

Las profesiones de fe que aparecen en los Salmos, según las cuales Dios es el consuelo y la heredad del creyente, contienen la misma idea (73, 25 s; 142, 6; Lam 3, 24). «El Señor tiene en su mano mi copa con mi suerte y mi lote: me toca una parcela hermosa, una heredad magnífica» (Sal 16, 5 s). Estas profesiones de fe se remontan al fin y al cabo a la promesa hecha al patriarca Abrahán, a quien Dios no sólo ha prometido descendencia y la posesión de la tierra, sino también que él mismo será su escudo y su recompensa (Gn 15, 1). Esta promesa se ha realizado al llegar el pueblo a la tierra prometida, pero no se agota aquí.

A estas dos series de afirmaciones hay que añadir lo que anuncian los profetas postexílicos: Dios siempre mantiene sus promesas. Incluso cuando el pueblo, por su desobediencia, es expatriado de su tierra, ésta continúa siendo suya. El la da de nuevo a su pueblo (Ez 36 y 37). La tierra deberá ser distribuida de nuevo por suerte (Ez 45, 1; 47, 13 s; 48, 29; Is 49, 8), y los extranjeros tendrán también su parte (Ez 47, 22 s).

Por polifacéticos y variados que parezcan cada uno de los asertos veterotestamentarios en particular, siempre hay en ellos una conexión entre la posesión de la tierra y la suerte, que atestigua la acción histórica de Yahvé con su pueblo, al que ha elegido y al que ha asignado en suerte la tierra. Esta tierra, o bien le ha sido asignada al pueblo de antemano, de tal manera que Israel sólo tiene ya que tomarla en posesión (Jue 1, 3), o bien es sorteada entre las tribus una vez que Israel la ha conquistado por mandato de Dios (Jos 13-19). En cualquier caso, la tierra es dada por Dios en heredad. A partir de aquí se hacen también comprensibles las disposiciones concernientes al año sabático (Lv 25), pues la tierra es propiedad de Yahvé y, por consiguiente, está bajo sus exigencias y disposiciones.

3. El AT expresa lingüísticamente este estado de cosas con el término *gōrāl, suerte*, con el radical *yāraš, poseer* y, sobre todo, con el concepto de *naḥalāh, posesión, herencia.* En los LXX *gōrāl* se traduce casi siempre por el griego *klêros.* Pero el concepto fundamental del texto hebreo es *naḥalāh*, cuyo equivalente en los LXX es la mayoría de las veces (además de *klêros*) *klēronomía, herencia;* también *yāraš* y sus derivados son reemplazados por el verbo *klēronoméo* y los sustantivos *klêros* y *klēronomía.*

Para traducir los demás términos hebreos (p. ej. *ḥēleq, parte; s^egullāh, propiedad; ḥebel, parcela)*, la versión de los LXX utiliza también los términos *merís, parte; περιούσιος [perioúsios], propio; σχοίνισμα [schoínisma]*, el trozo de tierra que ha tocado en suerte. Evidentemente, el concepto de *naḥalāh, herencia*, es el que mejor designa la relación de Israel con la tierra que Dios le ha dado, ya que en él se expresan el momento de ser entregada, el carácter inalienable de lo que se ha recibido y, sobre todo, la idea inspiradora de fondo y el dominio sobre la historia.

4. Ahora bien, ¿cuál es la diferencia entre *klêros* y *klēronomía*? En ocasiones ambos términos se usan indistintamente para traducir a *naḥalāh* (p. ej. Nm 18, 23 s; 32, 18 s; Jos 17, 4; cf. Is 24, 31 LXX; Jue 2, 9). Pero, mientras que *klêros*, que significa originariamente suerte, designa más bien la parcela de tierra que ha tocado en suerte, *klēronomía* subraya el estado de cosas respecto a la herencia con todo su contenido ya citado. *Klêros* se utiliza también en plural, no así *klēronomía*. Sin duda *klēronomía* es aquí el concepto que tiene mayor contenido histórico-salvífico.

5. En el judaísmo tardío *gōrāl* pasa a ser un concepto que expresa el destino escatológico individual (cf. ya a este respecto Is 57, 6; Dn 12, 13), cuando se habla p. ej. de «la heredad de los justos». Los rabinos hablan de heredar la tierra (ya en Sal 37, 9.22.29), el eón futuro, la recompensa ultramundana, el jardín del Edén, pero también la gehenna. De ese modo hace su aparición la idea de mérito (St.-B. I, 829.981; IV², 1116).

6. En los textos de Qumrán el concepto de *suerte (gōrāl)* adquiere una importancia capital. Aquí designa igualmente el destino que ha sido fijado de antemano por Dios (1QS 2, 17; 1QM 13, 9) y, por tanto, la *pertenencia* a Dios —los hijos de la luz, los espíritus del conocimiento, etc.— o la adhesión a Belial —los hijos de las tinieblas y sus espíritus—; también significa a menudo, *facción, partido* (1QS 2, 2 ss; 1QH 3, 22.24 s; 1QM 1, 1.5.11; 4, 2; 13, 2-5). De aquí al significado de *clase, posición, jerarquía* hay un paso (1QS 1, 10; 2, 23; CD 13, 12). A menudo «echar suertes» es tanto como determinar el destino, juzgar (1QSb 4, 26; 1QH 3, 22). Cuando se utiliza *naḥalāh* se aplica asimismo a la comunidad de Qumrán en un sentido dualístico-predestinacionista y escatológico (1QS 4, 15 s; 1QH 14, 19; 17, 15), aunque también se emplea en un sentido más en consonancia con el AT (1QM 10, 15; 19, 4).

Para el NT es importante la idea de que la comunidad participa de la suerte de los santos, es decir, de los ángeles (1QS 11, 7.8; 1QH 3, 21 s; 11, 11; 1QSb 4, 25 s). A éstos se los cree presentes en la comunidad (1QM 7, 6; 12, 1 ss; 1QSa 2, 8 s). Pero también los elegidos pueden ser llamados santos ya en la tierra (QSb 4, 23 y *passim)*, de tal manera que la comunidad es «el pueblo de los santos de la alianza..., que contemplan los ángeles santos... y la soberanía de los santos» (1QM 10, 10 ss). Detrás de todo esto está la idea de que la comunidad terrestre está incluida en la comunidad de los ángeles y, por tanto, ha recibido los bienes salvíficos propios de los ángeles.

La aceptación de los novicios se decidía de acuerdo con «el resultado de las suertes que se echaban en el consejo de la asamblea» (1QS 6, 16.18.22). Por otra parte, es problemático si aquí se trataba realmente de suertes (de acuerdo con CD 13, 4; 1QS 5, 3) o si el examen de los novicios sólo tenía la finalidad de establecer la suerte que Dios había asignado en el cielo a cada uno de ellos. Pues esto puede averiguarse a partir del comportamiento de los hombres en la tierra (CD 20, 3 s).

III 1. *Klêros* en el sentido de *suerte*. En el NT, encontramos *klêros* 11 veces (los verbos *klēróō* y *προσκληρόω [prosklēróō]* una vez cada uno), en 7 de las cuales significa *suerte*. En los restantes pasajes el significado está en la línea de *parte, herencia, heredar*.

Cuando, en la crucifixión de Jesús, los soldados echan suertes sobre sus vestidos, este acto expresa, al igual que en el Sal 22, 19 s, la condición de vencido propia de Jesús, tras la cual está evidentemente y del modo más profundo Dios. Pues el salmista sabe que, en último extremo, es Dios mismo el que le ha abandonado, pero también el único que puede prestarle de nuevo su ayuda, si él se vuelve a Dios en esta situación: «Tú, pues, Yahvé, no estás lejos». Igualmente, la tradición de la pasión ve también la acción de Dios detrás de este acontecimiento y así aparece con toda claridad que el crucificado es el mesías (Mt 27, 35 v. l.).

En Hech 1, 26 Matías es agregado a los once apóstoles, pues cayó la suerte sobre él. Anteriormente se dice de Judas que él recibió de Dios este ministerio *(διακονία [diakonía])* como *klêros* (v. 17). También hay aquí un sentido oculto: Dios había dispuesto que esto ocurriese así. La cristiandad primitiva se asombra al reconocer el plan de Dios prefigurado en la Escritura.

2. *Klêros* y *klēronomía* en el sentido de *heredad*. En el NT *klêros* aparece 4 veces en el sentido de *parte, herencia* y el verbo *klēróō* una vez con el significado pasivo de *recibir*

como parte o herencia distribuida por suerte. En cambio, *klēronomía* se encuentra 14 veces, *klēronómos* 15 veces, *synklēronómos* 4, *klēronoméō* 18 y *kataklēronoméō* una vez, y esto en los sinópticos, en Hech, en Pablo, en 1 Pe y muy a menudo en Heb (10 veces); en cambio, sólo aparecen una vez en Ap. Este grupo de palabras está totalmente ausente de la literatura joanea.

Además del sentido profano que adquiere en Lc 12, 13, el concepto de *parte, herencia,* tiene siempre en el NT un contenido plenamente teológico, en el que resuena fundamentalmente el testimonio veterotestamentario. Podemos señalar las siguientes líneas:

a) Es esencial la orientación histórico-salvífico-escatológica. Tras estos conceptos está la acción de Dios que tiende a salvar al mundo. En la medida en que el testimonio de la entrega a Israel de la tierra prometida rebasa el marco histórico de ésta prolongándose a través del acontecimiento de Cristo hasta la consumación futura al fin de los tiempos, en estos conceptos se expresa el acontecimiento escatológico que aparece ya en el AT. Se trata, por tanto, de heredar la promesa a la que están llamados los creyentes. El contenido de esta promesa, que en el AT es la *naḥalāh,* es, según el testimonio del NT, el reino de Dios (1 Cor 6, 9; 15, 50a; Gál 5, 21; Ef 5, 5; Mt 25, 34; Sant 2, 5). En las bienaventuranzas Jesús habla al mismo tiempo de la promesa del reino de los cielos y de la herencia del reino terrestre *(γῆ [gê])*, con lo cual aclara que, en lugar de la tierra prometida en el AT, aparece ahora el concepto omnicomprehensivo del reino de Dios. Este → reino es el contenido de todas las promesas, cuyo cumplimiento está aún por realizarse. Esto se muestra también a partir de otras realidades que en el NT se prometen en herencia: la vida eterna (Mt 19, 29; Lc 18, 18; Tit 3, 7), la salvación (Heb 1, 14), la incorruptibilidad (1 Cor 15, 50b), una herencia incorruptible, incontaminada e inmarcesible en el cielo (1 Pe 1, 4), la bendición (Heb 12, 17; 1 Pe 3, 9), las promesas (Heb 6, 12; 9, 15) o, según Ap 21, 7, de una manera muy general «todo esto».

En estos testimonios se muestra la aceptación y permanencia de la línea veterotestamentaria (Rom 4, 13 ss; Heb 6, 17; sobre esto véase Hech 7, 5; cf. 13, 19).

b) Pero esta herencia no es algo meramente futuro, sino que está ya presente en la fe (Ef 1, 18). Así, según Heb 11, 7, Noé heredó la justicia según la fe, y en Ef 1, 11 ss se dice: hemos sido declarados herederos. El Espíritu santo, que hemos recibido, es la prenda de nuestra heredad (v. 14). En la primera y última bienaventuranzas Jesús ha prometido el reino ya desde ahora a los pobres y a los que padecen persecución por la justicia, mientras que las demás bienaventuranzas tienen un carácter futuro.

c) Esta mutua implicación entre la salvación presente y la futura radica en que nosotros somos herederos por Jesucristo (Ef 1, 11) y por su muerte (Heb 9, 15). El, el que ha venido y vendrá de nuevo, nos ha traído la herencia, y él mismo es la herencia y el reino (cf. los testimonios veterotestamentarios sobre la herencia de los levitas y las profesiones de fe en Sal). Somos coherederos de Cristo (Rom 8, 17).

La parábola de los viñadores (Mt 21, 33 ss) nos muestra a Jesús como heredero. Aquí nos encontramos con la idea veterotestamentaria del → resto. Yahvé ha escogido a Israel como su pueblo; Israel es su viña, su heredad. Le ha dado la tierra. Pero Israel no ha permanecido en la obediencia. Sólo ha quedado un resto. Este resto, del que hablan constantemente los profetas, en último análisis, es sólo Jesús, el Hijo. Ahora bien, por medio de él, este resto se convertirá de nuevo en una gran muchedumbre de creyentes, que serán coherederos suyos. Así, el joven rico podía ser, como él, partícipe de la vida eterna (Mc 10, 17 ss par).

Además del testimonio de los sinópticos está el de Pablo. Este ha expuesto sobre todo la conexión de la promesa hecha a Abrahán con la condición de heredera que posee la comunidad en Cristo. En Rom 4, 13 ss Pablo dice que nosotros participamos de la promesa hecha a Abrahán de que sería heredero del mundo, promesa que estaba basada

en la justicia de la fe. Somos herederos en la fe, en cuanto que, a través de ella, somos partícipes de Cristo. Pues si fuésemos herederos por la ley y no por Cristo, la fe sería ineficaz *(κεκένωται [kekénōtai]:* v. 14). Ahora bien, si somos de Cristo, somos descendencia de Abrahán y, por tanto, herederos (Gál 3, 29; cf. 4, 1.7; Tit 3, 7).

También el testimonio de Heb apunta en esta dirección. En 6, 17, se dice que Dios ha prometido la salvación a los herederos de la promesa hecha a Abrahán interponiendo juramento. Ellos poseen ya en esperanza (v. 18) la herencia venidera. Alcanzan la herencia de las promesas haciéndose imitadores de la fe y de la constancia de Abrahán (v. 12). Pero el que ha hecho posible el acceso a esta promesa ha sido Jesús (v. 20). El es el heredero (1, 2.4). Aquí no se subrayan los mismos aspectos que en Pablo. Se subraya con más fuerza el carácter futuro de la herencia y la inalterabilidad de la promesa, pero el concepto es el mismo. En 11, 7 la fe al igual que en Pablo, recibe la promesa y es, por consiguiente, heredera de la justicia.

Por otra parte, Sant 2, 5 se aproxima al testimonio de los sinópticos, en donde se trata también de la herencia del reino, si bien la referencia a Jesús, por mediación del cual somos herederos, no aparece de un modo explícito. «¿No fue Dios quien escogió a los que son pobres a los ojos del mundo para que fueran ricos de fe y herederos del reino que él prometió a los que le aman?». En todo el NT existe una conexión permanente entre la elección, la promesa y la herencia.

d) *Puesto que Jesús es el heredero y, al mismo tiempo, el que se ha entregado a sí* mismo por nosotros, no podemos participar de esta herencia más que en la medida en que estemos unidos a él. Esto supone una obediencia efectiva (Heb 11, 8). Exige perseverancia (Heb 6, 12). Pues de otro modo no podemos heredar el reino de Dios (Gál 5, 21; 1 Cor 15, 50a). En la parábola del juicio final Jesús muestra que esta unión con él incluye también la práctica de la misericordia (Mt 25, 34; cf. en Lc 10, 29-37 la parábola del buen samaritano; también Lc 10, 25). Asimismo el coloquio de Jesús con el joven rico muestra que la vida eterna sólo puede alcanzarse mediante la obediencia de la fe, es decir, a través del seguimiento de Jesús (Mt 19, 29).

Ahora bien, puesto que Jesús nos ha instituido herederos, no somos simplemente coherederos suyos, sino también coherederos entre nosotros (1 Pe 3, 7). Esto nos exige un recto comportamiento para con los demás (v. 9), como lo prueban especialmente las parábolas de Jesús antes citadas, pero también la del mayordomo infiel. Esta obediencia de la fe no es una obra meritoria, como ocurre entre los rabinos, ni tampoco una carga difícil, como piensa el joven rico, sino un recibir y conservar la fidelidad misma, un «tener» a Dios y a su Hijo (1 Jn 5, 12; 2, 23; 2 Jn 9). El llamamiento de Jesús a ir en pos de él es ya el don de la vida (eterna), del reino de Dios y de la comunión con él. En Col 3, 24, el concepto de recompensa es utilizado en conexión con el de herencia, pero no en el sentido de mérito, pues se trata de una vida al servicio del Señor (v. 24). Y, por otra parte, «a Abrahán Dios le otorgó la herencia con la promesa» (Gál 3, 18).

e) Finalmente, el NT nos hace ver con claridad que esta herencia de la promesa no sólo es válida para el pueblo elegido de Dios, Israel, sino que los paganos también se convierten en coherederos por mediación de Cristo. Pablo llama la atención continuamente sobre el hecho de que en Cristo, todos los creyentes sin distinción son hijos de Dios y herederos de la promesa (Gál 3, 23 ss; cf. 4, 30; Rom 4, 13 s). Esta condición de coherederos que poseen los paganos es formulada de un modo riguroso en Ef, Col y Hech. Según Ef 3, 6 los gentiles son coherederos con Cristo a través de la predicación del evangelio, y en Ef 1, 3 ss se nos relata cómo la comunidad ha sido constituida heredera en Cristo. El es la clave y el instrumento de todo el designio salvífico de Dios. En él se funda la elección de todos los creyentes antes de la constitución del mundo. En él tenemos la redención por su sangre, en él somos hijos de Dios y partícipes de la herencia, para la

alabanza del esplendor de su gracia. En él participan también los gentiles en la herencia (cf. el cambio de «nosotros» [v. 11] en «vosotros» [v. 13] y el énfasis que se da al «también»).

Según Hech 26, 16 ss, el Señor encomienda a Pablo la misión «de abrir los ojos (a los gentiles) para que se vuelvan de las tinieblas a la luz... obtengan el perdón de los pecados y parte en la herencia *(klêros,* no *klēronomía)* de los consagrados por la fe en Jesús». Aquí resuena la concepción de los textos de Qumrán: la participación de la comunidad del fin de los tiempos en la vida de los santos (= ángeles) (cf. Hech 20, 32; Ef 1, 18). Ahora bien, la expresión «los santos» puede significar también en los textos de Qumrán la comunidad escatológica de la salvación. En la cristiandad primitiva y en Pablo, la comunidad neotestamentaria y, en un sentido más estricto, la comunidad primitiva de Jerusalén, son denominadas «comunidad de los santos». Lo singularmente nuevo en este texto es la afirmación de que los gentiles participan también de esta «herencia» por la fe en Jesucristo. Col 1, 12 nos recuerda igualmente las ideas de la comunidad de Qumrán. Por otra parte, en este pasaje hay algo nuevo en relación con Qumrán: la comunidad colosense, que está compuesta de cristianos procedentes de la gentilidad, participa de la herencia de los santos *(μερίς τοῦ κλήρου [merís toû klḗrou]*, una expresión de los textos de Qumrán, que aparece p. ej. en 1QS 11, 7.8 y que proviene ya de los LXX, Dt 10, 9 y *passim;* cf. también Nm 18, 20 entre otros pasajes, en donde se encuentra *klēronomía* en lugar de *klêros;* sobre la transformación de este tema en el de la luz cf. Sal 56, 14; Is 2, 5; 60, 1 ss).

En Hech 8, 21 se recoge asimismo la fórmula esenio-veterotestamentaria cuando Juan y Pedro dicen a Simón el Mago que «no tiene parte ni heredad en esto» (NB: «no es cosa tuya, ni se ha hecho para ti»), a saber, en el evangelio. Esta expresión es aquí una fórmula de excomunión (EHaenchen).

En Hech 17, 4 el sentido del verbo *προσκληρόω [prosklēróō]* se difumina por fin tanto que deberíamos traducirlo de la siguiente forma: «Algunos judíos se convencieron y se juntaron a Pablo y Silas». Sin embargo, tras esta acepción lingüística tan traída y llevada se sobreentiende que una gran muchedumbre de prosélitos griegos y no pocas mujeres principales de Tesalónica reciben en suerte la herencia prometida. En 1 Pe 5, 3 el plural *klêroi* parece referirse a la comunidad en cada una de sus partes o demarcaciones (¿señaladas por suerte?).

f) El que Juan no utilice el concepto de herencia se explica por el hecho de que el centro de gravedad de su testimonio no radica en una visión de la historia de la salvación orientada hacia una consumación futura, sino más bien en la presencia y universalidad de la salvación en Cristo. Dado que él lucha contra la incredulidad de los judíos, le interesa más subrayar lo que la comunidad posee ya en Jesús que lo que ella heredará. Ap 21 es quizá el texto que mejor recapitula lo que el NT dice sobre la herencia: lo que constituye la herencia es el reino de Dios, la gloria eterna en donde no habrá muerte, aflición ni pecado (v. 7), Dios Padre y nuestra condición de hijos suyos por la fe en Cristo; y esta herencia no tendrá simplemente una dimensión individual sino que, de acuerdo con el testimonio total del NT, participará de ella toda la comunidad.

E. Eichler

μέρος [méros] parte, porción

I *Méros* aparece con muchos matices en el griego profano desde el s. V a. C. y representa, por decirlo así, una desfiguración del vocablo *μοῖρα [moîra]*, que se utiliza en abundancia a partir de Homero, y cuyo significado va restringiéndose lentamente hasta designar el poder divino del destino. *Méros* es la *parte de un cuerpo, de un país,* etc.; el *territorio* (sobre todo en plural), el *sitio,* el *partido.* En sentido figurado significa *parte, cosa, posición;* en la

koiné significa también *asunto*. Unido a preposiciones forma frecuentemente expresiones adverbiales: *ἀνά μέρος [aná méros], ἀπό (ἐκ) μέρους [apó (ek) mérous], κατά μέρος [katá méros], μέρος τι [méros ti]* (acusativo), cuyos significados, con todo, no pueden ser claramente delimitados entre sí; todos ellos se traducen en general por *sucesivamente, parcialmente, en particular, a trozos, en parte*, etc.

II En la versión de los LXX, este vocablo reemplaza a numerosos términos hebreos. También aquí designa la *parte;* Gn 47, 24 (la quinta parte). Se usa sobre todo en sentido local: Ex 16, 35; Jos 18, 19 s (la frontera); Jos 2, 18; 1 Sam 30, 14 (territorio); Jos 13, 27; 15, 2 (orilla, extremidad), etc. En la descripción de objetos *méros* designa el *lado*, p. ej. en Ex 26, 25 s, un lado de la morada y en 32, 15 ambos lados de las tablas de la ley. El significado de *parte* en la herencia se encuentra en Prov 17, 2, el de *lugar*, en 2 Mac 15, 20.

III En el NT, *méros* designa la *parte* (del cuerpo, del patrimonio, del vestido): Lc 11, 36; 15, 12; Jn 19, 23 y *passim;* el costado de una embarcación: Jn 21, 6; el *partido* (de los fariseos o de los saduceos): Hech 23, 6.9; muy a menudo la *región*, el *lugar:* Mt 2, 22; 15, 21 y *passim.* Se discute el significado de la expresión «las partes inferiores (o más bajas) *(μέρη [mérē])* de la tierra» en Ef 4, 9: ¿piensa aquí el apóstol en «la entrada de Jesús en el reino de los muertos mediante su muerte» (Büchsel, ThWb III, 642) o en su venida a la tierra (MDibelius)? No obstante la impresionante argumentación con que Büchsel defiende su interpretación, no es posible decidir esta cuestión con certeza.

El significado de *profesión, negocio* está presente en Hech 19, 27, el de *cuestión, punto* en 2 Cor 3, 10; 9, 3; Jn 13, 8 (lavatorio de los pies) habla de tener *parte* con Jesús; el cristiano tiene parte con Cristo cuando es un miembro vivo del cuerpo (de la comunidad): 1 Cor 12, 27; Ef 4, 16 (cf. → cuerpo; → solidaridad). Pero también se puede tener parte con los hipócritas e impíos (Mt 24, 51; Lc 12, 46). Según al grupo a que se pertenezca, se tendrá parte en la «primera resurrección» y en el «árbol de la vida» (Ap 20, 6; 22, 19) o en el «estanque de fuego», en la «segunda muerte» (21, 8).

En Rom 11, 25 *méros* aparece dentro de la locución adverbial *apó mérous;* en este pasaje se alude al endurecimiento *parcial* de Israel. En Rom 15, 15.24; 2 Cor 2, 5 este giro expresa una idea de moderación: «un poco». En 1 Cor 13, 9 s.12 la construcción *ek mérous: en parte, parcialmente*, pone de relieve de un modo penetrante que nuestro conocimiento de la fe y nuestra profecía —tanto en su contenido como en su madurez— son aún parciales. Sólo llegarán a su perfección en la vida eterna (13, 10).

W. Mundle

Bibl.: GHölscher, Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion, 1922 – JBenzinger, Hebräische Archäologie, 1927³, 392 ss – FBüchsel, Art. *κάτω*, ThWb III, 1938, 640 ss – JHerrmann/WFoerster, Art. *κλῆρος*, ThWb III, 1938, 757 ss – JSchneider, Art. *μέρος*, ThWb IV, 1942, 598 ss – MDibelius, An die Epheser, Handb. z. NT 12, 1953³ – Strack-Billerbeck, Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch, 1954/61, I 829; II 596; III 625 – GvRad, Theologie des AT I, 1958/61², 295 ss – GLanczkowski, Art. Los, RGG IV, 1960³, 451 – GvRad, Gesammelte Studien zum AT, ThB 8, 1965³.

Trad. o. c.: GvRad, Teología del AT I, 1978⁴, 369 ss – id., Estudios sobre el AT, 1976, 81 ss.

Hermano, prójimo

Los dos sustantivos de este grupo designan a los hombres que están unidos entre sí por un vínculo de proximidad, sea éste de sangre o pertenezca al contexto vital de cada uno. Ya desde muy pronto el término *ἀδελφός [adelphós], hermano*, que originariamente tenía un sentido puramente biológico, pasó a ser sinónimo de *πλησίον [plēsíon], prójimo, semejante*, cuyo contenido es más amplio.

ἀδελφός [adelphós] hermano; *ἀδελφή [adelphḗ]* hermana; *ἀδελφότης [adelphótēs]* fraternidad, hermandad; *φιλάδελφος [philádelphos]* fraternal, que ama a los hermanos; *φιλαδελφία [philadelphía]* amor fraterno; *ψευδάδελφος [pseudádelphos]* falso hermano

I La palabra *adelphós* (compuesta de *δελφύς [delphýs], seno materno*, y alfa copulativa) significa *nacido de la misma madre*. En un principio se utiliza para designar al *hermano carnal;* consiguientemente *adelphḗ* significa la *hermana;* el plural masculino significa también *hermanos* (o sea: el conjunto de los hermanos y hermanas). No obstante, el vocablo designa asimismo cualquier parentesco próximo, p. ej. *cuñado, primo*, etc. Usado como adjetivo, significa igualmente *pariente, semejante, concorde*. Del adjetivo han surgido los diferentes sentidos metafóricos del sustantivo.

En la literatura griega, *adelphós* es utilizado para designar a los *hermanos* carnales, a los *parientes* más próximos y, en sentido figurado, al *compañero*, al *socio*, al *amigo*, al *prójimo*. En el estilo epistolar es un tratamiento que se da también al *colega*.

El empleo de la palabra *adelphós* para designar al *correligionario*, al *que profesa la misma fe*, parece haber sido introducido bajo influencias orientales. El término fue empleado corrientemente en el culto de Baal. En la corte de los Diadocos, *adelphós* era un título honorífico otorgado por el rey. En el culto de Mitra, los iniciados eran llamados hermanos; en la cúspide de la jerarquía clerical estaba el *pater fratrum*. Dentro de la filosofía es digna de especial mención la Stoa, en la cual el concepto de hermano tiene un sentido muy profundo y se aplica a toda la humanidad. Desde el punto de vista de la razón universal son hermanos todos los hombres. Finalmente, para el sistema que admite el monismo del espíritu (Plotino), todos los seres del mundo son *ἀδελφοί [adelphoí]*.

II 1. En el AT el equivalente de *adelphós* es *'āḥ*. El equivalente del término paralelo *plesíon, prójimo*, es *rēa'*. También aquí *adelphós* designa en primer lugar al *hermano carnal*, y *adelphḗ*, a la *hermana* (Gn 4, 8 ss; 12, 13; 44, 20); Gn 29, 12 ss nos muestra que esta denominación puede aplicarse también a otros allegados.

Pero el vocablo se emplea también entre aquellos que pertenecen al pueblo de Israel. El hecho de que la pertenencia al pueblo sea valorado de la misma manera que el parentesco de sangre se explica porque los hijos de Jacob son a la vez los patriarcas de las tribus. Los cuadros genealógicos veterotestamentarios aluden a menudo al parentesco en relación con la tribu, si bien los términos se aplican generalmente al parentesco de sangre. Así, en Ex 2, 11 los miembros del pueblo son llamados *hermanos* (cf. Gn 16, 12; Dt 2, 4). En Gn 19, 7 Lot llama *hermanos* a los sodomitas. En Oseas, los términos «hijo» y «hermano» (que expresan una relación de parentesco) se emplean para designar la relación de Dios con su pueblo (Os 2, 1-3). Aquí puede observarse el tránsito del parentesco carnal a la fraternidad espiritual. En la esfera puramente religiosa el parentesco carnal pasa totalmente a segundo término (en Dt 15, 1 ss se exige el amor al «hermano necesitado». Hermano y prójimo son sinónimos. En Sal 22, 23, por el *parallelismus membrorum*, «los hermanos» son sinónimo de la comunidad de Israel).

También el mandamiento del amor utiliza los términos *hermano* y *prójimo*, y así sólo cambia la terminología, no el sentido (cf. Lv 19, 17 s). En el AT la diferencia entre *plēsíon* y *adelphós* radica en que *adelphós* abarca también el parentesco carnal. En la esfera religiosa apenas hay diferencia entre ambos términos. Pero *plēsíon* no tiene tanta fuerza; a veces puede significar simplemente «el otro» (1 Sam 15, 28; 28, 17).

2. Este uso lingüístico prosigue en una parte del judaísmo tardío. Los textos de Qumrán exhortan constantemente al amor al hermano o al prójimo; pero estos términos designan únicamente a los miembros de la comunidad de Qumrán, que se considera a sí misma como el verdadero Israel. En cambio, los demás hombres pueden ser objeto de odio.

En el judaísmo rabínico se establece una distinción entre el hermano y el prójimo. La comunidad del pueblo y la comunidad religiosa ya no coinciden, como ocurría en el AT. Se considera hermano a aquel que profesa la religión judía, en contraposición al extranjero, que habita la tierra de Israel pero no pertenece al pueblo de Dios. También se llama «hermano» al prosélito. En cambio, el prójimo es todo aquel que, sin ser israelita, vive en la tierra de Israel (cf. St.-B. I, 276).

III 1. También en el NT, *adelphós* designa al hermano carnal y *adelphé*, a la *hermana*. Es cierto que en muchos pasajes no se puede demostrar que no esté presente otro grado de parentesco próximo, pero el significado de hermano carnal es el más probable. Esto puede decirse también especialmente de los pasajes en que se habla de los hermanos de Jesús (Mc 6, 3 par; 3, 31 ss par, etc.).

La afirmación de la virginidad de María, tanto antes del nacimiento de Jesús como después, exigió ya desde muy pronto la interpretación de los pasajes en que se habla de los hermanos de Jesús en un sentido más genérico, es decir, en el sentido de allegados. Tanto el uso griego del vocablo como el hebreo y el arameo, permitían esta interpretación. Pero en ningún pasaje del NT aparece claramente el término *adelphós* como denominación de un parentesco más amplio.

La iglesia griega considera los hermanos de Jesús de que habla el evangelio como hijos de José en un anterior matrimonio. En cambio, la exégesis católico-romana intenta demostrar que se trata de primos y primas de Jesús. Estas interpretaciones se encuentran ya en la primitiva iglesia. Sin embargo, Tertuliano habla de los hijos de José y María habidos posteriormente (Cf. para más detalles: vSoden, ThWb I, 144, nota 5 [bibl.]; LTK^2 II, 714 ss [interpretación cat.-rom.]; JBBauer, BthW I, 1962^2, 144 [interpretación cat.-rom.], y los comentarios *ad locum*).

De ahí resulta que Jesús habría tenido varios hermanos y hermanas que, según Mc 6, 1 ss y Jn 7, 5, no reconocieron su misión o lo hicieron más tarde (cf. Hech 1, 14; 1 Cor 9, 5). Pero, según Gál 1, 19, Santiago, el hermano del Señor (cf. 1 Cor 15, 7), es uno de los apóstoles.

2. La denominación de «hermanos» que los israelitas se aplicaban entre sí es reasumida por el NT. Los cristianos son el nuevo pueblo de Dios (2 Cor 6, 16 ss; 1 Pe 2, 9 s; Heb 8, 8 ss; cf. también Rom 9-11). Así pues, la denominación de «hermanos» se aplica también entre los cristianos. Según el concilio de los apóstoles, esta denominación se aplica también expresamente a los cristianos venidos de la gentilidad (Hech 15, 23).

En el NT se habla de la familia de Dios, que tiene un sentido mucho más amplio que pueblo de Dios. Por la fe en Jesucristo, los cristianos se hacen hijos e hijas suyos (Rom 8, 14; 2 Cor 6, 18; Gál 3, 26, entre otros; → niño, *υἱός [hyiós]*). También se les llama sus hijos (Rom 8, 16 ss; Jn 1, 12 s; → niño, *τέκνον [téknon]*). A partir de aquí se hace comprensible que la denominación de *adelphós* se aplique a los hermanos en la fe. Los hijos de Dios son sus familiares (Gál 6, 10; Ef 2, 19).

Ya en la persona de Jesús aparece la contraposición entre su condición de Hijo de Dios y su parentesco según la carne. Los relatos del nacimiento muestran esto a través de la sobriedad de sus afirmaciones sobre la paternidad. En relación con la paternidad de Dios, la paternidad de José aparece claramente en segundo plano. El conflicto se muestra también abiertamente en el relato que habla de la presencia de Jesús en el templo al cumplir los 12 años (Lc 2, 41 ss). Más tarde, el mismo Jesús habla de esto (Mc 3, 31 ss par; 6, 3 ss par; 13, 12 s par). Para entrar en la nueva comunidad se exige el abandono de la familia natural. Esto es válido tanto de los discípulos como del mismo Jesús (Mc 10, 28 ss par; Lc 14, 26; cf. Rom 8, 12 ss). Jesús es el unigénito, el primogénito, el Hijo de Dios muy amado. Pero a la vez es el primogénito entre muchos hermanos, los cristianos (Rom 8, 29; cf. Col 1, 15, «el primogénito de toda criatura» y Col 1, 18; Ap 1, 5, «el primogénito de los muertos»).

El Hijo de Dios se humilló y se hizo hermano de los creyentes (Heb 2, 11 s). En este sentido, Jesús puede hablar de sus discípulos como hermanos suyos (Mc 3, 33 par y otros). Pero el término «hermano» sólo se aplica a Jesús en aquellos pasajes en los que se pone de relieve su humildad (cf. Heb 2, 17). Aun cuando se le considere como hermano, él

sigue siendo siempre el Señor. Por eso Pablo se llama a sí mismo *δοῦλος [doûlos]*, siervo de Cristo, y aplica a los *adelphoí* el vocablo *σύνδουλοι [sýndouloi], consiervos* (Col 1, 7; 4, 7 y otros).

3. A partir de Rom 8, 29 ss se nos muestra con claridad que la nueva fraternidad es posibilitada y modelada por el primogénito de los hermanos, Jesucristo, que ha muerto por todos. Y, puesto que él se hizo hermano nuestro, nosotros somos todos hermanos. Esta fraternidad está regida por el *ἀγάπη [agápē]*, → *amor* (cf. espec. 1 Jn). En sus cartas Pablo utiliza preferentemente como salutación el plural *adelphoí* unido a *ἀγαπητοί [agapētoí], carísimos, muy amados* (1 Cor 15, 58; Flp 4, 1 y otros). La utilización del término *adelphoí* para designar a los hermanos en la fe es corriente también en otras religiones. La comprensión específicamente cristiana del concepto viene expresada por la unión con *agápē:* la comunidad espiritual se funda en el amor, que, a partir de Dios, crea una nueva realidad entre los hombres.

El amor que lleva consigo el parentesco natural es la *φιλία [philía]* (→ amor). La terminología relacionada con *philía* aparece también en el NT en conceptos tales como *philádelphos, fraternal* (1 Pe 3, 8) y *philadelphía, amor fraterno* (Rom 12, 10 y otros). Bajo el influjo del concepto subordinante de *agápē*, se ha convertido *philía* en sinónimo de *agápē*, por lo que se refiere al amor entre los hombres. Lo mismo puede decirse del sustantivo *adelphótēs, fraternidad* (1 Pe 2, 17; 5, 9).

A imitación de Jesucristo, el amor a los hermanos ha de llevarnos hasta el martirio si fuera preciso (1 Jn 3, 16; cf. Jn 15, 13 con 1 Cor 8, 11). El uso del término en un sentido teológico poco relevante que se encuentra espec. en Hech, enlaza claramente con la praxis judía. Dado que la predicación de los apóstoles comenzó en la sinagoga, éstos se dirigen a los oyentes como hermanos, o sea, como adeptos de la misma religión judía (p. ej. Hech 13, 26). Es significativo que Pablo no utilice el término en la predicación a los gentiles (Hech 17, 22). Esta costumbre judía fue adoptada por la comunidad cristiana en el estilo epistolar. Así Pablo denomina a los israelitas *ἀδελφοί κατὰ σάρκα [adelphoí katá sárka], hermanos según la carne* (p. ej. en Rom 9, 3), al igual que alude (en 1 Cor 10, 18) al pueblo de Israel *katá sárka, según la carne*, en contraposición al Israel *τοῦ θεοῦ [toû theoû], de Dios* (Gál 6, 16). El cristiano que, en el encuentro con el hermano, no se guía por los mandamientos y, sobre todo, por el mandamiento del amor anda aún en tinieblas (1 Jn 2, 9). Uno de estos «que son hermanos sólo de nombre» es mencionado por Pablo en 1 Cor 5, 11. El que propaga o abraza falsas doctrinas es *pseudádelphos, falso hermano* (Gál 2, 4; 2 Cor 11, 26). El que esto hace se autoexcluye de la comunidad con Dios y ya no pertenece a la familia de Dios.

4. Es significativo que en el NT se exija igualmente el amor al hermano y el amor al prójimo. En relación con esta exigencia, ambos términos son sinónimos. Juan utiliza exclusivamente el término *adelphós.*

Pero, en relación con el objeto del amor, hay que establecer una diferencia. Los pasajes en que se utiliza el término → *πλησίον [plēsíon], prójimo*, se remontan casi todos, directa o indirectamente, al mandamiento del amor de Lv 19, 18. Con ello se establece desde un principio la posibilidad de que el amor rebase el círculo de los *adelphoí*, del parentesco carnal o espiritual. También *adelphós* rebasa a veces las fronteras de su significado propio. Pero el uso de *plēsíon* nos abre un campo aún más amplio. En la parábola del buen samaritano (Lc 10, 29-37), Jesús lleva *ad absurdum* la discusión rabínica sobre quién es el prójimo. Un hombre que se encuentra en necesidad es siempre nuestro prójimo. Al extenderse el mandamiento del amor en Mt 5, 43 ss también a los enemigos, quedan completamente rebasadas las fronteras de los significados corrientes

de *adelphós*. La esfera del amor humano coincide con la esfera de la acción salvífica de Dios, que, como una nueva creación, abarca a todos los hombres y, en su dimensión cósmica, a todas las cosas (cf. Mt 28, 18; Col 1, 16 ss; 3, 11 y otros; → πλησίον *[plēsíon]* y → amor, ἀγάπη *[agápē]*).

W. Günther

ὁ πλησίον *[ho plēsíon]* el prójimo

I Πλησίος *[plēsíos]*, vocablo que aparece desde Homero (de la raíz *pla-, la cercanía, la proximidad;* respecto a la raíz *pela-*, para algunos *golpear, empujar*, para otros, *acercarse*, cf. πέλας *[pélas], cerca)*, significa *cercano* (adj.); *cerca* (adv.). Se derivan de él: 1) la forma sustantivada *ho plēsíon, el que está cerca, el vecino, el prójimo* y, en un sentido más impreciso, *el otro*; 2) la preposición *plēsíon* con genitivo (en Josefo también con dativo), *cerca de, junto a* (Jn 4, 5).

II En la versión de los LXX *plēsíon* traduce preferentemente a *rēa'* o a sus derivados (a *'āḥ* corresponde 5 veces); *rēa'* viene del radical *ra'ah*[2], *tener trato o familiaridad con alguien*, y puede designar cualquier tipo de relación humana; en Jue 14, 20 p. ej. se refiere al padrino. Mientras que *'āḥ* designa inequívocamente al *consanguíneo* y *gēr* es el *extranjero* o *forastero* que vive en la tierra de Israel, *rēa'* designa al hombre que pertenece a mi círculo vital, sin referencia alguna al vínculo carnal o étnico que tiene conmigo, es decir, al hombre con el que me relaciono. Puede tratarse del *vecino* (Ex 11, 2), del *amigo* (2 Sam 13, 3), del *prójimo* (Ex 2, 13; Hech 7, 27), del *semejante* (Prov 6, 1), o simplemente del *otro* (Os 3, 1), de modo que todos éstos viven de hecho dentro del ámbito de la alianza.

Tampoco de la presencia de *rēa'* en los textos legales nos permite establecer inequívocamente los límites de su esfera de validez. El precepto del amor (Lv 19, 18) —al igual que la ley de santidad en su totalidad— se dirige a los miembros del pueblo de la alianza; el extranjero sólo es mencionado posteriormente (v. 34). Así, el concepto de *rēa'* experimenta en la historia de Israel la misma transformación que el de «ley»: si en un principio sólo se refiere prácticamente a aquellos que pertenecen al pueblo de la alianza, más tarde —a medida que la alianza se quebranta y la ley adquiere una validez absoluta— designa al prójimo sin más. Al utilizar el término *plēsíon*, la versión de los LXX opta por la interpretación más amplia y encuentra apoyo para ello en corrientes bien nutridas del judaísmo helenístico, mientras que en círculos estrechos sólo se considera como *plēsíon* al judío o al prosélito totalmente incorporado al judaísmo y en la comunidad de Qumrán esta denominación sólo se aplica a los miembros de la secta.

III El NT no enlaza con Qumrán, sino que defiende con toda claridad la acepción más amplia de la palabra que aparece en los LXX, como se muestra claramente en Mt 5, 43 ss y Lc 10, 29 ss, que son probablemente los pasajes más importantes del NT sobre el lugar que ocupa el prójimo: Jesús considera como no válida la restricción del mandamiento del amor al hermano y al amigo, y afirma que este mandamiento se extiende también al enemigo. Pero él no da ningún otro mandamiento más amplio, sino que subordina el mandamiento del amor al evangelio. Al principio «un hombre en necesidad es siempre nuestro prójimo» (→ ἀδελφός *[adelphós]* III, 4) se antepone necesariamente este otro: el prójimo es «el que tuvo compasión de él» (Lc 10, 37) o «mi prójimo es el hombre que actúa conmigo como bienhechor» (KBarth, KD I, 2, 463.460 ss). Prescindiendo de la cuestión de cómo debe realmente traducirse el término *plēsíon* en el uso predicativo que de él se hace en Lc 10, 36, con esta importante exposición dogmática, pone de relieve Barth que la pregunta por el objeto del amor es necia, ya que el samaritano (que en este caso es incluso el enemigo), a través de su acción misericordiosa, se convierte en mi prójimo y me invita a hacer lo mismo (v. 37), y que, por consiguiente, el hecho precede a la invitación, la praxis a la exigencia, el evangelio a la ley, pues la clave de esta parábola es también la persona de Jesús. Con las palabras «se sintió profundamente afectado» (v. 33b), que, fuera de este caso, los evangelistas sólo aplican a Jesús, y por

medio de la figura del samaritano, nos remite Lucas en última instancia a él; ya la antigua iglesia refería alegóricamente esta parábola a Cristo.

El NT sintetiza los dos mandamientos, es decir, el del amor a Dios (Dt 6, 5; 10, 12) y el del amor al prójimo (Lv 19, 18), en el doble mandamiento que se centra en la persona de Jesús (Lc 10, 25-37; Mt 22, 37 ss par; cf. Rom 13, 9; Gál 5, 14; Sant 2, 8): Cristo despierta en nosotros, hombres golpeados y rotos, el amor a él; y la exhortación «haz tú lo mismo» (Lc 10, 37) exige un «hacer» que sea apropiado para despertar el amor en el prójimo. De esta manera, el concepto usual de amor al prójimo es llevado a su plenitud por el evangelio. A través del otro —sea hermano o enemigo, vecino o impío, alguien que presta ayuda a alguien que la pide— me encuentro con Cristo, que me otorga su amor y me llena de él, de tal manera que rebosa en mí y llega hasta el otro; así, el amor al prójimo es preservado del peligro de un nuevo legalismo o de una actitud paternalista al ser colocado bajo la soberanía del amor, que da y recibe. De este modo abre un amplio campo a la acción evangélica (Ef 4, 25 ss) y crea una nueva comunidad y un nuevo culto (Mc 12, 28 ss, que está de acuerdo con Os 6, 6).

U. Falkenroth

Para la praxis pastoral

Las palabras examinadas aquí designan una relación. En el caso del parentesco de sangre, ésta surge siempre sin la intervención o la iniciativa del individuo; en el caso de la relación con el prójimo, esta iniciativa tampoco se halla presente la mayoría de las veces; en ambos casos, el hombre se la encuentra o se encuentra de antemano metido en ella. El hombre puede elegir sus amigos y con ello compartir sus simpatías; a los hermanos sólo puede buscarlos o perderlos, nunca creárselos. Sin embargo, el prójimo es para él la persona o personas con las que vive, con las que se encuentra y a las que se aproxima con el propósito que sea. Por otra parte, su mirada no debe detenerse en los miembros de su propia familia, pues éstos son, en cierto sentido, parte de su propio ser. Pero la verificación de la condición de prójimo comienza sólo más allá de la propia frontera. Por eso los conceptos examinados aquí nos recuerdan que no debemos limitarnos a ver en el otro el *partner* de una acción, sino que hemos de ver en él al hombre, que es al mismo tiempo don y pregunta en cuanto que plantea una exigencia a mi vida, a mi amor, a mi ayuda, a mi atención y me interroga por el contenido último de mi existencia. En realidad el encuentro con el otro configura y llena de contenido nuestra vida.

La relación con el hermano o con el prójimo se caracteriza por el hecho de que en ella no existe una diferencia de nivel entre ambas partes o, en todo caso, sólo adopta la forma del mutuo respeto. Esto es lo que distingue el diálogo entre dos personas que están en el mismo plano de la relación con la generación anterior (→ padre) o con los superiores (→ obispo; → señor). Con mucha más razón la referencia a la relación fraternal de Jesús con los creyentes expresa su solidaridad con ellos y la transformación cualitativa y esencial de su situación ante Dios.

En algunos círculos cristianos está extendida la costumbre de anteponer al nombre de la persona a quien uno se dirige la palabra «hermano», en lugar de «señor». Habría que preguntarse si esta costumbre, que se usa desde hace mucho tiempo entre antiguos compañeros o también entre camaradas o colegas, puede conservar todavía algún significado auténtico. De todos modos y prescindiendo de su uso en las comunidades, la palabra se ha convertido en un tratamiento corriente entre clérigos y religiosos, al menos para ciertas categorías, y se usa en un sentido análogo a como era utilizado en las órdenes

monásticas de la primitiva iglesia. Pero no basta con llamar «hermanos» a los demás; hay que vivir de un modo auténtico esta fraternidad; sólo de esta manera puede hacerse patente la fe común y el amor a los otros. → Primero, primogénito, art. *πρωτότοκος [prōtótokos];* → solidaridad; → niño; → amor.

L. Coenen

Bibl.: RBultmann, Das christliche Gebot der Nächstenliebe, en: Glauben und Verstehen I, 1933, 229 ss – HvSoden, Art. *ἀδελφός*, ThWb I, 1933, 144 ss – KBarth, KD I, 2 1948[4], 460 ss – OMichel, Das Gebot der Nächstenliebe in der Verkündigung Jesu, en: Zur sozialen Entscheidung, 1947, 53 ss – CHRatschow, Agape, Nächstenliebe und Bruderliebe, ZST 21, 1950/52 – GEichholz, Jesus Christus und der Nächste, 1952 – JFichtner, Der Begriff des Nächsten im AT, Wort und Dienst NF. 4, 1955 – HGollwitzer, Der barmherzige Samariter, Bibl. Stud. 34, 1959 – HGreeven/JFichtner, Art. *πλησίον*, ThWb VI, 1959, 309 ss – JJeremias, Die Gleichnisse Jesu, 1962[6] – JSouček, Der Bruder und der Nächste, en: Hören und Handeln, Wolf-Festschrift, 1962.

Trad. o. c.: RBultmann, El mandamiento cristiano del amor al prójimo, en: Creer y comprender I, 1974, 199 ss – JJeremias, Las parábolas de Jesús, 1976. En cast. Arts. gens.: KRahner, Art. Amor, SM 1, 1976[2], col. 114-133 (espec. 127-131) – WMolinski, Art. Amor al prójimo, SM 1, 1976[2], col. 133-138 – JJeremias, Teología del NT I, 1977[3], 248-256 – KHSchelkle, Teología del NT III, 1975, 179-200.

Hijo

Los artículos aquí reunidos tratan de los conceptos que tienen relación con *παῖς [paîs]* y *υἱός [hyiós]*, pero exclusivamente en cuanto referidos a la persona de Jesús, es decir, únicamente en su función de títulos cristológicos. Puesto que *paîs* no significa solamente *niño* sino también *siervo*, en los LXX se utiliza para traducir la expresión *siervo de Dios* de Is 52, 13 (hebr. *'ebed yhwh)* y, consiguientemente, en el NT se usa la forma *παῖς θεοῦ [paîs theoû]* para designar la función de Jesús como *siervo de Dios*. Igualmente *hyiós* no expresa sólo un parentesco físico, sino también espiritual. De este modo se designa la relación de Cristo con la humanidad con *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου [hyiós toû anthrópou], hijo del hombre;* su pertenencia a la esfera divina con *υἱὸς τοῦ θεοῦ [hyiós toû theoû];* y su enraizamiento en la tradición davídica con el título *υἱὸς Δαυίδ [hyiós Davíd]*. Todo lo referente al concepto «hijo» bajo el punto de vista antropológico se ha de buscar en la entrada → niño, en los art. *νήπιος [nḗpios], παῖς [paîs], τέκνον [téknon], υἱός [hyiós].*

παῖς θεοῦ [paîs theoû] siervo de Dios

I/II La designación *paîs theoû* no tiene, como tal, prehistoria en la lengua griega y proviene de los LXX. Cf. → *niño* para *paîs* y sus conexiones verbales; → Dios para *theós*.

1. a) En Israel han existido esclavos en poder de los hebreos desde los primeros tiempos hasta el levantamiento del año 70 d. C. (Gn 24; 29, 15.18; Ex 22, 2; Jer 34, 8 ss; Josefo, Bell. 4, 508). Un hebreo era vendido a la fuerza como esclavo por el tribunal (Ex 22, 2), si no podía devolver el valor de algo robado; o bien él mismo se vendía, si había empobrecido (2 Re 4, 1). En ambos casos la esclavitud se limitaba normalmente a seis años (sin embargo, cf. Ex 21, 5 s; Dt 15, 16 s). El esclavo tomaba parte íntegramente en la comunidad cultual (circuncisión: Gn 17, 12 s; sábado: Ex 20, 10; sacrificios: Dt 12, 18; pascua: Ex, 12, 44). Característica del *'ebed*, → *esclavo* (art. *δοῦλος [doûlos])* es la heteroposesión; se le nombra como una mercancía más junto al dinero y al ganado (Gn 24, 35; Ex 21, 21). Entre los esenios no había esclavos (Eusebio, Praep. Ev. 8, 11, 4).

b) Ya desde Saúl —como en todo el mundo oriental antiguo que estaba entorno de Israel (cf. Knudtzon, tabla n.° 60, 1; 61, 2 y *passim*)— los mercenarios al servicio del rey se designan a sí mismos y son designados por un tercero, aunque no por el rey, como *'abdē hammelek, siervos del rey* (los LXX: *παῖδες τοῦ βασιλέως [paîdes toû basiléōs]* en 2 Sam 11, 24; 15, 15). Pero estos *'abadīm, siervos*, no están en una relación específica de esclavitud respecto al rey, sino en una relación de salario (1 Sam 8, 11 s). Partiendo del estilo cortesano se hace corriente en la vida ordinaria el uso de *'ebed, siervo*, como designación propia de humildad (Gn 35, 5). Una expresión especialmente fuerte de esta autodenominación de humildad es la unión: «Tu siervo, el perro» (2 Re 8, 13; 2 Sam 9, 8). Pero también se puede designar a los reyes como *'abadīm*, cuando se han convertido en vasallos de otro dominador (2 Sam 10, 19; Jos 9, 11; Knudtzon, *loc. cit.*, n.° 158, 1 s). El vasallo debe, pues, como indica 2 Re 16, 7 s, pagar tributos y está obligado a acudir al llamamiento para la guerra (→ esclavo, art. *δοῦλος [doûlos]* II, 1.2).

2. a) Probablemente el uso religioso de este concepto cae también bajo el influjo del estilo cortesano. En el AT, así como en todo el entorno oriental antiguo, aunque en oposición a la comprensión antigua griega, el adorador de la divinidad se denomina a sí mismo en sus oraciones como su *'ebed, siervo*. Intenta con ello expresar su reverencia, disposición a rendir servicio a la divinidad o su pertenencia a ella, con la intención de ponerse bajo su amparo. Rara vez la pertenencia a la divinidad como esclavo suyo viene expresada, en contraste con el mundo circundante semita, dándole el nombre, como p. ej. en Abdías (1 Re 18, 3 s y en otros casos). Más frecuente es la autodesignación de esclavo en el estilo oracional, como «tu siervo», y en las palabras de Yahvé por medio de la fórmula confortadora «mi siervo» o la determinación de un tercero por «su siervo».

En el tiempo anterior al exilio la designación *'ebed* en este sentido religioso es relativamente rara y apenas se encuentra en los profetas preexílicos; esto puede explicarse porque el término religioso de *'ebed* pasó del estilo cortesano al estilo cultual y oracional, y así se experimentó como algo extraño. Así la designación de *siervo* se aplica a Jacob (Gn 32, 11), Isaac (Gn 24, 14), Moisés (Nm 12, 7 s) y al resto del pueblo creyente en Yahvé (2 Re 9, 7; 10, 23).

Mucho más frecuente es el uso de *'ebed* a partir del deuteronomista y del DtIs. Aquí se multiplica el empleo del término, especialmente aplicado a Moisés, pero también a Josué (Jos 24, 29), a los patriarcas (Dt 9, 27; Ex 32, 13), a David (1 Re 8, 24 ss; 14, 8). Más aún, incluso Nabucodonosor es designado como siervo de Yahvé (Jer 25, 9) en la continuación de la línea real de la denominación de *'ebed*. También Job, que pertenece a un pueblo alejado de Israel, recibe el título de *'ebed* dentro del marco de la narración del libro de Job (Job 1, 8; 2, 3; 42, 7 s). A partir de Ezequiel se usa el singular *'ebed* para designar al pueblo (Ez 28, 25; 37, 25); desde el DtIs también el plural *'abadīm, siervos*, para la totalidad de los israelitas (Is 54, 17). En Is 56, 6 se denomina también a los prosélitos «siervos de Dios».

Ya desde muy pronto en el AT se pueden comprobar dos líneas diferentes en las afirmaciones sobre el siervo de Dios. Por una parte, se observa en 2 Sam 3, 18 el oficio especial del rey en la salvación del pueblo de todos sus enemigos. Esta línea prosigue en Ez 34, 23 s; 37, 24 s hasta Ag 2, 23; Zac 3, 8. Por otra parte, la línea profética: el profeta es el mensajero plenipotenciario de Dios (1 Re 18, 36) que comunica la voluntad imperativa de Dios y pone en marcha por su palabra movimientos históricos.

b) A partir del estudio de BDuhm (Das Buch Jesaja, 1892, 1922[4]) se han destacado del libro de Isaías cuatro cánticos llamados «cánticos del siervo de Dios» y que requieren una explicación especial: Is 42, 1-4 (9); 49, 1-6 (9); 50, 4-9 (11); 52, 13-53, 12. Los estudios de interpretación realizados por CHNorth (The suffering servant in Deutero-Isaiah, 1950[2], 1-160) muestran que la pregunta del cortesano a Felipe respecto a Is 53, 7 s aún no ha sido aclarada en un sentido único: «¿De quién dice eso el profeta? ¿De sí mismo o de otro?» (Hech 8, 34). Desde los LXX hasta hoy, partiendo de Is 49, 3 se ha intentado continuamente interpretar al siervo de Dios de esta línea refiriéndolo colectivamente al pueblo de Dios o a una gran parte del mismo; de este modo lo hacen también HHRowley (RGG[3] III, 1680-1683) y OKaiser, que aplica el *'ebed* a una clase determinada en contraposición con todo el pueblo. Con todo, Israel queda bajo la sospecha de ser una glosa significativa muy antigua (comparar Is 42, 1 en los LXX y en el texto hebreo). La interpretación individual de estos cánticos se apoya en Is 49, 5 s, donde el «siervo» viene contrapuesto al pueblo. Se ha pensado en un profeta a causa de los signos proféticos especiales (oído en Is 50, 4 s y boca en Is 49, 1 s) y se ha identificado el *'ebed* con Moisés, Isaías, Deutero-Isaías, Ezequiel. Como, por otra parte, el hacer justicia (Is 42, 1.3 s), el liberar a los cautivos (Is 42, 7; 49, 9) y la espada (Is 49, 2) se refieren a un rey, se ha pensado en Ozías, Ezequías, Joaquín y Zorobabel. Pero, frente a todo intento de identificar al siervo de Dios con una personalidad histórica, se alza la comprobación de GvRad (Teología del AT II, 1976[3], 320): «No se suele hablar así —con un estilo tan extremo en todos los sentidos— de una persona que se encuentra en la clara luz del presente o de un pasado muy reciente... Este modo de trascender todo lo humanamente dado y conocido, es propio del lenguaje de los vaticinios».

3. Las equivalencias de las 807 citas del *'ebed* del TM en los LXX son: *paîs, siervo*, 340 veces; *doûlos*, → *esclavo*, 327 veces; *θεράπων [therápōn], sirviente*, 46 veces; *οἰκέτης [oikétēs], criado*, 36 veces; asimismo una vez *hyiós, hijo*, y *ὑπηρέτης [hypērétēs], sirviente, auxiliar*. Las restantes citas no tienen una equivalencia correspondiente. La elección de las equivalencias griegas sigue una regla distinta en cada uno de los libros. En el hexateuco *therápōn* se cambia por *paîs* y *doûlos;* el último está reservado casi exclusivamente para «Egipto, casa de servidumbre» y para otros servicios duros propios del esclavo. En el grupo Jue – 2 Re se emplea *paîs* para el

servicio libre del rey y *doûlos*, en cambio, para la esclavitud involuntaria. En la designación religiosa, propia y extraña, se usa generalmente *doûlos* para expresar la gran diferencia entre Dios y el hombre. También en los restantes libros del AT aparece el concepto *doûlos* en primer plano, aunque puede aparecer sustituido en Job por *therápōn* y en Is por *paîs*. Mientras las citas del siervo de Dios en el DtIs son traducidas predominantemente por *paîs* e interpretadas colectivamente, parece haberse visto en Is 52, 13-53, 12 una figura mesiánica (cf. KFEuler, Die Verkündigung des leidenden Gottesknecht, 1934).

4. En la literatura del judaísmo tardío, que se expresaba en griego, se encuentra rara vez la expresión *paîs theoû*, porque es desplazado generalmente por el término *doûlos* (los israelitas son *doûloi* de Dios: 2 Mac 7, 33; Jub 23, 30; Josefo, Ant. 11, 90.101). Pero, cuando se usa, tiene generalmente el sentido de *siervo de Dios* y se aplica a Moisés (Bar 1, 20; 2, 28), a los profetas (Bar 2, 20) o a los justos (Sab 9, 4 s). El significado *Hijo de Dios* (Sab 2, 13; 12, 7.20; 19, 6) es más raro. El predominio del motivo temático *doûlos* en el judaísmo tardío expresa la conciencia de la distancia entre Dios y el hombre. De esta distancia hablan poco los griegos hasta el advenimiento del culto oriental (KHRengstorf, ThWb II, 264).

En 4 Esd 7, 28.29 (v. l.); 13, 32.37.52; 14, 9 y ApBar (sir) 70, 9 encontramos una tradición que describe al mesías como hijo, niño, joven o siervo. Entre estas variantes de traducción se encuentra la más antigua tradición del *'ebed*, que en griego se transmite por *paîs theoû*. Los vaticinios anteriores sobre el destino de Israel y de los pueblos vienen indicados en estos textos, pero lo decisivo es la manifestación del elegido de Dios. La apocalíptica fortalece el elemento de trascendencia en la tradición del *'ebed*.

Las citas del *'ebed* en el DtIs se entienden en el judaísmo sobre todo en sentido colectivo, referidas al pueblo de Israel (LXX: Is 42, 1) o a los justos (Sab 2, 13 en el contexto). Se discute si en el tiempo precristiano, en el judaísmo tardío palestinense, se interpretan en sentido mesiánico las citas del siervo de Dios del DtIs. JJeremias (ThWb V, 683 ss) lo afirma para Eclo 48, 10; TestBen 3, 8; la Pesitta y los discursos alegóricos de Hen (et) (37-71). Pero la referencia a Is 53 no siempre es susceptible de una sola interpretación. Las citas pueden también aducirse a partir de la idea muy extendida en el judaísmo tardío de la muerte expiatoria del justo (cf. St.-B. II, 274-299, espec. ELohse, Märtyrer und Gottesknecht, 1955).

En Qumrán se prosigue la tradición del AT al designar expresamente a los profetas como «siervos de Dios» (1QS 1, 3; 1QpHab 2, 9). Pero especialmente el «maestro de justicia» se aplica a sí mismo el nombre de «siervo de Dios» en los himnos (1QH 13, 18 s; 14, 25; 16, 10.14.18). En algunas citas de estos himnos se observa la influencia de DtIs (cf. 1QH 7, 10; 8, 36; 18, 14-15; a este respecto cf. ADupont-Sommer, Schriften, 390-397). La calidad de anónimo del «siervo de Dios» se observa perfectamente (MBuber).

En todo caso el judaísmo oficial hasta el 200 d. C. no ha referido Is 53 al mesías doliente, sino que ha amortiguado el sentido, dejando de interpretar como consecuencias de la violencia todas las expresiones de dolor de Is 53, tal vez bajo el influjo de la polémica anticristiana. Sólo tardíamente aparece en el judaísmo la interpretación del mesías doliente, apoyándose en DtIs, espec. Is 53 (así sobre todo Sahn 98ab; R. Jehosua ben Levi, 250 d. C.; cf. St-B. II, 286).

III 1. a) En el NT se aplica a Jesús 5 veces el título *paîs theoû:* Mt 12, 8; Hech 3, 13.26; 4, 27.30. Llama la atención que la denominación de Jesús como *paîs* de Dios aparezca en las citas y tradiciones antiguas de Hech (cap. 3 s). En Hech 4, 27.30 hay que interpretar *siervo* a través de Hech 4, 25, donde se entiende a David en el sentido del judaísmo tardío, como «siervo» y no como «niño». (Acerca del cambio de *doûlos* y *paîs* cf. Lc 7, 2 s.7 s). Del mismo modo hay que entender Hech 3, 13.26.

Pero el influjo del título *paîs theoû, siervo de Dios*, en su aplicación a Jesús no se limita a la presencia del vocablo. El concepto *doûlos* en el *logíon* de Mc 10, 44 par está tomado de Is 53, 10, es decir, tras él se oculta el *'ebed* de los cánticos del siervo de Dios, que según una antigua tradición fue entendido como siervo y fue aplicado a Jesús. Por otra parte, hay que preguntar si también bajo el *hyiós, hijo*, de Mc 1, 11 par (bautismo) y Mc 9, 7 (transfiguración) no se esconde el concepto *'ebed* de Is 42, 1, que primeramente fue traducido por *paîs*, pero que en una traducción posterior helenística se interpretó por *hyiós* en el sentido de Hijo de Dios, a causa de la doble significación de *paîs*.

El concepto *paîs theoû, siervo de Dios*, aplicado a Jesús, persiste únicamente en las fórmulas litúrgicas de la oración y del culto (Did 9 y 10; 1 Clem 59, 2-4; MartPol 14, 1 ss). No se puede determinar con seguridad la comprensión de *paîs* en estas fórmulas litúrgicas, pero puede existir una derivación de *siervo* hacia *hijo*. En Jn no aparece la denominación de Jesús como *paîs* o *doûlos*, seguramente por acomodación a la comprensión griega. En su lugar ha entrado *hyiós toû theoû* (cf. Jn 1, 34; 10, 36); pero, según las

circunstancias, se da también el motivo temático del siervo (cf. Jn 13, 4 ss; el lavatorio de los pies es uno de los servicios humildes del esclavo). Dentro de los escritos joaneos (Jn 1, 29. 36), aparece también eventualmente bajo la imagen de *ἀμνὸς τοῦ θεοῦ [amnós toû theoû]* → *cordero de Dios*, el siervo de Is 53, que, pasando por el puente de la múltiple significación del arameo *talyā* (1. *siervo*, 2. *muchacho*, 3. *cordero)*, vino a ser *amnós*.

b) Se puede considerar si también algunas formulas cristológicas han sido acuñadas a través de la figura del *'ebed* de Is 53. Esto es válido para las fórmulas con *ὑπέρ [hypér]*, espec. en la combinación *ὑπὲρ πολλῶν [hypér pollôn]*, *para muchos* (Mc 14, 24; Jn 6, 51). Pero apenas es válido, dada su limitación al pueblo de Israel, para Jn 11, 50 s; 18, 14. Estos pasajes se explican, más bien, a través de la forma de pensar del judaísmo tardío acerca de la muerte expiatoria del justo (4 Mac 1, 11; 6, 28 s; 17, 20 s, y la tradición rabínica en St.-B. II, 373 ss). A este conjunto pertenecen también las fórmulas *ἀντὶ πολλῶν [antí pollôn]* (Mc 10, 45; Mt 20, 28) y *περὶ πολλῶν [perí pollôn]* (Mt 26, 28). Tal vez tras la fórmula *διὰ τοῦ Ἰησοῦ [diá toû Iēsoû]* (Rom 1, 8; 2, 16) esté también el título de *païs*, tratándose de una abreviación de la fórmula *διὰ τοῦ παιδός σου Ἰησοῦ [diá toû paidós sou Iēsoû]*, *por tu siervo Jesús* (Hech 4, 30), que se ha conservado en la literatura oracional (MartPol 14, 1.3; L Clem 59, 2 ss). Posiblemente el uso formulario de *παραδιδόναι [paradidónai]* en pasiva, que sustituye el nombre de Dios (Rom 4, 25; 1 Cor 11, 23), así como las fórmulas *διδόναι ἑαυτόν [didónai heautón]*, *darse a sí mismo* (Gál 1, 4; 1 Tim 2, 6) y *τιθέναι τὴν ψυχήν [tithénai tḗn psychḗn]*, *exponer la vida* (Jn 10, 11.15; 10, 17 s) empalman con el texto hebreo de Is 53, 12 como variantes de traducción.

2. a) Pero el título *païs theoû* no está referido únicamente a Jesús en el NT. Hace también referencia a Israel en el *Magnificat* (Lc 1, 54), himno antiguo, entretejido de citas; hace referencia a David en el igualmente antiguo *Benedictus* (Lc 1, 69) y en Hech 4, 25. La aplicación de este título al pueblo y a David encaja con el uso corriente desde el deuteronomista y el DtIs. Encontramos aquí un antiguo estrato palestinense.

b) En el NT el título de *païs theoû* no se aplica a los cristianos, pero esta particularidad sólo es importante en el ámbito de lengua griega. Pablo se reconoce en alto grado como siervo de Dios en el sentido del DtIs (Gál 1, 15 = Is 49, 1), lo que constituye una prueba de cómo este concepto en el NT se aplica a sectores diversos. En sentido más amplio designa Pablo como de Cristo: a él mismo (Rom 1, 1), a sus colaboradores (Flm 1, 1; Col 4, 12), y a todos los cristianos (1 Cor 7, 22). Aquí aparece también la secuela del antiguo carácter bíblico de servicio, aunque a todas luces se concentra especialmente en su relación con Cristo. Fundamentalmente hace la distinción entre la nueva relación de hijo y la antigua de esclavo Gál 4, 1-7; Rom 8, 14 ss). La unión a Cristo no desvaloriza el antiguo carácter bíblico de servicio, sino que lo libera del estado de esclavitud de toda existencia precristiana.

Expresamente se aplica el título de «siervo de Dios» en los encabezamientos de algunos escritos (Sant 1, 1; Tit 1, 1; Ap 1, 1); sobre todo lo pone de relieve repetidamente en Ap (p. ej. 7, 3; 10, 7; 11, 18; 19, 2; 22, 3). El evangelio de Juan evita, en forma muy griega, el concepto *doûlos* aplicado a los cristianos (cf. Jn 15, 15) y buscar otras formas para asegurar el carácter de obediencia y servicio de la fe.

O. Michel

υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου [hyiós toû anthrópou] hijo del hombre

I/II 1. Planteamiento filológico en el AT y en el judaísmo

La expresión *hyiós toû anthrópou, hijo del hombre*, tiene su prehistoria exclusivamente en la antigüedad judía, especialmente en el ámbito apocalíptico, y remite en los LXX a las palabras hebreas y arameas que significan → hijo (art. *υἱός [hyiós]*) y → hombre (art. *ἄνθρωπος [ánthrōpos]*).

a) En el *hebreo* bíblico *'ādām* y *'enoš* son términos colectivos que significan *hombre;* de ahí que cada *hombre*, cada *individuo* se llame *ben 'ādām, hijo de un hombre;* una pluralidad de hombres *b^enē 'ādām, hijos de hombre;* o con artículo *b^enē ha'ādām* (Koehler-Baumgartner, Lexikon, 1958, 12 s). Llama la atención en Ez la expresión «hijo de hombre» (90 veces). El profeta no es interpelado con su nombre, sino como una criatura particular, sacada del género «hombre» y colocada frente a Dios. Dios mismo se rebaja para tratar de este modo con su siervo (cf. también Dn 8, 17). Nos encontramos aquí con un «hebraísmo típico» (PJoüon, Grammaire de l'Hébreu biblique, 1947², § 129; WZimmerli, BKAT XIII/1, 1959, 70). Apenas se puede pensar en un influjo babilónico (Gilgamés IX, 38). Es importante, por tanto, el uso de «hijo del hombre» (=miembro del género humano) en el lenguaje elevado, sobre todo en el *parallelismus membrorum* (Nm 23, 19: «Dios no miente como el hombre; ni se arrepiente como un hijo de hombre, *ben 'ādām* [NB: a lo humano]»; Sal 8, 5: «¿Qué es el hombre, *'enoš*, para que te acuerdes de él, y el hijo del hombre, *ben 'ādām*, [NB: el ser humano] para que te ocupes de él?»). La contraposición de Dios consolador y el pueblo interpelado que teme a los hombres mortales y a los hijos de hombre que perecen como hierba, resalta claramente en Is 51, 12 (también se da aquí el intercambio de *'enoš* y *ben 'ādām*. En Nm 23, 19 parece fundamentarse Jdt 8, 16: el hombre no recibe los consejos de Dios por su fuerza, pues Dios no se mueve con amenazas como un hombre, ni se rinde como un hijo de hombre. La *contraposición entre Dios y el hombre* (o «hijo de hombre» en el *parallelismus membrorum)* figura entre las formas típicas del estilo hebreo.

b) En cuanto al *arameo* bíblico, es menester fijar la atención en Dn 7, 13 que se ha convertido en el *problema central de la apocalíptica:* «Vi venir sobre las nubes del cielo a un *como hijo de hombre (k^ebar 'enaš)*». Hay que atender a la forma de hablar por medio de comparaciones y sugerencias propia del estilo apocalíptico (en hebr.: *k^e, como)*. Frente a las bestias que acaba de describir, aparece el semejante a un hijo de hombre (miembro del género humano). También el estilo sapiencial habla muy genéricamente del hombre.

c) En el *hebreo de la Misná* no aparece *ben 'ādām*. También en estos escritos se habla genéricamente del hombre o de los hombres *(b^enē'ādām)* o criaturas *(b^eriyōt)* y se expresa así la universalidad de la experiencia de la vida (p. ej. Pirqe Aboth 2, 1.3).

d) De especial importancia es la relación entre vid y huerto en Sal 80, 9-16, que se refiere a la obra de Dios en favor de → Israel; a él se une la plegaria por el rey, «al que está a tu diestra» (cf. Sal 110, 1) y por el «hijo del hombre, a quien diste poder» (Sal 80, 18). Con ello hace su aparición en la historia el *hijo del hombre (ben 'ādām)* como *expresión para el hombre específicamente elegido.*

Además existía en Israel una *circunlocución del «yo» que habla*, por la que uno se presentaba mediante una indicación estilística: *este hombre (hahū gabrā)* o *esta mujer (hahi ištā)*. A este modo de hablar pertenece GnR 68, 12: «Cierto hombre se presentó a R. José hijo de Halafta y le dijo: se ha revelado en sueños a "este hombre" *(hahū gabrā)*». (Material más amplio en GnR 7, 2; cf. NmR 19, 3; Geniza frg. del targum palestinense sobre Gn 4, 14; cf. GVermes, Appendix E, 320-328 en MBlack, An aramaic approach to the Gospels and Acts, 1967³; CColpe, ThWb VIII, 1969, 406). En este contexto puede suponerse que la circunlocución *hahū gabrā, este hombre*, así como *bar nāšā', hijo de hombre*, se admitió en el galileo palestinense bajo determinadas condiciones (GVermes, 327; CColpe, *loc. cit.*, 406). Esta circunlocución no tenía sentido mesiánico (→ Jesucristo, art. *Χριστός [Christós]* II).

2. Planteamiento histórico-tradicional dentro de la apocalíptica

a) *Punto de partida de la tradición apocalíptica* es el cuadro de Dn 7, 13 s.18.26 s, cuyo lenguaje está construido rítmicamente. Mientras las bestias son debilitadas o aniquiladas, asciende el semejante a un hijo de hombre (NB: una figura humana) sobre las nubes del cielo, y se presenta ante el anciano. Parece ser que esta «figura humana» representa al Israel teocrático, que se sabe separado de otros imperios y pueblos (OPlöger, KAT XVIII, 1965, 113 s). Dn 7, 18 habla de los «santos del altísimo», que reciben el poderío para toda la eternidad (cf. vv. 22 a.25.27); la forma de expresión es llamativa y se interpreta exegéticamente de distintas formas (MNorth, Ges. Stud. z. AT, 1960², 247 ss). De todas maneras la relación actual del cambio de la historia y la transmisión del poder se aplica al pueblo hasta ahora oprimido, de forma que los rasgos de la «figura humana» se transfieren al mismo Israel. Algunos fácilmente relacionan el texto de Dn con la sabiduría de la posterior comunidad de Qumrán en 1QS 11, 7 s. («El les ha concedido una parte de su herencia en la suerte de los santos y ha entablado relación con los hijos del cielo»). La comunidad de Qumrán no sólo ha creído ser el Israel escatológico, sino que también se ha entendido como la comunidad de los santos de la tierra y de las potencias del cielo.

b) *α)* En los *discursos simbólicos del Henoc etiópico* (caps. 37-71) aparece el hijo del hombre como una figura escatológica, en la que culmina la espera de la correspondiente comunidad de salvación. Hay que partir de la autocomprensión de esta comunidad escatológica, para poder clasificar este relativamente reciente estracto de la literatura henóquica. La forma de expresarse de Hen (et) 46, 8; 53, 6; 62, 8 (casas de su reunión, la casa de su comunidad, la comunidad de los elegidos y los santos) muestra que se trata de un grupo clásico autónomo, que se puede comparar completamente con Qumrán en su época apocalíptica. Pero la espera mesiánica y, sobre todo, la

elaboración de la tradición del hijo del hombre en los discursos simbólicos es completamente diferente de Qumrán. El elegido, el justo es en Hen (et) *representante de la justicia y sabiduría de Dios;* él proporciona esta salvación a su comunidad. El «está escondido ante él» y existe antes de que el mundo fuera creado. Acomete también la lucha mesiánica con los reyes y las potencias, y sale vencedor. Los rasgos constructivos (46, 3 ss; 48, 2 ss; 62, 7 ss) son elaborados a base de la exégesis del salterio y de los profetas (sobre todo del DtIs y de la visión de Dn 7, 9 s = Hen [et] 46).

Fundamentalmente «hombre» *no es título mesiánico* en Hen (et), sino que describe el aspecto externo de una figura celestial (cf. la unión de las expresiones usadas para «hijo de hombre» con los pronombres demostrativos). El hecho de que en el etiópico afloren distintas expresiones compuestas (p. ej. 46, 3: *walda sab'e* = en arameo *bar nāšā'*) permite suponer que en griego y en arameo había en el fondo expresiones típicas que no constituían título alguno. La cuestión de si el influjo cristiano ha determinado esta tradición del hijo del hombre, sigue siendo discutida (cf. AHilgenfeld, Apokalyptik, 148-184), pero en este punto hay que obrar con precaución. En cuanto al tiempo, esta tradición pudo afianzarse entre el ataque de los partos (40-38 a. C.), mencionado en 56, 5, y la destrucción de Jerusalén (70 d. C.; para todo este tema cf. espec. CColpe, *loc. cit.*, 425-428).

β) De especial importancia es la *elevación de Henoc a hijo del hombre* y su apoteosis como señor de los espíritus (70 s). Estos dos capítulos finales de los discursos simbólicos tienen una posición especial, al ser problemática la relación de ambos capítulos entre sí y con todo el libro. Expresamente el cap. 71 se refiere a la aparición del anciano (Dn 7, 13). Se saluda a Henoc como «hijo de hombre» que ha nacido para la justicia: la justicia habita sobre él (v.14). No se piensa en ninguna encarnación del hijo del hombre o en un descenso a la tierra, sino en su establecimiento en la función escatológica de hijo del hombre. Una serie de problemas especiales sigue sobre el tapete, p. ej. si originariamente sólo se pensó en una apoteosis de Henoc (pero no en una entronización como «hijo del hombre»). En todo caso es constatable un desarrollo exegético de Gn 5, 22-24 (tradición de Henoc) y de Dn 7, 13 s (manifestación del hijo del hombre).

γ) Quizá se pueda admitir que una determinada secta judía haya *unido la tradición del hijo del hombre con concepciones mesiánicas* muy determinadas, pero que en Hen 70 s se trata de una apoteosis apocalíptica del maestro y del predicador de la penitencia. En este punto aparecen múltiples conexiones con los motivos neotestamentarios.

δ) Por ambas partes, pues, hay que afirmar:

En los discursos simbólicos la imagen del hijo del hombre de Dn 7 se constituye en *figura mesiánica,* sin que el término se convierta en título. En Hen 70 s se une la tradición henóquica con Dn 7 para presentar a un *representante de la justicia,* que proporciona la paz y la salvación a su comunidad.

c) La adición de 4 Esd a la visión de Daniel se distingue esencialmente de la tradición henóquica: la suerte del pueblo como un todo entra con mayor fuerza en la tradición y en la reflexión. También la religiosidad reconocida está más de acuerdo con la Torá (13, 54). El problema propiamente dicho consiste en la incongruencia de las tradiciones y de los motivos temáticos: *el hijo del hombre y el mesías, la imagen apocalíptica y la espera del mesías* forman una alianza desigual, que daña ambas partes. 4 Esd 13, 26 describe (apocalípticamente) al «hombre salido del corazón del mar» con las palabras «aquel para el que el altísimo reserva los largos tiempos, por medio del cual quiere rescatar la creación, él mismo da un orden nuevo a los que permanecen» (→ resto). Ahora entran en juego motivos mesiánicos: los hombres se reúnen para un lucha contra este hombre que ha emergido del mar, pero él lucha desarmado con la corriente de fuego de sus labios. El viene del monte y reúne un ejército pacífico salido de la destrucción o de la gran calamidad (13, 1-13). Además es importante el hecho de que este «hombre» es a la vez el «hijo» o «siervo», por el que el altísimo se revela (13, 32.37.52). Hasta entonces permanece escondido, pero a la hora de su día sale él a la claridad (13, 52). A diferencia de Dn 7, al hombre se lo describe más activo y más fantástico: los rasgos hagádicos menudean cada vez más.

d) *α)* Es importante, sin embargo, el hecho de que la «figura humana» y el «celestial» asume *rasgos históricos concretos:* Abel, Henoc y Melquisedec aparecen en la apocalíptica como elegidos de Dios, que representan su justicia y toman atribuciones judiciales en el proceso escatológico. Se puede reconocer su cualificación especial por la exégesis del AT, pero sólo en el caso de Melquisedec con rasgos mesiánicos.

β) Respecto a *Melquisedec* dice 11QMelq Z 10 ss: «(como está escrito) respecto de él en los salmos de David: el celeste está en unión con Dios; en medio de los seres celestiales juzga él; y de ellos dice: vuelve sobre ellos a la altura celestial: Dios juzgará a los pueblos. Y he aquí lo que él dice: ¿Cuánto tiempo queréis juzgar injustamente y tomar partido por los malvados?». Cf. 11QMelq Z 16: «(por medio de Isaías, profeta, que dice: cuán hermosos) son sobre el monte los pies del mensajero de alegría, que proclama la paz, que anuncia lo bueno, que proclama la salvación y que dice a Sión: tu celeste es rey». Melquisedec es entendido aquí como un ser celestial; él tiene que cumplir el juicio sobre los sin Dios. Con este juicio está unido el amanecer del tiempo de salvación, descrito con palabras del DtIs. Parece cercana una identificación de Melquisedec con Miguel arcángel. El motivo temático del hijo del hombre no está expresamente en este texto; pero hay que reconocer que las funciones definitivas que se aplican al hijo del hombre se atribuyen en textos semejantes a los ángeles o a figuras celestiales (respecto a todo el conjunto cf. vdWoude, Oudtestamentische Studien XIV, 1965, 354-373).

e) En TestAbr 11 se trata de una tradición particular del hijo del hombre procedente del judaísmo. Abel, que dio testimonio en el principio, aparece como juez y Henoc como escriba de la justicia. El problema de quién pronuncia el juicio y quién copia los pecados, está determinado claramente. Estamos en un desarrollo importante:

Ya no se trata de la toma del poder por los santos, sino del juicio escatológico que describe y castiga los pecados, y después exige la consecuencia de que todos los hombres han de ser juzgados por un hombre. Aquí asume Abel la *función especial de juez escatológico porque es el «hijo del primer hombre» (recensión larga del TestAbr 13).* También es importante la recensión corta de TestAbr 12, que textualmente quizá sea preferible, porque se habla críticamente de la relación de Abrahán con los pecadores. El texto se refiere a la gran misericordia de Dios respecto a los pecados. En todo caso hay que distinguir entre una antigua tradición judía y una elaboración cristiana (recensión larga).

III 1. La designación de Jesús como hijo del hombre y la tradición más antigua

En la predicación de Jesús llaman la atención afirmaciones, en las que habla de sí mismo como del hijo del hombre que tiene un determinado poder (→ poder, art. *ἐξουσία [exousía]* III, 2) o que debe recorrer un camino de sufrimiento impuesto. Asimismo se encuentran afirmaciones acerca del hijo del hombre que ha de venir, que manifiestamente reproducen una tradición apocalíptica (→ venida, → parusía, → meta, fin). El concepto traducido en griego por *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου [ho hyiós toû anthrôpou]* es una traducción literal, que en griego resulta equívoca, del arameo *bar nāšā'*. En hebreo habría que pensar en *ben 'ādām* (cf. la expresión en contra de los cristianos en jTaan 2, 65b, 59; St.-B. I, 486). Llama la atención que este carácter ambiguo se conserve por lo general (incluso en Jn 5, 27; cf. *infra* 5c); esto indica que los evangelios han adjuntado un sentido mesiánico a la traducción griega.

Para adentrarnos más en este estado de la cuestión, vamos a exponer algunas concepciones escogidas de la investigación neotestamentaria:

a) Según *RBultmann* (Theologie, 1954², § 5) Jesús fue para la comunidad primitiva maestro y profeta. Pero para la comunidad él era más: era a la vez el mesías, y como tal lo proclama la comunidad. Es proclamado como «el mesías que ha de venir, es decir, como el hijo del hombre», o sea, que no se espera «su *re*-greso (vuelta) como mesías, sino su *in*-greso (venida)» (como hijo del hombre). «Para la comunidad primitiva la actuación de Jesús que queda atrás acá en la tierra no es todavía una actuación mesiánica». La proclamación de Jesús como el mesías futuro o como hijo del hombre se realiza enteramente dentro del marco de la esperanza judía. De este modo, pues, el mito del judaísmo tardío acerca del hijo del hombre se aplica a un hombre concreto.

Según Bultmann, los distintos grupos de afirmaciones sobre el hijo del hombre no tienen conexión unos con otros. El estracto más antiguo lo forman, en todo caso, el grupo de sentencias sobre el hijo del hombre que ha de venir. Entre ellas se cuentan: Mc 8, 38 o Lc 12, 8 s; Lc 17, 23 s («estas palabras podrían proceder de Jesús», Geschichte, 163); Mt 24, 37-39.43 s («aunque estas palabras pueden haber sido tomadas de la tradición judía», *ibid*, 163). Sólo la comunidad helenística hace remontar estas palabras hasta la época terrenal de Jesús y las proyecta en ella.

b) *OCullmann* (Christologie du NT, 1966, II, 2 § 2: Jesús y el concepto de hijo del hombre) renuncia a análisis críticos; pero, de acuerdo con la disposición total del libro, distingue entre un obrar futuro de Jesús como juez (comprensión apocalíptica) y un obrar actual como hombre entre los hombres. Las expresiones de enaltecimiento y las de abajamiento se corresponden, pues, entre sí. En ambas hay que tropezar con el mismo *'ebed (siervo)* de Dios. Jesús es *'ebed*, tanto en su poder de perdonar los pecados como en su disposición de someterse a la pasión. La tradición del *'ebed* está ordenada a la afirmación del hijo del hombre. «Esta es la obra sin precedentes de Jesús: el haber reunido en su conciencia estas dos vocaciones aparentemente contradictorias y el haber expresado su unidad a través de su enseñanza y de su vida» (p. 139, ed. francesa).

c) *ESchweizer* (Der Menschensohn – Zur eschatologischen Erwartung Jesu, ZNW 50, 1959, 185 ss) ha planteado la pregunta de si, del motivo temático del hijo del hombre —si es que puede separarse del motivo del señorío de Dios (PVielhauer)—, hay que buscar el origen fuera del mensaje de Jesús. Según él, el análisis de las expresiones sobre el futuro da por resultado que la espera de la próxima parusía no puede estar bien fundamentada en las fuentes. No se pueden echar sencillamente por la borda las indicaciones sobre la próxima humillación del hijo del hombre, sino que en determinadas piezas fundamentales pueden, de todos modos, remontarse hasta el mismo Jesús. El cuadro que de ello resulta encaja, según Schweizer, dentro de la concepción del siervo de Dios reproducida en Sab 2-5: el justo es rechazado por los hombres, pero enaltecido por Dios. El motivo temático del hijo del hombre tiene puntos de contacto con Dn 7, Hen (et) 70 s y Ez 1. Lo nuevo en el mensaje de Jesús es que asume de nuevo el concepto de hijo del hombre, lo mismo que Ezequiel, y lo aplica al camino del justo en la tierra. Este concepto vislumbra su misión, sin expresarla del todo. De este modo, ambas afirmaciones sobre el señorío de Dios y sobre el hijo del hombre permanecen separadas externamente, pero a la vez se basan ambas en la predicación de Jesús.

d) Lo mismo que ESchweizer, *RLeivestad* (ASTI 6, 1968, 49 ss) rechaza la tentación de partir de un título o de la apocalíptica judía, a la hora de poner en claro el origen del concepto sinóptico de hijo del hombre. Por su parte sostiene lo siguiente: 1) En la literatura judía no existe este título. 2) Nos es desconocida una fórmula de fe cristiana en la que «hijo del hombre» se usa como predicado mesiánico. 3) Durante la vida de Jesús el uso de la expresión se limita a sus propias palabras. 4) En muchos casos «hijo del hombre» sólo puede concebirse como una autodesignación. En los casos en que formalmente es posible otra comprensión los evangelistas no se han dado ninguna maña por evitar este malentendido. Esta multiplicidad formal de significación se presenta también en formulaciones tardías y secundarias. La idea de que «hijo del hombre» podría representar algo más que una autodesignación de Jesús, no se le ha ocurrido a nadie. 5) No existe sentencia alguna sobre el hijo del hombre, que sólo sea comprensible bajo el supuesto de que un título precristiano le da sentido. 6) Hay muchas afirmaciones que sólo están llenas de sentido bajo la suposición de que esa designación no implica ninguna concepción mesiánica. 7) La designación es irrelevante para la cuestión mesiánica. El hecho de que Jesús se llame hijo del hombre no da una respuesta adecuada a la pregunta por su identidad. El «secreto mesiánico» no está influido por la aplicación del nombre de hijo del hombre. 8) La figura apocalíptica que —para algunos— acompaña al título de hijo del hombre es una esencia celeste sobrenatural. Muchas de las sentencias neotestamentarias hablan de la vida terrena, de la pasión y de la muerte del hijo del hombre. Nunca se ha puesto de relieve que con ello se hubiera expresado algo paradójico, algo ajeno a la concepción tradicional de hijo del hombre (pp. 96-97). Se ha intentado comprender el equivalente arameo *bar nāšā'* como una mera circunlocución sin sentido. Esto es inverosímil. Es asimismo inverosímil que la expresión aramea haya llevado adjunto un pronombre demostrativo. Jesús se consideró en cierto modo a sí mismo como representante de la humanidad: no quiso ser el mesías *ben David*, sino el mesías *ben 'ādām*.

e) El artículo de *PVielhauer*, «Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu» (1957 = Ges. Aufs. z. NT, 1965, 55 ss) va más adelante por el camino analítico. Parte de los textos apocalípticos de Dn, Hen(et) y 4 Esd. «Allí donde el hijo del hombre es una figura individual y juega un papel activo, no se habla del reino de Dios. El hijo del hombre no es parte integrante de la esperanza en el reino de Dios escatológico» (p. 86). «El reino de Dios y el hijo del hombre nada tienen que ver entre sí en cuanto a su génesis y no están unidos mutuamente en la escatología del judaísmo tardío. Su combinación en Jesús se realiza al margen de sus presupuestos histórico-religiosos» (p. 87). Puesto que el mensaje del reino de Dios es el punto central de la tradición de Jesús y el mismo Jesús está en relación inseparable con el reino de Dios, es imposible que Jesús haya esperado al hijo del hombre que ha de venir o incluso se haya identificado con él (p. 88). La trasposición de la concepción apocalíptica del hijo del hombre tuvo éxito en la comunidad y allí el anuncio del reino se transformó en la espera del hijo del hombre apocalíptico.

f) La posición radical de PVielhauer recibe el apoyo de *EKäsemann* (Das Problem des historischen Jesus, Ex. Vers. und Bes. I, 1960, 187 ss). A él le interesa ante todo enfocar bien el problema de la historia en su conjunto y sólo después analiza el material sinóptico previo. Partiendo de los puntos de vista de la historia de las formas, sostiene que también Mc 8, 38 es una elaboración de la comunidad, porque esta sentencia conserva el carácter peculiar del modo de hablar de los profetas palestinenses, los cuales anuncian proposiciones del derecho sagrado para la comunidad y vinculan la promesa celestial o la maldición divina a la condición terrena. De aquí hay que deducir que Jesús no ha contado con otro hijo del hombre distinto de él. ¿Cómo podría tratarse de otro, si ya el Bautista había introducido el cambio de eones? El problema del hijo del hombre forma parte de la cristología y de la apocalíptica de la cristiandad postpascual y desde ahí penetra en la tradición sobre Jesús. Lástima de que el conjunto parezca presuponer en EKäsemann la indebida unificación de hijo del hombre y mesías.

g) Hasta ahora se ha distinguido en los *lógia* sobre el hijo del hombre entre el que viene, el que está presente y el que padece, y de este modo se ha partido del estadio final de la tradición sinóptica. En la actualidad el análisis de las fuentes de *JJeremias* (ZNW 58, 1967, 199 ss) intenta dar un paso hacia atrás en el movimiento de la tradición. Según él, un gran número de sentencias sobre el hijo del hombre tiene junto a sí una tradición paralela en la que no se encuentra el título de «hijo del hombre». En muchos casos el concepto de hijo del hombre es entonces secundario y da testimonio de una transformación del material antiguo. En ningún pasaje puede probarse que el término haya sido eliminado, más bien el término se afianza una vez ha tomado pie. Al estrato más antiguo pertenecen Mt 8, 20; 10, 23; 24, 27.37; 25, 31; Mc 13, 26; 14, 62; Lc 17, 22.30; 18, 8; 21, 36; Jn 1, 51.

h) *CColpe* lleva adelante por cuenta propia el proyecto analítico de JJeremias en ThWb, VIII, 403 ss: «Las profecías de Jesús con las que él va en busca del futuro escatológico acercándolo al presente, penetran en el tiempo final que despunta ...con tres proyectos tradicionalmente distintos: con las palabras sobre su propia consumación..., con la predicación del reino de Dios y con el anuncio del hijo del hombre. Estas tres representaciones del tiempo final no se pueden identificar entre sí, pero tampoco se excluyen mutuamente. Se trata de símbolos paralelos... Las concepciones del reino de Dios y del hijo del hombre tienen un origen común, como bien indica Dn 7» (p. 443).

i) *Recapitulación y valoración del estado de la cuestión*

α) Los padres de la iglesia, desde Ignacio de Antioquía a Agustín, vieron en el giro *hijo del hombre (ho hyiós toû anthrópou)* una referencia a la vertiente humana del origen de Jesús. Los griegos pensaban ahí en alguien que quiere ser hijo de un hombre (GDalman, Die Worte Jesu I, 1956², 270 s). Pero cuando uno recurre a los equivalentes hebreo o arameo de la expresión sinóptica, reconoce el significado relevante, que lo pone aparte de los

demás hombres, precisamente de «este hombre» (CColpe, *loc. cit.*, 435: «pero un hombre como yo»), y llega acaso a aceptar el proyecto escatológico: «el hombre escatológico» (RLeivestad, *loc. cit.*, 102: «el representante de la humanidad»). Se ha de evitar, tanto el prescindir de toda conexión con la apocalíptica (CColpe, *loc. cit.*, 443: proyectos escatológicos) como el pensar exclusivamente en Dn 7 o en la tradición henóquica como origen histórico-religioso. Se trata evidentemente de una actitud histórica propia de Jesús, reflejada en los evangelios. No se refiere, por tanto, ni al origen humano ni a la naturaleza humana, sino a un camino histórico particular, que va de la humillación a la exaltación. Sin duda ambas cosas están en el fondo del concepto: el achicamiento actual de su ser-hombre y el expandirse después de la confirmación y legitimación por parte de Dios.

β) En ningún caso es lícito separar el proyecto del reino de Dios (que incluye su posibilidad mesiánica) y el del hijo del hombre (CColpe, *loc. cit.*, 443). Ambos proyectos no se excluyen sino que están uno junto al otro, pero sin estar los dos cortados con el mismo patrón. Tampoco es lícito equiparar el motivo mesiánico con la doctrina del hijo del hombre. *Los elementos mesiánicos se dirigen, como muestra el AT, a Israel, mientras que la doctrina del hijo del hombre se refiere a la realización de la humanidad.* No es casual que el concepto *hijo del hombre* exprese no sólo la determinación de un camino histórico, sino también la distancia de los demás hombres, más aún, en determinados momentos, la defensa y la polémice frente a ellos. Existe la posibilidad de que sea anterior el proyecto mesiánico y posterior la afirmación del hijo del hombre. La afirmación del hijo del hombre presupone la insuperable oposición de Israel. El esquema cristológico del evangelio de Marcos tiene un sentido cristológico determinado: Mc 1, 11; 9, 7 antepone la voz del cielo (hijo, elegido) a la lucha cristológica en torno al mesías y al hijo del hombre: el hijo ostenta rasgos mesiánicos y se arriesga a la lucha y a la pasión como hijo del hombre. Sólo como hijo puede Jesús seguir afirmándose como hijo del hombre.

γ) No es un «método histórico rentable» negar a Jesús el uso de la expresión «hijo del hombre» y trasladar el problema resultante a la historia posterior de la comunidad (así GDalman, Die Worte Jesu I, 207). En la tradición sinóptica esta expresión es exclusivamente una autodenominación de Jesús, y no tratamiento o confesión de fe. Habrá que decir también que no era nombre ni título, sino signo de una determinada actitud escatológica. Por eso, es conveniente partir no de las predicciones típicas apocalípticas de Jesús, sino de las de presente (ESchweizer, RLeivestad). Es cierto que se plantea el problema de que *el puente entre los oráculos de presente y los de futuro* resulta muy angosto pero a pesar de todo está ahí (Mc 8, 38; Lc 12, 8 par; cf. *infra* 4a). Es importante el hecho de que la pasión de Jesús como camino de exaltación tiene en la tradición apocalíptica su correspondencia histórico-religiosa: la potestad judicial de Abel (TestAbr 11; 13), la exaltación de Henoc, la apoteosis de Elías y el siervo de Dios de Is 53 ofrecen rico material a la esperanza de ser exaltado por Dios en el camino del dolor (Lc 22, 69). También el fragmento de Melquisedec encuadra en el mismo contexto. Es importante que Jesús ascienda el camino del hijo del hombre hacia el anciano (Dn 7, 13) y no al contrario, descendiendo del cielo.

δ) Fuera de los evangelios el concepto «hijo del hombre» se encuentra solamente en la tradición judeocristiana de Santiago en Hegesipo, pero aquí no se usa el título de mesías. Según la narración de Eusebio (Hist. Eccl. II, 23, 8-13) Santiago responde a la pregunta de los letrados: «¿Qué me preguntas sobre el hijo del hombre? Está sentado en el cielo a la derecha del gran poder y vendrá sobre las nubes del cielo». Los sobrinos segundos de Jesús, Santiago y Zoquel, nietos de Judas, son apresados por ser de la familia de David y cristianos; conducidos ante el emperador Domiciano, se les pregunta dónde y cuándo va a aparecer Cristo y su reino. Ellos responden que el reino no es mundano ni terreno, sino celestial y de naturaleza semejante a los ángeles; aparecerá al fin del tiempo del mundo cuando él (el Cristo) venga en su gloria para juzgar a vivos y muertos y retribuir a cada uno según sus obras (Eusebio, Hist. Eccl. III, 20, 4).

Así queda indicado el punto de contacto con el fragmento de Melquisedec y otras tradiciones primitivas precristianas, que presentan la participación de los ángeles o la estrecha unión entre Cristo, el hijo del hombre y la aparición de los ángeles. Es muy posible que en los medios ebionitas Cristo resucitado fuera venerado como un ser angélico (Epifanio, Haer. III, 16, 4: *ὡς ἕνα τῶν ἀρχαγγέλων [hōs héna tôn archangélōn], como uno de los arcángeles)*, pero este rasgo en modo alguno ha de ser entendido como gnóstico.

También en la polémica judía existió el tema de Jesús como hijo del hombre. Rabbi Abbahu (ca. 286 d. C.) advierte: «Si alguno te dice: yo soy Dios, miente; yo soy el hijo del hombre, tendrá que arrepentirse; yo asciendo al cielo, no lo realizará» (jTaan 65b). Aquí para hijo del hombre se emplea la expresión hebrea *ben 'ādām*, apoyándose en Nm 23, 19. Seguramente ataca R. Abbahu la tradución de Jesús, comparándola con el orgullo *(hýbris)* del rey de Babel (Is 14, 13 s); con todo sus expresiones debían apuntar a una antigua tradición sobre Jesús, que daba al *ben 'ādām* una expresión de cuño joaneo (Jn 3, 13; 10, 34-38).

2. Expresiones de presente en los evangelios sinópticos

a) Según Mc 2, 10 Jesús afirma que es el «hijo del hombre» con poder de perdonar los pecados en la tierra (→ perdón). Jesús habla expresamente de sí mismo, no en general del hombre; obra con poder singular en la hora escatológica. La fórmula «hijo del hombre» no sólo ha de llamar la atención sobre él, sino que agudiza el conflicto con sus adversarios, peritos en la ley. Según Mt 9, 8, Jesús hace participar de este poder a los hombres, es decir, a su comunidad. Por lo tanto, el tema es también materia de discusión

entre la comunidad cristiana y el judaísmo; la cuestión se centra en si Jesús se acerca a la dignidad de Dios.

b) Según Mt 11, 18 s, Jesús opone la venida del «hijo del hombre» a la venida del Bautista: los dos testigos escatológicos de Dios se presentan de forma diversa; la tradición Q se aferra al talante y modo de proceder del «hijo del hombre» (en arameo: *bar nāšā'*), tanto más cuanto que el contexto habla del «hombre que come y bebe» (Mt 11, 19). En este pasaje *bar nāšā'* no es tampoco un hombre cualquiera que come y bebe (RBultmann, Geschichte, 166), sino el hombre escatológico enviado por Dios, y en él la expresión «hijo del hombre» es indispensable, ya que señala con el dedo a Jesús y, consiguientemente, suscita la polémica. *Bar nāšā'* no es en este pasaje ni un título ni una circunlocución, sino muestra de un obrar oculto y escatológico de Dios, que aparece en conflicto con la generación presente.

c) Es complicado el estado de la cuestión en el texto de Mt 8, 20, frase que también pertenece a la tradición Q. Se la ha explicado partiendo de los proverbios de la literatura sapiencial (el destino del hombre frente a los animales); pero es más probable que ese «hijo del hombre» apátrida se refiera a Jesús mismo, que animaría a sus discípulos a seguirle y a hacerse también ellos ciudadanos del mundo sin una patria fija. Queda también aquí claramente reflejada la relación polémica con el entorno. No se trata del ser-hombre, sino del destino escatológico que caracteriza al «hijo del hombre». Parece que las palabras originales «hijo del hombre» pertenecen a la última época de la actividad de Jesús, en la cual se imponía la realidad de que el camino no tenía salida.

d) Una perspectiva singular se abre cuando se analiza Mc 2, 27 s refiriéndose a una tradición hebrea del *ben 'ādām*. Entonces se entiende el texto como referido al relato de la creación: «El sábado fue creado para Adán y no Adán para el sábado y por esto el *hijo de Adán (ben 'ādām)* es señor también del sábado». De esta forma tendríamos ante nosotros una argumentación rabínica, al parecer, antiesenia (cf. Jub 2, 18 s: el sábado fue fundado primeramente en el cielo). Semejante explicación presupondría que la tradición oral previa no la habían ya entendido los evangelistas (sobre esto cf. RLeivestad, *loc. cit.*, 76 s). De ordinario se entiende el contexto a partir de la discusión posterior de la comunidad primitiva sobre el sábado.

e) Llama la atención la redacción mateana del texto más simple de Mc sobre la pregunta de Jesús: «¿Quién dicen los hombres que es el hijo del hombre?» (Mt 16, 13). El pasaje ha sido discutido con frecuencia en la historia de la investigación; la explicación depende en parte de la comprensión de conjunto del evangelista que corrige o aclara conscientemente el texto de Marcos. Hay que presuponer que Mateo tenía alguna intención determinada. Puede ser que aquí la expresión «hijo del hombre» sea una autodenominación auténtica y haya perdido el carácter de referencia escatológica. Pero todo parecería indicar que la expresión aquí es un cirnunloquio que está en lugar de «yo» (cf. RLeivestad, *loc. cit.*, 67-70).

3. Los anuncios de la pasión (→ sufrimiento) del «hijo del hombre»

Es significativo que el concepto de «hijo del hombre» aparezca siempre en *anuncios* generales *de la pasión* (Mc 8, 31; 9, 31; 10, 33) o en las expresiones intercaladas de sabor apologético (Mc 9, 12; Lc 17, 25). El que en estos casos el concepto de «hijo del hombre» tenga un arraigo tan profundo es un hecho que debe ser puesto en relación con los motivos temáticos del DtIs (el «rescate por Israel» en Is 43, 3 ss; la «vida como sacrificio por el pecado» en Is 53, 10). Hay que suponer que el «hijo del hombre» tiene que tomar posición contra la resistencia de su pueblo. No puede ser casual que esta tradición empalme con la designación *bar nāšā'* (sobre el desarrollo posterior de las expresiones con «yo» cf. CColpe, *loc. cit.*, 446, nota 309).

Hay que distinguir entre formulaciones cortas, de dos miembros, y formulaciones más largas, de cuatro miembros. En cada caso concreto debe ser esclarecida críticamente la cuestión de si en estos contextos la comunidad, considerando retrospectivamente la historia de la pasión, ha procedido con intención doctrinal y si ha empleado el título de «hijo del hombre», de sabor apocalíptico, aplicándolo a una expresión original con «yo». Pero también la comprensión de la misma pasión de Jesús es particularmente problemática ¿Se ve Jesús envuelto

en Jerusalén por sorpresa y sin saberlo en la lucha y en la pasión, o va él a una pasión que el mismo Padre le ha impuesto? En el segundo caso, hay que fundamentar exegéticamente la lucha preexistente y la pasión impuesta y, a la vez, ordenarlas en un proyecto escatológico propio. Si se intenta seguir el segundo camino, se verá que conduce a problemas de tradición tanto preliteraria como rabínica y apocalíptica.

a) En Mc 9, 31 subyace un juego de palabras arameo o hebreo (hijo del hombre – hombres) que, bajo todos los puntos de vista hay que atribuir al mismo Jesús. El sentido primitivo es: Dios mismo lo entrega a él *(bar nāšā')* en manos de los hombres (cf. la redacción del mismo *lógion* en Lc 9, 44). Quizá tenga especial interés el texto corto, que sólo habla de la entrega en manos de los hombres (sin muerte); pero probablemente se trata de una locución de dos miembros: Dios lo entrega – los hombre lo matan.

b) En Mc 8, 31; 9, 12; Lc 17, 25 se refiere otra sentencia sobre el hijo del hombre, que se centra, por una parte, en el designio divino *(δεῖ [deî], es menester:* Mc 8, 31; Lc 17, 25; Mc 9, 11) y por otra en la conexión con «tomar sobre sí múltiples castigos y ser rechazado» (con una clara referencia a los «constructores» de Sal 118, 22). Vale la pena considerar la redacción corta de Lc 17, 25 («padecer mucho y ser rechazado por esa clase de gente»). Junto al «ser rechazado» de este texto se mantiene en otro el «ser despreciado» que remonta a una tradición más antigua (Mc 9, 12). El *lógion* en cuestión, que es reproducido de diversas formas, fue desarrollado por la tradición posterior, la cual entra en pormenores sobre los enemigos de Jesús.

El camino del «justo» (→ justicia II, 2), palabra de cuño veterotestamentario, o del «siervo de Dios» (Is 53, 8.10; Sab 2, 17. 20; Hech 3, 13.26) fue llevado a buen término, no por el dolor, sino por medio de una respuesta escatológica de Dios. El justo es elevado *(ἀναστῆναι [anastênai]:* Dt 18, 15) o exaltado *(ὑψωθῆναι [hypsōthênai]:* Is 52, 13). Para comprender a Jesús, uno ha de buscar los equivalentes hebreos o arameos, siempre que sea posible. Los textos actuales fueron interpretados ulteriormente.

c) Entre las predicciones de la pasión juegan un papel especial los dos textos de Lc 22, 21-23; 22, 48. En ambos casos hay que aceptar una antigua redacción aramea o hebrea, que pone de relieve la tradición por medio de un comensal o de un «amigo». La circunlocución «hijo del hombre» da a estas palabras un acento solemne, que da énfasis; pero es posible que aquí fuera desplazado un «yo» originario (cf., sin embargo, el juego de palabras: hijo del hombre – hombre). La más profunda de las humillaciones que pueda darse en el ámbito de la confianza y amistad humanas viene expresada en estas palabras singulares.

d) La explicación de la sentencia aislada de Mc 10, 45 ha de tener en cuenta la estrecha relación con Lc 22, 27; RBultmann (Geschichte, 154) juzga el texto de Mc 10, 45 como secundario (respondería a la «doctrina helenístico-cristiana de la salvación». El «servir» de Jesús (→ servicio, art. *διακονέω [diakonéō]* III, 2) aparece, en todo caso, en primer término y determina también el seguimiento de los discípulos. La añadidura de Marcos sobre la entrega de una vida justa para rescate de la vida caída en culpa, podría proceder de una antigua tradición palestinense y remitir al camino de dolor del «hijo del hombre»; la unión de ambos elementos, del «servicio» y de la entrega de la vida, procede de la tradición del seguimiento (cf. CColpe, *loc. cit.*, 458). El modelo es Dios que, por su parte sirve a su pueblo, en lugar de dejarse servir (Is 43, 22-24); no ha de negarse la relación con el siervo de Dios que ha entregado su vida a la muerte (Is 53, 12).

e) Se admite generalmente que el concepto de «hijo del hombre» es secundario en los anuncios de la pasión que hace Jesús; siguiendo la idea de la significación mesiánica de la pasión, habría sido más tarde introducido en el material primitivo sobre Jesús (así también CColpe, *loc. cit.*, 447). Sin embargo, sigue abierta la cuestión de si el juego de palabras «hijo del hombre» – hombres (p. ej. en Mc 9, 31; Lc 22, 22) no remite a un

primitivo estrato arameo (CColpe, *loc. cit.*, 447, nota 309). Si el anuncio de la pasión de Jesús puede haber tenido un carácter típicamente escatológico, no se excluye la correspondiente referencia de Jesús al «hijo del hombre».

4. La reanudación de la tradición apocalíptica del «hijo del hombre»

a) En cierto modo, la distinción entre el «yo» que se presenta a sí mismo y el correspondiente «hijo del hombre» apocalíptico de Lc 12, 8-9; Mt 10, 32-33 (= Q) y Mc 8, 32 podría establecer un puente entre las expresiones de presente y las de futuro. Se presupone la formación de una comunidad dispuesta al seguimiento bajo la ley profética. El acontecimiento terreno es decisivo para el futuro escatológico del que confiesa y del que niega. El «hijo del hombre» es una magnitud futura, que se da por conocida. Si se acepta la autenticidad de este *lógion*, el grupo de los dicípulos se enfrentaría con una tribulación escatológica, que requiere la fortaleza más grande. El mismo Jesús toma parte en esta tribulación y pone a cada uno de los discípulos ante la decisión. La falta de autenticidad podría seguirse del hecho de que aquí se alude a la situación de la comunidad postpascual; EKäsemann piensa en una «proposición de derecho santo», tal como podía haber sido formulada así por los profetas del cristianismo primitivo de acuerdo con la ley escatológica del talión (Ex. Vers. u. Bes. II, 1964, 69-82).

Tanto la estructura como el estilo del *lógion* de la fuente Q (paralelismo antitético) indican la existencia de un modelo previo arameo o hebreo. A través del análisis de JJeremias y de CColpe se subraya el hecho de que a Mt 10, 32 s le falta el «hijo del hombre» que atestigua, lo cual llama la atención, ya que Mateo no elimina el título de «hijo del hombre», sino que tiene la tendencia a multiplicarlo. Por esto se ha propuesto como posible un antiguo modelo: «El que me reconozca ante los hombres, se le reconocerá ante... Pero el que reniega ante los hombres, igualmente será negado ante...». No es posible ya llegar a determinar cómo sería designada originariamente la instancia judicial divina (CColpe, *loc. cit.*, 444, nota 299). El hecho de que —prescindiendo del texto de Mt— la tradición restante establece una distinción tan neta entre Jesús y el «hijo del hombre», sin proponer comparación alguna, pone en tela de juicio el intento de solución de JJeremias y de CColpe. Se piensa, en todo caso, que al apuntar la era escatológica, *el mismo Jesús se transforma en el hijo del hombre*. Según la redacción de la fuente Q, Jesús se presenta como testigo y garante escatológico (no así en la redacción de Mc). Podría sorprender el hecho de que el futuro «hijo del hombre» sea testigo y garante escatológico y no juez. El intento de RBultmann de distinguir entre Jesús y el «hijo del hombre» como otra figura escatológica está condenado al fracaso (Geschichte, 117). En la discusión sobre cómo hay que entender Mt 10, 32 s y Lc 12, 8 s queda por decidir si el procedimiento literario (JJeremias, CColpe) es recomendable en todos los casos. RLeivestad (*loc. cit.*, 83) juzga: en Lc 12, 8 s se aproxima al máximo a la forma original.

b) Queda fuera de discusión el *lógion* de Jesús perteneciente a los materiales del primer evangelio: «Cuando os persigan en una ciudad, huid a otra; y si en esta os persiguen, huid a una tercera. Porque os aseguro que no habréis acabado con las ciudades de Israel antes que vuelva el hijo del hombre (NB: "este Hombre")» (Mt 10, 23).

El *lógion*, que está estrechamente unido a Mt 10, 5.6, habla de una persecución de los mensajeros de Jesús en el ámbito de Palestina. La situación no es ya la de un recibimiento hospitalario y una alegría por el mensaje, sino que se caracteriza por la calumnia y la persecución. En todo caso, la misión debe quedar limitada a las ciudades de Israel, no está prevista una misión en poblaciones helenísticas. JJeremias (Jesu Verheissung für die Völker, 1959², 17 s) recalca la redacción primitiva de la frase transmitida en este único pasaje: la antigua palabra «amén» (os aseguro), en contradicción con la postura universalista de Mt, predicción que no se ha cumplido. La frase cuenta con que el anuncio del mensaje no se habrá concluido en Israel al llegar la → parusía. En otro sentido PVielhauer (Aufsätze zum NT, 1965, 64): la frase es la sentencia de un antiguo profeta cristiano, pronunciada en nombre del glorificado, y ha de proporcionar consuelo para el tiempo de persecución escatológica.

c) El *lógion* de Lc 18, 8 (material prelucano) cierra una parábola con esta pregunta: «Pero cuando venga el hijo del hombre, ¿encontrará la fe en la tierra?». Se habla de la venida del «hijo del hombre» que pregunta si el pacto cerrado con los suyos se guarda con fidelidad, concordia y humildad (cf. 1QS 5, 3). Quizá haya que pensar en una

tradición, según la cual Abrahán ve los pecados sobre la tierra, tiene poder de juzgar, pero no puede ejercerlo, para no acabar con la creación (cf. TestAbr 12). Parece que, según una concepción judía, cada generación tiene un «justo», que dicta un veredicto sobre ella.

Respecto a este pasaje cf. también GnR 44 a propósito de Gn 15, 1: «Entonces le dijo Dios: De Noé no he hecho surgir ningún protector prudente, pero lo haré resurgir de ti, y no sólo esto: aunque tus hijos caigan en pecados y malas acciones, yo escogeré entre ellos a uno que tomará sobre ellos una decisión, pues él ha de decir a la justicia estricta: ¡Basta! Yo lo tomo del mundo y él hace expiación (con su muerte) por ellos». Había, pues, una tradición, según la cual un justo era destinado a cumplir una decisión judicial. El pone límite a la justicia estricta. Dios lo toma del mundo y él expía con su muerte en favor de los hombres.

Acaso se puede recordar el parecido con lo de la parábola de Lc 12, 36: si el señor viene y llama a la puerta, desea encontrar a los siervos alerta. El hecho es que, en las expresiones de futuro del evangelio de Lc, «el hijo del hombre» tiene su carácter propio bien determinado. RLeivestad *(loc. cit.*, 89) afirma: «El problema en Lc 18, 8b no es, en todo caso, el uso del nombre del hijo del hombre, sino un pesimismo peculiar, que no parece compatible ni con el mensaje de Jesús ni con la visión de Lucas. Es quizá el enunciado más enigmático en toda la tradición».

d) También la advertencia parenética de Lc 21, 36 («Estad despiertos y pedid fuerza en todo momento para escapar de todo lo que va a venir y poder así manteneros en pie ante el hijo del hombre [NB: "este Hombre"]») presupone probablemente como base una antigua forma semítica. El hijo del hombre es en esta parénesis una figura escatológica, que tiene plenos poderes judiciales. Seguramente puede haber habido material perteneciente a Jesús en Lc 18, 8 y 21, 36; pero Lc 18, 8 y 21, 36 están en la línea de una tradición de la comunidad, elaborada casi «henóquicamente».

En Lc 21, 36 la variante *κατισχύσητε [katischýsēte]*, «para que *tengáis fuerza*», está más cerca del pensamiento semítico que el bien documentado, pero secundario, *καταξιώθητε [kataxiōthēte]*, «para que *seáis hallados dignos*». *Κατισχύειν [katischýein]*, *tener fuerza*, tiene una antigua tradición en el proceso de transformación a partir del hebreo (diversamente *καταξιοῦν [kataxioûn] juzgar digno, considerar que vale*. Cf. sobre este punto Redpath Konkordanz II, 751).

e) En el marco de esta tradición más antigua sobre el «hijo del hombre» aceptada por Lc, en la que no se integra a Dn, se encuentra también la frase de Jesús durante el proceso: «Pero de ahora en adelante el hijo del hombre (NB: "este Hombre") estará sentado a la derecha de Dios todopoderoso» (Lc 22, 69). En este caso la antigua fórmula *bar nāšā'* usada por Jesús, podría tener una vez más una fuerza reconcentrada. «Este hombre», que está en tesitura apocalíptica, será elevado hacia Dios como los justos del antiguo testamento (Abel, Henoc, Noé, Abrahán, Melquisedec). Es el justo del fin de los tiempos y cierra la serie de los testigos (cf. GnR 44; TestAbr). De una forma bien significativa falta la alusión a Dn (Mc 14, 62 = Dn 7, 13). ¡Aquí está el Lucas original!

Téngase en cuenta el movimiento propio de la redacción de Marcos (el hijo del hombre está sentado y viene). Lc 22, 69, por el contrario, acentúa el estar sentado, que se supone procede del ir y ser llevado hacia el anciano. Con acierto juzga CColpe *(loc. cit.*, 439): «La autenticidad de Lc 22, 69 sólo puede ser discutida dudando de la historicidad de toda la escena del juicio».

f) La discusión acerca del carácter histórico del material propio de Lc está aún por resolver (JJeremias, PVielhauer). Sin embargo, en presencia del material sinóptico se pueden hacer dos afirmaciones: 1) No es necesario interpretar el concepto «hijo del hombre» con un excesivo rigor cristológico; está más bien al servicio de la implantación de la justicia escatológica (cf. los paralelos judíos GnR 44 y TestAbr). 2) Los maestros y profetas del cristianismo primitivo han elaborado distintos proyectos en los que «hijo del hombre» juega un papel. En ellos Dn 7 no es en modo alguno el único que da la pauta; los materiales peculiares de Lc tienen otro punto de referencia.

5. La tradición joanea (cuarto evangelio)

a) La época tardía se caracteriza porque los nuevos proyectos realizados por los maestros y profetas parten de la evidencia de que Jesús es el «hijo del hombre» apocalíptico indicado en las viejas tradiciones (Ap 1, 13: el semejante a un «hijo de hombre» [NB: «una figura humana»]; cf. Dn 7, 13; 10, 5 s) y de que la confesión cristológica tiene el derecho de interpretar las expresiones de Jesús sobre sí mismo (evangelio de Juan). Se puede entender esto no sólo como desarrollo ideológico, sino como consecuencia de enconadas luchas internas y externas. Sigue, pues, abierta la cuestión de si las corrientes judeo-cristianas han conservado mejor la tradición que p. ej. las pagano-cristianas, y cabe preguntarse también en qué casos el material judeo-cristiano fue interpretado según la mentalidad pagano-cristiana. En este planteamiento se encuentra inmerso el cuarto evangelio, que transforma o adapta el antiguo material judeo-cristiano a un nuevo kerigma helenístico. Punto de partida es aquí el «enviado» que viene del cielo, el cual ocupa el lugar de Dios como «hijo» y también como «hijo del hombre».

En la línea de la tradición, Jn 13, 16.20 reasume materiales judíos y sinópticos. Se trata de llevar a cabo el encargo que viene de Dios. Incluso el mismo predicado de «hijo del hombre», otorgado a Jesús, ha de defenderse contra la acusación de blasfemia acudiendo a la tradición veterotestamentaria del encargo (Sal 82, 1 ss: «Haced justicia al humilde y al necesitado, defended al pobre y al indigente». V. 6: «Yo declaro: aunque seáis dioses, e hijos del altísimo todos, moriréis como cualquier hombre». Compárese también 11 QMelq con Jn 10, 33-36).

b) El concepto de «hijo del hombre» lleva consigo elementos apocalípticos, pero está *remodelado kerigmáticamente*. El encargo o mandato de Dios determina su «descenso» y su «subida» (Jn 3, 13.31; 6, 62). El envío determina el «camino» y es el destino de aquel que, cumpliendo el mandato de quien lo envía, recorre este camino y toma consigo a otros hombres. Los apocalípticos hablan de viajes al cielo, los gnósticos de la subida al mundo celestial; en cambio para Juan lo decisivo es quién da el verdadero testimonio, quién está auténticamente legitimado para ofrecer el mensaje, quién tiene el poder de ser elevado a Dios (→ altura, profundidad, art. *ὑψόω [hypsóō]* III). Determinados planteamientos traen a la memoria la apocalíptica y la gnosis (→ conocimiento, art. *γινώσκω [ginōskō]* I), pero el kerigma joaneo sigue su propio camino. La «subida» corresponde al ser exaltado y el «descenso» a la encarnación (cf. Jn 3, 13 con 3, 14 y 1, 14). Los proyectos tienen origen diverso. La afirmación de Jn 3, 14 es más antigua: según Is 52, 13, el siervo de Dios será llevado del estado de humillación al de exaltación. La encarnación, el hacerse carne de Jesús, el haber ya venido en carne [mortal] (1 Jn 4, 1-3; 2 Jn 7) son afirmaciones de fe antignósticas, que describen de modo marcadamente teológico la particularidad de la venida de Jesús.

El concepto joaneo de «hijo del hombre» se revela así como autotestimonio teológico de Jesús. Nos encontramos con el lenguaje y la estructura mental del mito como en la apocalíptica y la gnosis, pero el mito describe ahora la significación cósmica de la confesión, es decir, alcanza las funciones cosmológicas y soteriológicas de la confesión (RBultmann, KEK II, 1952[12], 10).

La predicación de Jn 1, 51 tiene sabor primitivo judeo-cristiano y empalma con la historia de Jacob (Gn 28, 10-17). En la tradición rabínica el giro «los ángeles de Dios subían y bajaban» es referido o a la escala o a Jacob. GnR 68, 18 recuerda la unión entre Israel, el Jacob terreno, y su «prototipo» celestial. Se puede aceptar, por tanto, que para Juan «el hijo del hombre» entra aquí en el lugar de Jacob: o Jacob se convierte en referencia escatológica al «hijo del hombre» o el «hijo del hombre» es idéntico con el verdadero Israel. Es evidente que el «hijo del hombre» histórico-salvíficamente incluye al Israel terreno y ahora ocupa su lugar (sobre esta discusión cf. RBultmann, *loc. cit.*, 74 ss). Los motivos temáticos gnósticos (p. ej. la comunicación con el «arquetipo» celeste) quedan lejos de esta *materia prejoanea*.

c) Según Jn 5, 27 el Padre dio al Hijo el poder de juzgar, porque es «hombre» o «hijo del hombre» *(bar nāšā', hyiós anthrōpou*, aquí sin artículo). Queda abierta la pregunta de si en este lugar se piensa en la manera especial de ser hombre de Jesús o en la dignidad de Dn 7, 10.14.

Probablemente TestAbr (recensión A, cap. 13) tiene contactos con esta materia. Aquí se combate expresamente que Dios juzgue, ya que el hombre debe ser juzgado por el hombre. En el fondo está la idea de que determinados justos han sido escogidos para juzgar a los hombres (en este caso Abel). Se ha de rechazar la hipótesis de que originariamente en este pasaje joaneo se hablara del «hijo», y a la inversa, que TestAbr esté influido por Jn 5 (así RBultmann, *loc. cit.*, 196, nota 8). La tradición del hijo, que pertenece al anuncio de la salvación, se halla en clara tensión con Jn 5, 27. Aquí no subyacen motivos gnósticos. Sin duda, la recensión A, más larga, de TestAbr es judeo-cristiana, y sin embargo, comparada con Jn, tiene un material más antiguo.

d) El *enviado celeste* no procede en Jn de la gnosis, aunque también la gnosis conozca al enviado, sino de la confesión de fe en Jesús como anticipo escatológico de Moisés (Nm 16, 28; Jn 17, 3; a este respecto cf. RBultmann, *loc. cit.*, 30, nota 2; 378). Se trata en primer lugar del mandato y de los plenos poderes, no de la idea de revelación (contra RBultmann, *loc. cit.*, 378). Como enviado venido del cielo sobrepuja a Moisés (Jn 1, 17; 5, 45). Moisés subía y bajaba con respecto al Sinaí (Ex 24, 12: «¡Sube!»; Ex 34, 29: «Cuando Moisés bajó de la montaña...»). Jesús ha subido y bajado en otro sentido; de aquí que haya sido portador de otra gloria que Moisés. La antítesis Moisés-Jesús lleva en sí misma la lucha por la salvación en sentido antirrabínico.

Esto aparece con claridad especialmente en el discurso del pan del cielo de Jn 6, el cual contiene tres incisos sobre el hijo del hombre, que, en forma gradual, esclarecen la construcción del conjunto: vv. 27.53.62; por su parte el v. 27b contiene la legitimación expresa del hijo del hombre. El planteamiento dualístico «celestial-terreno» o «imperecedero-destinado a la corrupción» influye en la figura del enviado y en sus dones. Según RBultmann *(loc. cit.*, 133) el dualismo joaneo procede de la gnosis: solamente lo que otorga la revelación divina tiene carácter de propio, de auténtico, de verdadero. En este punto tiene lugar un cambio radical en el pensamiento escatológico: la contraposición temporal de Moisés y Cristo recibe una nueva cualificación, en la que va incluido también el concepto de hijo del hombre: él da el alimento que permanece hasta la vida eterna. Es probable que para Juan el alimento que permanece y que conduce hasta la vida eterna sea el que se ajusta al mandato de Jesús. *Es verdadero lo que responde al mensaje.* También aquí externamente nos las habemos con material helenístico, que remite al pensamiento judío. Permanece verdadero lo que implica fidelidad y lealtad.

e) Por medio del «*yo soy*» se presenta el enviado del cielo según el modelo de discurso divino del AT (cf. Is 43, 25: «Yo, yo era quien por mi cuenta borraba tus crímenes y no me acordaba de tus pecados»). *Como representante de Dios toma el hijo del hombre la cualidad de 'elohīm* (→ Dios, II). Su camino pertenece a la historia de la salvación en sentido exclusivo: gradualmente se irá reconociendo la verdad (Jn 3, 14; 8, 28; 12, 23; 13, 31). Este proceso, fundado en la historia, pero que a su vez crea de nuevo historia, depende del concepto de hijo del hombre. Para el no creyente mesianidad permanente y exaltación del hijo del hombre parecen excluirse mutuamente (12, 34). La forma primitiva aramea *(isthalaq)* de *ὑψωθῆναι [hypsōthênai], ser exaltado*, entraña la continuación en la exaltación (Torrey, JBL 51, 1932, 320 ss; RBultmann, *loc. cit.*, 269 s). En cambio, Juan sabe que lo «que permanece» y el proceso de la historia de la salvación no se excluyen mutuamente, sino que, por el contrario, se presuponen.

6. La comprensión del «hijo del hombre» en los restantes libros del NT

a) En la *tradición paulina* se encuentran representaciones del «hombre celeste» como expreso antitipo del «terrestre» (1 Cor 15, 47 s) o, en forma exegética, del «último Adán» frente al «primer hombre» (1 Cor 15, 45). Aquí se ha realizado tal vez una transformación de un elemento originariamente apocalíptico-temporal, como cabía

encontrar en el «hijo del hombre», en la estructura de una doctrina de salvación de tipo antropológico. Se podrían hallar también las huellas perdidas de una tradición apocalíptica más antigua sobre el «hijo del hombre» en el uso que se hace del Sal 8, 7 en 1 Cor 15, 27. Pero es digno de tenerse en cuenta que Pablo evita el concepto apocalíptico en su entorno helenístico. Le impulsa más bien la inserción de la nueva humanidad en el acontecimiento salvífico en contraposición al pecado y a la muerte (cf. Rom 5, 12-21). Pero la comprensión de la historia asume ciertamente rasgos óntico-metafísicos.

b) *La carta a los Hebreos* (2, 6) utiliza el Sal 8, 5-7 como testimonio de que «hombre» e «hijo del hombre» histórico-salvíficamente tienen que pasar por un proceso, antes de que el mundo futuro pueda sometérseles. La conexión entre «hombre» e «hijo del hombre» se presupone exegéticamente y se señala a lo largo de cada estadio de la vida de Jesús, y en este punto se subraya expresamente que la meta final todavía no está alcanzada (v. 8). El «hijo del hombre» comprende aquí, lo mismo que en Jn 1, 51, el círculo de los creyentes. La antítesis respecto a las potencias angélicas podría estar dirigida contra un judeo-cristianismo ebionítico, en el que la doctrina de los ángeles juega un papel importante (cf. *supra* 1. iδ).

Heb es el primer testimonio neotestamentario en resolver la unión entre Cristo y las potencias angélicas, que ya estaba preformada en la apocalíptica: el «hijo del hombre» y la «humanidad», histórico-salvíficamente se hallan en un rango o categoría distinta a la de los ángeles. En esta línea de la evolución histórica del problema, reviste el texto de Heb 2, 5 ss una especial importancia. Pero también el Sal 8, 6-8 recibe luz: «Lo que en el AT constituía una afirmación de grandeza sobre el hombre creado, limitada por el poder creado de Dios, se convierte aquí en una afirmación de señorío, que paradójicamente se aplica a un hombre humillado» (CColpe, 468).

c) En las afirmaciones sobre el juicio y la parusía del evangelio lucano «hijo del hombre» tiene un puesto seguro, pero no aparece en las afirmaciones correspondientes de los *Hechos de los apóstoles* (RLeivestad, 88). Con tanta mayor razón llama la atención el testimonio de Esteban sobre el «hijo del hombre», que está de pie, no sentado a la derecha de Dios. Aquí se condensa una tradición prelucana y se muestra con claridad que también en los círculos helenísticos «hijo del hombre» era entendido en sentido apocalíptico.

Cuatro posibilidades presenta la interpretación de Hech 7, 56: 1) Jesús se ha levantado para recibir a Esteban en la gloria celestial. 2) Jesús se ha levantado para repartir su herencia mesiánica. 3) Originariamente se pensaba que Jesús (lo mismo que los ángeles) estaba de pie delante de Dios. 4) Jesús se levanta para tomar posición frente a sus enemigos, tal como se nos dice de Dios en el AT (Is 14, 22; Sal 3, 8; 7, 7). En el último caso la antigua tradición polémica entraría una vez más en juego con toda claridad (sobre todo el conjunto cf. CColpe, 445 s, quien también hace referencia al predicado «el que está de pie», que los samaritanos aplicaban a Dios; acerca de la liturgia samaritana cf. MHeidenheim, Die samaritanische Liturgie, Bibliotheca Samaritana II, 1888, XXXVII y AE Cowley, The Samaritan Liturgy I, 1909, 54, 15). Mientras no se delimite el influjo típicamente samaritano en el NT, no se podrá hablar de una «quinta» posibilidad en la interpretación exegética de Hech 7, 56. (Sobre todo el conjunto cf. EHaenchen, KEK III, 1965[5], 243, nota 2).

d) El modo de hablar de algunos textos del *Apocalipsis* (1, 13; 14, 14) indica su afinidad con Dn 7, 13. En ambos casos se habla de un «semejante al hijo del hombre» (NB: «figura humana») (en contra WBousset, KEK XVI, 1960[6], 194). En ambas visiones ese «hijo del hombre» camina («por medio de los candeleros») o «está sentado» sobre las nubes del cielo. Repárese en la falta de artículo, en lo que difiere de los evangelios (con todo, cf. *supra* 5. c), pero se ajusta exactamente al texto de Dn 7, 13, reasumiéndolo sin mediación alguna: el apocalíptico «hijo del hombre» es el que se remonta a Dn 7, 13, pero como señor glorificado y juez. Es enteramente de forma angélica (Dn 10, 5 = Ap 1, 13; 14, 15: «otro ángel» junto a 14, 14). Quizá se pueda encontrar aquí una antigua tradición aramea o hebrea, que el vidente reafirma. La auténtica cristología del Ap está construida

más bien a partir de la imagen del «cordero» o de la «palabra de Dios»; sin embargo nos encontramos con esto en otro estrato más reciente de la tradición.

Es cierto que Elohmeyer (HNT 16, 1953², 127) juzga: esta designación (hijo del hombre) no se ajusta, pues a la última y más profunda esencia del designado. Pero con esto se infravalora la importancia del concepto para Ap.

7. Son *específicamente apocalípticas* las dos fórmulas «los días del hijo del hombre» (Lc 17, 22) y la «señal del hijo del hombre» (Mt 24, 30).

a) En Lc 17, 22 se encuentra el giro «los días del hijo del hombre» (o en singular en 17, 24). Se refiere al tiempo de la salvación, que trae la comunidad escatológica de salvación (Lc 21, 28; cf. Hen[et] 51, 2). No obstante, el tiempo de salvación se presenta como el día del juicio para los pueblos, de una forma semejante a las catástrofes de los «días de Noé» o los «días de Lot» (Lc 17, 26 s). El hijo del hombre está del lado de los justos y, como mesías, trae la salvación a la comunidad salvífica. El texto antiguo tiene una forma secundaria en EvTom, *lógion* 89: «Muchas veces queréis oír estas palabras, estas que yo os digo, y sin embargo nunca las habéis escuchado; vendrán días en que me buscaréis y no me encontraréis». RLeivestad *(loc. cit.*, 87) cuenta con un desplazamiento del sentido: «¿No puede uno imaginarse que Jesús haya comparado el tiempo de su propia vida con los días anteriores al diluvio? Los días del hijo del hombre eran los días en que Jesús, con escaso éxito, llamaba a los hombres a penitencia antes del juicio final. Es propiamente un malentendido el que ha equiparado los días del hijo del hombre al día del hijo del hombre».

b) En Mt 24, 30 se encuentra como señal preocursora o como descripción de la venida del hijo del hombre la señal luminosa: «Y entonces aparecerá la señal del hijo del hombre en el cielo». Originariamente la señal luminosa está en conexión con la profecía de Is 60, 1. En PesiqR 36 (162a) señala al mesías rey que está de pie en el tejado del templo. Análogamente interpreta Mt 24, 30 la señal del hijo del hombre como un acontecimiento en el santuario celeste. Huellas de la misma tradición se encuentran también en Josefo, Bell. 6, 290. Se podría incluso hacer el intento de establecer la historia de esta tradición: Mt 24, 30 reaparece en Did 16, 6 («señales de difusión en el cielo») y en EvPe (cf. St.-B. I, 954; WGrundmann, ThHK I, 1968, 507 ss). Es probable que en el modelo hebreo se haya pensado originariamente en la gloria *(šekināh)* de Dios, que prepara la aparición del mesías según Is 60, 1.El camino desde el modelo hasta llegar al actual texto de Mt debe haber pasado por distintos estadios (otra es la interpretación de CColpe, *loc. cit.*, 464, nota 412: «La sentencia de la señal del hijo del hombre en 24, 30a, por encontrarse situada antes del v. 30b, ha de expresar probablemente el oficio de juez que tiene Cristo, cosa que el lector cristiano no saca con suficiente claridad de su venida gloriosa).

O. Michel

υἱὸς τοῦ θεοῦ [hyiós toû theoû] Hijo de Dios

I 1. En el *griego clásico hyiós* es, desde el principio, el *hijo* (junto con *paîs)* en el sentido de sucesor de herencia y de generación; *paîs* como *niño* es el concepto más amplio e incluso puede tomar la significación de *esclavo* (→ art. *παῖς θεοῦ [paîs theoû]).* Unido a un genitivo se habla (ya desde Homero, Il. 5, 683; Od. 11, 568) de los «hijos de Zeus» y de otros dioses; en ocasiones se cita de este modo a los pertenecientes a un pueblo (los aqueos o los troyanos), que van entonces con el nombre de un dios en genitivo (Il. 1, 162). En la antigua mitología griega aparece el mundo de los dioses como una gran familia. Zeus es el «padre de los hombres y de los dioses» (Il. 1, 544). Se da por supuesto que los dioses tienen relaciones con las mujeres y engendran hijos. Juega un papel fundamental el destino de Hércules, ya que tuvo que tomar sobre sí los trabajos o aprietos del ser humano antes de ser aceptado en el número de los dioses. Posteriormente Epicteto reflexionó sobre esta especial relación de paternidad-filiación entre Zeus y Hércules. Hércules no sólo tenía a Zeus como padre suyo, sino que sabía también que él era el padre de los hombres (Diss. II, 16, 44; III, 24, 14-16).

2. En el *helenismo* el culto egipcio de los héroes, con su repercusión sobre Alejandro Magno, tuvo gran importancia. En el desierto libio Alejandro fue saludado (Calístenes, Frg. 14a en FGH IIb, 645) como «hijo de Amón» («de Zeus» en terminología griega). De este modo el año 331 a. C. es importante para la especial configuración del poder de Alejandro. En la conciencia de sus sucesores se conservó el recuerdo del divinizado Alejandro. La forma del título de dominador fue reclamada principalmente por los tolomeos (Inscripción de Rosetta en Ditt. Or. I, 90: decreto de los sacerdotes en honor de Tolomeo Epífanes). Durante el imperio romano se extiende la idea de hijo de dios sobre todo el mundo entonces conocido, pero sobre la base ideológica del estado romano. El año 42 a. C., después de asesinado, César fue declarado «*divus*», «divino», y consiguientemente Octavio, que había sido adoptado como hijo el año 45 a. C., era el «*divi filius*», «hijo del divino». Esta denominación se impuso lentamente y fue el elemento constitutivo del nombre que señalaba la continuidad genealógica. Esto permaneció inalterado entre los emperadores siguientes, y así p. ej. en el año 195 d. C. «*divi filius*»

aparece seis veces como nombre oficial de Septimio Severo. En el mundo griego la fórmula «*divi filius*» se expresa por «*θεοῦ υἱός [theoû hyiós]*». La fórmula helenística de la filiación mítica divina no influye, con todo, en la divinidad de los emperadores romanos —ya que ésta procede del pensamiento romano—, sino que únicamente la hace inteligible y aceptable en el oriente griego. La implantación de esta legitimación romana en el próximo oriente debe, por tanto, ser evidente en la época neotestamentaria (LvO, 295).

3. Determinados grupos profesionales se preciaban de especial pertenencia a «su dios», y, conforme a ello, podían llamarse *hyioí, hijos*, o *παῖδες τοῦ θεοῦ [paídes toú theoû], hijos del dios*, (p. ej. los médicos, «hijos del dios» Esculapio: Ditt. Syll. III, 1169, 12.40). En la Stoa el pensamiento de la filiación divina se considera cercano al parentesco de los hombres y de los dioses, porque se trataba de la unidad entre Dios y la humanidad, o de la unidad de la especie humana. En el centro de la religiosidad estoica está, juntamente con el símbolo paterno, el motivo de la providencia, de la protección y de la ayuda. «No sólo todo el género humano, sino también los particulares procuran el cuidado y la protección de los dioses inmortales» (Cicerón, De natura deorum II, 65, 164). Clásicamente formula Epicteto en Diss. I, 3, 1: «Todos nosotros procedemos de Dios, y Dios es el padre de los hombres y de los dioses». El pensamiento estoico insiste especialmente en la posibilidad de la realización de la libertad y felicidad prometidas por Zeus. El hombre ha de atenerse a lo que «le es propio» (Epicteto, Diss. III, 24, 2 s). La predicación estoica presenta una dura competencia a la revelación del cristianismo. La predicación estoica habla de un orden del mundo y de sus perturbaciones; el cristianismo habla de la desgracia acaecida al hombre y al mundo, y de una liberación.

4. Una cuestión particular existe en la aplicación de *theîos*, «divino» o de *theós*, «dios» a los hombres que sobrepasan la conducta o la medida humana normal. Se trata, sobre todo, de poetas y videntes; posteriormente también de los jefes militares, como Lisandro. Son hombres con carisma o calificación divina. Empédocles es considerado como un dios (Frg. 112 HDiels I, 354). La leyenda se ha acrecentado más tarde con el nacimiento de hombres célebres (Pitágoras, Platón). En los círculos neoplatónicos y neopitagóricos arraigan con especial intensidad tales leyendas. Sobre todo Apolonio de Tiana fue descrito con los trazos de un comportamiento divino; también en este caso parece atribuírsele la filiación divina (Filostrato, Vit. Ap. I, 6; IV, 31; V, 24). Un problema especial se plantea al hablar de los profetas, que Celso ha visto en Palestina y Siria y que sugieren una filiación divina particular (Orígenes, Contr. Cels. VII, 9). Aquí hay que incluir, según Orígenes, a los hijos de Dios samaritanos, Simón Mago y Dositeo, que, por otra parte, no son reconocidos por él como agentes de revelación (Contr. Cels. I, 57).

II 1. Para la tradición veterotestamentaria es fundamental el hecho de que → *Israel es elegido* (→ elección, art. *ἐκλέγομαι [eklégomai]* II), y por tanto, está en estado de «filiación». Con ello, por una parte, se expresa una dependencia del hijo y la protección legal de Dios como padre (Mal 1, 6); por otra parte, se indica la solicitud y el → amor de que goza Israel como «hijo primogénito» (Ex 4, 22 s; Jer 31, 9). Sólo bajo esta presuposición es inteligible la predicación profética del castigo y el reconocimiento de las tribulaciones venidas de Dios. Israel se convierte en el modelo histórico de la elección y de la filiación no entendida al modo natural. Con todo, no falta el indicio de que, en Gn 6, 2.4 se habla de «hijos de Dios», que se unieron con las «hijas de los hombres» y engendraron los «héroes». La antigua tradición de los «hijos de Dios» vuelve a aparecer más tarde (Job 1, 6; 2, 1; 38, 7; Sal 29, 1; 89, 7; 82, 6). Con esto se da en el AT una representación mítica que recuerda una corte celestial; con ella empalma más tarde p. ej. un fragmento de 4Q que se refiere a Dt 32, 8. Sin embargo, el concepto «hijos de Dios» ya no aparece con frecuencia, sino más bien una circunlocución («hijos del cielo»; «los santos del cielo»). La instrucción de los hombres en toda ciencia y arte se atribuye a los → ángeles (Hen[et]). Su caída es la propia catástrofe de la historia.

2. Decisivas para la *esperanza mesiánica* (→ Jesucristo, art. *Χριστός [Christós]* II) son las predicciones de Natán de 2 Sam 7, 12-16: Dios quiere erigir a David una casa y un reinado para siempre; él quiere ser un padre para el hijo de David y este hijo de David debe ser para él un hijo. La casa de David queda a cubierto de cambios dinásticos, porque una legitimación divina asegura la continuidad. El pacto primitivo entre Dios y el pueblo se distingue ahora por el pacto que tiene lugar entre el mismo Dios y la casa real (cf. el ejemplo egipcio de una legitimación divina). Esta divina legitimación de 2 Sam 7, 12-16 vuelve a ser asumida en el Sal 89, 4 ss. El salmista se remite a ella en su plegaria por el rey, por el primogénito, el mayor de los primogénitos (vv. 28 s). Existía un ritual de coronación que se apoyaba en 2 Sam 7, 12-16. «Tan pronto como Yahvé había legitimado al nuevo rey como hijo suyo, le había dado su nombre real completo... y le había entregado corona y cetro, podía éste emprender su reinado» (GFohrer, ThWb VIII, 351). Cuando se afirma «el me ha dicho: Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy» (Sal 2, 7), estas palabras pertenecen a un ritual de coronación original, como da a entender claramente el «hoy». Ciertamente se puede pensar en este caso en el acto jurídico de la adopción, pero se significa también que Dios mismo da cumplimiento a la legitimación del hijo nacido de la esclava, y de este modo se presenta como padre suyo (cf. GFohrer, *loc. cit.*, 351). Tal vez de esta fórmula de legitimación brota el clamor de alegría del pueblo en Is 9, 5:

«un niño nos ha nacido, un hijo se nos ha dado». Is 9, 1-6; 11, 1-9 describen más tarde la entronización del rey de la salvación y la investidura del nuevo retoño de David con los dones del → espíritu de Dios. En la exaltación a la dignidad de Hijo le son conferidos nombres programáticos y que prometen la salvación. El rey es verdaderamente representante de Dios en la tierra. Con su venida llega a su fin la historia de desgracia de la humanidad: él ha de traer la salvación para todo el mundo.

3. Influjo especial de los fundamentos veterotestamentarios en el judaísmo tardío

a) Bajo la presuposición de la ruina de Israel, de su rechazo y de su dureza de cerviz describe la palabra de Dios en el *libro de los Jubileos* (1, 22 s) el acontecimiento escatológico: Israel se convierte con toda sinceridad, de todo corazón y con toda el alma. Dios mismo lo circuncida, le concede un santo espíritu: «Yo seré su padre y ellos serán mis hijos. Y todos ellos se llaman hijos del Dios vivo, y todos los ángeles y espíritus saben que ellos son mis hijos y yo su padre en verdad y rectitud, y que yo los amo».

En *Qumrán* este proceso escatológico es configurado de una forma singular: la pertenencia de los hombre a la comunidad de los elegidos se describe como «filiación» (hijos de la luz en 1QS 1, 9; 2, 16; del bienestar en 1QH 4, 32 s; de la gracia en 1QH 7, 20). En el mismo Israel se realiza la conversión y transformación del pueblo de Dios en una comunidad de salvación que se hace acreedora del cumplimiento de las promesas divinas. En Qumrán se toman y se interpretan el Sal 2, 7 y 2 Sam 7, 14 en conexión con la esperanza mesiánica de la comunidad. Tal vez 1QSa 2, 11 se pueda traducir: «Cuando Dios haga nacer el mesías entre ellos» (cf. Is 66, 9).

En la apocalíptica del *libro de Henoc* etiópico (105, 1-2) se habla de la verdad escatológica. El mismo Dios junto con su hijo se unirá «para siempre» con los hombres en el camino de la verdad.

En el *libro* 4 *de Esdras* (7, 28; 13, 32.37.52; 14, 9) encontramos el giro *mi hijo, filius meus*, que hace referencia a una tradición griega del *país* o hebrea del *'ebad*. Objetivamente se ajustarían estas indicaciones a Sal 2, 7; Is 11; el acento se carga en la lucha apocalíptica con los paganos, no en su iluminación.

b) La *tradición sapiencial* judía valora en alto grado el camino de cada uno de los justos. El tema parenético de Eclo 4, 1-10 se cierra según el texto hebreo con la promesa: «Y Dios te llamará hijo y él será propicio contigo y te salvará de la fosa», mientras que el texto griego sigue otro derrotero. Fundamentalmente está también la imagen del justo en Sab 2, 13-18: él se enorgullece de un especial conocimiento de Dios, se denomina a sí mismo hijo de Dios y a Dios le llama padre suyo. Su forma de vivir se aparta de la de los demás hombres y puede ser considerado como siervo de Dios en el sentido de Is 53. Sab 5, 5 piensa escatológicamente: el sabio será contado entre los hijos de Dios y recibe una parte entre los santos (cf. Is 53, 12; Dn 7, 18). Pero en Sab 12, 19-21 también se tiene en cuenta el problema de Israel. Dios ha enseñado a su pueblo que el sabio debe ser un «amigo de los hombres» y que puede confiar en su arrepentimiento. Si hasta los enemigos y malvados son tratados con consideración e indulgencia, con cuánta mayor indulgencia habrán de contar los «hijos», a cuyos padres se obsequió con juramentos y pactos. Aquí se abre paso una línea importante del judaísmo tardío, que no se debe pasar por alto.

c) Es importante además el influjo en la tradición y en la liturgia judía (Is 64, 7; oración 17, súplica 4 y 6) del uso en la oración del tratamiento «nuestro padre». Se atribuye el origen y contenido de la tradición del hijo de Dios directamente a Israel y a su tradición de elección. El Midr Ps al Sal 2 procede de Ex 4, 22 («mi hijo primogénito es Israel»), cita después la tradición del siervo de Dios de Is 53, 12 y 42, 1 y concluye con los testimonios hagiográficos de Sal 110, 1; Dn 7, 13. Dentro de la tradición de Israel está asimismo la mesianidad según Sal 2, 8 («Pídemelo: te daré las naciones en herencia»). Para no dar lugar a una falsa comprensión por precaución se ha dicho a menudo: «Tú serás como un hijo» (cf. el texto griego de Eclo 4, 10).

Llama también la atención cómo presentan los relatos milagrosos rabínicos a los individuos carismáticos con el don de hacer milagros (Nacdimon ben Gorion: Taan 19b; Janina ben Dosa: Berakh 34b; Joni, el que traza el ridículo: Taan 19a). En el tiempo helenístico, en el que el concepto de hijo se ha atribuido ante todo al individuo, ha aparecido también en él una diferencia característica: se le ha dado una referencia especial a Dios (como en el caso del justo de Sab 2, 13-18) frente a los demás, y en esta ocasión aun dentro del mismo Israel. Joni dice: «Pues yo soy como un hijo de casa ante ti», y Simón ben Setaj puede afirmar de él: «...qué puedo hacer yo, si tú te haces culpable ante Dios y, sin embargo, él hace tu voluntad...». Parece ser, sin duda, que se aducen diferencias en la comprensión de la ley. Pero también esta exposición de cada uno de los carismáticos procede de que la filiación es un don especial de Dios en el mismo Israel. Los «hijos de Dios» (Dt 14, 1) fijan su mirada en estos «amados» de Dios, porque su propia suerte (p. ej. la lluvia) depende de su oración.

d) El *judaísmo helenístico* persevera en la fe en el creador y padre y ve en la historia una prueba de su providencia, bondad y justicia. Josefo (Ant. 2, 152) tiene por cierto que «él es el padre de todos» (cf. 1, 20); según Ant. 5, 93 él «es el padre y señor de todos los hebreos». Josefo usa una terminología segura, consciente del realismo expresivo de sus afirmaciones. La invocación «padre» no se encuentra en él en las oraciones. Nuestros primeros padres proceden «del mismo Dios» (Ant. 1, 106); son ejemplo de una actuación especial. Josefo no da significación especial alguna a la filiación.

Filón se ha ocupado intensamente de algunos problemas filosóficos y exegéticos de carácter especulativo. Según De Conf. Ling. 63 el *lógos* es el hijo primogénito de Dios y el cosmos es el hijo último de Dios. En Sobr. 56 Abrahán no sólo es amigo de Dios a quien nada se oculta, sino también hijo *(hyiós)* de Dios. Ha nacido noble, porque ha elegido a Dios como padre y ha sido adoptado por él como hijo. Filón se esfuerza en justificar el texto de los LXX en Gn 18, 17 (cf. también Leg. All. 3, 27; Quaest. in Gen. 4, 21).

III 1. a) La confesión de fe de la primitiva comunidad cristiana en la filiación divina de Jesús está contenida fundamentalmente en la invocación de la oración de Jesús (en arameo *abbā* → *padre:* Mc 14, 36; Gál 4, 6; Rom 8, 15; cf. → oración, art. *προσεύχομαι [proseúchomai]* III, 1a). Es nuevo el hecho de que Jesús se dirija a Dios con la palabra «padre mío»; la invocación de la oración procede del lenguaje familiar; no se encuentra en los círculos carismáticos del judaísmo (obsérvese, por el contrario, en Taan 23b: «un *abbā* que puede dar la lluvia»). Jesús hace participar en esta relación con Dios determinada escatológicamente. De ahí que sea comprensible que Jesús hable de sí mismo como del «Hijo» y se arrogue un especial «conocimiento» (→conocimiento, art. *γινώσκω [ginṓskō]* III) del padre (Mt 11, 27; Lc 10, 22). Esta afirmación filial es originariamente «apocalíptica» e implica, como en Qumrán (p. ej. 1QS 4, 21 s; CD 3, 13 s), → elección, → conocimiento y → revelación conjuntamente. Es problemático cómo se relaciona (cf. Lc 3, 22) este planteamiento con la referencia al Sal 2, 7 expresada en Mc 1, 11; 9, 7. Originariamente podría tratarse aquí del «siervo de Dios» en el sentido de Is 42, 1 (en hebreo *ʿabdī, mi siervo);* con todo, este planteamiento no está excluido.

Con la expresión «hijo de Dios», que no aparece en boca de Jesús como dicha de sí mismo, se nos da la auténtica fórmula de profesión de fe (→ confesar la fe, III, c) del cristianismo primitivo. Tiene su lugar propio en el → bautismo, en la predicación y en el credo (Hech 8, 37 v. l.; 9, 20; 13, 33; Rom 1, 3 s) y remite a la fundación de la comunidad y al acontecimiento pascual. La estrecha unión con la confesión del mesías invita a retrotraer esta filiación a 2 Sam 7, 12.14 («título real», cf. RBultmann, Teologie, 1954², 51). De este modo se enlaza el elemento mesiánico de la predicación de Jesús con la tradición davídica. Por otra parte Lc 4, 18 s (cf. Is 61, 1-2) muestra que el elemento mesiánico de la predicación de Jesús podría referirse a una determinada configuración del espíritu.

MAChevalier (L'Esprit et le Messie dans le Bas-Judaisme et le Nouveau Testament, 1958) trata el problema aquí abordado. Para él existe conexión originaria entre el Sal 2 e Is 11, 1-10, que ciertamente no es comprobable en los rabinos, pero que se presupone en los textos apocalípticos y el NT. Esta tradición mesiánica original, que une entre sí al Sal 2 y a Is 11, 1-10 se refleja también en la predicación del Bautista. El don del espíritu remite inmediatamente a Is 11, 2: el mesías está lleno del espíritu de Dios. Después la tradición se fracciona: a) el mesías regirá por medio del aliento de su boca o mediante el fuego (Is 11, 4); b) Jesús se entiende a sí mismo en el sentido de Is 42, 1; 61, 1 s como el siervo de Dios, en el que descansa el espíritu del Señor. La cuestión de si lo primario en cristología es el elemento mesiánico adoptivo del Sal 2, 7 o la tradición del espíritu del *ʿebed* de Is 42, 1; 61, 1s, debe ser resuelta a favor del espíritu del *ʿebed*. La voz de Mc 1, 11 se expresaba así: «Mirad a mi siervo a quien sostengo, mi elegido, a quien prefiero. Sobre él he puesto mi espíritu, para que traiga el derecho a las naciones» (Is 42, 1). Era una confirmación del don del espíritu (DFlusser, Jesus, 1968, 28).

De este modo se alcanza un determinado resultado: Jesús es «hijo» en la particularidad de su relación con Dios y de su vida de oración; y es *ʿebed, siervo de Dios,* como portador de la voz de Dios que le ha llamado. En ambos conceptos se perfila una función y una tarea, un modo de ser ante Dios.

2. La comprensión del Hijo en la tradición de Lc 10, 21-22 par

En Lc 10, 21-22 encontramos una acción de gracias de Jesús, que consta de una alabanza y de una palabra de revelación; Mt 11, 28 s añade una invitación al modo de Eclo 24, 18 ss (a este respecto cf. EvTom *lógion* 90; en pl.: 96, 16-20). Especialmente indiscutida es la autenticidad y la disposición del trozo central Mt 11, 27; Lc 10, 22. Encontramos aquí cuatro miembros constituidos con gran maestría. Se indica que el Padre ha hecho una revelación completa al Hijo; «del mismo modo que un padre conoce realmente a su hijo, igualmente sólo un hijo conoce realmente a su padre: sólo él está en situación de poder proporcionar este conocimiento a los demás». El *lógion* tiene sus

paralelos en la apocalíptica (Dn 2, 20-23; en Hen[et] 37, 4; en 1QS 11, 15-20; en Hen[hebr] 48C, 7). Se podría acudir a Jn 10, 15 (sobre todo el conjunto cf. JJeremias, Abba, 1966, 51-54). JJeremias entiende genéricamente el artículo que precede a «padre» y a «hijo» en Mt 11, 27 (frase de experiencia universal: «como sólo un padre conoce realmente a su hijo»). Pero probablemente el primer miembro condiciona los siguientes: en la entrega de la revelación se completa la especial comprensión padre-hijo.

En Ireneo (Haer. I, 13, 2) se refiere una antigua y singular tradición aramea, que se conservó en la secta gnóstica de los marquitas: «Padre mío, me ha sido comunicada tu elección graciosa». Jesús se comprendía a sí mismo como el «sencillo de Dios», que se separa de los sabios en la Escritura y experimenta en ello la elección graciosa de Dios. Queda abierta la cuestión de si el texto corto atestiguado en Ireneo es secundario. WGrundmann (Die Gotteskindschaft in der Geschichte Jesu, 1938, 140) hace la siguiente reflexión: «Es comprensible que esta palabra que contradecía a un pensamiento cristológico sobrenatural ya cristalizado no pudo soportarse largo tiempo y se transformó pronto, mientras que la cita de Ireneo difícilmente puede explicarse como una transformación».

A partir de ENorden (Agnostos theos, 1913), TArvedson (Das Mysterium Christi, 1937) y AJFestugière (Cadre de la mystique hellénistique, Festschr. MGoguel, 1950, 74 ss), nuestra unidad literaria fue clasificada a ciencia y conciencia como forma helenística y lenguaje de revelación. También aquí se puede hablar de una «gnosis», que se dirige a Dios y lo mira como el autor de la salvación; asimismo se puede hablar de una autocomprensión del hombre que sale de Dios y vuelve a él, de la indicación de un camino, de los medios y procedimientos que ayudan a la subida. Es cierto que las formas de pensar de Qumrán (p. ej. 1QS 9, 18; CD 2, 3) y Mt 11, 15-27 no se pueden separar de los presupuestos helenísticos, pero la auténtica sustancia del *lógion* es semítica. El *da'at, conocimiento*, que se presume en este pasaje no es ni especulativo ni místico (cf. JJeremias, Abba, 1966, 47 ss).

3. La voz en el bautismo, según Mc 1, 11 par (Lc 3, 22)

Quizá el origen propiamente tal de todas las afirmaciones acerca del hijo, del siervo, del amado o del elegido, sea la voz de Dios testificada por todos los evangelistas durante el → bautismo, en Mc 1, 11 par. Jesús experimentó aquí que él había sido llamado (→ llamada), elegido y seleccionado para una tarea especial. Es importante el hecho de que la voz del cielo está orientada al don del espíritu. «En el judaísmo las voces estruendosas no eran entonces manifestaciones inusitadas y a menudo la voz que se oía reproducía un verso bíblico» (DFlusser, Jesus, 1968, 28). El texto actualmente influido por el helenismo, debe ser, pues, abordado a partir de su base semítica. Si la tradición del *'ebed* es la originaria y *'ebed* fue traducido por *hyiós* y el *bāḥīr* hebreo de Isaías por *ἀγαπητός [agapētós], amado* (LXX: *ἐκλεκτός [eklektós], elegido*, → elección, art. *ἐκλέγομαι [eklégomai]* II, 2), entonces Jesús fue insertado fundamentalmente en la tradición del *'ebed* de Yahvé. Su bautismo fue una prefiguración de su muerte (→ cruz, art. *σταυρός [staurós]*), que él tomó sobre sí por los → pecados de todo el pueblo.

Con todo, queda todavía sin una solución definitiva el problema sobre qué valor crítico hay que dar a la variante textual del códice D y de Justino a Lc 3, 22 en la cual se reproduce literalmente Sal 2, 7 («Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy»; cf. también Hech 13, 33; Heb 1, 5). En esta lectura prevalece la tradición del hijo. EvHeb 2 transforma el texto en el siguiente: «Hijo mío, en todos los profetas te esperaba, esperaba que tú vinieses y que yo descansaría en tí» (respecto a todo este punto cf. EHennecke/WSchneemelcher, NT. Apokryphen I, 1968⁴, 104-108).

4. La parábola de los malos viñadores en Mc 12, 1-12 par

También Marcos conoce la exposición del hijo frente a los envíos pre-escatológicos de los siervos. En Mc 12, 1-12 par se une el envío del hijo como medio último y dudoso del dueño al envío de los siervos. La resistencia de los arrendatarios no se quiebra sino que se endurece: se ataca al hijo, se le mata y se le arroja fuera de la viña. Puesto que el cometido del hijo querido no se diferencia del de los siervos, el sentido de la parábola consiste en la culminación suprema de la situación histórica. La parábola originaria no era alegórica. JJeremias (Las parábolas de Jesús, 1971, 88 ss) hace alusión a la situación revolucionaria de los aldeanos galileos frente a los latifundistas extraños, situación

creada en Galilea por los zelotas. Es importante observar que el propietario vive, sin duda alguna, en el extranjero (Mc 12, 1); tal vez incluso ha sido pensado como extranjero. Los arrendatarios tienen presente la cláusula legal sobre la posibilidad de que una herencia sea considerada como precio sin dueño bajo determinadas condiciones; según dicha cláusula, aunque semejante herencia podía apropiársela cualquiera, tenía preferencia el primero que la ocupaba. Jesús lucha contra los arrendatarios de la viña y jefes del pueblo: vosotros habéis emprendido repetidas veces insubordinación contra Dios; habéis rechazado incluso al último mensajero de Dios. Con el tiempo la parábola fue alegorizada. Para los oyentes el concepto de «hijo de Dios» no era necesariamente mesiánico. JJeremias considera que el concepto «hijo de Dios» no consta en el judaísmo palestinense precristiano (interpolaciones en Hen[et] 105, 2; 4 Esd 7, 28 s; 13, 32.37.52; 14, 9). «Hasta después del tiempo de Cristo no se encuentran algunos documentos aislados que designan al mesías como Hijo de Dios en la literatura rabínica en conexión con Sal 2, 7» (St.-B. III, 19 s; JJeremias, *loc. cit.*, 86, nota 178). Hay que tener en cuenta también el texto de EvTom: «Entonces envió el señor a su hijo. El dijo: Quizá teman a mi hijo. Como aquellos labradores sabían que era el heredero de la viña, lo prendieron y lo mataron. ¡Quien tenga oídos, que oiga!» *(lógion* 65). Hay que distinguir entre la parábola original de Jesús y las interpretaciones de la comunidad primitiva.

5. El *lógion* de la reserva escatológica del Padre en Mc 13, 32

Es difícil el planteamiento en Mc 13, 32, donde está subyacente un antiguo texto semítico que tal vez terminaba así: «ni siquiera los ángeles lo saben»; más tarde se habría añadido: «tampoco el Hijo, solamente el Padre» (GDalman, Die Worte Jesu I, 1930², 159; JJeremias, Abba, 1966, 40; en cuanto a la discusión todavía no cerrada cf. BMFvIersel, 1961, 117-123).

6. Midrás sobre la *prehistoria* de Jesús en Mt 1, 18 ss; Lc 2, 1 ss

Una antigua narración del nacimiento de Jesús fue elaborada en el género «midrás» (véase el uso de las citas bíblicas). Lc 1, 32 ss la deja de lado señalando una comprensión del hijo que conecta con 2 Sam 7, 12-16; en ella acepta la filiación davídica y la configura proféticamente. Otro es el plan de Mateo, que en la cita bíblica, al niño mesías le llama «hijo» (2, 15) de Dios (Os 11, 1). El camino hacia la humanidad pasa, según él, por Israel; el camino hacia Israel pasa por Jesús como mesías de Israel. El salvador (→ redención, art. *σώζω [sṓzō])* debía venir de Egipto como un segundo → Moisés.

Con esta narración empieza un nuevo modo de entender la filiación divina de Jesús. Las tradiciones veterotestamentarias permanecen, pero se prosiguen a través de una interpretación helenística de una generación (→ nacer, art. *γεννάω [gennáō])* obrada por Dios sin un padre terrenal. Esta interpretación se da también en determinados círculos judíos (cf. Filón, Cher. 40-47: «A los hombres, a los que el legislador atestigua su virtud, no les deja conocer a sus mujeres», así p. ej. sucede con Abrahán, Isaac, Jacob, Moisés). La idea de una nueva creación escatológica de Dios (→ creación, art. *κτίσις [ktísis])* recuerda el nacimiento de Noé, que no se equipara a un hombre, sino a los hijos celestes de Dios; él no es como nosotros (Hen[et] 106; Qumrán, Apócrifo del Génesis, col. 2; respecto a todo este punto cf. CKBarrett, The Holy Spirit and the Gospel Tradition, 1947, 18-24; MDibelius, Jungfrauensohn und Krippenkind, 1932, en: Botschaft und Geschichte, 1953, 1 ss; DFlusser, Jesus in the Context of History, en: AToynbee, ed., The Crucible of Christianity, 1969, 229 ss).

7. Tradiciones prepaulinas y predicación paulina

WKramer (Christos, 183) distingue justamente entre fórmulas de filiación divina que Pablo cita o acepta (6 pasajes), y formulaciones propias (9 pasajes). Prevalecen las expresiones con *Christos* o *Kýrios* (→ Señor, art. *κύριος [kýrios])*. Llama la atención la fuerza con que se adhiere Pablo al material preexistente. Pero la cuestión sobre qué valor

tienen las afirmaciones sobre el «hijo» está abierta. Es evidente que entrañan la *legitimación* de Jesús, su relación con Dios y su *representación* de Dios como enviado suyo. La tesis de WKramer de que el título y la concepción de filiación divina es de importancia secundaria para Pablo (p. 189), debe ser puesta en tela de juicio. Confesión del mesías y aclamación del *kýrios* son cristológicamente temas independientes, pero la expresión «hijo de Dios» no presupone «fórmulas» determinadas, sino afirmaciones terminantes.

a) Rom 1, 3-4 presenta un testimonio bimembre de una *entronización* mesiánica y presupone el Sal 2, 7 y 110, 1 ss. De este modo → resurrección y entronización históricamente coinciden. Estas dos formas de ser describen la existencia terrena y la celeste, filiación de David y filiación de Dios. La segunda forma de ser sobrepasa la primera, pero no está en contraposición con ella. La añadidura «en poder (NB: en plena fuerza)» vale quizá para la filiación divina y podría tener intención doxológica. Esta afirmación bimembre está elaborada con material judío y podría atribuirse a la primitiva comunidad de habla aramea. A ella lo que le importa es la significación de Jesús, no la descripción del acontecimiento salvífico.

b) La aparición de *afirmaciones sobre la misión* en Gál 4, 4 s y Rom 8, 3 parece ser prepaulina. Se puede reconocer aquí un esquema formal, reconciliable también en los escritos joaneos, aunque en ellos esté ciertamente modificado (Jn 3, 17; 1 Jn 4, 9.10.14). Son características las oraciones finales que siguen a la afirmación de la misión *(ἵνα [hína], para que)* y que expresan el fin de la misma. En el trasfondo está el esquema del enviado escatológico, que sobrepuja a Moisés (Dt 18, 15; Jn 17, 3).

ESchweizer (ThWb VIII, 377) supone que las afirmaciones sapienciales del judaísmo helenístico (fuerza enviada por Dios, sabiduría, *lógos)* han de tomarse como pasos previos para la concepción de preexistencia paulina y joanea. Las fórmulas neotestamentarias de misión están ciertamente vinculadas al tiempo y a la historia: «Que apenas se pueda suponer un mito gnóstico de salvación... se demuestra por el hecho de que el título de hijo de la fórmula del enviado nunca aparece unido a la exaltación o a la ascensión» (ESchweizer, *loc. cit.*, 377, nota 299).

c) Probablemente también es prepaulino el «*dar*» o el «*entregar*» el Hijo (→ juicio, art. *καραδίδωμι [paradídōmi];* → sufrimiento; Rom 4, 25; 8, 32; Jn 3, 16). El verbo *παραδιδόναι [paradidónai], entregar*, que aparece aquí, puede entenderse, tanto a partir del relato de la pasión, como por analogía con la fórmula del enviado (dar = enviar). El ejemplo de Abrahán, que no «escatimó» a su hijo (Gn 22, 12-16), podría asimismo jugar su papel en este contexto. Se trata aquí de un anuncio, en el que aún actúa el antiguo derecho semítico del mensajero. Se trata de una acción decisiva de Dios, que encarga a su Hijo y lo autoriza; él toma sobre sí el → sufrimiento del Hijo y da el sentido último de su amor paternal a este sufrimiento.

No basta con plantear la cuestión sobre el origen de estas afirmaciones de preexistencia; hay que tomarse la molestia de preguntar también por los círculos en que estas afirmaciones son válidas. Resulta evidente que pertenecen a la predicación misional y a la instrucción de la diáspora helenística, máxime cuando en estos temas el problema de Israel queda entre paréntesis y el envío para la humanidad ocupa el primer plano. Pero se alcanza el trasfondo veterotestamentario y judío de estos temas. El «hijo» es un «portador» de la voluntad de Dios y no el héroe o transmisor de fuerzas divinas.

d) También parece ser prepaulino el resumen de la antigua predicación misional pagano-cristiana de 1 Tes 1, 9 s. Está manifiestamente redactada y orientada al *llamamiento a la penitencia* (→ conversión) y a la *espera de la salvación* y trae a la memoria motivos temáticos de la predicación del Bautista («ira que amenaza»: Mt 3, 7; Rom 5, 9). La resurrección sirve de garantía de la futura salvación. Probablemente la designación de hijo reemplaza kerigmáticamente la tradición del hijo del hombre.

WKramer (*loc. cit.*, 120 ss) piensa en un material arameo-judeo-cristiano que entró a formar parte del kerigma helenístico. Llama la atención sobre el hecho de que las afirmaciones sobre el Hijo de Dios y la parusía al comienzo no estaban vinculadas entre sí.

e) Igualmente existía previamente el material apocalíptico de 1 Cor 15, 23-28. Las citas de salmos, como 8, 7; 110, 1, muestran de qué material bíblico está formado. Para este contexto apocalíptico es también significativo (v. 28) el uso absoluto de la expresión «el Hijo», que asume rasgos los cuales, en otras partes, se atribuyen al «hijo del hombre» (cf. Sal 8, 7). Aquí se hace referencia a la obediencia respecto al → «Padre» y «creador».

f) Estas afirmaciones prepaulinas sobre el «Hijo de Dios» llevan directamente al núcleo de la antigua confesión, pero también al kerigma de la misión en la diáspora. El mismo Pablo no sólo ha transmitido estos fragmentos preexistentes, sino que los ha *interpretado* soteriológicamente y los ha *regulado* mediante su predicación de la cruz. La estrecha conexión del «hijo» con los «hijos», la preeminencia de la imagen de Cristo y de su figura (→ forma) y el derecho de herencia, son elementos importantes de doctrina salvífica; sin embargo, al pasar a la predicación helenística, se dan juntamente planteamientos ontológicos que pueden poner en peligro el peso de las determinaciones funcionales (cf. Flp 2, 5-11; Rom 8, 3).

8. La tensión entre los planteamientos ontológicos y las determinaciones funcionales se muestra claramente en los *escritos joaneos*, en los que son decisivas las afirmaciones sobre el Hijo de Dios, sobre todo en las cartas. En el cuarto evangelio la misión de Jesús se apoya firmemente en el fundamento de la doctrina de la salvación. Se cree y se conoce a Dios y a su enviado (Jn 17, 3; cf. Nm 16, 28). Esta afirmación de la misión está expresamente dirigida a la dignidad de hijo de Jesús (KHRengstorf, ThWb I, 446). Se trata de la acción decisiva del Padre que encarga y autoriza a su hijo, pero en ello tiene también el Hijo la misma pretensión y el mismo derecho que el Padre (Jn 5, 23: el Padre, que le ha enviado). De este modo nos encontramos ante una interpretación determinada de un antiguo kerigma.

a) Jn 3, 35 caracteriza el poder pleno del Hijo para enseñar y actuar. El Padre le ama (=le elige) y lo ha puesto todo en sus manos. La estructura del *lógion* apunta a un origen arameo (cf. Mt 11, 27; Lc 10, 22). Juan interpreta este poder (5, 22: juicio sobre toda carne; 5, 26: tener vida en sí mismo; 12, 49: el mandamiento que él va a dar; 17, 11 s: el nombre que Dios le ha dado). Es el → poder (art. *ἐξουσία [exousía]*) del encargado y portador del derecho. La consecuencia es que el Hijo nada puede hacer por sí mismo, sino que mira en definitiva a lo que hace el Padre (5, 19; 7, 18). Su obra es llevar a cabo una tarea, de la que él no se aparta ni un paso. El pleno poder recibido del Padre es, por una parte, un hecho único del pasado; por otra, un actuar continuado en el presente: precisamente este actuar en el presente es el que da el tono. En 6, 40 se dice expresamente que la voluntad de Dios es conducir al hombre al encuentro con el Hijo y a la → fe en él. Sólo así se cumple la vida escatológica (feliz, eterna).

De aquí que no resulte indicado interpretar a Juan a partir del círculo de la mitología gnóstica (RBultmann, KEK II, 1964[18], 24). Cristo no es para el evangelista un ser intermedio, una figura a la vez cosmológica y soteriológica. De todos modos el evangelista se mueve dentro del pensamiento mítico, típico del kerigma helenístico. Para RBultmann puede decirse igualmente que Dios mismo está presente en el Hijo, como en su imagen (p. 119, nota 3: derivación de la relación Padre-Hijo de motivos temáticos platónicos, herméticos y gnósticos). «...Sin embargo esta interpretación pertenece a la esfera de la mitología, que Jn transforma en el sentido de la idea de revelación: en Jesús sale al encuentro el mismo Dios, sus palabras son palabras de Dios» (p. 119, nota 3). En cuanto a la interpretación existencial: «El que se siente remitido a él, puede estar seguro de tener en su favor al Padre, que le ama, puede estar seguro de encontrar en él el poder mismo de Dios» (RBultmann, *loc. cit.*, 120). La acción del resucitado, y no la fe del hombre que se dirige al resucitado, es la que engendra la certidumbre.

Pero hay que admitir que Juan habla en un mundo helenístico, en el que la conciencia de misión de los filósofos (Epicteto, Diss. I, 24, 6) y de los gnósticos (Ireneo, Haer. I, 17, 1) juega un papel importante.

b) Frente a esto Juan elabora ulteriormente la confesión bautismal de la iglesia antigua: el credo que se acepta (Jn 20, 31; cf. Hech 8, 37) es: Jesús es el mesías, el Hijo de Dios (cf. la añadidura de Jn 11, 27: «que viene al mundo»). Esta confesión bautismal se supone también cuando se habla de la «fe en el nombre del Hijo de Dios» (1, 12; 3, 18). A la fe pertenece el pronunciar conscientemente el nombre de Jesús, que se convierte en confesión y testimonio. También 1 Jn 4, 15 y 5, 5 ofrecen la misma imagen. El uso absoluto de la expresión «el Hijo» es típico de Juan; pero cuando se habla de Dios Padre y de Jesús, a la expresión se le añade el adjetivo posesivo y de ahí resulta «su Hijo».

La antigua forma mental funcional semítica (mandato y obediencia) es completada y superada ahora en Juan por otra estructura, que podría uno calificar de oriental (en contraposición con el pensamiento occidental). Este pensamiento oriental no es teórico y por esto habla de las propiedades de ser, sino que es práctico y directo y por esto piensa en un participar en el ser. El punto de partida sigue siendo en Juan el mandato y la obediencia, pero en la realización se alcanza la participación en la → verdad y en la → luz.

¿Se puede decir que el lenguaje en Juan se ha vuelto «formal» y «cifrado»? (ESchweizer, ThWb VIII, 390).

c) El problema de la «filiación divina» es en el pensamiento semítico idéntico al de la «descendencia divina» (→ niño); sólo con la tradición helenística aparece la diferencia entre el «hijo» de la afirmación doctrinal y la filiación recibida por la → fe y el → bautismo (Jn 1, 12; 1 Jn 3, 1.10). La antítesis de Qumrán entre los «hijos de la luz» y los «de las tinieblas» tiene también cabida en el pensamiento de Juan.

α) Jn 1, 12 habla del «poder» de llegar a ser hijos de Dios *(τέκνα θεοῦ [tékna theoû])*; 1 Jn 3, 1 dice que se nos ha otorgado el nombre de hijos («somos llamados»). De este don procede el «ser» («y lo somos»).

β) El poder o el don de la filiación es entendido como un «nacer de Dios» (Jn 1, 13; 3, 3; 1 Jn 2, 29 s; 3, 9 s; 4, 7; 5, 1.4.18). Este proceso se deriva (Jn 3, 5) del «espíritu» o de la recepción del bautismo («agua y espíritu»). Se trata aquí de una tradición prejoanea, que se desarrolla didácticamente en un sentido determinado (1 Jn 2, 29: «el que practica la justicia»).

γ) En el nuevo «ser» se incluye un «estar determinado por...», por lo tanto, un proceso de separación del mal, el reconocimiento de la obediencia ofrecida por Dios de cara a la → justicia escatológica («el que practica la justicia»).

RSchnackenburg (Die Johannesbriefe, 1963², 175 ss) ofrece en el excurso 8 material sobre la procedencia de Dios y el nacer de Dios, y afirma: «Pero el ser hijo de Dios no es algo natural, sino que pertenece a la esfera sobrenatural-divina» (p. 175). Puede subrayar algún contacto con el «renovarse» de los misterios y con textos gnósticos. El gnóstico es por naturaleza un hombre espiritual *(φύσει πνευματικός [phýsei pneumatikós], de naturaleza espiritual)*, y lleva a cabo su transformación por medio de la gnosis, que puede estar revestida con ritos sacramentales. Trata de acordarse de la naturaleza espiritual de la que siempre consta (RReitzenstein, Die hell. Mysterienreligionen, 1927³, 53 ss). En cambio Juan no piensa naturalmente, sino que parte de la singularidad del espíritu de Dios como fuerza creadora de Dios. El nuevo ser debe concebirse escatológicamente, como quiere RSchnackenburg.

RBultmann (KEK XIV, 1967, 50 ss) compara 1 Jn con Corp. Herm. XIII, 14 y el proceso del *hacerse esencial (οὐσιώδης γένεσις [ousiōdēs génesis])*. No hay que pasar por alto el parentesco con la religiosidad gnóstica, pero en Juan se trata de la renovación como acontecimiento escatológico.

Probablemente hay que situar a Juan en la línea del pensamiento judío, al que hace avanzar (cf. FNötscher, Zur theologischen Terminologie der Qumran-Texte, 1956, 148: «La vida eterna constituye una cierta participación en la vida divina, puesto que sólo Dios, o Cristo, están en plena posesión de la vida y, por lo tanto, sólo él puede proporcionarla»; Jn 5, 21; cf. 11, 25; 14, 6). Pero no se trata de categorías de «espiritualización» o «interiorización» (así también FNötscher, *loc. cit.*, 148), sino de *mantenerse en la perspectiva escatológica.*

9. En la *carta a los Hebreos* nos encontramos con el uso absoluto de la predicación sobre el hijo (1, 2.8; 3, 6; 5, 8; 7, 28), en el que influye el antiguo modo de hablar palestino-judeo-cristiano (acentuación de la posición del hijo en la casa de Dios, el hijo como heredero). Juntamente la dignidad oficial del «hijo de Dios» se encuentra allí donde la primitiva confesión bautismal cristiana sigue influyendo (4, 14;6, 6; 7, 3; 10, 29). La dignidad de Padre que posee Dios se describe muy discretamente (1, 5; 12, 7.9): se remite a la antigua tradición. Un material más antiguo de tradición se encuentra en Heb 1, 2 s (cf. Col 1, 15-17), que pertenece al ámbito de la comunidad helenística.

Es significativa en Heb 1, 2 la correlación de ambas expresiones: él es heredero (→ herencia, art. *κλῆρος [klēros]* III, 2) de todo y él es el mediador de la tradición judeo-palestinense como la «imagen» del Dios invisible (Col 1, 15 s) y se le atribuyeron los rasgos de la sabiduría (cf. Sab 7, 25 s). La correlación del motivo histórico y del metafísico se expresa en que el proceso histórico se describe en aoristo (1, 1-2.3-4) y el metafísico en presente (1, 3). También aquí nos encontramos, pues, con afirmaciones sobre el ser, hechas a ciencia y conciencia.

10. En la *Apocalipsis* se encuentra el concepto «Hijo de Dios» en 2, 18. Es una autodesignación de Cristo, que según 2, 23 participa (cf. Jer 17, 10) en la actuación judicial de Dios (→ juicio, art. *κρίμα [krima]*). El da parte a los creyentes en el dominio sobre los pueblos (en cuanto a Ap 2, 26 s cf. Sal 2, 8 s). Es significativo que el poder del «Hijo de Dios» se describe con expresiones típicas del AT. Excepto en 2, 18, no se da el concepto «hijo del hombre» en el Apocalipsis.

11. Al uso absoluto de la predicación sobre el Hijo hace referencia la fórmula confesional triádica «Padre, Hijo y Espíritu santo» del *final del evangelio de Mt* (28, 19). Es un breve resumen del acontecimiento salvífico, de la enseñanza y de la legitimación del bautismo de los pueblos. Que es antigua lo muestran Did 7, 3 y Justino, Apol. 1, 61, 3. Mateo se mantiene en una praxis bautismal, que se legitima como la más constante y universal.

Es además muy posible que la fórmula corta de Eusebio, que no conoce la orden de bautizar con la fórmula triádica, sea la originaria: «Id y haced discípulos a todos los pueblos en mi nombre, enseñadles a guardar todo lo que os he mandado». Quizá no se deba pasar por alto el texto de Is 42, 1 a la hora de dilucidar el fundamento de este texto: «He aquí a mi siervo, a quien sostengo yo; mi elegido en quien se complace mi alma; he puesto mi espíritu en él; él dará el derecho a las naciones» (respecto a todo este punto cf. FCConybeare, The eusebian form of the text Matth. 28, 19; HKosmala, The conclusion of Matthew, ASTI 4, 1965, 132-147).

Entre las afirmaciones cristológicas, la autodesignación de «el Hijo» es de especial importancia, porque remite a Dios mismo y legitima por la referencia a él la vocación, la elección y la autoafirmación.

O. Michel

υἱὸς Δαυίδ [hyiós David] hijo de David

I/II 1. «Hijo de David» es un título neotestamentario de Jesús, que tiene tras de sí una larga historia en las tradiciones del judaísmo. Esta tradición no se originó de una reflexión teológica tardía, sino que remite a un acontecimiento histórico ligado a la persona de David.

a) *La profecía de Natán* (2 Sam 7, 12-16) expresa fundamentalmente: 1) El resurgimiento de un sucesor de David de su propia estirpe. 2) La confirmación de su «casa» y reinado para siempre. En ella se fundan también Sal 2, 7; 89, 4; 132, 11 (pacto y juramento). Sin embargo, se muestra aquí (cf. Sal 110, 1 s; 45, 7) cómo se mezcla la promesa de David como momento determinante del reino israelita con características de la común visión oriental sobre el rey y la realeza: el rey es «hijo de Dios» y partícipe en el reinado divino del mundo como mano derecha de

Dios (AFalkenstein, WvSoden, Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete, 1953, 98; HJKraus, BKT XV/2, 1960, 758). 2 Sam 7, 14 fue añadido más tarde.

b) También algunos *profetas* presuponen esta profecía hecha a David y la interpretan como futura en sentido escatológico y mesiánico: Is 9, 5 s (características: → paz, derecho y → justicia como orden mesiánico de salvación); 11, 1 ss (retoño del tronco de Jesé, posesión del espíritu del Señor, juicio con la «vara de su boca», justicia y fidelidad como señales de su reinado). Como el espíritu de Dios descansó en otro tiempo sobre David, el nuevo jefe será, como un segundo David, investido con el espíritu de Yahvé. Sabiduría y prudencia serán patentes, derecho y justicia son las consecuencias de este reinado. El recuerdo israelítico de David y Salomón no se había borrado, pero aparece aquí el poder de la ideología oriental acerca del rey. Se carga el peso sobre esta espera escatológica de salvación que sobrepasa toda medida humana. Jer 23, 5 habla expresamente de un «vástago justo» de David, que ha de obrar con sabiduría, derecho y justicia (30, 9; 33, 15). Ez 34, 23; 37, 24 brinda como señal profética la imagen del pastor: «Suscitaré para ellos un pastor único que los apacentará, mi siervo David». Is 55, 3 habla expresamente de la «alianza eterna» y de la realización de las «fieles promesas» hechas a David, y responde de este modo con el perdón a la queja del pueblo, de que su historia ya no está bajo el favor de Dios (Sal 89). Con esta «alianza eterna» comienza también una salvación para los pueblos. Zac 3, 8; 6, 12 promete al «siervo» y «vástago»: «pues bajo él germinará, y él edificará el templo de Yahvé». Naturalmente la bendición sobre la «casa de David» y los habitantes de Jesurasalén va unida a este elemento mesiánico (Zac 12, 8.10; 13, 1).

c) Los textos de Gn 49, 9 s («león de Judá») y de Nm 24, 17 («estrella de Jacob») se definen como mesiánicos, aunque sin conexión expresa con el vaticinio del «reinado del hijo de David». Es importante que Is 11, 1-8 y Mi 5, 1 presupongan que Yahvé no pocas veces emprende su obra mesiánica desde el principio, que ambos profetas miran a la familia que desciende de David y que en lugar de los reinantes davídicos se espere un principio totalmente nuevo. «El que había visto tan categóricamente personalizada la salud en el ungido venidero, afirma al mismo tiempo que los contemporáneos davídicos habían perdido su función salvífica, función que tan enfáticamente les atribuían los salmos reales» (GvRad, Teología del AT II, 213).

2. También el judaísmo tardío asume la promesa de un hijo de David con toda clase de modificaciones, para poder soportar su humillación política y su necesidad en la relación con Dios.

a) En la *literatura sapiencial* Eclo 47, 11 y 1 Mac 2, 57 hacen alusión a la fuerte consistencia del trono o al trono para tiempos eternos. Como concepto estable se encuentra «hijo de David» en sentido mesiánico en SalSl 17, 21. En un tiempo en que los asmoneos se apropiaban las pretensiones mesiánicas y el esplendor sacerdotal, aparece como algo nuevo la antigua promesa davídica. Este salmo fariseo remite al fondo de la antigua tradición mesiánica (2 Sam 7, 14; Is 9, 6; 11, 1.10; Sal 2, 9). Es tiempo de necesidad; el orante se dirige a Dios y pone ante él su promesa. Espera un cambio en el que se quiebre el poder de los paganos y desaparezca la contaminación de los pecados. Con la llegada del mesías empieza la reunión de un pueblo santo, el dominio sobre los paganos y el establecimiento de la justicia. Este salmo «político» pertenece al tiempo de la Jerusalén anterior al 63 a. C. y describe el modo de ver de los fariseos en aquel tiempo. El «hijo de David» debe, pues, restaurar el reinado de David, pero al modo como el grupo fariseo se imagina la venida del tiempo mesiánico. Lo que espera el fariseo se deja ver en el v. 32: «Pero él reina como rey justo, instruido por Dios, y en sus días no se da la injusticia sobre ellos, porque todos son santos y su rey es el ungido del Señor».

b) Aunque las pretensiones mesiánicas se puedan unir a hombres de estirpe no davídica, el *rabinismo* habla no sólo del «rey» y del «mesías», sino también del «hijo de David» (cf. la discusión pTaan 4, 68d; St.-B. I, 13).

c) *El grupo de Qumrán* espera tres figuras portadoras de salvación en el futuro: un profeta (Elías o Moisés), y, además del davídico, un mesías sacerdotal, que parece tener preferencia en este grupo ternario. En 4Qflor 1, 7 ss, bajo las palabras-clave «casa», «santidad» y «descanso», se cita un conjunto mesiánico en el sentido de 2 Sam 7, 11-14; va unido a la promesa del «establecimiento» de la estirpe de David y del trono de su reinado. Dios quiere ser su padre y él será su hijo. «Este es el retoño de David, que hará su entrada con el escrutador de la ley» (v. 11). En íntima relación con este texto, 4Qflor 1, 12 hace alusión al texto de Am 9, 11 («levantaré la choza caída de David»; cf. Hech 15, 16). En CD 7, 15 se interpreta alegóricamente: «los libros de la ley son la cabaña». 4Qpatr 1-4 confirma el nexo existente (uniendo 2 Sam 7, 14 con Gn 49, 10): mientras Israel tenga el dominio, no será derrotado uno que ocupa el trono y pertenece a la casa de David. «Pues la vara del dominador es la alianza del dominio del rey»; «hasta que llegue el ungido de la justicia, el retoño de David» (cf. Jer 23, 5; 33, 15; 4Qflor 1, 11). El estilo hace recordar los Salmos (p. ej. Sal 89, 4: pacto y juramento de Dios a David, el elegido). 4QpIs cita a Is 11, 1-5 y aplica estas citas mesiánicas a los davídicos del tiempo final. En conexión con Nm 24, 17, se aplica en CD 7, 18-20 el cetro «al príncipe de toda la comunidad» y la estrella «al escrutador de la ley». Igualmente 1QM 11, 6 y 4Qtest 12 remiten a Nm 24, 17. El cetro se refiere nuevamente al príncipe davídico. 1QSb 5, 20 ss contiene una serie de ediciones elaboradas sobre vaticinios veterotestamentarios (Is 11, 2 ss; Mi 4, 13; 7, 10; Gn 49, 9). Aquí se señalan las funciones del mesías por medio de citas veterotestamentarias, entre ellas el «establecimiento del dominio del pueblo». Se puede reconocer, por tanto, en la literatura de Qumrán una corriente de tradición mesiánica, semejante a la de los salmos de Salomón (cf. 2 Sam 7, 12-16; Is 11, 1-5).

Con esto quedan indicados tanto el contacto como la diferencia respecto al NT: Qumrán fija diferentes esperanzas mesiánicas (y habla del ungido de Aarón y de Israel), mientras que el cristianismo primitivo va encontrando en Jesús determinados planteamientos mesiánicos, que son irrecusables y que surgen continuamente.

Los elementos de lo mesiánico se transforman en el NT en cristología. TesJud 24, 4-6 agrupa el retoño y el cetro del reino según Is 11, 1; Gn 49, 10. La promesa tiene en este lugar resabios universalistas. 4 Esd 12, 31 habla del «león» que según el v. 32 procede del linaje de David como el «ungido» (cf. → Jesucristo, art. *Χριστός [Christós]* II). El juzgará a todos y salvará al resto del pueblo. Se recalca especialmente que el altísimo «guarda» al mesías hasta el fin de los tiempos.

d) La *literatura oracional* ocupa un lugar destacado. La misericordia del Señor es invocada sobre el reino de la casa de David (bendición 14 de la oración 17) o se pide la intervención de Dios a favor del vástago de David (bendición 15 de la recensión babilónica). En la tradición rabínica se habla del «hijo de David» como mesías (pTaan 4, 68d, 44, cf. St.-B. I, 13) y del «David» venidero o del «siervo de David» venidero (TgEz 34, 23 s, cf. St.-B. II, 337). Las formulaciones se relacionan inmediatamente con las promesas veterotestamentarias o con la literatura oracional. Con frecuencia se presupone la ruina del pueblo y del mundo, el ocaso de la religiosidad y de la moral.

III En el NT se da por supuesto que Jesús de Nazaret pertenece genealógicamente a la estirpe de David y que esta procedencia de David era un elemento «mesiánico» de la historia.

1. Las *fórmulas de confesión de fe* de Rom 1, 3-4 y 2 Tim 2, 8 presuponen que la procedencia de David (elemento «mesiánico») y la filiación divina basada en la resurrección de entre los muertos («entronización») son dos niveles de una antigua cristología.

En Rom 1, 3-4 cita Pablo una confesión que le fue transmitida por la comunidad palestinense: el evangelio habla del «Hijo» (Mc 1, 11; 9, 7) que, según la carne, procede de la estirpe de David, pero que fue constituido «Hijo de Dios» en plena fuerza, según el espíritu de santidad, a partir de la resurrección de entre los muertos. Aquí se describen dos etapas correlativas de la historia de Jesús según el plan de salvación de Dios: entró en la escena terrena como «hijo de David» y estuvo, por consiguiente, bajo el signo de la designación, mientras que por la resurrección fue entronizado como mesías celeste, conforme al Sal 110, 1. Mesianidad y filiación divina están aquí en primer plano y están determinadas por la resurrección. La descendencia de David lleva consigo una referencia histórica, pero señala a la vez la expectación de la esperanza mesiánica.

2. En los discursos de los *Hechos de los apóstoles* se distingue entre el hijo David muerto y el «santo» resucitado de entre los muertos, que no experimenta la corrupción (Hech 2, 27; 13, 35 = Sal 16, 10). A fin de levantar la choza de David e instaurar una nueva época de salvación para el → resto de Israel se aduce la cita de Amós en Hech 15, 16 s (LXX y tradición de los testimonios). Aquí la promesa original (cf. CD 7, 16; 4Qflor 1, 12 s) parece haber sufrido un viraje en la línea helenística y según el sentido lucano de la salvación. Ciertamente se presupone la promesa del «hijo de David», pero no se toma literalmente.

3. a) El esquema del *evangelio de Marcos* corresponde a la confesión de Rom 1, 3-4: el mesías es el «Hijo de Dios», del que testifica el evangelista. En Mc 12, 35-37 se reproduce una controversia doctrinal, en la que se plantea la cuestión de la relación del «hijo de David» con el «señor de David» (según Sal 110, 1). La respuesta está ciertamente en la línea de la confesión posterior de Rom 1, 3-4: el «hijo de David» ha de ser exaltado. Que Marcos testifica la filiación davídica de Jesús lo muestra la fórmula de tratamiento de Mc 10, 47 s.

b) *Mateo* recalca especialmente la filiación davídica y refuerza tanto el título como la aclamación (9, 27; 12, 23; 15, 22; 20, 30; 21, 9.15; 22, 42.45). Frente al texto de Mc, queda de manifiesto aquí que el tomo del origen davídico resuena como un bajo continuo a lo largo de la historia de la salvación. En la prehistoria de Jesús, a éste se le describe como «mesías», como «hijo de David» e «hijo de Abrahán» (1, 1); de esta forma el origen, así como el aspecto salvífico, se convierte en tema de todo el libro. En Mt 1, 20 José, el padre

de Jesús, el «esposo de María» (1, 16) es llamado también «hijo de David», lo cual indica que el aspecto genealógico del término no se ha echado al olvido. En el judaísmo este aspecto tiene ante todo un significado jurídico: el reconocimiento paterno determina la sucesión hereditaria (St.-B. I, 35). Cuán fuertemente determina esta genealogía la pretensión mesiánica de Jesús, lo demuestra la elaboración del árbol genealógico en 3 × 14 miembros; también según 1 Cr 2, 1 ss; Rut 4, 18 ss se cuentan 14 miembros desde Abrahán hasta David (respecto a esta cuestión cf. WGrundmann, ThHK I, 1962, 62). La dignidad mesiánica de Jesús es incluida conscientemente por Mateo en la historia de Israel y con ello se subraya su derecho.

c) Es significativo que también la historia *lucana* del nacimiento presuponga nuestra tradición de la filiación davídica de Jesús («casa de David» en 1, 27.69; «ciudad de David» en 2, 4.11; «trono de David» en 1, 32), pero la describe sólo con una cierta reserva (2, 11). La genealogía (3, 31) muestra que él sigue esta tradición. Llama la atención que Jesús sea aclamado como rey (19, 38; 23, 2) por el pueblo judío: de este modo se lleva a sus últimas consecuencias el motivo de la filiación davídica (cf. Jn 12, 13). Se percibe claramente cómo Lucas discute con un determinado material de tradición judía.

4. La tradición *joanea* ha señalado en la tradición de Jesús ciertos planteamientos mesiánicos judíos: a) cuando el mesías venga, nadie sabrá de dónde viene (7, 27); b) el mesías procede del linaje de David (7, 42), de Belén, la aldea de David. Las objeciones aducidas por los judíos pueden remitirse o al AT (origen betlemítico) o a la tradición preexistente (origen oscuro del mesías en 4 Esd 7, 28; 13, 52; ApBar[sir] 29, 3). No es que la tradición sea falsa, pues corresponde a afirmaciones posibles aun dentro de la tradición de Jesús; pero probablemente el evangelista alude a un estado de cosas que no había sido descubierto por la tradición: el Cristo de la confesión no se reduce a las afirmaciones previas de la tradición. El título honorífico de «hijo de David» no se encuentra expresamente en el cuarto evangelio, en cambio la confesión de los judeo-cristianos habla del «rey de Israel» (Jn 1, 49; 12, 13; 19, 19; cf. la interpretación en 18, 37). Resabios muy primitivos tienen los textos de Ap 5, 5 (cf. Gn 49, 9 s; Is 11, 1. 10) y Ap 22, 16 (cf. Is 11, 1. 10; Nm 24, 17), al recordar al mesías *ben David* del AT y de la tradición de Qumrán. La tradición judeo-cristiana ha sido aquí integrada y elaborada en la cristología joanea.

5. La cuestión se complica en la tradición de los *padres de la iglesia*, porque entran en juego controversias cristológicas posteriores.

El origen de Jesús de la estirpe o linaje de David es una confesión que Ignacio cita con gusto (IgnEsm 1, 1; IgnRom 7, 3; IgnEf 18, 2; 20, 2; IgnTral 9, 1). Le importa la verdadera humanidad de Jesús frente al docetismo. Por el contrario, Bern 12, 10 entiende negativamente la pregunta que se hace en los sinópticos acerca del «hijo de David» y el «señor de David» (Mt 22, 42-44): el pasaje bíblico quiere decir expresamente que Jesús no es el hijo de David, sino su señor. Con ello la carta no quiere prescindir de la humanidad de Jesús, sino que probablemente se dirige contra una tesis judeo-cristiana que le consideraba como hombre procedente de hombre (Justino, Dial. 47 ss). Eusebio, Hist. Eccl. III, 19-20, 8; III, 32, 3 ss, nos informa sobre los pertenecientes a la familia de Jesús, que, como miembros del linaje de David, sufrieron dura persecución bajo Domiciano. Hegesipo narra: «Aún vivían, de los parientes de Jesús, los nietos de Judas, que es considerado como hermano del Señor. Estos fueron procesados judicialmente por ser de la estirpe de David». El antiguo problema genealógico no ha desaparecido pues, de la iglesia; la noticia de Hegesipo parece ser auténtica.

O. Michel

Bibl.: AHilgenfeld, Die jüdische Apokalyptik in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 1857 (nueva ed. 1966), 148 ss – HLietzmann, Der Menschensohn, 1896 – WWrede, Jesus als Davidssohn, Vorträge und Studien 1907, 178 ss – CHKraeling, Anthropos and Son of Man, 1927 – ROtto, Reich Gottes und Menschensohn, 1934 (1954³) – WGrundmann, Die Gotteskindschaft in der Geschichte Jesu und ihre religionsgeschichtlichen Voraussetzungen, 1938 – ELohmeyer, Gottesknecht und Davidssohn, FRLANT 61, 1945 (1953²) – MBlack, An Aramaic Approach to the Gospels and Acts, 1946 (1967³) – ESjöberg, Der Menschensohn im äthiopischen Henoch, 1946 – ABentzen, Messias – Moses Redivivus – Menschensohn, AThANT 17, 1948 – ChNorth, The Suffering Servant in

Deutero-Isaiah, 1948 (1963²) – RPGagg, Jesus und die Davids-Sohn-Frage, ThZ 7, 1951, 18 ss – NADahl, Die Messianität Jesu bei Paulus, en: Studia Paulina, Festschr. JdZwaan, 1935, 83 ss – ChMaurer, Knecht Gottes und Sohn Gottes im passionsbericht des Markus, ZThK 50, 1953, 1 ss – WZimmerli/JJeremias, Art παῖς θεοῦ, ThWb V, 1954, 653 ss (la parte de NT reelaborada en JJeremias, Abba, 191 ss) – ELohse, Märtyrer und Gottesknecht, FRLANT NF 63, 1955 (1963²) – ESjöberg, Der verborgene Menschensohn in den Evangelien, 1955 – JMAllegro, Further Messianic References in Qumran Literature, JBL 75, 1956, 174 ss – WGrundmann, Sohn Gottes, ZNW 47, 1956, 113 ss – OCullmann, Die Christologie des NT, 1957 (1966⁴) – RMach, Der Zaddik in Talmud und Midrasch, 1957 – SSchulz, Untersuchung zur Menschensohn-Christologie im Johannes-Evangelium, 1957 – EStauffer, Jesus. Gestalt u. Geschichte, 1957 – PhVielhauer, Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu, en: Festschrift GDehn, 1957, 51 ss (=Ges. Aufs. z. NT, ThB 31, 1965, 55 ss) – MDHooker, Jesus and the Servant, 1959 – OKaiser, Der königliche knecht, FRLANT NF 70, 1959 (1962²) – ESchweizer, Der Menschensohn, ZNW 50, 1959, 185 ss (=Neotestamentica, 1963, 56 ss) – HETödt, Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung, 1959 (1963²) – WMarxsen, Anfangsprobleme der Christologie, 1960, 20 ss – WMichaelis, Die Davidssohnschaft Jesu als historisches und kerygmatisches Problem, en: Der historische und der kerygmatische Christus, 1960, 317 ss – OMichel/OBetz, Von Gott gezeugt, en: Judentum, Urchristentum, Kirche, Festschr. JJeremias, ed. por WEltester, BHZNW 26, 1960 (1964²), 3 ss – OMoe, Der Menschensohn und der Urmensch, StTh 14, 1960, 119 ss – KStendahl, Quis et Unde. An Analysis of Mtth. 1-2, en: Judentum, Urchristentum, Kirche, Festschr. JJeremias, ed. por WEltester, 1960 (1964²), 94 ss – BMFvIersel, Der «Sohn» in den synoptischen Jesusworten, NovTest Suppl. III, 1961 (1964²) – TWManson, The Servant-Messiah, 1961 – FHahn, Christologische Hoheitstitel, FRLANT 83, 1962 (1966³) – ELövestam, Die Davidssohnfrage, Svensk Exeget. Arsbok 1962, 72 ss – BMFvIersel, Fils de David et Fils de Dieu, Recherches Bibliques 6, 1962, 113 ss – HWWolff, Wer ist der Gottesknecht in Jes 53?, EvTh 22, 1962, 338 ss – OBetz, Die Frage nach dem messianischen Bewusstsein Jesu, NovTes VI, 1963, 20 ss – WKramer, Christos – Kyrios – Gottessohn, AThANT 44, 1963 – JMGibbs, Purpose and Pattern in Matthew's Use of the Title «Son of David», NTSt 10, 1963/64, 446 ss – GCooke, The Sons of (the) God(s), ZAW 76, 1964, 22 ss – AJBHiggins, Jesus and the Son of Man, 1964 – RSchnackenburg, Der Menschensohn im Johannesevangelium, NTSt 11, 1964/65, 123 ss – WGrundmann, Mt 9, 27 und die johanneischen «Der Vater» – «Der Sohn»-Stellen, NTSt 12, 1965, 42 ss – JFitzmyer, Die Davidssohn-Überlieferung und Mt 22, 14-16 (und Par.), Concilium 2, 1966, 780 ss – GHaufe, Das Menschensohn-Problem in der gegenwärtigen wissenschaftlichen Diskussion, EvTh 26, 1966, 130 ss – IHMarshall, The Synoptic Son-of-Man-Sayings in Recent Discussion, NTSt 12, 1966, 327 ss – TBoman, Die Jesusüberlieferung im Lichte der neueren Volkskunde, 1967 – JJeremias, Die älteste Schicht der Menschensohnlogien, ZNW 58, 1967, 159 ss – FHBorsch, The Son of Man in Myth and History, 1967 – JBlank, Paulus und Jesus, 1968 – RLeivestad, Der apokalyptische Menschensohn – ein theologisches Phantom, ASTI VI, 1968, 49 ss – GLindeskog, Das Rätsel des Menschensohns, StudTheol 22, 1968, 149 ss – ASuhl, Der Davidssohn im Markus-Evangelium, ZNW 59, 1968, 57 ss – DFlusser, Jesus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, 1968 – id., The Son of Man. Jesus in the Context of History, en: AToynbee (ed.), The Crucible of Christianity, 1969, 216 ss – CColpe, Art. υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, ThWb VIII, 1969, 403 ss – ELohse, Art. υἱὸς Δαυίδ, ThWb VIII, 1969, 382 ss – PWülfing von Martitz y otros, Art. υἱός etc., ThWb VIII, 1969, 334 ss – ChBurger, Jesus als Davidssohn, 1970 (Bibl.).

Trad. o. c.: JFitzmyer, La tradición del «hijo de David» y Mt 22, 14-16, Concilium 2, 1966, 780 ss. En cast. Arts. gens.: JRGeiselman, Art. Jesucristo, CFT II, 1966, espec. 422-424; 426-430; 436-437; 441-443 – RSchnackenburg, Cristología del NT, MystS III, T. I, 1969, 245-414 (cf. *ibid.*, también 576-608; 657-664) – IMaisch/AVögtle, Art. Jesucristo A) Datos exegéticos, SM 4, 1973, col. 12, 33 (espec. 23-31) además cf. SM 2, col. 71-72 – GvRad, Teología del AT I, 384-395 (=alianza davídica); II, 1976³, 314-325 (=el nuevo siervo de Dios; cf. además en el índice de materias «Dios, siervo de») – WEichrodt, Teología del AT II, 1975, cf. índice analítico 80-87 (='Abba como invocación para dirigirse a Dios); 210-238 (=filiación); 299-320 (=el hijo del hombre).

Himno → Canto

Hipocresía → Mentira

Hombre

El concepto fundamental griego de ἄνθρωπος *[ánthrōpos]* (cf. antropología=ciencia del hombre) designa la *especie hombre*, en contraposición con los dioses y los animales, el *linaje humano* o la *humanidad*. En este concepto genérico común quedan comprendidos hombres y mujeres, niños y ancianos (así también sucede en nuestras lenguas con el

concepto «hombre». Pero dentro de la especie hombre *ánthrōpos* significa particularmente el varón, en algunas ocasiones también el *siervo* o el → *esclavo*, por contraposición con el → señor (cf. art. *κύριος [kýrios]*). En el significado de *varón*, *ánthrōpos* equivale más o menos a *ἀνήρ [anḗr]*, el cual, a diferencia de la → mujer, designa al *varón* como marido, novio, guerrero o héroe (también *ἄρσην [ársēn], masculino*). Depende de la antigua identificación de varón y hombre el hecho de que *anḗr* pueda recibir la significación común de hombre, mientras que no se halla atestiguada la equivalencia para → mujer *(γυνή [gynḗ])*.

ἀνήρ [anḗr] varón

I *Anḗr* (atestiguado desde el griego micénico) se encuentra en el griego profano desde Homero en todos los significados, que también conocen los LXX y el NT: a) el *varón*, en contraposición con la → mujer (Platón, Gorg. 514E); c) el *marido* (Homero, Od. 6, 182 ss); también el *novio* (cf. St.-B. II, 393 ss); c) el *adulto* (Jenofonte, Cyrop. VIII, 7, 6), el *guerrero;* d) la *humanidad* (Aristófanes, Ach, 77 ss; asimismo: el *noble*, el *héroe);* e) el *hombre* (Homero, Il. 1, 544; → *ἄνθρωπος [ánthrōpos]*).

II En el AT diversos nombres hebreos se aproximan a estos diversos significados (ante todo *'îš, varón*, y *'enōš, hombres, gente;* pero también *ba'al, marido; geber, el que preside la casa; gibbōr, héroe, guerrero; zāqēn, anciano; nāsī, profeta; 'ādōn, señor*, entre otros; los LXX traducen a menudo simplemente por *anḗr*). El varón es el señor de *la mujer (Gn 3, 16; 18, 12). Solamente él es capaz de derechos y de dedicarse al culto (Ex 23, 17 par; 1 Sam 1, 3 s).* Sin embargo, junto a esa estructura patriarcal común a los orientales, se encuentran indicaciones respecto a los deberes hacia la mujer ante todo en los escritos tardíos del AT (p. ej. Dt 20, 7; 21, 14; 22, 13 ss; 24, 5), y también ocasionalmente en el judaísmo tardío (p. ej. Jeb 62b; cf. también St.-B. III, 610a. Véase → mujer, art. *γυνή [gynḗ]* II).

III 1. En el NT aparece *anḗr* con los significados apuntados en I: a) Mt 14, 21; 1 Cor 11, 3 ss (en lugar de *anḗr* se encuentra frecuentemente *ársēn, masculino*, en conexión con el AT: Mc 10, 6 par y Rom 1, 26 s; cf. Gn 1, 27); sin darle énfasis, en Hech 3, 14; 10, 28; en una forma típica de tratamiento, en Hech 15, 7.13 y *passim;* b) Mc 10, 2.12 par; Rom 7, 2 s; Ef 5, 22 ss; Tit 1, 6 (como *novio:* compárese Mt 1, 19; 2 Cor 11, 2; Ap 21, 2 con Dt 22, 23); c) 1 Cor 13, 11; cf. Sant 3, 2; d) incluyendo la idea de madurez y de dignidad; Lc 23, 50; Hech 6, 3.5; e) Lc 5, 8; Sant 1, 20 (apoyándose en el uso griego y también veterotestamentario).

Donde con más frecuencia se encuentra *anḗr* es en Lc y en Pablo. Mientras que Pablo utiliza a menudo *anḗr* para diferenciarlo de la mujer, *gynḗ* (p. ej. 1 Cor 7, 1-16), Lc utiliza por lo general *anḗr* con el significado general de → *ἄνθρωπος [ánthrōpos]* (p. ej. Lc 11, 31; 19, 7; Hech 2, 5, y *passim)*.

2. La comunidad (→ iglesia), tanto en su estructura como en sus cargos, se halla en el NT fuertemente determinada por el varón, así como también el círculo de los doce, que acompañaba a Jesús, estaba compuesto únicamente por varones (con todo cf. → mujer, art. *γυνή [gynḗ]* III). Sin embargo, el varón adquiere su especial cualificación, no ya de su aptitud para el culto, sino más bien de Cristo al cual está llamado dignamente a reflejar (1 Cor 11, 7). En la secuencia Dios-Cristo-hombre-mujer (1 Cor 11, 3 ss), cada miembro es «cabeza» del siguiente, y, a su vez, cada miembro que sigue es la gloria *(δόξα [dóxa])* del precedente. Pero esta cualificación del varón ya no significa preferencia, sino esencialmente misión y responsabilidad; también la mujer tiene las suyas, pues, según Gál 3, 28, tanto el hombre como la mujer son a fin de cuentas iguales ante Dios (cf. asimismo 1 Pe 3, 7). Esta equiparación de los sexos ante Dios, que no implica nivelación alguna de sus diferencias constitucionales, es en este punto la novedad más notable del cristianismo, el cual con esto se aparta del menosprecio de la mujer tan difundido en la antigüedad.

En el paralelismo entre Cristo y el varón que se establece en Ef 5, 25.28 (cf. Col 3, 19; 1 Pe 3, 7) el punto de comparación radica únicamente en el deber del varón de amar de la misma manera que Cristo ama a su comunidad. *Ser varonil* o *portarse como un hombre (ἀνδρίζομαι [andrízomai])*, que en 1 Cor 16, 13 (cf. 2 Sam 10, 12 LXX) se menciona como un llamamiento junto a «vigilar» y «permanecer en la fe», es expresión de la más alta exigencia, como puede ser para toda la comunidad el objetivo de llegar a ser «un hombre perfecto» (NB: «llegar a la edad adulta») (Ef 4, 13).

H. Vorländer

ἄνθρωπος *[ánthrōpos]* hombre; ἀνθρώπινος *[anthrópinos]* humano

I *Anthrōpos* (atestiguado desde el griego micénico), *hombre*, y también *varón* (el femenino *mujer* se utiliza por lo general en sentido despectivo); la etimología es discutida (posiblemente procede la palabra de *anér* + *ωφ [ōph]: rostro de hombre*. De ahí se deriva *anthrópinos*, *humano*, *perteneciente al hombre* (desde los presocráticos y Herodoto).

En el griego profano *ánthrōpos* designa lo opuesto a los animales, y también a los dioses (Homero). En sentido despectivo significa el *esclavo* (Herodoto, entre otros; también referido a la mujer). Con un tono de reproche, originariamente con relación a los esclavos (Herodoto), se halla el vocativo: ¡*hombre*! (Platón). Como designación general hay que traducir a menudo *ánthrōpos* por *hombre* o *varón*.

II 1. El equivalente hebreo de *ánthrōpos* es *'ādām* (como término específico en contraposición a Dios: 1 Sam 15, 29; a los animales: Gn 1, 26; en cuanto que no está definido por el sexo: Gn 2, 7 ss.18 ss; → *ἀνήρ [anér]:* mujer, art. *γυνή [gyné]*) o *'īš*, *varón*, *hombre* (p. ej. Gn 2, 24) o *'enōš*, *hombres* (frecuentemente con el significado de *débil, mortal:* Sal 8, 5).

En ambas narraciones de la creación (Gn 1, 1 ss; 2, 4b ss) es el hombre la creatura más alta y sublime (Gn 1: cierre y culminación; Gn 2: centro de la creación). Su ser humano es una vida participada (2, 7b) a semejanza de Dios (1, 27a). Se le considera digno de que Dios le hable y le confíe una misión (2, 16 s; 1, 28). Por la desobediencia es sometido a la muerte: *'ādām* (en conexión con *'adāmāh, tierra*) y no es sólo una alusión a su condición de creado, sino (2, 7) también a su caducidad (3, 19).

2. La división que, según la mentalidad griega, se hace del hombre en dos o tres partes, en *νοῦς [noûs]* – *ψυχή [psychḗ]* – *σῶμα [sôma]*, *mente-alma-cuerpo*, no se conoce en el AT. Los conceptos siguientes designan —con límites poco precisos entre sí—, no partes sino aspectos del hombre, lo que equivale a decir que le designan como un todo:

a) → carne (hebreo *bāśār*), frecuentemente: el hombre en su caducidad (Sal 78, 39).

b) → espíritu *(rūaḥ)*, el hombre como viviente (Sal 146, 4), como persona (Ez 11, 19 par: espíritu y corazón, esto es, el hombre en relación con Dios).

c) → alma *(nepheš)*, el hombre como vida ligada al cuerpo (1 Sam 19, 11b), como individuo (Dt 24, 7a; Ez 13, 18 s). El alma no es ni preexistente ni inmortal, puesto que ella es el hombre completo (Gn 2, 7).

d) → corazón *(lēb, lēbāb)*, el hombre interior, el hombre auténtico, en contraposición con su apariencia exterior (Job 12, 3; 1 Sam 16, 7b). A través de la traducción de los LXX penetra juntamente el pensamiento griego en esos conceptos; esta corriente de pensamiento se impone en el judaísmo tardío y permanece como trasfondo en el NT.

3. Una concepción *pesimista* del hombre se encuentra en una parte de la literatura sapiencial (Ecl, Job 14). Dicha concepción se halla radicalizada en los textos de Qumrán. En formulaciones siempre nuevas, se afirma la absoluta vaciedad, caducidad y pecaminosidad del hombre. Según el «catecismo» de los escritos de la secta (1QS III, 13-IV, 26), los hombres se dividen en dos grupos: los que están bajo el espíritu de la verdad y son «hijos de la luz» (→ luz, art. *φῶς [phôs]*) y los que se hallan bajo el espíritu del mal y son «hijos de las tinieblas» (→ tinieblas, art. *σκοτός [skotós]*). Al mismo tiempo en el corazón de los hombres luchan el espíritu de la verdad y el espíritu del mal para ver quién puede dominar, por donde se explica también el pecado de los hombres buenos.

Otra rama del judaísmo tardío muestra el desarrollo hacia el dualismo cuerpo-alma (4 Mac 2, 21 s), en el judaísmo helenístico con una concepción hostil al cuerpo (4 Esd 7, 88.100); según Josefo la salvación es la liberación del cuerpo por parte del alma. La semejanza del hombre con Dios se restringe al *noûs (inteligencia, razón)*.

4. Esta concepción dualística del hombre se encuentra en el mundo helenístico, sobre todo en la gnosis (p. ej. Corp. Herm. I, 15.18.21), y a ella se ajustan también amplias partes del NT (p. ej. Jn). De la Stoa procede el pensamiento del parentesco divino, que toma Hech 17, 28 s.

III En el NT (como en el antiguo), la cuestión acerca del hombre es esencialmente la cuestión sobre su → pecado y su → liberación. Están muy lejos las definiciones abstractas. El hombre se diferencia de los animales y de las plantas (Mt 4, 19; 12, 12; 1 Cor 15, 39; Ap 9, 4), de los ángeles (1 Cor 4, 9; 13, 1), de Cristo (Gál 1, 12; Ef 6, 7), de Dios (Mt 7, 11; 10, 32 s; Mt 10, 9; Jn 10, 33; Hech 5, 29; Flp 2, 7). *Anthrōpos* con sentido peyorativo se encuentra en Sant 1, 7; referido a Jesús en Mc 14, 71 par; Jn 19, 5. Jesús es denominado *ánthrōpos* en relación con su verdadera humanidad (Flp 2, 7; 1 Tim 2, 5). Como designación que él hace de sí mismo, nos encontramos con *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου [hyiós toû anthrópou], hijo del hombre* (→ hijo, art. *υἱός [hyiós]*). *Κατὰ ἀνθρώπους [katá anthrópous]* o *κατὰ ἄνθρωπον [katá ánthrōpon], a la manera humana* (en términos humanos, humanamente hablando), se halla frecuentemente como sinónimo de *anthrópinos: humano* (1 Cor 3, 3; 15, 32; Rom 3, 5; 1 Pe 4, 6; cf. Rom 6, 19; 1 Cor 10, 13). Si el *ánthrōpos* se define según el sexo, puede ser utilizado al igual que en el griego profano como sinónimo de → *ἀνήρ [anḗr], varón* (Mt 11, 8; 19, 5; 1 Cor 7, 1). Como ocurre con el AT, tampoco el NT presenta una antropología cerrada. Las afirmaciones sobre el hombre son en cada caso afirmaciones teológicas. Siempre aparece como el hombre ante Dios: en su condición de creatura —distinto de las demás criaturas y de Dios— y en su caducidad; en su condición de ser llamado y elegido, en su obediencia y desobediencia y en su estar al socaire de la gracia o bajo la ira de Dios. La unidad y la igualdad de los hombres no son postulados de ideas abstractas, sino que se realizan en la comunidad (Gál 3, 28 par; cf. Sant 2, 1 ss); por medio de Cristo se da la fusión «en un hombre nuevo» (Ef 2, 15). Al mismo tiempo surgen nuevas diferenciaciones por la acción electiva de Dios en Cristo (Mt 20, 16) y por la diversificación de los dones del espíritu en la comunidad (1 Cor 12).

1. Los *sinópticos:* El hombre como creatura debe a Dios la obediencia y el servicio sin ningún derecho a la recompensa (Lc 17, 7 ss). El llamamiento que Jesús dirige a todos a la penitencia presupone la culpabilidad universal (Mc 1, 15; Mt 6, 12; asimismo Mt 5, 45; 9, 13; Lc 15, 7, etc., cf. → pecado, art. *ἁμαρτία [hamartía]*). Simultáneamente se encuentran afirmaciones sobre el gran valor que tiene el hombre (Mt 6, 26b; 10, 29 s), incluso como pecador (Lc 15), ante Dios. Su objetivo es la «perfección» y «la filiación divina» (Mt 5, 45.48). Lc 2, 14 habla, al modo semítico, de *ἄνθρωποι εὐδοκίας [ánthrōpoi eudokías]*. Con eso no se mencionan, como traduce la Vulg., los hombres de buena voluntad (lat. *homines bonae voluntatis*). Más bien el genitivo expresa una relación de posesión o pertenencia: los hombres como propiedad del beneplácito divino; se refiere, pues, a la «comunidad mesiánica de salvación que ha sido elegida» (JJeremias, ThWb I, 365).

2. *Pablo:* El hombre viejo sin Cristo *(παλαιὸς ἄνθρωπος (palaiós ánthrōpos]*, el hombre que no se ha convertido) se comporta según la ley (Rom 2, 17 ss) o en contra de la ley (Rom 1, 18 ss; v. 23 s: trastocando lo que le es conocido sobre Dios, se trastrueca a sí mismo, es decir, se pervierte); en ambos casos carece de libertad y es culpable. Junto a las afirmaciones acerca de su responsabilidad, hay otras acerca de su incapacidad (compárese Rom 2, 1 —«no tiene disculpa»— con 7, 18 s —es incapaz para el bien—), tensión ésta que Pablo sólo ve eliminada en Dios y superada en Cristo (Flp 2, 12b.13). Por medio de Cristo, que es el hombre nuevo *(καινὸς ἄνθρωπος [kainós ánthrōpos]*, el segundo Adán: Rom 5, 9 ss; 1 Cor 15, 21 s.45 ss), llega a ser el hombre libre, incluso una nueva creatura (2 Cor 5, 17; cf. Ef 4, 22 ss par). En el bautismo, el hombre viejo es crucificado con Cristo (Rom 6, 6) y por medio de la incorporación al cuerpo de Cristo nace un hombre nuevo (→ nacer, art. *παλιγγενεσία [palingenesía]*). A él se dirige el imperativo de ser aquello para lo que Cristo le ha hecho (Ef 4, 22 ss; Rom 6, 6 ss; Col 3, 9 ss). El hombre nuevo no

está «en sí mismo» sino —como don que siempre se estrena y que siempre hay que solicitar de nuevo— «en Cristo»: Rom 8, 1 ss le describe como el hombre dotado de espíritu; Rom 7, 14 ss lo muestra como *simul iustus et peccator*. Pablo distingue además entre el hombre interior y el hombre exterior (2 Cor 4, 16: *ἔσω καὶ ἔξω ἄνθρωπος [ésō kaí éxō ánthrōpos]*), es decir, entre su auténtico ser, al que con frecuencia se denomina *καρδία [kardía]* (→ corazón), y la apariencia exterior. Juntamente se hallan como conceptos antropológicos importantísimos (cf. II, 2):

a) *Sôma*, → *cuerpo* como persona, yo (Flp 1, 20; con un doble significado: 1 Cor 15, 44; cf. Flp 3, 21). Sin devaluación de lo corporal: 1 Cor 15, 35 ss; 6, 19.

b) *Sárx*, → *carne* (en ocasiones sinónimo de *sôma)* como el hombre (perecedero) (2 Cor 4, 10 s); además de esto, sirve para designar la pecaminosidad (Rom 8, 1 ss; 1 Cor 15, 50), pero no a un nivel natural, sino más bien en un contexto histórico (Adán) y de culpabilidad.

c) *Psychḗ*, → *alma:* el hombre como ser viviente, como persona (2 Cor 12, 15; 1 Cor 15, 44: en la expresión *σῶμα ψυχικόν [sôma psychikón], cuerpo psíquico o natural*, contrapuesta a *σῶμα πνευματικόν [sôma pneumatikón], cuerpo espiritual*, en la que el *psychikón* es minusvalorado frente al *pneumatikón]*).

d) *Pneûma*, → *espíritu*, en uno de sus sentidos en el que se asemeja a *sôma* y *psychḗ*, se aproxima bastante el concepto moderno de «conciencia de sí mismo» (Rom 8, 16).

e) Del pensamiento griego se hallan en Pablo ante todo: *noûs* → *razón*, el hombre como ser que razona (Rom 7, 23) y *συνείδησις [syneídēsis], conciencia* (Rom 2, 15: ¡también tratándose de los gentiles!).

3. Las afirmaciones *joaneas* consideran al hombre como sujeto al *κόσμος [kósmos]*, al → mundo (en rebelión contra Dios), malogrando así su auténtico ser (viviendo en la «mentira»), pero mediante la venida de Jesús colocado ante la decisión (el dualismo que la gnosis aplica a la naturaleza se convierte aquí en dualismo de decisión; cf. Jn 3, 3 ss: «nuevo nacimiento»). En esta decisión muestra el hombre de dónde es: «del mundo» o «de Dios» (compárese Jn 8, 47 y 1 Jn 4, 5 con Jn 5, 24, entre otros, junto a la llamada a la decisión: Jn 6, 44). Pero tampoco hay aquí ningún desprecio o minusvaloración de la «materia» (Jn 1, 14), sino que más bien es todo el hombre el que se hace libre por medio de Jesús (Jn 8, 31 ss) y así consigue la vida (5, 24; 11, 25 s).

H. Vorländer

Para la praxis pastoral

I. Una doctrina teológica acerca del hombre se diferencia en su planteamiento de todos los aspectos científicos parciales necesarios de la antropología. Pues, teológicamente, el hombre no puede ser definido por sí mismo, es decir, p. ej. a partir del análisis de sus propiedades o de la diferencia específica que señala la frontera con respecto al animal, sino únicamente a partir de *aquel*, al que, según la confesión de la fe cristiana, toda vida humana se debe. La más fuerte expresión de esta concepción del hombre en relación con el creador (→ creación) es la doctrina sobre esa *imagen viva de Dios* que es el hombre (→ imagen, art. *εἰκών [eikṓn]*). Esta doctrina asocia la concepción del hombre del AT con la del nuevo y es común a la antropología, tanto de los judíos como de los cristianos. El cristiano la *reconoce* a partir de aquel que es el *centro* de la Escritura, Jesucristo, y que es el que nos abre el acceso al conocimiento de nuestro origen y de nuestro destino humano. Jesucristo *es* la imagen viva de Dios. Nosotros estamos *destinados* a ser imagen

viva de Dios. En este sentido la → fe significa: permanecer en unión de escucha y obediencia con Cristo, para que en ese → seguimiento seamos configurados conforme a su imagen. Así la afirmación de la semejanza de todos los hombres con Dios, que se hace en el texto de Gn 1, 26 ss, debe entenderse también como una afirmación del destino humano. El hombre, como creatura de Dios, ha sido encargado de ocupar el lugar de Dios cara a la creación no humana.

Este encargo incluye, para el hombre, la tarea de *dominar el mundo*. De esta manera el hombre se convierte en portador de una *función* que Dios le ha confiado. La misión del hombre no se funda en la sustancia o en la cualidad del ser humano, sino que ella misma es fundamentalmente *promesa*, a la cual se debe corresponder con una postura afirmativa capaz de llevar a término la misión bajo la bendición de Dios: la promesa de Dios es una tarea del hombre. El don de la semejanza con Dios estriba, por tanto, en la fidelidad de Dios y sólo puede entenderse a partir de ella; tratar de objetivizarla independientemente de su palabra de bendición, acaso en la razón o en el alma del hombre, significaría pretender prescindir de la bendición de Dios.

(Esta objetivización de la semejanza del hombre con Dios trató de hacerla la antropología clásica de la edad media para mantener la condición humana del hombre en la *responsabilidad*, incluso para los pecadores. En una posición contraria se situó la teología de los reformadores, al afirmar que, por el pecado, esa semejanza con Dios o casi se perdió o se perdió del todo). De acuerdo con el conocimiento actual de los textos, se debe hablar positivamente de una semejanza con Dios *que no se puede perder*, en cuanto que se trata de la promesa de Dios que sigue en vigor, y negativamente de un empañarse o *desfigurarse* esa imagen de Dios, siempre que el hombre se emancipa de la relación con Dios.

La analogía que se promete y se alcanza en la semejanza con Dios es vertical: así como Dios se corresponde con su imagen dominando, ordenando y mandando, así también se sitúa el hombre en una posición de dominio semejante respecto a las restantes creaturas, cuando él mismo está en orden con Dios.

La *sexualidad* del hombre no es un «llevar penosamente un resto de tierra»; está ordenada a la más alta promesa hecha a los hombres y al mismo tiempo está puesta al servicio de su condición de lugarteniente de Dios en el dominio sobre la tierra (Gn 1, 28). Ella es diferenciación (la única fundamental, porque los hombres no fueron creados, como se dice de los demás seres en el relato sacerdotal de la creación, «según sus especies») en la unidad de la imagen («y creó Dios al hombre a su imagen ...varón y hembra los creó»: Gn 1, 27). Pero si se pretende elevar la sexualidad a la condición misma de imagen de Dios o hacerla pasar como elemento central para la comprensión del hombre, sin duda que se ha abandonado la línea del testimonio bíblico (→ matrimonio; → amor). La integración de la sexualidad en la intencionalidad de la semejanza con Dios significa que se mantienen juntamente dos puntos: que la sexualidad influye como factor esencial en la vida humana, pero que, a la hora de trazar la imagen total del hombre, se la desplaza del centro.

A partir de la realidad de Cristo, debe creerse en la condición de imagen viva de Dios que poseen todos los hombres, y asimismo hay que esperar que sea una realidad en la manera de tratarse y actuar de todos los hombres y así hay que pedirlo. Cuando se cree en la semejanza con Dios en el sentido de una promesa que entraña una tarea se sigue como consecuencia que vemos en cada hombre la imagen viva de Dios: tanto en los de la misma raza como en los de otra, tanto en los que piensan como nosotros como en los que nos contradicen, en los enfermos de espíritu, tanto como en los que son irreprochables, en los filántropos tanto como en los criminales, en los que mueren tanto como en el enemigo (cf. Mt 25). La política del «apartheid», el odio de razas, los genocidios de todo tipo y la eutanasia están por esto claramente prohibidos.

Una teología cristiana que tuviera como punto central el → pecado y que, por ello, estuviera caracterizada por el pesimismo, queda con esto excluida. La doctrina y la praxis de la semejanza del hombre con Dios deberá hoy decir al hombre, en el acumulamiento inaudito de poder de que dispone, de quién posee él la misión y cuáles son los presupuestos para su acción, de qué bendición necesita y ante quién deberá ser responsable, si es que no quiere acabar en el caos.

Asimismo muchas situaciones-límite, que se hallan condicionadas por la tecnificación de la sociedad y por los conocimientos que le sirven de fundamento, tendrían que examinarse de nuevo bajo la óptica de la semejanza que el hombre posee respecto a Dios. ¿Estará el hombre a la altura de las posibilidades y de los peligros que se abren ante él? ¿Hasta qué punto es necesario y es lícito, por ejemplo, que, en la investigación y en la manipulación técnica, unos hombres hagan dé otros hombres el objeto de sus experimentos hasta intervenir en sus estructuras genético-moleculares? ¿Existe en ello una diferencia fundamental entre el experimento con aprobación y los experimentos médico-biológicos KZ del tercer Reich? ¿Dónde existe el límite, tras el cual no se trata ya al hombre según su semejanza con Dios, sino sólo (cf. los tipos de la α a la ε en AHuxley, Un mundo feliz) se le considera como «material de ensayo» o como «conejillo de Indias»? El problema del *homunculus* de la retorta, posiblemente realizable, así como del hombre como pieza de repuesto, necesita de una respuesta vinculante de tipo ético-teológico; y no menos el peligro de la autodestrucción de la humanidad por medio de armas atómicas, bacteriológicas o químicas. Esa respuesta no debería temer el reproche de pesimismo respecto a la cultura ni el de inconformismo de principio ni mucho menos el de ir contra la patria.

II. La vinculación del hombre con Cristo en orden a la salvación la inculca preferentemente el NT cuando habla de la «nueva creación» o del «hombre nuevo». A esta realidad del hombre nuevo no se adecua ninguna concepción que permanezca circunscrita únicamente al hombre: ni la mera garantía de que efectivamente se mantiene el hombre nuevo, ni la demostración de su existencia tras una conversión pietística, ni la conciencia del progreso en la propia santificación, ni mucho menos la canonización ejemplar. Sólo el conocimiento de Jesucristo —el auténtico hombre nuevo— (Col 1, 15; Rom 8, 29; cf. Gál 3, 27 con Ef 4, 24; cf. *supra* I) es capaz de librarnos de esos caminos errados. Pues en su → cruz y en su → resurrección ha muerto ya justamente con él el hombre viejo y el nuevo ha sido ya creado para una vida recién estrenada. Nada ocurre, nada es posible en el ser del hombre nuevo, que no haya sido asumido de antemano en la acción previa de Jesucristo. Así la existencia cristiana se presenta como aquella existencia en la que el ser del hombre se refleja o se mira en Jesucristo como en un espejo (según KBarth, KD IV, 1, 98): aquellos que han muerto y resucitado juntamente con él en el bautismo, corresponden con una actuación transida de espíritu (Ef 4, 24.29c. 30) al criterio de Dios, que se promulgó sobre los hombres de una vez para siempre en la acción reconciliadora de Jesucristo.

El único hombre nuevo, Jesús de Nazaret, que manifiesta su condición humana como tal, ante Dios en la obediencia, en la oración, en la decisión humilde, en su ser hombre para los hombres, es aquel al que «no se puede a fin de cuentas presentar sino como el que ama, el que vive por los demás, por el pueblo, de manera que de repente queda de manifiesto que todos los demás están referidos a él» (EFuchs, Jesu Selbstzeugnis nach Mt 5, ZThK 1954, 27). En la esfera de influencia de esa fuerza se halla inserto el que a través de la → fe vive en unión personal con Jesucristo. Ese hombre se mueve dentro de una triple coordenada temporal: el *ya no* (el hombre viejo), el *ya ahora* (el hombre nuevo), y el *todavía no* (el hombre perfecto). Con esto queda muy bien trazada la dirección del movimiento: en la → fe, ha muerto el hombre viejo, en el → amor, vive el hombre nuevo, y en la → esperanza, avanza éste hacia el hombre perfecto (Ef 4, 30b). No puede existir un movimiento pendular que vaya del hombre viejo al nuevo y viceversa, algo así como un sistema de turnos o de relevos entre los dos (cf. KBarth, KD IV, 2, 647; sobre el hecho de que el hombre viejo pertenece al pretérito cf. *ibid.*, lo que se dice en el mismo párrafo, 461-

540). Tal participación en Cristo de hecho está ya en marcha cuando los hombres se integran en el acontecimiento de la comunidad que se reúne, que está viva y que se siente enviada al mundo que le rodea. En este acontecimiento se llega asimismo al → seguimiento como realización vital del hombre nuevo, la cual no se da al margen de los hermanos ni se acaba en simple actitud interior ni puede reflejarse exclusivamente en la conducta externa; ella tiene sin duda un principio, pero nunca se dará por terminada a lo largo de una vida. El que ha sido incorporado al seguimiento de Cristo, es asumido con ello en el movimiento que Dios realizó y sigue realizando en Jesucristo. Dicho movimiento compromete a todo el hombre. Y puesto que Cristo ha sido destinado para esto como el que se da mediante su espíritu, dicho movimiento es un poder y sólo por esto un deber.

Para aproximarse a la comprensión de lo que es el «hombre nuevo» a partir de los *datos sociológicos* actuales, hay una serie de caminos de acceso: frases como «*me siento un hombre nuevo*», «*me siento como nuevo*», «voy a emprender una vida nueva» son corrientes y señalan el punto crítico de comparación respecto a lo pasado, a lo que se ha dejado y a lo que se era antes. Eso puede marcar el resultado de una cura, de una conversación liberadora, de un desahogo que alivia de las tareas o de las preocupaciones que oprimen, pero también puede ser la expresión de aquel cambio que realiza diariamente el hombre del mundo industrial al quitarse la ropa y dejar con ella de lado el ambiente o las preocupaciones del trabajo y desprenderse de la idea de subordinación, y al ponerse la ropa de calle y de las horas libres. Precisamente con miras a ese cambio de vestido, de lugar y de tiempo, procura el hombre *separar tajantemente el antes y el después, la estructura obligada de trabajo y el proyecto que queda a su libre* disposición. Sólo como tal «hombre nuevo», libre de las imposiciones que determina el ritmo de la técnica y del trabajo, piensa él poder ser realmente él mismo. Este término de comparación que se nos ofrece aquí, por supuesto que no nos permite deducir, como si se tratase de una alegría, que, sólo si tomamos como punto de referencia la libertad, podemos hablar de «hombre nuevo». Y cuanto más cierto resulta que el ser nuevo del hombre se halla bajo una nueva → libertad, menos puede ésta quedar cincunscrita a determinadas áreas; más bien deberá acreditarse como una irrupción del nuevo mundo de Dios, que es al mismo tiempo señal de su presencia, *precisamente en las angosturas de la existencia humana.*

El *testimonio que dan de Cristo los evangelios* proporciona gran cantidad de formas y maneras para anunciar el proyecto del hombre nuevo, que es ya una realidad en Jesús de Nazaret, como una llamada al seguimiento. Tampoco esto debería ocurrir por obra y gracia de un eclecticismo caprichoso, sino mediante un serio discernimiento espiritual que sea capaz de distinguir aquello que hoy y ahora es imprescindible abandonar (p. ej. la búsqueda de prestigio, la pérdida común del sentido ético, el egoísmo colectivo, etc.) de aquellas cosas en las que el hombre nuevo de hoy debe afianzarse (p. ej. la liberación de las preocupaciones absorbentes, la solidaridad y la confianza entre los hombres, el amor a los enemigos, etc.). Así se conseguirá inducir a los oyentes a una reflexión sobre la «estupidez», la «falta de humanidad» y la «desmoralización», sobre la «preocupación» del hombre viejo y sobre la responsabilidad especial («santificación»), o las exigencias de «seguimiento» (cf. KBarth, KD IV, 2, 422 ss!) del hombre nuevo.

Finalmente, el anuncio del NT nos anima a abordar el *contexto social* del tema del «hombre nuevo» para desenmascarar en él las formas más sutiles del → pecado y reconocer las insospechables posibilidades del → amor: p. ej. la → mentira como promesa de plazos que no se cumplen y consiguiente pérdida de la credibilidad de la comunidad, tanto hacia dentro como hacia fuera; la → verdad como el arte de saber decir también que «no» o como la sinceridad cristiana en un mundo insincero; la → ira como la última explosión afectiva tras el repetido dejar pasar la oportunidad de un paciente diálogo, p. ej. en la educación de los hijos (y como consecuencia el pavoroso número de infanticidios) o en el enfrentamiento con adversarios políticos; la incapacidad, pero también la disposición, de eliminar los días conflictivos en comunidades conflictivas pidiendo perdón o, al menos, ofreciendo el perdón; la tan extendida codicia de poseer, en la que se trata de lograr algo sin esfuerzo y sin escrúpulos a costa de la comunidad y en flagrante contradicción con el sentido del propio trabajo que debe ser para un servicio y

un provecho diacónico; el deber de los cristianos de no participar en la contaminación del clima social que se hace irrespirable mediante palabras de odio, denigración, cinismo, etc., sino de intervenir, por el contrario, arreglando, uniendo, sirviendo de intermediarios entre los diversos frentes. Y, en definitiva, la necesidad de una conducta constructiva entre los hombres, social, llena de esperanza y alentadora de esa misma esperanza en medio de las luchas que se entablan entre los grupos, las generaciones y los bloques del mundo. Cuando se corresponde a esta necesidad como hombres nuevos es cuando vivimos y experimentamos la «transmisión de la → gracia en la vida diaria».

H.-H. Esser

Bibl.: RBultmann, Römer 7 und die Anthropologie des Paulus, en: Imago Dei, Festschr. G. Krüger, 1932, 53-62 (= Exegetica, 1967, 198 ss) – JJeremias, Art. ἄνθρωπος, ThWb I, 1933, 365 ss – EKäsemann, Leib und Leib Christi, 1923 – AOepke, Art. ἀνήρ, ThWb I, 1933, 362 ss – WGutbrod, Die paulinische Anthropologie, 1934 – GvRad/HSchlier/EWolf, Der alte und der neue Mensch, Aufsätze zur theol. Anthropologie, BEvTh 8, 1942 – KLSchmidt, Homo imago Dei im AT, Eranos-Jahrb. XV, 1947, 149 ss – WGKümmel, Das Bild des Menschen im NT, AThANT 13, 1948 (2. ed.: Man in the New Testament, 1963) – WZimmerli, Das Menschenbild des AT, ThExh NF 14, 1949 – WEichrodt, Das Menschenverständnis des AT, 1951² – KBarth, Christus und Adam nach Röm 5, Ein Beitrag zur Frage nach dem Menschen und der Menschheit, Theol. Stud. 35, 1952 – JNSevenster, Die Anthropologie des NT, Numen, Suppl. II, 1955, 166 ss – WDStacey, The Pauline View of Man, 1956 – CHRatschow/ASKapelrud/NADahl, Art. Mensch, RGG IV, 1960³, 860 ss – EBrandenburger, Adam und Christus, WMANT 7, 1962 – RBultmann, Der Mensch und seine Welt nach dem Urteil der Bibel, Glauben und Verstehen III, 1962², 151 ss – HJStoebe/HJWachs/WTrillhaas/HPlessner, Art. Anthropologie, EKL I, 1962², 131 ss – PAlthaus, Paulus und Luther über den Menschen, 1963⁴ – WEichrodt, Theol. des AT I, 1963⁷ – AFlitner (ed.), Wege zur pädagogischen Anthropologie, 1963 – RBultmann, Theologie des NT, 1965⁵, §§ 17-20 – id., Das Verständnis von Welt und Mensch im NT und im Griechentum, Glauben und Verstehen II, 1965⁵, 59 ss – id., Adam, wo bist du? Über das Menschenbild der Bibel (*ibid.*, 105 ss) – id., Adam und Christus nach Röm 5, en: Exegetica, 1967, 424 ss – HMynarek, Der Mensch, das Wesen der Zukunft, 1968 – KHSchelkle, Theologie des NT I, Schöpfung-Welt-Zeit-Mensch, 1968, 91 ss – WDMarsch, Christl. Anthropologie und biologische Zukunft des Menschen, PastTh 58, 1969, 198 ss – HvOyen, Verantwortung und Norm im Hinblick auf die Situationsethik, ThZ 25, 1969, 91 ss – LScheffczyk (ed. y otros), Der Mensch als Bild Gottes, Reihe «Wege der Forschung» CXXIV, 1969.

Trad. o. c.: WEichrodt, Teología del AT I, 1975 – RBultmann, La comprensión del mundo y del hombre en el NT y en el helenismo, Creer y comprender II, 1976, 55 ss – id., Adán, ¿Dónde estás? Sobre la imagen del hombre en la Biblia, *ibid.*, 91 ss – KHSchelkle, Teología del NT I, Creación-el mundo-el tiempo-el hombre, 1975.

En cast. Arts. gens.: VWarnach, Art. Hombre II. Sagrada Escritura, CFT II, 1966, 259-276 – FPFiorenza/JBMetz, El hombre como unidad del cuerpo y alma, MystS II, T. II, 1970, 661-715 – ChSchütz/RSarach, El hombre como persona, MystS II, T. II, 716-736 – JSplett/RPesch/KRahner, Art. Antropología, SM 1, 1976², col. 272-296 (espec. 277-285) – JMäller/ASand/KRahner, Art. Hombre, SM 3, 1976², col. 481-504 (espec. 487-493) – GvRad, Teología del AT I, 1978⁴, 194 s, 203 s, 523 s; II, 448-450 (cf. índice de materias de ambos vols. «hombre»).

Honor → Gloria

Hospitalidad → Extranjero

Hoy → Tiempo

Humildad

Hay dos grupos de palabras en el NT que expresan la acción de plegarse del hombre, su subordinación voluntaria a una persona o al poder de otro que le sale al encuentro a través de los acontecimientos. En ese caso se aplica al hombre el término *πραΰς [prays]* o se le llama *ταπεινός [tapeinós]*. Ambos grupos de palabras están ligados por el hecho de que en muchos pasajes reemplazan al mismo término hebreo. Si en los pasajes en que aparece *πραΰς (prays)* se llama la atención más bien sobre la amabilidad respetuosa que que se muestra ante el otro, el término *tapeinós* subraya ante todo la actitud de subordinación, sea ésta adoptada de un modo forzoso o voluntario. Las palabras de ambos grupos aparecen a menudo juntas. En el núcleo central del testimonio bíblico aparece el «ser *prays*» —concebido casi siempre helenísticamente como una virtud activa— como una consecuencia del «ser *tapeinós*», expresión que ha recibido con más fuerza la impronta de su trasfondo hebreo y que tiene el sentido de una merma existente, ocasionada o asumida. Ambos términos expresan no sólo un porte exterior, sino también una actitud del espíritu.

πραΰς [prays] manso, no violento; *πραΰτης [praytēs]* mansedumbre; *πραϋπαθία [praypathía]* mansedumbre; *ἐπιεικής [epieikés]* suave, bondadoso; *ἐπιείκεια [epieíkeia]* suavidad, benevolencia

I *Prays* (desde Homero), significa *afable, manso, suave.* Los sustantivos *praytēs* (desde Tucídides) y *praypathía* derivado de *πραϋπάθεια [praypátheia])* designa la *afabilidad suave* o *apacible.* El adjetivo casi sinónimo *epieikés* y el correspondiente sustantivo *epieíkeia* se derivan de *εἰκός [eikós] (lo conveniente, lo razonable)* o de *εἴκω [eíkō] (transigir, condescender)* y expresan (desde Homero) *la manera honesta de vivir* o (desde Tucídides), la *tolerancia*, la *ductilidad*, la *condescendencia.*

El grupo de palabras relacionado con *prays* se utiliza referido a cosas (palabras *suaves*, medicamento *suavizante* o *lenitivo)*, acciones y sentimientos, animales *(manso)* y personas *(benévolo)*. Es la característica del amigo, mientras que la del enemigo es la dureza.

Epieikés y sus derivados expresan ante todo los sentimientos *mesurados, razonables, ordenados*, en contraposición al libertinaje o al desenfreno. Luego describen la manera *delicada* e *indulgente* de comportarse en los asuntos jurídicos: una manera que suaviza la dureza del derecho con sus leyes y exigencias y que se contrapone a otra manera de proceder, que quiere imponer a toda costa el derecho, aunque sea el propio.

Ambos conceptos son lo opuesto de la ira desenfrenada, de la severidad, de la violencia y de la autoafirmación. Son sobre todo característicos de aquellos que tienen sentimientos nobles: es decir, del sabio (que conserva una serena *mansedumbre* incluso en medio de las injurias), del juez (que impone castigos *moderados)*, del rey (que gobierna con benignidad) y también de los dioses (que se muestran *benevolentes)*. Por eso ambos vocablos aparecen a menudo en las historias de los gobernantes y en los panegíricos de jefes o líderes.

En la filosofía greco-helenística estos dos términos designan ideales (sociales) de virtud de alto rango. Para Aristóteles constituyen el punto medio entre dos extremos: la iracundia y la insensibilidad.

II 1. *Epieíkeia* (10 veces en los LXX) y *epieikés* (6 veces incluyendo el adverbio) designan un ideal moral extraño al AT y por eso no poseen ningún equivalente hebreo adecuado. Describen la *suavidad benigna* con que Dios gobierna (1 Sam 12, 22; Sal 86, 5; Sab 12, 18), pero también el modo de actuar del rey (2 Mac 9, 27), del profeta (2 Re 6, 3) y del justo (Sab 2, 19).

2. *Prays* (19 veces en los LXX) traduce al hebreo *ʿānī* (3 veces), *miserable, pobre, humilde* y sobre todo a su forma secundaria (posterior) *ʿānāw* (13 veces), *humilde, suave.* El hecho de que la versión de los LXX pueda traducir también *ʿānāw* (21 veces en el AT) y *ʿānī* (65 veces en el AT) por *πένης [pénēs], πτωχός [ptōchós]* (→ pobre) y → *ταπεινός [tapeinós]* nos muestra a las claras la amplia gama de matices que posee el vocablo hebreo, y que no puede ser completamente abarcada por ninguna de dichas traducciones.

'Ānī y *'ānāw* se derivan de la raíz *'nh, responder* y designan en primer lugar la situación de respuesta y la voluntariedad de la misma, y luego la posición de inferioridad frente al que exige respuesta (*vasallo, dependiente*). A partir de aquí se desarrolla el significado socio-económico: *el que no posee bienes, raíces* (en Israel: el que es objeto de injusticia, el desheredado, el que sufre menoscabo en la plenitud vital querida por Dios, → pobre II, 3) y por eso es con frecuencia objeto de una desalmada explotación (Is 32, 7; Sal 37, 14; Job 24, 4). Finalmente, *'ānī* designa en general al *indefenso*, al *que no tiene ningún derecho*, al *oprimido*, a quien se explota, se extorsiona, se maldice (Sal 9 y 10).

Pero Yahvé toma partido en favor de este *'ānī* (Ex 22, 24; Dt 24, 14 s), al igual que los profetas (Is 3, 14 s; 10, 2; Am 2, 7; 8, 4; Zac 7, 10) y la literatura sapiencial (Prov 14, 21; 22, 22; 31, 9.20). Dado que Yahvé es el Dios de los humildes (Sal 25, 9; 149, 4; 34, 3), escucha y consuela a aquellos de quienes los hombres no se compadecen (Is 29, 19; Job 36, 15), hasta que logre cambiar las circunstancias existentes y las ponga a su favor (Is 26, 6; Sal 37, 11; 147, 6). Así, el vocablo *'ānī* y luego mucho más todavía *'ānāw*, además de designar a los pobres en sentido estricto, pasan a ser una autodenominación religiosa de aquellos que, en una situación de necesidad, sólo buscan humildemente la ayuda de Yahvé o bien la han encontrado (Lutero traduce preferentemente por *miserable* o *desgraciado [elend]*: Sal 40, 18; 102, 1; Sof 2, 3; 3, 12; Is 41, 17; 49, 13; 66, 2), y en los textos de Qumrán, de los miembros de la comunidad en general (→ pobre, art. *πτωχός [ptōchós]* II, 5). A partir de aquí, la palabra puede adquirir a veces el significado de *humilde, sumiso, modesto* (Nm 12, 3; Ecl 6, 8).

En los pasajes mesiánicos del AT el rey salvador constituido por Dios será el defensor de todos los pobres y desheredados (Sal 45, 5; 72; Is 11, 4; 61, 1). El vocablo *'ānī* nunca se usa como atributo de Dios, pero en Zac 9, 9 (cf. Nm 12, 3; Eclo 45, 4) probablemente es un título honorífico del mesías. Utilizando la montura de los humildes, se acerca a los pobres y desheredados, para los cuales ser-comprendidos significa la comunidad de destino, la unión en la alianza. El rey de la paz aceptará la condición sociológica del pobre: no tendrá posesiones, ni medios para ejercer poder, ni derecho alguno sobre la tierra.

Ciertamente, la versión de los LXX modifica el sentido de estas palabras cuando en algunos pasajes (entre ellos Zac 9, 9) traduce por *praýs*, suplantando así el significado más bien pasivo del término hebreo fundamental por otro ético-activo de matiz helenístico: de expresar una situación real, una merma que experimenta la persona en su propia manera de existir en su contexto socio-económico, el término pasa a significar la loable virtud de la «mansedumbre» o la «humildad». Este significado domina también en Eclo (1, 27; 4, 8; 10, 28 y otros) y en Josefo (Ant 17, 212; 19, 330; 3, 97; 5, 167; 6, 9; 7, 117).

III En el NT los vocablos se encuentran en Pablo, Sant, 1 Pe, Hech (una vez *epieíkeia*) y en Mt (3 veces *praýs*). El influjo veterotestamentario sólo puede reconocerse con claridad en Mt (en 2 citas); en los demás casos predominan el uso de los vocablos en el sentido helenístico. Hasta qué punto el NT piensa a partir de los LXX y de su trasfondo veterotestamentario es una cuestión que no siempre puede decidirse con claridad. Pero podemos hacer a este respecto dos series de afirmaciones:

1. *Praýs* y *epieíkeia* son signos distintivos de la soberanía de Cristo. En contraposición con los defensores de un mesianismo político, Jesús rechaza la fuerza como medio de instaurar el reino de Dios. Su acción sobre la tierra es la del rey salvador pacífico y desprovisto de los resortes del poder conforme a una imagen inspirada en el AT (entendida en sentido griego: Mt 11, 29; 21, 5 = Zac 9, 9). Dado que, a pesar de todo, en el trasfondo de Mt 11, 29 se puede ver claramente la mentalidad semítica (cf. ThWb V, 993, nota 289), *praýs* (entendido en el sentido hebreo, *'ānī*), designa además la condición humilde del mesías desde el punto de vista humano: es un «rey pobre de solemnidad» (Lutero), sin medios para imponerse y en el cual se ceban a la postre todas las injusticias. En 2 Cor 10, 1 cita Pablo la *praýtēs* y la *epieíkeia* como actitudes características de Jesús ante los hombres durante su vida terrestre y exhorta a la comunidad a seguir su ejemplo.

2. Las palabras designan también un comportamiento que se exige del cristiano (es cierto que Hech 24, 4 y 1 Pe 2, 18 hacen mención también de los no cristianos). Aparecen en los llamados catálogos de virtudes como prácticas concretas derivadas del amor cristiano (Gál 5, 23; 1 Tim 6, 11; 1 Pe 3, 4) y de la sabiduría «de arriba» (Sant 3, 17). Marcan la pauta para una recta convivencia entre cristianos y no cristianos (Flp 4, 5; Tit 3, 2) y conviene practicarlas incluso allí donde parecen menos apropiadas: con los cristianos pecadores (1 Cor 4, 21; Gál 6, 1; 2 Tim 2, 25), así como con los enemigos y los

perseguidores (1 Pe 3, 16). Los cristianos deben dar ejemplo de estas virtudes (Sant 3, 13), especialmente los dirigentes de la comunidad (1 Tim 3, 3).

En el texto griego de Mt 5, 3 aparece *prayś* como un signo distintivo de la vida del discípulo: es una «virtud triunfal» que hace alcanzar a quien la posee el imperio del mundo. Pero Jesús piensa también aquí en los pobres de que habla el AT (cita del Sal 37, 11): a los que ahora sufren opresión, pasan por aprietos y se sienten despreciados se les promete que las circunstancias cambiarán y los que nada poseen participarán del reino de Dios sobre la tierra (→ herencia). Por otra parte, esta bienaventuranza es un testimonio velado de Jesús sobre sí mismo: él es el salvador de los pobres.

Cuando el NT invita a la *prayτēs*, apunta con ello, no a un comportamiento dependiente de la voluntad humana, sino a un signo distintivo de la salvación (en Ef 4, 2: la vocación; en Col 3, 12: la elección), no a una característica personal, sino a una obra del Espíritu santo (Gál 5, 23), no a una virtud en el sentido helenístico, sino a un modo de comportarse y a una posibilidad vital otorgados por Dios. Por eso no se reduce a ser una consecuencia del temperamento humano, sino que se manifiesta cuando los hombres están unidos a Cristo y su comportamiento se configura conforme a su → imagen a través del espíritu.

W. Bauder

ταπεινός [tapeinós] bajo, humilde; *ταπεινόω [tapeinóō]* rebajar, humillar; *ταπείνωσις [tapeínōsis]* humillación; *ταπεινόφρων [tapeinóphrōn]* humilde; *ταπεινοφροσύνη [tapeinophrosýnē]* humildad

I Al significado local originario de la palabra, *colocado abajo, en una posición inferior* (utilizado desde Píndaro, s. V a. C.) se le agregan pronto otros sentidos figurados: a) *en posición socialmente baja; pobre, menguado*, en cuanto a posición y poder social (desde Herodoto, s. V a. C.), *impotente, insignificante;* b) en sentido moral —a consecuencia de la posición o situación social— *de mentalidad servil*, como sinónimo de *no-libre* (Platón, s. IV a. C.); c) desde un punto de vista psíquico en general tiene el sentido de *abatido, desalentado, deprimido* (desde Tucídides, s. V a. C.; cf. la expresión actual «estoy en baja forma»); d) en la teoría socrática y postsocrática de la virtud el concepto se desprende de su contenido social, pero su sentido negativo se consolida: hay que evitar los dos extremos, es decir, tanto el de la arrogancia desafiante y ofensiva *(hýbris)* como el comportamiento rastrero y la adulación servil; e) en ocasiones la palabra tiene un sentido positivo en el plano individual, ético-social o religioso; pero en este caso no significa *humilde*, sino más bien *sumiso* (así, p. ej. en Jenofonte, s. IV a. C.), *obediente*, que se subordina a las justas leyes de los dioses (Esquilo, s. V a. C.; Platón, s. IV a. C.). A todos los sentidos antedichos les es común el significado local originario de carácter relacional que posee *tapeinós: lo que está abajo, lo inferior*, en comparación con lo que está arriba, lo superior.

El verbo *ταπεινοῦν [tapeinoún]*, derivado de él, tiene un significado que corresponde en todos los aspectos al del adjetivo: *nivelar, aplanar —humillar, achicar, menoscabar, abatir, rebajar—*; en un sentido político, social o económico, *descorazonar, desanimar* (el destino, la vida como sujeto), *reducir a la obediencia*, a la moderación; *someter a un orden racional* (y las correspondientes formas pasivas). La forma reflexiva con *ἑαυτόν [heautón]* y la voz media (utilizada también en un sentido psíquico desde Diodoro, s. I a. C.), *humillarse, rebajarse*, sólo se usan generalmente en un sentido negativo. Es cierto, no obstante, que Filodemo (s. I a. C.) invita a aquellos que se humillan a no deprimirse y a elevar el ánimo (cf. Grundmann, 4) y Plutarco (s. I-II d. C.) menciona la costumbre de humillarse ante los dioses en el sacrificio y en la oración cubriéndose la cabeza (cf. Grundmann, 5). El sustantivo *ταπεινότης [tapeinótēs]*, empleado únicamente (desde Tucídides, s. V a. C.) en sentido profano (a excepción de Eclo 13, 20 donde está en paralelismo con → pobre), designa por lo general el resultado o el efecto de la acción de humillarse: la *humildad*, la *impotencia*, etc., mientras que *tapeínōsis* (desde Platón, s. IV a. C.) expresa ante todo el proceso de la *humillación*. El compuesto con *φρονεῖν [phroneîn]* (pensar, juzgar, *sentir) tapeinophroneîn* (verbo), *tapeinóphrōn* (adjetivo), *tapeinophrosýnē* (sustantivo) se encuentran en la literatura profana sólo en los s. I y II (Josefo, Plutarco, Epicteto) y en sentido peyorativo: *tener pensamientos o sentimientos bajos, perversos* (verbo); *pusilánime, apocado* (adj.); *mentalidad sumisa* (sust.). En cambio, en la versión de los LXX, si bien no aparece el sustantivo, se utiliza en una ocasión el verbo *(ser humilde, sumiso:* Sal 130, 2 = 131, 2 TM: «acallo y modero mis deseos») y en otra el adjetivo *(de sentimientos humildes, humilde de espíritu;* forma sustantivada: Prov 29, 23) y en ambos casos con un sentido positivo. En ambos pasajes y en Eclo 13, 20 (cf. *supra)*, lo contrario de esta actitud es la → soberbia, el orgullo, la arrogancia.

II Con ello queda bien clara la diferencia fundamental entre la valoración griega y la valoración bíblica por lo que se refiere a este grupo de palabras: partiendo de la imagen antropocéntrica del hombre que poseen los griegos, la humildad es un escándalo, algo que hay que evitar, algo que hay que desterrar del pensamiento y de la acción; dentro de la imagen teocéntrica del hombre, este grupo de palabras expresa sobre todo aquel acontecimiento que pone al hombre en una adecuada relación con Dios y, por tanto, con el prójimo (cf. Grundmann, 12).

1. En los LXX *tapeinós* y sus derivados se encuentran aproximadamente unas 270 veces: 66 veces el adjetivo, unas 160 el verbo y 40 el sustantivo *tapeínōsis* (sobre los compuestos cf. *supra* I). Entre los equivalentes hebreos predomina con mucho la raíz *'ānāh* (86 veces; → pobre, art. πτωχός *[ptōchós]* II; → art. πραΰς *[praýs]* II): *ser humillado, rebajado, doblegado.* Le siguen las raíces *šāphāl*: estar en posición *humilde*, ser *inferior* (42 veces), *kāna'*: *ser humillado, tener que bajar la cabeza* (15 veces), *dakkā'* y *dākāh*: quebrantar, triturar (en total 13 veces), *dal, dālal*: ser *insignificante, de menguado aspecto, desamparado, apocado* (7 veces), *šāḥaḥ*: *doblegarse, bajar la cabeza* (6 veces), *yigah* (en nif.): *estar afligido, triste* (5 veces). El sustantivo *anāwāh*, derivado de la primera de las raíces arriba mencionadas, sinónimo de humildad como actitud del que se inclina, se encuentra únicamente en 4 ocasiones (Prov 15, 33; 18, 12; 22, 4; Sof 2, 3).

2. Para traducir estos términos hebreos, la versión de los LXX emplea toda la gama de matices de este grupo de palabras (cf. *supra* I), añadiéndole a su vez otros matices diferentes (p. ej. forzar a una mujer en sentido sexual: 2 Sam 13, 12; Dt 21, 14; Ez 22, 10 s; violar: Gn 34, 2 y *passim;* además humillar el alma = ayunar: Lv 16, 29; Is 58, 3 y *passim*), pero los utiliza sobre todo para expresar la fe en Yahvé: es Dios mismo el que, a través de su intervención en la historia, humilla a los soberbios y arrogantes y escoge y salva a los humildes.

Esta última idea se ha expresado de distintas formas:

a) Los profetas la formulan mediante la amenaza del juicio (Am 2, 7, cf. 1a y 13 ss; 8, 6, cf. 7 s; Is 2, 9.11.17; 5, 15; 10, 33; 14, 32: contra los filisteos; Sof 2, 3; Ez 21, 31) al que se contrapone la promesa (Sof 3, 12, junto con πραΰς *[praýs];* Ez 17, 24; Is 49, 13; 53, 8, donde los LXX interpretan: «Por su (obediente: v. 7) humillación Dios anuló (el verbo en pasiva es una paráfrasis del nombre de Dios) el juicio que pesaba sobre él»; Is 54, 11; también Is 66, 2b; 26, 6, en el cántico de victoria de la apocalipsis isaiana, que es tardía).

b) Las obras históricas dan testimonio de ella como acontecimiento (tanto en su tendencia teológica global como en el correspondiente léxico: Jue 4, 23; 6, 15 ss: elección de Gedeón; 1 Sam 1, 11 ss, en la oración y 2, 7 ss, en el cántico de Ana; 7, 13; 18, 23 ss; 2 Sam 22, 28, en el cántico de victoria y de acción de gracias de David; 1 Cr 17, 10: la promesa hecha a David; 1 Re 8, 35 par; 2 Cr 2, 26; cf. Sal 18, 28 = 17, 28 LXX; 28, 19; 32, 26; en estos textos los fragmentos, plegarias, cánticos citados tienen el carácter de *leit-motiv* temático.

c) Sal y Lam la expresan a través de la certidumbre del que ora de ser escuchado por Dios (Sal 10, 17 s [LXX 9, 38 s]; 25 [24], 18; 31 [30], 8; 34 [33], 19; 38 [37], 10-23; 44 [43], 20.26 s; 51 [50], 19; 74 [73], 21, en paralelismo con → pobre; 82 [81], 3-8: los «dioses» son incapaces de hacer justicia al humilde, por eso él debe dirigirse a Dios; 90 [89], 3: polvo TM = *tapeínōsis* LXX; 102 [101], 16 ss, espec. v. 18; 113 [112], 5 s: cántico de alabanza; 116, 10 [115, 1] con respecto a 116, 1 s [114, 1 s]: cántico de acción de gracias; 119 [118], 50.67.71.75.92: la ley de Dios sirve de consuelo en la humillación; 107; 153; 131 [130], 2: cf. *supra* I; 136 [135], 23: cántico de acción de gracias; 138 [137], 6: cf. *supra* 113 [112]; 142 [141], 7, y *passim.* Lam 1, 5b.8b.12c con respecto al v. 20; 2, 5c con respecto a los vv. 18.20; 3, 32-34 con respecto a los vv. 31.37 s. Cf. también el v. 4 en el cántico de alabanza de Is 25, 1-5).

d) La literatura sapiencial la expresa en sus sentencias de sabiduría como experiencia vital y regla de vida: Job 5, 11 para 8; 12, 21 (sólo en LXX y Vulg.; texto diferente en TM); Prov 3, 34 LXX, en 34a más radical que el TM; 11, 2 con respecto al v. 1; 15, 33 TM: «humildad» paralelamente a «temor de Dios»; en los LXX sólo en algunos mss. sale *tapeinós;* pero cf. 16, 2 LXX: falta en TM; 16, 19: *tapeínōsis* paralelamente a πραΰθυμος *[praýthymos], manso;* 18, 12; en 22, 4 los LXX traducen «humildad» del TM por «sabiduría»; 25, 7: norma para sentarse a la mesa (cf. Lc 14, 7-11); 29, 23 (cf. *supra* I); Ecl 10, 6; Eclo 7, 11 (L: v. 12); 10, 15 s (L: v. 17 s); 11, 12 (L: v. 13) y otros.

3. En la regla de la comunidad de la secta de Qumrán, cuyos miembros se llaman a sí mismos los «humildes» (→ pobre), además del amor misericordioso (al que se contrapone la ira y la murmuración), la veracidad, la rectitud de intención, la fidelidad, la armonía y la magnanimidad, se exige la humildad como una virtud de gran importancia para la vida de la comunidad (1QS 2, 24; 4, 3; 5, 3.25); pero la humildad es también un modo de pensar que implica el odio a los hijos de las tinieblas (1QS 9, 22; 11, 1). La humildad es la actitud que hay que adoptar ante Dios; hace expiar los pecados (1QS 3, 8), soporta las correcciones de Dios (1QH 17, 22; himno) y opera la purificación de la carne mediante la custodia de los mandamientos (1QS 3, 8).

4. La literatura apocalíptica ve en la humildad el comportamiento lleno de promesas para el tiempo escatológico; a la humildad le han sido prometidas la ayuda y la recompensa de Dios (TestGad 5, 3; 4 Esd 8, 47-54).

5. También en los escritos rabínicos, la humildad ocupa un lugar preeminente entre aquellos bienes de la salvación a los que hay que aspirar (cf. St.-B. I, 191-194) y la humildad de espíritu es el signo distintivo de los judíos (cf. espec. la polémica contra la soberbia de los no judíos p. ej. en las sentencias de los antepasados: Pirqe Aboth 5, 19). Por su parte, la predicación de Jesús muestra de un modo polémico la discrepancia entre esta elevada exigencia teórica y la praxis arrogante de los rabinos y de los fariseos (Mt 23, 1 ss; Lc 18, 9-14).

III En el NT este grupo de palabras aparece en 34 ocasiones, de las cuales 8 *tapeinós*, 14 *tapeinóō*, 4 el sustantivo *tapeínōsis*, una el compuesto *tapeinóphrōn*, 7 el sustantivo *tapeinophrosýnē* (que sólo se encuentra en Hech y en las cartas). La distribución en cada uno de los escritos es la siguiente: Mt: 4; Lc: 7; Hech: 2; 2 Cor: 4; Ef: 1; Flp: 4; Col: 3; Sant: 4; 1 Pe: 4. Así pues, este grupo de palabras no se encuentra en Mc, en los escritos joaneos y en las cartas que no hemos mencionado.

1. El uso de este grupo de palabras en Mt y Lc está estrechamente ligado al anuncio de la irrupción escatológica del reino de Dios. Dentro de las múltiples semejanzas con textos veterotestamentarios y judíos, lo radicalmente nuevo consiste en esto. Ya en la prehistoria de su evangelio Lc considera el tema como conocido: en el *Magnificat*, la madre de Jesús ensalza con palabras veterotestamentarias (1 Sam 1, 11; cf. Sal 113, 5 s) la grandeza de Dios, que «ha mirado la humildad de su sierva» (NB: «porque se ha fijado en su humilde esclava»; en 1, 48 el término «sierva, esclava» refuerza el concepto de «humildad»; cf. v. 38) y «ha ensalzado (NB: exalta) a los humildes» (1, 52; cf. 1 Sam 2, 7; Job 5, 11; Sal 75, 8; Ez 21, 31). La obra de Juan bautista (Lc 3, 1 ss) allana el camino de Dios; para preparar los caminos de Dios, «que los montes y colinas se abajen (allanen)» (3, 5), de acuerdo con la profecía del DtIs (40, 3 ss).

El que ha venido va a la postre él mismo por la vía de la humildad (Mt 11, 29, cf. *infra*) y por eso: a) en la advertencia que dirige a los invitados (Lc 14, 11; cf. Prov 25, 7); b) en la confrontación con los fariseos (Lc 18, 14: conclusión de la parábola del fariseo y el publicano) y c) en la polémica contra ellos y contra los letrados (Mt 23, 12), promete a los que «se humillan» *(tapeinoûn heautón)* que serán definitivamente ensalzados por el Padre (la forma pasiva del futuro es una paráfrasis del nombre de Dios), y amenaza al soberbio con el juicio último de Dios (tres veces al mismo proverbio en boca de Jesús; cf. a este respecto 1 Sam 2, 7; 2 Sam 22, 28; Ez 21, 31; Eclo 7, 11 = L: v. 12 y *passim;* pero en esta situación escatológica el proverbio «se cumple en un sentido totalmente nuevo», Dihle, *loc. cit.*, 748; de modo diferente opina Bultmann, 79.84.108 ss).

Por consiguiente, el fundamento de esta promesa, exhortación y advertencia radica en el propio camino de Jesús, tal como él lo expone en su llamamiento salvífico de Mt 11, 28-30: él es «humilde (aquí juntamente con *praýs*, que significa: humilde ante los hombres; cf. art. πραΰς *[praýs]* II) de corazón», o sea, delante de Dios, lo que equivale a decir: totalmente necesitado de él, «afecto a él, rendido ante él» (Grundmann, 20), y por eso puede llamar a sí a los que están rendidos y abrumados y prometerles el descanso definitivo si le siguen (véase la diferencia con Eclo 51, 35: la ética meramente ejemplarista del doctor de la ley; cf. ASchlatter, Mt, *ad locum;* JSchniewind, *ad locum:* «La dignidad altísima de Jesús y su aceptación de la cruz son... una misma cosa»; cf. *infra* para Flp 2, 6 ss).

La invitación que hace Jesús a los hombres de seguirle no lleva consigo ningún *éthos* basado en las obras, como nos lo muestran sus palabras sobre la humildad en Mt 18, 1-5: la exhortación a humillarse, a hacerse como niños (v. 4), no significa un hacerse más pequeño de lo que se es, sino un saber (al igual que los niños) cuán pequeño se es realmente. Así pues, la humildad consiste en saber «lo poco que somos realmente delante de Dios. Pero mediante la palabra "niño" se alude a la vez al Padre que está en los cielos. Por eso esta humildad y pequeñez es a la vez alegría y bienaventuranza» (Schniewind, *ad locum*, cf. también JJeremias, Las parábolas de Jesús, 1976[4], 232), ya que ella nos hace participar del reino de los cielos.

2. a) A la posición central del llamamiento del salvador en Mt corresponde en Pablo la del himno a Cristo de Flp 2, 6-11. En la obra de Jesucristo, desde su

autoanonadamiento (cf. Flp 2, 7, κενός *[kenós]* → vacío) hasta su exaltación por Dios, pasando por su autohumillación (v. 8; la adición decisiva hecha por Pablo al himno, que ya existía previamente, es el v. 8c: «y muerte en cruz»), concurren de un modo definitivo y son llevadas a su plenitud todas las líneas del mensaje veterotestamentario sobre el poder soberano de Dios sobre la historia (cf. *supra* II, 2): aquí, de una vez para siempre mantiene Dios su palabra y, al mismo tiempo, la autohumillación de Jesucristo funda e inaugura una nueva vida en él, bajo su soberanía (v. 10 s) y conforme a su espíritu de servicio *(tapeinophrosýnē:* v. 3; cf. también v. 5: «tened la misma actitud...»). Qué es la autohumillación queda definido concretamente en la conducta de Cristo de dos maneras: el hacerse-obediente hasta la muerte en el supremo escándalo de la cruz y el no tener más apoyo que la increíble promesa de la fidelidad de Dios (cf. Sal 25, 18; 31, 8; 90, 3; 119, 50.92.153 y, sobre todo, Is 53, 7-12; sobre este punto cf. HWWolff, 98 s).

b) Hech 8, 33 interpreta la humillación de Jesucristo a partir de la cita de Is 53, 8 LXX (cf. *supra* II, 2a; a este respecto cf. HWWolff, 90 ss).

c) Pablo entiende todo su ministerio apostólico como un seguimiento del Señor, que le ha capacitado para ello en virtud de su propia exaltación, adquirida a través de la autohumillación (Flp 4, 13 y 4, 12). Por eso es capaz de «pasar necesidad» (es decir: de pasar hambre, de sufrir estrecheces o privaciones), de «humillarse» a través del trabajo corporal (lo cual, por añadidura, es interpretado por sus enemigos como una supuesta penitencia por algún pecado oculto; cf. Schlatter, Mt sobre Mt 18, 4 y JJeremias, 190), para así poder predicar el evangelio gratuitamente (2 Cor 11, 7) y elevar a la comunidad a través del mensaje. Así pues, «la actitud de servicio a todo trance», juntamente con las lágrimas y las pruebas, caracterizan la existencia del apóstol (Hech 20, 19; el autor de los Hechos expresa muy acertadamente aquí la autocomprensión paulina). Pablo ve la acción de Dios en los fracasos con que es «humillado» (2 Cor 12, 21) y que se manifiestan en la persistencia de las contiendas (v. 20) y en el desenfreno de los corintios (v. 21c); también ve la mano de Dios, que «consuela a los humildes» (2 Cor 7, 5 s; cf. Is 49, 13), es decir, a aquellos que son humillados por las tribulaciones externas y por la angustia interior, en las buenas noticias que le son traídas de sus comunidades y que le levantan el ánimo. En medio de las dificultades de su ministerio, sostiene a Pablo la esperanza de que el Señor que ha de venir transformará «su humilde cuerpo», es decir, su cuerpo sujeto a muerte, y lo hará conforme a su cuerpo glorioso (Flp 3, 21).

d) En tres pasajes de las cartas paulinas, este grupo de palabras es utilizado todavía en su sentido negativo original, siempre de un modo irónico y polémico: en 2 Cor 10, 1 Pablo alude al reproche que le hacen sus adversarios de que «es apocado en presencia de sus interlocutores» (cf. 3c) y «atrevido en su ausencia» (sobre toda esta cuestión cf. Käsemann, Legitimität); en Col 2, 18 y 23 da una voz de alerta contra los gnósticos, que se complacen en prácticas cúlticas de humildad, en el culto a los ángeles y en la «ascesis» (en cada uno de los tres pasajes sale el término *tapeinophrosýnē).*

e) También la exhortación paulina a la humildad está enraizada en la realidad de Cristo: en Rom 12, 16 (cf. v. 1: «os exhorto») advierte contra la arrogancia (¿del celo de los gnósticos?) y recomienda rebajarse «a las cosas humildes» o allanarse «a los humildes» de la comunidad (según se interprete el τοῖς ταπεινοῖς *[toîs tapeinoîs]* en sentido neutro o en el masculino respectivamente). De un modo similar, Ef 4, 2 (respecto a 4, 1) y Col 3, 12 (respecto a 3, 1 s) invitan a la «humildad», que aúna y da cohesión a la comunidad (cf. *supra* II, 3: la regla de la comunidad de la secta de Qumrán). Ambos pasajes emplean el término *tapeinophrosýnē* y por cierto en paralelismo con *praýtēs* (cf. πραΰς *[prays]* III); el segundo de ellos habla de un «revestirse» de humildad (cf. *infra*, 1 Pe 5, 5).

3. Las parénesis de Sant y 1 Pe no aportan nada nuevo a las exhortaciones a la humildad que hemos encontrado en el AT y en Pablo. En Sant 1, 9 s el adjetivo significa *humilde desde el punto de vista social, pobre* (lo contrario es el rico); el que está en esta situación tiene ocasión de gloriarse en su exaltación, mientras que, paradójicamente, el rico debe gloriarse en su humillación *(tapeínōsis*, cf. v. 10c). Ambas actitudes hay que entenderlas a partir de «la próxima transformación del mundo» (Dibelius, *ad locum).* Sant 4, 6 s, paralelo de 1 Pe 5, 5c, es una cita de Prov 3, 34 LXX, que promete la gracia de Dios a los «humildes». Ambos pasajes deducen de aquí la conclusión (Sant 4, 10 paralelo de 1 Pe 5, 6): «humillaos ante el Señor» (Sant) *(tapeinoûn* en pasiva; cf. Gn 16, 9; Eclo 2, 17) o «bajo la poderosa mano de Dios, para que a su tiempo os ensalce» (1 Pe) (Sant: «y él... os ensalzará»). (Puesto que no se puede probar ninguna dependencia literaria entre ambas cartas, su coincidencia en este punto nos muestra «la impronta que en ellas ha dejado una parénesis cristiana común», Grundmann, 19; cf. Dibelius, 30). En 1 Pe 5, 5 encontramos un giro especialmente gráfico: «Ceñíos de humildad *(tapeinophrosýnē)* en el trato mutuo» (cf. Jn 13, 4 s).

4. La desescatologización del pensamiento operada por los padres apostólicos reduce la humildad (que hasta ahora era un modo de vivir fundado en la espera escatológica) a una actitud de penitencia y de ayuno y a su expresión externa; esto sobre todo en 1 Clem y Herm (cf. Grundmann, 25 ss).

H.-H. Esser

Para la praxis pastoral

Durante mucho tiempo, la humildad se ha confundido con el servilismo y la sumisión. Ahora bien, está bien claro que en el mensaje bíblico no se la entiende como un comportamiento puramente interhumano basado en una condescendencia o una docilidad sin límites (pusilánime y oportunista o, en todo caso, blanda). Evidentemente, la humildad es contraria a la *hýbris*, a la arrogancia, y por eso se hace odiosa para la ideología de los «señores». Pero en su núcleo central dimana de la relación del hombre con Dios: cuando el hombre se ve a sí mismo y a los otros en manos de Dios y reconoce que no le toca a él juzgar sobre su propio rango y valor, vive en la humildad. Esta se distingue de la inmutabilidad estoica en que los acontecimientos y circunstancias siguen constituyendo para ella motivo de sufrimiento y anhela una transformación de los mismos; no obstante, piensa que esta transformación no se realiza por sus propias fuerzas, sino que ha de esperar también la acción y el designio de Dios. El hombre que vive en la humildad ha renunciado a imponer sus exigencias a costa de los demás. Por consiguiente, ser humilde no significa caer en el quietismo, sino acabar con la mentalidad egocéntrica y dejar el futuro en manos de Dios.

¿Cómo se puede llegar a esta actitud? Si esta postura estuviese basada en una idiosincrasia del hombre, la carencia de ella no necesitaría la menor disculpa. Si se intenta ejercitar un comportamiento adecuado a ella, hay que hacer constar en seguida que este ejercicio puede, en el mejor de los casos, lograr unas formas externas; en cambio, la humildad entendida en el sentido bíblico es ante todo una actitud interior. Si se la considera como un fruto del espíritu, ello quiere decir que sólo puede desarrollarse sobre el terreno de la fe y sólo cuando el hombre se ha reconocido culpable delante de Dios y ha reconocido que Dios está en su derecho. Sólo cuando él se inclina ante Dios a través de este autorreconocimiento puede establecer con el prójimo una relación que esté en

consonancia con la solidaridad en la culpa y en la midericordia divina. Sólo cuando ha reconocido que ni posee ni puede adquirir el menor derecho a la salvación o a la gracia de Dios y que, a pesar de ello, ha encontrado amparo y protección en la providencia de Dios a través de Cristo, puede entender que no necesita justificarse a sí mismo ni pensar en términos de supremacía. Pero la existencia en la gracia le hace libre, exento de envidia, no sólo para ver y aceptar el progreso de los demás, sino también para fomentar su bien. Por otra parte, el evangelio nos enseña que el que ellos sean o no agradecidos no debe tener para nosotros la menor importancia.

Justamente porque la humildad no es otra cosa que un inclinarse ante Dios, no representa propiamente un presupuesto para la bienaventuranza; más bien ella misma puede sólo crecer como fruto del amor y la justificación recibida. En cuanto que es un inclinarse ante la voluntad y la acción de Dios, no puede conformarse nunca con las circunstancias actuales de un modo fatalista (se basen éstas en el poder o en el rango), sino que sabe y espera que aquéllas cambiarán. Dios está al lado de los humillados, ensalza a los humildes y hace caer a los poderosos de sus tronos. Así la humildad delante de Dios libra al hombre de sí mismo y le hace libre para los otros. → Pobre; → servicio; → paciencia; → gracia; → soberbia; → amor.

L. Coenen

Bibl.: ASchlatter, Jesu Dienst, 1904 – KThieme, Die christliche Demut, 1906 – AvHarnack, Sanftmut, Huld und Demut in der alten Kirche, Festschrift J. Kaftan, 1920, 113 ss – FSinner, Die christliche Demut, 1925 – HPreisker, Art. *ἐπιείκεια*, ThWb II, 1935, 587 ss – LGilen, Die Demut des Christen nach dem NT, Zs. f. Aszese und Mystik 13, 1938, 266 ss – HWWolff, Jesaja 53 im Urchristentum, 1952[3] – WvUnnick, Zur Bedeutung von *ταπεινοῦν τὴν ψυχήν* bei den apostolischen Vätern, ZNW 44, 1952/53, 250 ss – WMichaelis, Art. *πραϋπάθεια*, ThWb V, 1954, 939 – SRehrl, Die Wortgruppe zu griechisch *ταπεινός* und das Problem der Demut in der profan-griechischen Literatur im Vergleich zu LXX und NT, 1955 – MDibelius, Der Brief des Jakobus, 1956[8] – EKäsemann, Die Legitimität des Apostels, 1956 – SWibbing, Art Demut, EKL I, 1956, 862 ss – RBultmann, Geschichte der synoptischen Tradition, 1957[3] – ADihle, Art. Demut, RAC III, 1957, 735 ss – HJKraus, Die Psalmen, BKAT XV, 1958, 82 s.109.147.485.597.599. LXXIV – GMensching y otros, Art. Demut, RGG II, 1958[3], 76 ss – GvRad, Theologie des AT I, 1958[2], 293.398 s – FHauck, Art. *πένης*, ThWb VI, 1959, 37 ss – FHauck/EBammel, Art. *πτωχός*, ThWb VI, 1959, 897 ss – FHauck/SSchulz, Art. *πραΰς*, ThWb VI, 1959, 645 ss – OSchaffner, Christliche Demut, 1959 – ASchlatter, Der Evangelist Matthäus, 1959[5] – SWibbing, Die Tugend- und Lasterkataloge im NT, BZNW 25, 1959 – EKutsch, anawah (Demut), Habil. Schrift Mainz, 1960 – JSchniewind, Das Evangelium nach Matthäus, NTD 8, 1960[9] – JLeipoldt, Vom Kinde in der alten Welt, en: Reich Gottes und Wirklichkeit, Festschrift E. Sommerlath, 1961, 343 ss – RMehl, Art. Sanftmut, RGG V, 1961[3], 1363 s – SRehrl, Das Problem der Demut in der profan-griechischen Literatur im Vergleich zu LXX und NT, 1961 (Aevum Christianum 4) – JJeremias, Die Gleichnisse Jesu, 1962[6] – ELarsson, Christus als Vorbild, 1962 – GStrecker, Der Weg der Gerechtigkeit, FRL 82, 1962, 173 s – GBornkamm, Zum Verständnis des Christus-Hymnus Phil 2, 6 ss, Stud. z. Antike u. Christentum, 1963[2], 179 ss – EKamlah, Die Form der katalogischen Paränese im NT, WUNT 7, 1964 – WGrundmann, Art. *ταπεινός*, ThWb VIII, 1965, 1 ss.

Trad. o. c.: GvRad, Teología del AT I, 1978[4], 367 s.489 – JJeremias, Las parábolas de Jesús, 1976[4]. En cast. Arts. gens.: OSchaffner, Art. Humildad, CFT II, 1966, 277-287 – AHuerga, Art. Humildad, SM 3, 1976[2], col. 555-557.

Idolo → Imagen

Iglesia

ἐκκλησία *[ekklēsía]* llamamiento, leva, reunión, comunidad, iglesia; συνάγω *[synágō]* congregar, convocar; συναγωγή *[synagōgḗ]* asamblea, reunión, sinagoga

I 1. a) *Ekklēsía*, vocablo derivado de καλέω *[kaléō]*, *llamar* (→ llamada), a través de ἐκ-καλέω *[ekkaléō]*, que se empleó para la movilización del ejército, y atestiguado desde Eurípides y Herodoto (s. V a. C.), designaba en el lenguaje de la antigüedad la *asamblea plenaria* de los ciudadanos en plenitud de derechos de la πόλις *[pólis]*, → *ciudad*. Tuvo su período álgido en el s. V a. C. y se celebraba a intervalos regulares (en Atenas de 30 a 40 veces por año; en otras partes con menos frecuencia); también en casos urgentes se llevaba a cabo como *ekklēsía* extraordinaria. Era de su competencia decidir sobre las propuestas de cambios de las leyes (que no se hacían si no era por medio del consejo de los 400), la elección de los funcionarios y (al menos en su época de esplendor) todas las cuestiones importantes de la política interior y exterior (contratos, pactos, guerra y paz, finanzas); a esto se añadía en casos especiales (p. ej. de alta traición) la administración de justicia, que por lo regular competía a las cortes de justicia ordinarias. La *ekklēsía* empezaba con oraciones y sacrificios a los dioses de la ciudad; y estaba sometida a las leyes vigentes. Todo ciudadano tenía derecho de expresión y derecho de presentación de propuestas; sin embargo las propuestas sólo podían presentarse a discusión si existía un dictamen favorable del consejo (Aristóteles, Ath. pol. 45). Las decisiones sólo eran válidas si alcanzaban un determinado número de votos. El derecho de participación, el modo de realizar la convocatoria y la votación —levantando la mano (Atenas: Aristóteles, Ath. pol. 43), a viva voz (Tucídides I, 87), con piedras o tablillas de votación (Jenofonte, Hell. 1, 7, 9)—: todo estaba exactamente reglamentado, así como la dirección, que al principio ejercían los pritanos y que luego, a partir del s. IV, residió en un colegio de nueve personas.

b) Así pues, siglos antes de que se hiciese la traducción del AT y de la época del NT, *ekklēsía* se definía de un modo unívoco como un acontecimiento político, que se repetía siguiendo determinadas reglas, en un marco bien delimitado; era aquella asamblea plenaria (enraizada funcionalmente en la constitución democrática) de los ciudadanos de pleno derecho, en la cual se tomaban las decisiones fundamentales jurídicas y políticas. La medida de su competencia era distinta en los diversos estados. Sólo ocasionalmente se usaron otros nombres para designar ese «órgano de la soberanía del pueblo» (p. ej. ἁλία *[halía]*, ἀγορά *[agorá]*). Pero es digno de notarse que la palabra *ekklēsía* en el mundo griego y helenístico siempre se refería a la totalidad de la *pólis*, y sólo hay tres excepciones (cf. Lietzmann, An die Korinther, HNT 9, 4) en las que designa «la asamblea económica» de una sociedad cúltica; pero fuera de eso nunca se aplicó a sociedades o agrupaciones religiosas. Para designarlas se empleaban otras expresiones como θίασος *[thíasos]*, *reunión cúltica en honor de una deidad*; ἔρανος *[éranos]*, propiamente: *contrato de sociedad*, aquí: *colectividad* que observaba determinadas → fiestas (ἑορτή *[heortḗ]*), a la que todos contribuían económicamente; κοινόν *[koinón]*, propiamente: lo *común* (→ solidaridad, art. κοινός *[koinós]*); σύνοδος *[sýnodos]* con el significado de un *grupo* que sigue el mismo → *camino*, es decir, la misma doctrina. Pero merece notarse que ninguno de esos vocablos entró en el NT. Por lo demás, lo mismo se puede decir de los verbos derivados del sustantivo, como son: ἐκκλησιάζω *[ekklēsiázō]*, *reunir*, y ἐξεκκλησιάζομαι *[exekklēsiázomai]*, *reunirse*, que sólo aparece algunas veces en los LXX.

2. En contraposición con la palabra *ekklēsía*, que pronto se transformó en un *terminus technicus*, el otro vocablo importante en nuestro contexto, o sea, *synagōgḗ* (de *synágō*, *reunir;* atestiguado desde el s. V a. C.), al principio presenta una gama amplísima de aplicaciones: en un sentido transitivo muy general designa la acción de *reunir*, *juntar* cosas (libros, cartas, bienes de fortuna, el producto de la cosecha, incluso tropas), y también personas. Es cierto que la palabra encontró su significado especial y típico en el ámbito de las agrupaciones, siendo empleada (sobre todo a partir del s. II a. C. y en sentido intransitivo) para designar la *asamblea* (tenida a sus tiempos determinados; casi siempre festiva; unida a un banquete y a un sacrificio) de agrupaciones (a las que casi sin excepción hay que llamar asociaciones de culto).

Y es verdad asimismo que puede designar también la asamblea normal de esas sociedades para tratar sus asuntos, pero sólo aisladamente y en época tardía, a la misma asociación y, según toda probabilidad, precisamente en convenciones no cúlticas (profesionales; de intereses...). No está suficientemente atestiguado en el griego clásico que *synagōgḗ* (pasando de la acción al lugar en que ésta se desarrolla) designara también el *lugar de la asamblea*, y la introducción de este uso hay que atribuírselo más bien al judaísmo (cf. *infra* II, 3b; más material en Schrage, ThWb VII, 1964, 800 ss).

II 1. a) La palabra griega *ekklēsía* entró en la traducción de los LXX (donde se encuentra unas cien veces, de ellas 22 en los libros propios de dicha traducción y otras 3 veces sin equivalente hebreo) exclusivamente en lugar del hebreo *qāhāl* (cuatro veces más el sustantivo que los derivados de esa misma raíz); pero lo curioso es que no ocurre lo contrario, es decir: el término hebreo no siempre se traduce por *ekklēsía*. O sea: siempre que en los LXX hay *ekklēsía* en el texto hebreo está *qāhāl*, pero no siempre que está *qāhāl* en el texto hebreo encontramos *ekklēsía* en los LXX. Así p. ej. en Gn, Lv y Nm *qāhāl* se traduce 21 veces por *synagōgḗ;* de los 15 pasajes de Ez, *ekklēsía* sólo aparece en Ez 32, 3.23; y en los 5 pasajes de Jer nunca sale, sino que la mayoría de las veces se encuentra *synagōgḗ;* junto a este término en todos esos pasajes aparece también *ὄχλος [óchlos], tropel de gente* (p. ej. Jer 31, 8; Ez 16, 40; 17, 7) y *πλῆθος [plêthos], multitud* (Ex 12, 6; 2 Cr 31, 18).

b) Por contraposición, la palabra *synagōgḗ* (225 veces, de ellas 34 sin equivalente hebreo) ha sido empleada, salvo contadas excepciones, para traducir la hebrea *ʿēdāh*, para la que prácticamente no se encuentra otra traducción de importancia (excepciones: Nm 4, 34: *δῆμος [dêmos], pueblo;* 17, 5: *ἐπισύστασις [episýstasis], levantamiento, insurrección;* Sal 1, 5: *βουλή [boulḗ], consejo;* en 9 pasajes no se ha traducido directamente la palabra hebrea, sino que se ha omitido por tautología). Ahora bien, mientras *qāhāl* podía evidentemente traducirse por los dos vocablos griegos, nunca fue traducido *ʿēdāh* por *ekklēsía*. Por tanto, parece que *synagōgḗ* está en la situación de expresar el contenido de ambos equivalentes hebreos, mientras que *ekklēsía* sólo puede emplearse con un sentido muy específico (cf. I, 2).

2. a) *Qāhāl*, probablemente emparentado con *qōl, voz*, designa *la convocatoria para una asamblea* y *el acto de reunirse* y la mejor manera de traducirla sería por *llamamiento*. Derivadas del sustantivo se encuentran 19 formas verbales en hif. *(convocar una asamblea*, p. ej. Ex 35, 1; Nm 20, 8; 1 Cr 15, 3) y *otras* tantas en nif. *(reunirse*, p. ej. Lv 8, 4; Jer 26, 9); en los pasajes con dichas formas verbales es *ʿēdāh* el sustantivo que se presenta con más frecuencia (cf. *infra* 2b), en especial en el pentateuco (p. ej. Lv 8, 3; Nm 17, 7; también Jos 18, 1; Jue 20, 1), luego también *ʿām*, el *pueblo* (p. ej. Ex 32, 1; Dt 4, 10), o bien (la casa de) Israel (1 Cr 13, 5), o Judá (1 Re 12, 21), los ancianos (1 Re 8, 1) o los príncipes (1 Cr 28, 1). Dada la amplitud de significados, es evidente que no se puede determinar el contenido más decisivo de la palabra partiendo del verbo, sino solamente del sustantivo.

Así pues, ¿a quién se dirige el *qāhāl*?, ¿quién se ve afectado por él?, ¿quién pertenece a él? En los estratos más antiguos de la tradición del AT la palabra se presenta raras veces, y significa primeramente el *llamamiento de los hombres capaces de tomar las armas* para una expedición militar (Gn 49, 6; Nm 22, 4; en forma verbal: 2 Sam 20, 14; 1 Re 12, 21), en cuanto que representan al pueblo (el *ʿām)*, pero también en ocasiones significa toda la *comunidad del pueblo* (Nm 16, 33). En la época del Dt (s. VII a. C.) el *qāhāl* designa sobre todo la comunidad reunida ante el Sinaí para concertar la alianza (Dt 9, 10; 10, 4); se ve distinguida al unírsele el nombre de Yahvé (cf. espec. Dt 23, 2 ss). Por tanto la palabra designa al grupo llamado por Yahvé, que está obligado a las leyes dadas por él (→ mandamiento; → ley), y cuya pertenencia a la → alianza de Yahvé sólo puede ser durable mediante la obediencia. Por consiguiente *qāhāl*, junto a ese carácter de un llamamiento especial, solemne, posee también a veces un elemento religioso. En la época subsiguiente (estrato deuteronómico) la palabra vuelve a perder su calificación estrictamente religiosa (p. ej. 1 Re 8, 65; 12, 3 ss) y significa sencillamente la *asamblea general del pueblo;* en Jer 44, 15 y en los pasajes postexílicos Esd 10, 1; Neh 8, 2 incluye con seguridad a las mujeres, y probablemente incluso a los niños. En Ez, donde la palabra se encuentra 15 veces (sólo superado por Cr: 30 veces) se emplea, sin ningún contenido religioso, con el sentido de *ejército, tropa*, incluso referido a los no israelitas (Ez 17, 17; Egipto; 27, 27: Tiro; 32, 22: Asiria); por lo cual se comprende que los LXX no hayan traducido por *ekklēsía*, sino por *synagōgḗ* o bien por *óchlos*.

En el documento sacerdotal (19 ejemplos desde Gn hasta Nm) se usa la palabra sólo en sentido cuantitativo: *la gran multitud* (de los pueblos: Gn 28, 3; 35, 11), aunque puede también subrayar, con tonos solemnes (p. ej. Nm 16, 3; 20, 6) el carácter especial del pueblo consagrado a Yahvé. Pero la palabra propia del documento sacerdotal para referirse a la comunidad es *ʿēdāh* (cf. *infra)*. En 1-2 Cr *qāhāl* aparece en 30 pasajes (donde más) y se encuentra, tanto en un sentido representativo para denominar la *asamblea de los caudillos de Israel* convocada por el rey para tomar decisiones religiosas (traslado del arca: 1 Cr 13, 2.4) y política (1 Cr 29, 1.10) como para designar la *multitud* reunida para la fiesta y los sacrificios. Esta multitud (reunida en el templo) también en los Salmos se denomina *qāhāl* (p. ej. 22, 23; 89, 6: «de los justos»; 149, 1: «de los piadosos»). Pero también hay una *qāhāl* de los malvados (Sal 26, 5). Así pues, en cuanto al significado, *qāhāl* abarca desde el llamamiento para el servicio bélico, hasta la asamblea cúltica, pasando por las reuniones políticas o las sesiones de justicia.

b) Muy distinta es la situación en lo que se refiere a *ʿēdāh*, que se encuentra sobre todo en el pentateuco, y allí sólo en el documento sacerdotal (123 de 147 pasajes, de ellos sólo en Nm, 81; entre los profetas sólo en Jer 6, 18 y Os 7, 12; 10 veces en Sal). La palabra, probablemente acuñada por el documento sacerdotal (LRost, 32 s), pertenece a la raíz *yāʿad*, determinar, y contiene como elemento principal «la proclamación de un acuerdo o decisión, que de tal manera están vinculados en su realización a un determinado lugar o a un tiempo establecido o a una situación dada, que el desviarse de esa determinación y condiciones equivalen al no cumplimiento de la orden» (Rost, 6). No es difícil de comprobar que el contenido de esta raíz concuerda en gran medida con el empleo que de *qāhāl* hace la literatura deuteronomística. En Ex 9, 5; 1 Sam 13, 8.11 aparece claramente esta idea del establecimiento de un plazo; encontramos allí, derivada de la misma raíz, la palabra *mōʿēd, tiempo establecido*, asamblea, y de ahí: *época de fiestas.*

La *ʿēdāh* (la mayoría de las veces sin una ulterior determinación, aunque en ocasiones se le añada de «Israel», p. ej. en Ex 12, 3; Nm 16, 9 y *passim;* o «de los hijos de Israel», p. ej. en Ex 16, 9; Nm 1, 2; Lv 4, 13; en total, 27 veces) puede definirse como la expresión acuñada por el documento sacerdotal para denominar al pueblo *(ʿām)* reunido ante el *ʾōhel mōʿēd*, la tienda de la reunión, es decir, la «tienda del encuentro» (Ex 33, 7 ss); pueblo que es el de la → alianza, y por tanto de la → ley, representado por sus hombres. Esta *ʿēdāh* (proyectada retrospectivamente en la época del desierto) está dividida en tribus, linajes y parentelas, y es dirigida por los ancianos, los jefes y los príncipes. Así pues, la palabra encierra el concepto de corporación, recayendo el acento no tanto en la suma de los individuos, la multitud, sino en la unidad formada por la comunidad. La *ʿēdāh*, la *comunidad* (L), parece quedar constituida al ser convocada para el éxodo y para la solemnidad de la pascua (aparece por primera vez en el texto actual en Ex 12, 3; por lo demás en 12, 6 sale la expresión *qᵉhāl ʿēdat* de Israel, una combinación, pues, de ambas palabras), en la cual → Israel se nos muestra como comunidad. Es ella la que marcha a través del desierto, se subleva, experimenta la ayuda de Dios (Ex 16, 1 ss; Nm 20, 1 ss); ella es también testigo de la revelación y receptora de las órdenes divinas (Ex 34, 31 s; 35, 1); presenta las ofrendas (Lv 4,13 ss); puede hacerse reo de culpa a causa de las faltas de unos cuantos (Lv 10, 6), pero también vela corporativamente por el buen orden de la alianza, llegando hasta la imposición de castigos (lapidación de los blasfemos: Lv 24, 14.16; de los violadores del sábado: Nm 15, 35 s). Los → sacerdotes, como representantes y mediadores de Dios, desempeñan un papel importantísimo en lo que se refiere a la pureza de la comunidad (sacrificio expiatorio llevado a cabo por el sacerdote por los delitos de la comunidad: Lv 4, 13 ss; consagración y sacrificio de Aarón: Lv 8, 3 ss; 9, 5 ss; Nm 15, 22; misión y consagración de los levitas: Nm 3, 7; 8, 9.20).

Pero *ʿēdāh* no solamente expresa la comunidad jurídica y de culto (cf. Nm 35, 12.24), sino también, en el sentido de *ʿām*, la *agrupación formada por todo el pueblo;* ella recibe y se lamenta del informe de los exploradores (Nm 13, 26; 14, 1 ss); ante ella han de justificarse las tropas cuando vuelven del campo de batalla (Nm 31, 12 ss) y sus caudillos (Jos 19, 18 ss); representa a la totalidad de Israel en las disputas con algunas tribus (p. ej. Nm 32, 2.4; Jos 22, 12 ss). Es cierto que la *ʿēdāh* no dirige ninguna guerra por sí misma, sino un equipo encargado por ella (cf. Nm 31, 3 ss). Pero en muchas otras ocasiones la palabra sirve prácticamente para designar al pueblo como comunidad en todas sus funciones, de las que aún las más profanas no dejaban de tener relación con la ley y el santuario. La *ʿēdāh* no está vinculada a una tierra o a un lugar determinado: la generación del desierto no la poseía todavía y la generación del exilio la había perdido. La tienda y el arca son el símbolo y la fuente de aquella obediencia a la ley, que caracteriza tan fuertemente a la comunidad posterior al exilio. Por eso, no se encuentra nunca *ʿēdāh* (a diferencia de *qāhāl)* más que aplicado a Israel y tampoco necesita de ningún calificativo especial: sólo en 4 ocasiones se le añade al nombre de Yahvé. Los pasajes en que aparece el sufijo personal para expresar la *ʿēdāh* de Coré (Nm 16, 5) recalcan precisamente el carácter ilegítimo de las pretensiones de ese grupo: la *ʿēdāh* es siempre la totalidad y por tanto no tolera la formación de sectas.

c) Si se compara el uso de ambas palabras hebreas, se confirma, precisamente en los pasajes en los que aparecen en el mismo contexto (p. ej. Ex 12, 1 ss; 16, 1 ss; Nm 14, 1 ss; 20, 1 ss; 1 Re 12, 1 ss), que *ʿēdāh* es el concepto, unívoco y ya bien fijado, para denominar la *comunidad de la alianza* como totalidad; por el contrario, *qāhāl* es la expresión solemne usada para designar el *llamamiento* o *leva* que resulta de dicha alianza: la comunidad del Sinaí y (en sentido deuteronomístico) su manifestación actual, mientras que en los demás casos puede designar tanto la *asamblea festiva* (Sal 22, 26), o la del *pueblo* (Nm 10, 7; 1 Re 12, 3), como la *multitud* reunida (Nm 14, 5; 17, 12).

3. a) Esta conclusión se refleja en las traducciones. Lo que comprobamos en los LXX puede verse también en los *targumes*, traducciones arameas del TM: mientras *ʿēdāh* casi siempre (a excepción de los diez pasajes en los Salmos y de 2 Cr 5, 6; Job 15, 34) se traduce por *kᵉništā', asamblea*, aun cuando no se significa la asamblea actual, sino una magnitud constante, *qāhāl* aparece como barbarismo, *qᵉhillā'* (80 veces), si bien se traduce también por *kᵉništā'* (15 veces, espec. en Gn y Sal) y *mᵃsritā', campamento, tropa* (Jer, Ez, hablando de ejércitos enemigos). Rost (p. 103) saca la conclusión «de que en la época targúmica el judaísmo no se sentía vinculado a *qāhāl*, sino a *ʿēdāh*. El modelo era el ser en común, estrictamente reglamentado, de la *ʿēdāh*, tal como el documento sacerdotal lo había expuesto... y no el *qāhāl*, con su forma esencialmente poco definida, como cabía esperar de un llamamiento, diverso en cada caso, para emprender algo. En el *qāhāl* hay siempre algo de inaferrable, ya que abarca solamente a aquellos que han recibido una llamada y la siguen. En cambio, la *ʿēdāh* es la comunidad firmemente establecida, dentro de la que uno nacía, y en la que uno, si era hombre, poseía unos derechos y unos deberes perfectamente determinados y medidos. El dinamismo de la comunidad reunida por llamamiento había sido sustituido por el estatismo de la comunidad formada por los nacidos en ella y que podía ser regulada por leyes».

Todo esto plantea naturalmente una serie de preguntas en torno a tesis como la que afirma que los cristianos tomaron el concepto judío de *qāhāl*, entroncando directamente con él sin ninguna clase de intermediario, y lo expresaron mediante la palabra *ekklēsía*. Y esto mucho más todavía si se tiene ante los ojos el empleo que de esta palabra hicieron los profetas (uso sumamente vago, y lejanísimo de la dirección por esa tesis esperada), por más que se les presentase este concepto en contraposición con *ʿēdāh* (término que en ellos falta casi por completo).

b) Dado que la traducción de los LXX (II, 1a) coincide en lo esencial con la de los targumes, podemos sacar la conclusión de que también en la diáspora grecoparlante, es decir, entre los judíos más tarde conocidos como «helenistas», la comunidad judía, definida por la ley y el templo, en su totalidad fue denominada *synagōgḗ* en el sentido de *ʿēdāh* (p. ej. Nm 8, 9; Lv 4, 13; 10, 3; Ex 12, 9). Sólo en el judaísmo tardío (primeros testimonios en los

libros propios de los LXX: Eclo 4, 7; SalSl 17, 6; 1 Mac 7, 12) la palabra (también ahora en plural) se transformó en el concepto de *comunidad local* judía aislada y finalmente vino a significar, p. ej. en Filón (Q. P. L. 81) y Josefo (p. ej. Bell. 2, 285; Ant. 19, 300) y sobre todo en numerosas inscripciones, el *edificio*, en el que la comunidad se reunía.

Cuando en los LXX se usa *ekklēsía*, este término que corresponde al hebreo *qāhāl* remite a la *asamblea del pueblo* y a la *asamblea judicial* (p. ej. Dt 9, 10; 23, 3 ss; Jue 21, 5.8; Mi 2, 5), es decir: a la dimensión política (así p. ej. los repatriados en Esd 10, 8.12.14; Neh 8, 2.17 [LXX; 2 Esd 10; 18]); además en 1-2 Cr designa expresamente la *asamblea de la comunidad* en cuanto cúltica (p. ej. 2 Cr 6, 3: en la consagración del templo; 30, 2.4.13.17: en la celebración pascual de Ezequías; también Jl 2, 16 y varias veces en Sal, como en el 21 [22], 23; 89 [88], 6 y *passim*). Sin embargo, aun allí donde no se le añade el genitivo κυρίου *[kyríou]* o τοῦ θεοῦ *[toû theoû]*, como en Dt 23, 2.3.4.9; Mi 2, 5 o bien Jue 20, 2, se emplea *ekklēsía* únicamente cuando se trata del pueblo como *leva* o *reclutamiento de Dios*, que si es así calificado se debe a su respuesta a la llamada de Yahvé. Ciertamente la palabra se empleó sobre todo para la dimensión histórica de Israel y fue evitada allí donde podría haber parecido al lector griego como una pretensión política de la comunidad judía contemporánea en el sentido del griego *ekklēsía* (cf. *supra* I); quizás por eso *qāhāl* fue traducido por *synagōgḗ* en los textos legales que regulaban la vida de la comunidad (cf. Rost, 127 ss).

Ahora bien, *sinagōgḗ*, prescindiendo del empleo no específico en el sentido de *reunión, lugar de reunión, recolección* (Gn 1, 9; Ex 34, 22; Lv 11, 36, ninguno de ellos traducción de *qāhāl* o *ʿēdāh)* o *reunión de tropas* (Ez 38, 4.7 y *passim:* por *qāhāl)*, se empleó para designar la *comunidad de Yahvé* definida religiosamente, tomando así para designarse a sí misma una palabra neutra, en lugar de las expresiones usuales (cf. *supra* I) en griego para designar las comunidades cúlticas. Partiendo de aquí, se comprende por qué en el pentateuco (con excepción de Dt 5, 22.19) también *qāhāl* fue traducido por *synagōgḗ;* la elección de esta palabra podía dar a entender que habían sido entregados a esta comunidad (actual) la ley o las leyes, que se leían regularmente en los servicios religiosos. De este modo, *synagōgḗ* está recordando al mismo tiempo los acontecimientos históricos-salvíficos y las promesas hechas a → Israel (Nm 14, 7 ss), y el concepto gana en contenido escatológico por el contexto en que está situado (Is 56, 8; Ez 37, 20; cf. Schrage, Ekklesia, 184 ss).

4. Los *textos de Qumrán* empalman con el uso del documento sacerdotal; *qāhāl* se encuentra muy pocas veces y entonces designa la *asamblea de la comunidad* que ha sido convocada (CD 11, 22; 12, 6; 1QM 14, 5; 1QSa 2, 4) o tiene el sentido de *llamamiento* (1QM 4, 10; *qᵉhāl ʾēl*, llamamiento que hace Dios); *qᵉhillā'*, asimismo rarísimo, significa el *llamamiento* para la lucha escatológica (1QM 1, 10). *ʿEdāh*, por el contrario, sirve como autocalificativo de la «comunidad de la unión» (p. ej. 1QSa 2, 21); también designa en 1QSa la *comunidad* del resto de Israel (aquellos que «conservaron la alianza en medio de la impiedad»: 1QSa 1, 3 s) en sus secciones y servicios (p. ej. 1QSa 1, 9.13; 2, 5; 1QM 2, 5; 3, 4); fuera de eso se encuentra también en el sentido representativo de selección (1QSa 2, 7 s: comunidad de los hombres selectos). Pero junto a la «comunidad de los santos» (1 QSa 1, 9; cf. 1QM 12, 7) o «comunidad de los escogidos» (4QpPs 37, 2, 5; 3, 5), también la comunidad de Belial (1QH 2, 2), de la profanación (1QM 15, 9), de los blasfemos (en Jerusalén: 4QpIs^b sobre Is 5, 24-25), de la vanidad (1QH 7, 34), o la creada por los falsos profetas (1QpHab 10, 10), se llama *ʿēdāh* en los escritos de Qumrán. Así se refleja el combate entre la comunidad verdadera (de → Israel) y la falsa, que no puede distinguirse en virtud de su denominación, sino sólo por su obediencia a Yahvé. Además habría que decir que en los textos de Qumrán (tal vez por influencia de *qāhāl) ʿēdāh* apunta clarísimamente en el sentido del «resto», de una comunidad (elegida), basada en una obediencia especial y en la expectativa del mesías (→ resto).

III 1. a) En el NT llama la atención en primer lugar que los discípulos de Jesús no designaran sus asambleas (y la comunidad en ellas representada) con el término *synagōgḗ* (única excepción: Sant 2, 2), aun cuando, desde el punto de vista formal tal palabra hubiera sido la más apropiada para designar a un grupo (→ Israel III) brotado de las raíces del judaísmo y, en todo caso, perteneciente a su esfera. Prescindiendo del pasaje de Sant y de Ap 2, 9; 3, 9 (cf. *infra)*, *synagōgḗ* se encuentra solamente en los evangelios (Mt 9 veces; Mc 8 veces; Lc 15 veces; Jn 2 veces) y en Hech (19 veces), y designa o bien la *casa de la asamblea* del judaísmo (local), o bien la *asamblea* misma (la totalidad de los judíos); la mayoría de las veces la palabra significa ambas cosas a la vez, ya que la asamblea tenía lugar precisamente en la *sinagoga* (edificio) (excepciones: Lc 7, 5; Hech 18, 7, donde ciertamente sólo se refiere al edificio; quizás también Lc 20, 46; 21, 12; Hech 18, 19; 24, 12). En Hech se añade expresamente cuatro veces (13, 1; 14, 1; 17, 1.10) τῶν Ἰουδαίων *[tôn Ioudaíōn], de los judíos;* Hech 6, 9 habla de los contradictores de Esteban; eran éstos unos cuantos «de la sinagoga llamada de los libertos, oriundos de Cirene, Alejandría, Cilicia y Asia». (En Jerusalén había varias sinagogas, probablemente repartidas según el lugar de origen). Por lo general falta una determinación más concreta

(excepción Lc 4, 44: de Judea), porque el lugar está mencionado en el contexto, o bien se habla en plural (en Mt, de nueve veces, siete; en Lc y Hech de 34, 14 veces; en Mc de 8, 3 veces). Una importancia especial reviste Ap 2, 9; y 3, 9, donde a la *asamblea* judía (en su totalidad), interponiendo distancia, se la califica de *συναγωγὴ τοῦ Σατανᾶ [synagōgḗ toû Satanâ], sinagoga de Satán;* se le niega pues su pretensión de ser la comunidad de Dios, el verdadero Israel, y se reclama este título para los cristianos.

Precisamente de la polémica del Apocalipsis (como también del evangelio de Juan) y de la controversia que se puede comprobar en Hech 6, aunque esté encubierta bajo el texto que poseemos actualmente (cf. EHaenchen, Apostelgeschichte, *ad locum)*, pueden sacarse conclusiones acerca del hecho de que la comunidad de los cristianos evitó conscientemente la palabra *synagōgḗ* para calificarse a sí misma: el nombre de *sinagoga*, primeramente término técnico para designar la asamblea judía, se había ido convirtiendo en «símbolo de la religión judía de la ley y la tradición» (WSchrage, Ekklesia, 196 ss). Una vez que la → ley de Moisés (casi hipostasiada) ocupó en ella el punto central desde el punto de vista litúrgico, objetivo e institucional (cf. la cátedra de Moisés: Mt 23, 2), debió de parecer a los cristianos el concepto de *sinagoga* tan consolidado, que no era ya posible darle un giro en sentido cristiano; debió de parecerles que una palabra tan afianzada no podía emplearse para designar una comunidad y un acontecimiento, en cuyo centro se encontraba precisamente la promulgación de un evangelio auténticamente *libre*, según el cual sólo había salvación en la → fe en Jesucristo. Tales pudieron ser los motivos de que les pareciese más apropiada la palabra *ekklēsía* para traducir la hebrea *qāhāl* (cf. *infra* b).

Por el contrario, el verbo *συνάγω [synágō]*, que en los LXX, junto a su significado general de *reunir* (cosas, tropas, productos, etc.), se encuentra (sobre todo en Is, Jer y Ez) en el contexto escatológico relativo al reunir el pueblo de Dios (p. ej. Is 11, 11; 43, 5; 60, 22; Jer 31 [38], 8; Ez 37, 21) y los pueblos todos (cf. Is 66, 18), aparece también en el NT algunas veces en el sentido de una escatología, pero ya no general, sino muy determinada: se usa, espec. en Mc (2, 2; 4, 1; 5, 29; 6, 30; 7, 1; cf. Mt 13, 2), aplicado al movimiento de los hombres hacia Jesús (como salvación de Dios); en los Hech (p. ej. 4, 27.31; 15, 6.30; 20, 7 s), aplicado al reunirse de la comunidad; y en otra serie de textos —Mt 12, 30 par; cap. 25 (espec. v. 32) y Jn 11, 52; 15, 6— se utiliza hablando de la reunión escatológica del pueblo de Dios. Junto a esto, se halla también en el sentido convencional de convención de los gremios directivos judíos (p. ej. Mt 26, 3.57; Lc 22, 66; Hech 4, 5).

b) Lo primero que llama la atención referente al término *ekklēsía* es que, con excepción de Mt 16, 18; 18, 17, falta totalmente en los evangelios. Ahora bien, dado que Lucas emplea en Hech 23 veces esta palabra, parece lógico concluir que, muy conscientemente la empleó para una dimensión que no pertenecía a la actuación terrenal de Jesús. La frecuencia mayor pertenece a las cartas paulinas (46 veces de un total de 114 pasajes; además en Ef sale 9 veces y en Col 4 veces), sobre todo a 1 Cor (22 veces). El concepto recibió sus características peculiares gracias a Pablo, características que en Col y Ef se desarrollaron en un sentido cósmico específico. El término falta en 1 y 2 Pe, 2 Tim y Tit, aparece esporádicamente en Sant y Heb, y de las cartas de Juan, sólo está representado en la tercera, mientras que el Ap lo emplea 20 veces. Hay que prestar mucha atención al hecho de que no sólo se encuentra en singular, sino también frecuentemente en plural (en Pablo 20 veces; en Ap 13 y en Hech 2 veces).

2. Comunidad primitiva

La ausencia de la palabra *ekklēsía* en todos los evangelios (exceptuando Mt 16, 18; 18, 17) no puede deberse a que no se usara el concepto en la época de su redacción, dado que los evangelios adquirieron su forma literaria más tarde que las cartas paulinas. En todo caso es posible afirmar que todos los autores cristianos primitivos solamente emplean *ekklēsía* para designar los grupos y comunidades que comienzan a formarse después de la

muerte en cruz y la → resurrección de Jesús (cf. Cullmann, Königsherrschaft, 19 ss). La palabra no fue usada en la época del Jesús histórico y no se aplicó para designar a los que se le iban uniendo (→ seguimiento). WGKümmel (Kirchenbegriff, 32 s, 36) ha probado que históricamente ocurre exactamente lo mismo que filológicamente: es muy probable que Jesús llamase personalmente a los doce (→ apóstoles), pero no fundó la *ekklēsía* durante su vida, ni siquiera mediante la institución de la → cena del Señor. Con esto es claro que la cuestión de si Jesús quiso o no que surgiera la iglesia no queda decidida.

Por otra parte es evidente que la conciencia de iglesia no surgió hasta formarse la *comunidad primitiva.* Dicha conciencia radica en el hecho de que algunos de los discípulos fueron testigos de las apariciones del resucitado. Se transformaron así en portadores, por vocación, de la buena nueva, desde el umbral mismo del tiempo salvífico. El concepto de iglesia de la comunidad primitiva estuvo pues caracterizado por la conciencia de encontrarse en la situación escatológica anunciada por las apariciones del resucitado (cf. 1 Cor 15, 3 ss), situación en la que ya se participa de los efectos vigorizadores de los últimos tiempos. La *ekklēsía* cristiana primitiva se entiende a sí misma como pregonera de la soberanía de Cristo, que ya se acerca (junto con la parusía esperada como inminente) y que se realiza en medio de ella como en un signo (cf. Cullmann, Königsherrschaft, espec. 41 ss). Pero también sabe ella que es solamente una parte de ese eón, y por tanto no idéntica con la *βασιλεία [basileía]*, el → reino de Dios (Cullmann, *loc. cit.*, 22; Kümmel, *loc. cit.*, 22).

3. Pablo

a) Cuando Pablo habla de la iglesia (en cada una de sus cartas con un acento distinto) lo hace partiendo de que, al predicar a Cristo (→ predicación) y al aceptarlo los hombres por la fe, se actualiza y se hace experimentable ese mismo Cristo. De ese modo la *ekklēsía* aparece como aquel *acontecimiento* con el que y en el que Dios mismo lleva a cabo lo que Pablo en Rom 8, 29 s describe como la realización de la → elección previa mediante la → llamada concreta. Por eso precisamente puede hablar de los *κλητοί [klētoí]*, los *llamados*, cuando se refiere a la comunidad (p. ej. Rom 1, 6 s; 1 Cor 1, 2). Por eso sus primeras cartas, que manda a Tesalónica, las dirige a la *ekklēsía* de los tesalonicenses *ἐν τῷ θεῷ πατρί [en tô theô patrí]*, *en Dios Padre* (1 Tes 1, 1 s; 2 Tes 1, 1 s), fórmula en la que se juntan el carácter de acontecimiento salvífico con las coordenadas espacio-temporales. Sin la menor dificultad puede reconocerse que se ha tomado el contenido del concepto del *qāhāl* veterotestamentario. Pues la expresión *ekklēsía* de los tesalonicenses, para un oído y una mentalidad griega, suena como exigencia de que aquí la llamada de Dios, hecha por medio del apóstol o de los mensajeros en la forma de oferta de reconciliación (cf. 2 Cor 5, 19 s), hace que se reúna aquella leva, que representa para ese lugar la nueva creación de Dios, el orden salvífico escatológico y con ello el → pueblo de Dios *λαός [laós]*, que se encuentra raramente en Pablo, y entonces sólo en citas del AT aplicado a → Israel).

Mas no sólo su nacimiento se debe al obrar de Dios; la *ekklēsía* únicamente desde el Señor puede entenderse en su calidad de *ekklēsía toû theoû*, *comunidad de Dios* (1 Cor 1, 2; 11, 16.22; 2 Cor 1, 1; Gál 1, 13; 1 Tes 2, 14; 2 Tes 1, 4); solamente en Gál 1, 22 y Rom 16, 6 se encuentra el calificativo *ἐν Χριστῷ [en Christô]*, *en Cristo*, o *τοῦ Χριστοῦ [toû Cristoû]*, *de Cristo*. El adjetivo «cristiano» es todavía desconocido y hubiera servido para designar una cualidad que sólo existe en el recibir o experimentar.

b) El carácter de acontecimiento de la *ekklēsía* no excluye, sin embargo, el aspecto de *continuidad.* Tan cierto como que ese acontecer no está a disposición de los hombres, lo es también que él engendra una figura estable, y, por tanto, «instituciones». Podría decirse que allí donde acontece la *ekklēsía*, surge la *ekklēsía*, y se reunirá una y otra vez

con la esperanza de que el Señor se haga presente de nuevo realmente. El *reunirse (synágō*, como en los LXX) es un elemento constitutivo de la *ekklēsía* (cf. 1 Cor 11, 18); partiendo de ahí sólo puede pensarse en la *ekklēsía* de un modo concreto y no se puede concebir que Pablo espiritualizara el concepto en el sentido dogmático de una iglesia invisible *(ecclesia invisibilis)*. La *ekklēsía* tiene su lugar, existe y acontece de un modo que se puede determinar geográficamente; así, el apóstol escribe a la *ἐκκλησίᾳ τῇ οὔσῃ ἐν Κορίνθῳ [ekklēsía tê oúsê en Korínthō], que está en Corinto* (1 Cor 1, 2; 2 Cor 1, 2), con lo que al mismo tiempo se señala la pertenencia a los hombres que están en ese lugar como la cualidad nueva, distinta, de esta *asamblea*. Lo mismo se puede decir cuando en 1 Tes 1, 1 p. ej. se dirige a la *ἐκκλησία Θεσσαλονικέων [ekklēsía Thessalonikéōn]*, la *asamblea de los tesalonicenses*, con lo que precisamente esa pequeña comunidad queda proclamada a los ojos de Dios como la verdadera leva, la auténtica representación de esa ciudad. Aquel que es incorporado a la *ekklēsía* pertenece a ella, vive por obra de Cristo en el campo de fuerza de la nueva → creación (2 Cor 5, 17), pero de tal manera que no ha sido desarraigado de su puesto en la sociedad; sigue siendo tesalonicense o israelita o romano, esclavo o libre (cf. a este respecto 1 Cor 7, 17 ss). El nuevo derecho de ciudadanía *(πολίτευμα [políteuma]* Flp 3, 20) no causa la pérdida de la nacionalidad (aunque naturalmente puede presentarse la consecuencia de ser expulsado) creando una nueva pertenencia al lado de la ya existente, sino que inaugura en medio de este mundo una nueva dimensión. En Cristo persisten las diferencias, aunque pierden su fuerza disgregadora, la cual impide la unidad, la solidaridad (cf. Gál 3, 27 ss). Por ello la iglesia existe en cualquier lugar y en cualquier pueblo, sin excluir a los demás. A los «santos» (como Pablo puede llamar a los miembros de la *ekklēsía*, aplicando a la comunidad de Dios la terminología veterotestamentaria: 1 Cor 1, 2; Flp 1, 1; Rom 1, 7) pertenecen aquellos a los que llama el Señor, a los que él otorga la → fe y cuya pertenencia a la nueva vida está marcada por el → bautismo (Rom 6, 3 ss).

c) Pablo expresó su modo de entender la comunidad con una palabra, que es la más típica para explicar su concepto de iglesia: habla de la *ekklēsía* como → cuerpo *(σῶμα [sôma]*, cf. Rom 12, 1 ss; 1 Cor 12, 12-27). La imagen de «edificar», que usa ocasionalmente (vocablos pertenecientes al grupo de palabras *οἰκοδομέω [oikodoméō]*, *edificar*, → casa; p. ej. 1 Cor 3, 9; 10, 23), no se opone a la anterior, sino que afirma lo mismo. Que la comunidad es *cuerpo*, y cuerpo de Cristo (1 Cor 12, 27), entraña ante todo la adopción de la categoría espacial. La comunidad es «el ámbito de bendición, en el que el crucificado sigue influyendo, y el ámbito de soberanía en el que también el resucitado sigue actuando» (ESchweizer, Gemeinde, 7b, p. 83). Pero aún quiere decir más; la pertenencia a Cristo transforma en partes corporativas de un organismo, en el que cada uno tiene su función y en el que todos están ordenados unos a otros: en el dar y en el recibir, en el empleo de los → dones (carismas; → gracia, art. *χάρις [cháris]* III, 4) que a cada uno le fueron otorgados para realizar tareas concretas dentro de la misma comunidad o para su misión hacia fuera. No hay una gradación por importancia que va de mayor a menor; de ahí la enorme amplitud del concepto que abarca tanto la aptitud para dirigir y organizar, como la curación de las enfermedades, el don de lenguas y la discreción de espíritus (1 Cor 12, 14 ss; Rom 12, 4 ss). Todos son manifestaciones de la acción de un sólo → espíritu, es decir, de la presencia del Señor glorificado en ese su cuerpo, en el que y a través del cual el acontecimiento de la salvación se hace actual, y la comunidad adquiere una dimensión escatológica. La comunidad debe procurar ciertamente que todo pueda desarrollarse en buen orden (cf. 1 Cor 14, 33), pero es evidente que Pablo no pensaba en tener que asegurar esto mediante un esquema fijo de oficios. Por otra parte, sólo se puede pensar en la actuación de los dones de un modo concreto; por eso Pablo entiende siempre la *ekklēsía* como la *comunidad que se reúne*, cosa que se ve con especial claridad en 1 Cor

14 (vv. 4 s.12.19.23.28), donde el vocablo siempre se refiere al acontecimiento de la reunión. Sólo en el juntarse en común y vivir en común de los miembros puede concretarse el → amor, mencionado en 1 Cor 13 como el don más perfecto, que está por encima de todos los demás; y sólo de este modo los demás pueden conocer (y reconocer) los dones dados por Dios (únicamente así pueden entenderse las elecciones y los cargos). Oficios o cargos institucionalizados a la manera p. ej. del oficio de los ancianos entre los judíos (→ presbítero) a pesar de Flp 1, 1, corresponden sólo a una época posterior (cartas pastorales, Hech), en la que la comunidad misma tiene un valor propio mayor en cuanto *oíkos theoû, casa de Dios* (1 Tim 3, 15).

d) Del carácter concreto del concepto paulino de *ekklēsía* como la correspondiente manifestación de la irrupción de la esperada soberanía del crucificado *(basileía,* → *reino* se halla nueve veces en Pablo; de ellas, sólo 1 Tes 2, 12; 2 Tes 1, 5; Rom 14, 17 y 1 Cor 4, 20 lo designan como algo ya presente; en los 5 pasajes restantes es considerado como algo venidero mediante la vinculación con el futuro de *κληρονομέω [klēronoméō], heredar)* resulta que hay *ekklēsía* en pleno sentido *en muchos lugares al mismo tiempo.* Por eso se encuentra la palabra con tanta frecuencia en plural (20 veces entre 50 ejemplos), ya se hable de comunidades distintas dentro de un país, como Judea (Gál 1, 22), Galacia (Gál 1, 2; 1 Cor 16, 1), Macedonia (2 Cor 8, 1) o Asia (1 Cor 16, 19), o en general de la pluralidad o totalidad de las comunidades (p. ej. Rom 16, 1; 1 Cor 7, 17; 14, 33 s; 2 Tes 4, 1). Ni la importancia del lugar, ni el tamaño de la asamblea, sino sólo el acontecimiento de Cristo que se realiza siempre de nuevo en medio de esos círculos (cf. Gál 3, 1) y la fe alimentada por ese acontecimiento, determina el empleo de ese término; esto lo muestra el hecho de que se dé también el nombre de *ekklēsía* a grupos (evidentemente pequeños) que se reunían en casas particulares (Flm 2; 1 Cor 16, 19; Rom 16, 5; cf. también Col 4, 15), de los cuales probablemente había varios en el mismo lugar. La iglesia surgió ciertamente del testimonio dado por los → apóstoles, pero el número de éstos no era un número cerrado, sino que Pablo fue contado entre sus filas en virtud del llamamiento que recibió. De este hecho se saca una consecuencia, que queda aquí implicada en el concepto de iglesia. La iglesia no tiene su base en una sucesión histórica, sino en el hecho de que Cristo siempre sigue dando testimonio de sí mismo y sigue dando plenos poderes a sus mensajeros (cf. 1 Cor 3, 4-10), en una palabra: en la actualidad de Cristo. Partiendo de ahí puede entenderse la colecta en favor de Jerusalén (2 Cor 8, 19; 1 Cor 16, 1), no en el sentido de que esa comunidad tuviera una posición superior a la de las otras, sino como expresión de la comunión bajo un mismo Señor.

e) Así pues, aunque la *ekklēsía* se ordena y se describe partiendo siempre de su forma concreta y por lo tanto sus formas de vida (así como los dones que la determinan) no pueden ni necesitan ser uniformes, sin embargo, siempre nos encontramos con una misma *ekklēsía.* Son especialmente significativos los pasajes en los cuales Pablo recuerda los tiempos en que perseguía a la iglesia, y de los cuales resulta claro (1 Cor 15, 9; Gál 1, 3; Flp 3, 6) que la iglesia es una, porque su Señor es uno. El → bautismo, por el que se asegura la vinculación a Cristo, y la → cena del Señor, en la que el grupo reunido en torno a Cristo experimenta su corporeidad (cf. la aplicación de *sôma* a la comunidad en 1 Cor 11, 29) son sucesos concretos, vinculados a un lugar, y sin embargo referidos al mismo tiempo a la totalidad del cuerpo de Cristo. Por eso, y a pesar de todas las diferencias en puntos concretos, puede también darse no sólo la comunidad de una sola fe, sino también normas comunes, incluso reglamentaciones (1 Cor 7, 17; 11, 16; 16, 1), dispuestas con toda la fuerza del derecho y garantizadas por la autoridad de los apóstoles.

f) Añaden un acento especial a las afirmaciones de Pablo sobre la iglesia su *carta a los Colosenses,* y, más tarde, *la carta a los Efesios,* que en todo caso fue escrita dentro de la

línea de la tradición paulina. En ellas recibe un nuevo elemento la concepción del *sôma* (ya expuesta en 1 Cor 12 y Rom 12 para describir la interrelación de los miembros); se trata de la relación de los miembros de ese cuerpo con Cristo su → cabeza, *κεφαλή [kephalé]* (Col 1, 18). Si al hacer esto Col incorporó también elementos de la gnosis valentiniana, sería solamente para destacar la dimensión cósmica de la obra de reconciliación de Jesús; el que ha sido sacado por el Padre del imperio de las → tinieblas *(ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους [ek tês exousías toû skótous])* y ha sido trasladado a la *basileía* del Hijo, se encuentra ya en ese → cuerpo (Col 1, 13). En cuanto a su contenido, esto significa que tiene parte en la *ἀπολύτρωσις [apolýtrōsis]*, la → redención y el → perdón de los pecados, siendo así incorporado en la paz adquirida por Cristo (Col 1, 20; cf. Ef 2, 12 ss). La → reconciliación realizada por Cristo con su muerte y anunciada por sus mensajeros es el comienzo de la *ekklēsía*, tanto por lo que se refiere al tiempo como al contenido. Los miembros de su cuerpo son incorporados al ser de Cristo (pero cf. ya Flp 2, 4 ss) ahora concretamente en el camino del → sufrimiento (cf. el pasaje, único en su género de Col 1, 24). El *sôma* de la *ekklēsía* sirve así para describir el ámbito, en el que se establece la soberanía de Cristo. Desde la óptica del concepto de *sôma*, *ekklēsía* y *basileía* son casi idénticos.

Ef amplía ese pensamiento al decir que, mediante la *ekklēsía* la sabiduría de Dios se da a conocer también a los poderes cósmicos (Ef 3, 10; 4, 8 ss); éstos han perdido su influjo (Col 2, 14 s; 20), pues Cristo, que está por encima de ellos, ha reconciliado el cielo y la tierra (Col 1, 15 ss; Ef 1, 20 s).

Si en Col 4, 15 s se llama *ekklēsía* a la comunidad de una población y a la comunidad que se reúne en una casa, en Ef el acento recae sobre la unidad mística del cuerpo, de dimensiones cósmicas (espec. Ef 4, 3 ss). A la *ekklēsía* ya no se la ve bajo el aspecto de las funciones dentro de un organismo, sino que (apoyándose en el antiguo mito del arquetipo humano) se la ve como imagen del crecimiento que llega a alcanzar «la edad adulta» (Col 2, 19; Ef 4, 13). A diferencia de lo que hace Pablo, se distingue aquí claramente entre → cabeza y cuerpo: el Señor está frente a su iglesia, y ésta depende totalmente de él. No es una casualidad que en Ef 5, 25-27 se hable de la relación entre ellos siguiendo las formas de expresión de la antigua relación entre hombre y mujer. En este sentido encaja asimismo muy bien el que la idea del cuerpo adquiera una forma organizada mediante el establecimiento de unos oficios o ministerios, que subraya ya claramente la importancia de la tradición apostólica y tiene rasgos institucionales y jerárquicos (cf. Ef 4, 11); lo que en Pablo era todavía asunto de toda la comunidad, es ahora tarea de unos ministerios fijos, a saber: organizar a los santos para el ejercicio de su servicio (Ef 4, 12: *πρὸς καταρτισμόν [prós katartismón]*, con expresión *para poner en su sitio*, tomada de la medicina: *para encajar* (p. ej. un hueso dislocado).

4. Mateo y Lucas

Por falta de espacio, hemos de renunciar aquí a la descripción del concepto de iglesia que reflejan los evangelios. Nos limitaremos al vocablo.

a) En primer lugar los dos textos de Mt: partiendo del texto de Mt 18, 16, *ekklēsía* sólo puede entenderse como el grupo concreto que vive y se reúne en un lugar, formado por aquellos que, en virtud de su pertenencia al mesías-Jesús, se miran a sí mismos como el verdadero → Israel y se ponen bajo las directivas de la ley. Concuerda esto con la tendencia de Mt de mostrar los contornos de una ordenación de la nueva comunidad. Por lo demás, *ekklēsía* estaría aquí usado en el sentido de *ʿēdāh*, *sinagoga*, y habría evidentemente en ese empleo de la palabra un uso polémico del concepto (ya fuera redactado por Mt o más tarde) frente al usual, quizás precisamente el paulino, caracterizado por la libertad ante la ley. La exégesis de Mt 16, 18 es más difícil.

Por un lado, no se puede hallar de un modo inequívoco el equivalente hebreo o arameo; por otro, a partir del contexto no se puede determinar si el futuro *οἰκοδομήσω [oikodomḗsō], edificaré*, se refiere a la vida de Jesús o al tiempo de después de su muerte; y finalmente el papel asignado a Pedro no se puede establecer suficientemente, si nos atenemos a lo que conocemos de la cristiandad primitiva (también otros contaban entre las columnas: Gál 2, 9; cf. también la oposición a él en Hech 11, 1 ss). Prescindiendo de esto último, la cuestión de si Jesús durante el tiempo de su vida mortal pensó en fundar una iglesia, sólo puede responderse si se contesta primero a esta otra: si él mismo se consideró como mesías (→ Jesucristo, art. *Χριστός [Christós]* III). Dado que las ideas al respecto difieren mucho entre los autores, la cuestión sigue abierta. Ahora bien, como el *qāhāl*, es decir, la *ekklēsía*, es algo que pertenece al mesías, es muy probable que ese verbo en futuro apunte a una época posterior a su muerte, y, por el contrario, no es nada probable la idea de una fundación de la iglesia antes de producirse esa muerte. Una cosa es segura: no pueden interpretarse esas palabras como si Jesús hubiera hablado de una iglesia que naciera en ese mismo momento.

Solamente parece indiscutible que aquí *ekklēsía* (si es que traduce alguna palabra del ámbito lingüístico judío) tomó a lo sumo el contenido de *qāhāl*, y hay que entenderla como la leva o reclutamiento escatológico del verdadero pueblo de Dios. Por analogía con las pretensiones de aquellos «grupos-resto», representantes de la totalidad (cf. *supra* II, 4), designaría la palabra una sinagoga peculiar, determinada escatológicamente, en la que se hace presente el verdadero Israel. Precisamente la frase «las puertas del infierno (de la muerte) no han de prevalecer contra ella», sólo puede basarse en que esa comunidad está vinculada al resucitado, como vencedor de la muerte, remitiendo así de nuevo a la época de la comunidad primitiva.

b) Para *Lucas* el tiempo de la iglesia es un período peculiar de la historia de la salvación entre la resurrección y la parusía. Ya su uso del vocablo así lo demuestra; mientras que en su evangelio la palabra *ekklēsía* falta totalmente, en Hech emplea ese término 16 veces a partir de 5, 11 (no, por consiguiente, en el cap. 2).

En los *Hechos de los apóstoles* (como en Pablo) el término *ekklēsía* designa a los cristianos que viven y se reúnen en un lugar determinado: ante todo en Jerusalén, donde formaron la comunidad jerosolimitana, la comunidad primitiva (Hech 5, 11; 8, 1; 11, 22; 12, 1.5), pero también dondequiera que, gracias a la predicación de los → apóstoles, se han congregado seres humanos: tanto en Antioquía (Hech 8, 1) como en los demás lugares que Pablo visita, sea para establecer presbíteros, sea para afianzarlos pastoralmente *(κατ' ἐκκλησίαν [kat' ekklēsían], en cada iglesia:* Hech 14, 23; en pl.: 15, 41; 16, 5). Es cierto que Lucas, a diferencia de Pablo y debido al concepto que tiene del apostolado (→ apóstol, III), ve una prioridad histórica, y por tanto de categoría, de la comunidad primitiva, pero no una diferencia cualitativa entre ella y las demás, ya que cualitativamente la *ekklēsía* viene determinada por el hecho de ser *ekklēsía toû theoû, comunidad de Dios* (literalmente sólo en 20, 28, pero en cuanto al contenido bien se puede entender así en todos los pasajes). La iglesia se hace y es tal por el → espíritu, que va incorporando los individuos a ella, la pone en movimiento y la equipa (Hech 1, 5.8; 2, 4 ss; cf. 4, 31 ss), pero por causa de él es también atacada y perseguida (cf. 7, 55 ss).

También en los Hech la *ekklēsía* es en último término *una*. Es cierto que sólo entra en escena cuando se reúne cada vez en un lugar concreto (cf. 14, 27), pero siempre incluye en sí la totalidad. La *ekklēsía*, igual que en el AT (cf. 7, 38, donde se alude al Israel de la época del desierto), la constituyen aquellos que siguen la llamada de Dios y se congregan (cf. el *συνάγειν [synágein]* en 14, 27) y que a pesar de todo, aun después de que ha terminado su reunión, siguen manteniendo el calificativo de *ekklēsía*, con lo que ésta resulta ser una en todo el mundo, y al mismo tiempo está presente plenamente en cada asamblea particular. Por eso la forma plural y singular son cualitativamente idénticas, diferenciándose tan sólo por los aspectos concretos, y a causa de ello se puede hablar, p. ej. Hech 8, 3, de toda la cristiandad en singular, así como en 9, 31 de la *ekklēsía* «en toda Judea, Galilea y Samaria». El empleo de la palabra en Hech 19, 32.39 s, referida a la

tumultuosa asamblea popular de Efeso, muestra que el sentido del vocablo griego era totalmente conocido por Lucas.

5. Escritos joaneos

a) En Jn falta la palabra *ekklēsía; iglesia* (si es que se puede usar esta expresión) se entiende aquí como el hecho maravilloso de que en este mundo de muerte y de incredulidad, que no puede conocer al Señor (Jn 14, 17), los hombres experimenten ese → nacimiento que viene de arriba (Jn 3, 3 ss), y pasen de la muerte a la → vida. Los que llegan a tal → fe y a tal → conocimiento y han de satisfacer sus exigencias, son siempre individuos, y no, como p. ej. en Hech, «casas» o familias y comunidades locales. Probablemente depende de la imagen victoriosa de Cristo propia de Juan (según la cual todo se ha cumplido) el que para los discípulos *(μαθητής [mathētēs]* → seguimiento) posea una absoluta preponderancia la unión con Cristo.

Al aplicar a Jesús el mundo conceptual judío relativo al pueblo de Dios escatológico (la cepa: Jn 15, 1 ss; pastor y rebaño; Jn 10; puerta de la casa cósmica: Jn 10, 7-9) lo muestra como el único revelador y consumador. El hiato insalvable entre fe e incredulidad y el conocimiento de que sólo Dios puede llevar a un hombre a Jesús (Jn 6, 44; 17, 2) hacen que la idea misional pierda terreno. El énfasis que se da al individuo como → testigo es complementado con el mandamiento del → amor mutuo (Jn 13, 34 s; Juan no lo refiere nunca a los de fuera), sin que ni siquiera puedan descubrirse formas o conceptos de tipo organizativo. Por eso, el poder concedido a los discípulos de perdonar los pecados (Jn 20, 23; → perdón) no está unido, como en Mt 16, 18; 18, 16, con el concepto de iglesia. Más bien parece que en el horizonte de los plenos poderes únicos de Jesús debe evitarse todo tipo de institucionalización humana, ya que la pertenencia ha sido ya establecida por Dios (Jn 10, espec. v. 26 ss; cf. 18, 37: los que son de la verdad) y también el reunir a todos en la unidad sólo puede ser obra suya (Jn 17, 21, ciertamente no sólo referido a la comunidad eclesiástica ecuménica).

b) En el *Apocalipsis*, por el contrario, *ekklēsía* quiere decir, como en Hech, la comunidad que surge en un lugar determinado, se mantiene y se reúne. Hasta 22, 16 todos los pasajes se encuentran en las cartas dirigidas a las iglesias (cap. 2 y 3), así como en la visión de los siete candelabros que abre el cap. 1 (vv. 4.11.20, siempre de las siete *ekklēsíai* en Asia). Cada una de esas cartas está dirigida al ángel de una *ekklēsía*, a un lugar determinado *(tês en... ekklēsías)*, 2, 1.8.12.18; 3, 1.7.14).

Por lo demás, llama la atención que, en todos los pasajes, algunos manuscritos importantes unan gramaticalmente mediante el *τῷ [tô]*, el nombre del lugar con el ángel, que con ello habría de entenderse no solamente como ángel protector y mensajero, sino, por decirlo así, como encarnación de la auténtica esencia de la comunidad, distinta, por tanto, de la realidad histórica (cf. Lohmeyer, HNT 16 en el excurso sobre 1, 20). Nos encontramos, pues, ante una exaltación apocalíptica del concepto de comunidad, cuyo sentido podría ser el de advertir a las comunidades concretas (que estaban sometidas a prueba y que, según el texto de las cartas a las iglesias, no se distinguían sólo por la fe, la obediencia y la santidad) de que las decisiones sobre su estado y persistencia eran tomadas en el mismo trono de Dios (cf. Mt 16, 18).

Pero la conclusión (siempre la misma: «Quien tenga oídos, oiga lo que dice el espíritu a las iglesias») hace que lo dicho para una comunidad de una población concreta, sea obligatorio también para las demás *ekklēsíai*. Lo mismo se puede decir de 22, 16, el otro pasaje con el término en plural al final del libro; sólo que aquí el que habla a las comunidades es el Jesús glorificado, y allí, el → espíritu. Los 3 pasajes que se hallan en 3 Jn (vv. 6.9.10) están pensando en una asamblea cristiana, concreta, local, y se sitúan ciertamente en una época en la que se muestran los primeros síntomas de un abuso tiránico del episcopado monárquico.

6. Santiago y Hebreos

Sant 5, 14, donde se habla de los presbíteros de la *ekklēsía*, emplea la palabra en sentido puramente técnico referido a una comunidad local organizada evidentemente según el tipo de la sinagoga judía, mientras que Heb 2, 12 cita el Sal 22, 23 (hebr. *qāhāl)* y se refiere a la *asamblea festiva* cúltica.

Heb 12, 23 es caso aparte. El vocablo se encuentra dentro de una serie de expresiones escatológicas tomadas de la tradición judía (monte de Sión, ciudad del Dios vivo, Jerusalén celestial) y aquí recibe la calificación de *ἐκκλησία πρωτοτόκων ἀπογεγραμμένων ἐν οὐρανοῖς [ekklēsía prōtotókōn apogegramménōn en ouranoîs], asamblea de los primogénitos inscritos en el cielo.* El contexto hace ver con claridad que el llegar a esa «asamblea» se entiende como la entrada en la comunión con los «plenamente justos» y con el «mediador de la nueva alianza, Jesús», que hizo posible la muerte en cruz (→ sangre de los rociados). Mas no se trata aquí de poner nombre a un grupo (concebible incluso como organizado), sino de caracterizar un acontecimiento escatológico (el *culto*, al cual alude también el término *πανήγυρις [panēgyris], asamblea festiva;* cf. Michel, Comentario, *ad locum)* con terminología veterotestamentaria (sin que *ekklēsía* se convirtiera en una expresión ya fija para ello) y de un título apocalíptico que exalta la pertenencia a Jesús (Michel, *ibid., ad locum)* y la solidaridad «con él del pueblo de Dios peregrinante» de la nueva alianza (EKäsemann).

7. Todavía nos queda por tratar la cuestión sobre otros apelativos o designaciones de la comunidad cristiana, por lo que se refiere a los escritos en los que el término *ekklēsía* o falta o sale muy escasas veces.

a) En cuanto a los evangelios, llama la atención en primer lugar el concepto de *μαθητής [mathētés], discípulo* (→ seguimiento), que, proveniente de las escuelas filosóficas helénicas, se infiltró en el rabinismo, por más que fue ajeno todavía a los LXX. Se le suele usar predominantemente en plural (excepciones: Mt 10, 25 s; Lc 14, 26 s.33 y 14 pasajes en Jn 18-21). La palabra designa originalmente a los que se apiñaban en torno a la → enseñanza de un maestro y se obligaban a recibirla y a guardarla; en el NT se cambió ese sentido por el de ser-testigo (→ testimonio). Donde más se encuentra este apelativo es en Mt (68 veces; Mc: 44); en Jn el término es típico de su modo de concebir la comunidad; sorprendentemente Lc en su evangelio sólo lo emplea en la escena de Getsemaní (22, 45), y luego nuevamente sólo en Hech (26 veces a partir del cap. 6). Si dejamos a un lado los pasajes en que se encuentra en singular, y si tenemos en cuenta que la palabra no se encuentra fuera de los evangelios y de Hech, nos vemos remitidos a un estrato de la tradición en el que todavía no se habían formado conceptos corporativos aplicables a la comunidad de Cristo, es decir, a la época en que los hombres comenzaron a reunirse en torno al Jesús terrenal, o bien (en Hech) al Jesús al que, como glorificado, creían presente en el → espíritu.

b) La situación es distinta en lo que se refiere a la forma plural *οἱ ἅγιοι [hoi hágioi],* que se encuentra 4 veces en Hech (cap. 9 y 26, 10, siempre en relatos de Pablo), en cambio en Pablo 25 veces (además: 9 veces en Ef y 4 en Col), y que se aplica a los miembros de la comunidad, los *santos,* especialmente en las introducciones de las cartas. «Santos» son los escogidos (Rom 1, 7; 1 Cor 1, 2 → elección), los santificados por Dios. De este modo, el término resulta signo del verdadero Israel, empleado primero únicamente para designar la comunidad primitiva de Jerusalén (1 Cor 16, 1; Hech 9, 13), después referido a todos los cristianos en general. Para más detalles: → santo.

c) Esta convicción llevó en 1 Pe a integrar toda una serie de palabras del uso común judío, ya acuñadas en el AT:

La carta se dirige a los *ἐκλεκτοὶ παρεπίδημοι [eklektoí parepídēmoi],* los *emigrantes* (extranjeros) *elegidos* (1, 1 → elección; → extranjero), que deben ser (1, 15), *hágioi, santos,* y ya son *πιστοὺς εἰς θεόν [pistoús eis theón], creyentes en Dios* (1, 21) y a los que se califica de *γένος ἐκλεκτόν [génos eklektón], → linaje escogido; βασίλειον ἱεράτευμα [basíleion hierátеuma], → sacerdocio real; λαὸς εἰς περιποίησιν [laós eis peripoíēsin], pueblo adquirido por Dios* (1 Pe 2, 9, citando claramente a los LXX). Con esto el autor probablemente quiere subrayar que la comunidad cristiana no es algo nuevo, sino que debe ser entendida como el cumplimiento de las esperanzas y promesas hechas a Israel (no difiere mucho de los rasgos fundamentales de la conciencia que la comunidad de Qumrán tenía de sí misma, sólo que a su idea de → resto corresponde en la 1 Pe el concepto de iglesia). El acento recae sobre la unidad de aquellos que, llevando una existencia de peregrinos (1 Pe 1, 1 s) y en medio de sufrimientos (1 Pe 2, 21 ss; 4, 12 ss; 5, 8 s) se reúnen como piedras vivas de la → casa espiritual (2, 5 ss: la imagen de la construcción como expresión del crecimiento), poniéndose al servicio unos de otros (4, 10) según los dones recibidos, como testimonio de la gracia de Dios que se manifiesta en ellos. Juntamente parece que se ha tomado la ordenación ministerial del *qāhāl* propia del AT (5, 1: presbíteros; 5, 3: incluso probablemente para distritos determinados, o lugares, como parece que hay que entender *κληρῶν [klērôn]);* por lo que, en el vocabulario escatológico de pastor-rebaño, Cristo está a la cabeza como el sumo pastor, es decir como mesías.

d) Asimismo los miembros de la comunidad son también llamados ἀδελφοί *[adelphoí], hermanos*, y es Pablo el que usa con más frecuencia esta denominación (73 veces como fórmula de saludo, además de otras 23 veces); pero también se encuentra en Hech, en las cartas de Juan, en Sant y en Heb. La fórmula responde tanto al uso judío como al de las comunidades religiosas de la antigüedad. Sólo en 1 Pe 2, 17; 5, 9 se encuentra la forma ἀδελφότης *[adelphótēs], hermandad* → hermano.

L. Coenen

Para la praxis pastoral

Iglesia, como ámbito y como soporte del obrar reconciliador de Dios, sólo puede darse legítimamente allí donde es iglesia-de-Cristo, cuando con su pensamiento y su actuación está plenamente orientada hacia aquel en el que se cumplen todas las promesas de Dios de un modo patente, gracias al cual entran en vigor y por el cual se hacen palpables. Por ello la reflexión eclesiológica siempre estará vinculada a la cristología y tendrá que concretar las orientaciones que de ella parten atendiendo a la situación espiritual y social del hombre.

Ahí radica el motivo de la necesidad de un cambio constante de figura, cosa que ya había expresado el principio enunciado por la Reforma: *ecclesia semper reformanda*. Si esto es así, su unidad no puede ni necesita ser uniformidad, ni respecto a su constitución ni a sus formas de vida. Ya en el NT pueden comprobarse —unos junto a otros y unos después de otros— distintos tipos de formas eclesiales y de modos de entender la iglesia. Sus diversos enfoques pueden cobrar y, de hecho, cobran cada vez nueva importancia. Por ejemplo: la fórmula paulina del cuerpo subraya que la iglesia es «el modo especial, secundario, de existencia de Cristo» (ESchweizer, Leben des Herrn, 51), lo cual excluye una forma de vida según el propio antojo; en cambio Jn fija la mirada en la decisión personal de los discípulos, perdiendo así terreno la cuestión de la forma. En las cartas pastorales vuelve ésta a situarse en un primerísimo plano, a causa tanto de la tradición (→ enseñanza) como de la reglamentación de la vida; y Mt, por su parte, acentúa que la iglesia vive de la promesa de su Señor, y el hecho de que no será vencida tiene valor no solamente para una determinada figura de comunidad, sino para el mismo acontecimiento de Cristo.

La iglesia actual no puede copiar sin más estos tipos de comunidades neotestamentarias, que proceden de una situación totalmente distinta, pero sí debe atender a sus elementos esenciales, examinando las formas condicionadas a una época antes de aceptarlas, para ver si permiten el desarrollo de la fe o la ahogan. Así, por ejemplo, se debe percibir en el grito de «democratización radical» la exigencia de demoler falsas autoridades humanas, pero no se puede olvidar que la iglesia de Cristo es justamente a pesar de todo *su* iglesia, y consiguientemente su figura no puede estar sometida sin más a gustos o medidas humanas, sino que tiene que ser expresión del mensaje. Esto afecta a su «dirección» (centralismo eclesiástico territorial-independentismo; burocracia administrativa-descuido de los controles necesarios; asesoramiento fraternal-severa coordinación; dominio absoluto del sistema parroquial-comunidades «domésticas» con responsabilidad propia) y a las formas de celebrar las asambleas (liturgia de la palabra en forma de monólogo-homilía participada; diálogo entre iguales; misa de los domingos-encuentros de final de semana) y la función de los participantes.

Partiendo de aquello para lo que está destinada, la iglesia —como su Señor— no está ahí para sí misma, sino *para el mundo;* a él ha de transmitir con su palabra el mensaje de la reconciliación que viene de Dios, y ha de hacerlo patente con su actuación. Esto está presuponiendo una existencia en plena libertad, que sólo se fundamenta en Cristo. Ahora bien, ¿no impiden los privilegios la solidaridad con aquellos a los que se dirige el mensaje? ¿no han acarreado siempre los pactos con el estado y los concordatos, en lugar de los beneficios que se esperaban, condicionamientos y vinculaciones del todo extrañas (y es lo

mínimo que se puede decir) y finalmente entumecimiento y anquilosamiento (pásese revista p. ej. a la enseñanza de la «religión» en escuelas y colegios, a la pastoral castrense, a las subvenciones, sin hablar de la presencia de eclesiásticos en cargos públicos)? ¿no aumentaría la libertad evangélica si se renunciara a las seguridades estatales? ¿no es más conforme al NT («el que no está conmigo está contra mí»: Mt 12, 30) aun el rechazo del mensaje que una indiferencia frente a él que es fruto de una inmunización previa? El procurarse con medios políticos o económicos una base para el cumplimiento de la misión, está pasando por alto que la iglesia trata de seguir a alguien, que fue crucificado fuera, ante las puertas de la ciudad.

Siempre que se intente acrecentar la fuerza de atracción de la iglesia y la eficacia de su predicación, no puede pasarse por alto que la iglesia no está para salvaguardar su propia subsistencia ni para salirse del marco por querer adaptarse, sino que su existencia depende de que cumpla o no el encargo de su Señor, de que le represente o no en el mundo. No es autárquica ni autónoma, ni es tampoco el objetivo de la actuación de Cristo, sino más bien su instrumento. Por ello, y para mejor ejercer su propia misión, debe servirse (¡con buena conciencia!) de los métodos modernos de análisis de la situación, de la organización y de la publicidad; pero, ¡ay de los hombres si se convierten en *managers* de los intereses de Dios, si creen que puede establecerse una planificación calculada y una estrategia proyectada por ellos mismos en lugar de las metas establecidas por Dios y de la conducción divina, métodos propagandísticos de proselitismo en lugar de la plegaria y el testimonio! El Anticristo de Solojew y el Gran inquisidor de Dostojewski muestran claramente que una iglesia autónoma, autocrática, estaría separada de Cristo y ya no sería iglesia, tanto si tuviera la forma de una iglesia universal, como la de una pequeña asamblea.

Sólo en ese seguimiento de su Señor podrá ser la iglesia la voz de los sin voz y la reivindicadora de los derechos de los privados de sus derechos, podrá poner de manifiesto los prejuicios, superar los frentes ideológicos y levantar la enseña de la reconciliación. Cuando nada de eso sucede ¿no habrá que sacar una conclusión sobre su propio *status* y valor? Todo aquel que vive el amanecer de la nueva creación divina ya no puede considerar las tan «santificadas» estructuras de este mundo como absolutamente definitivas; confiará en su superación mediante la fuerza de Dios, si cabe, trabajando en ello primeramente en la propia esfera, pero también en ese → mundo, del que Jesús es anunciado como Señor. No lo hará ciertamente pasando por alto las realidades políticas y económicas, sino que precisamente en ese campo también ha de mostrarse como portador del mensaje divino de reconciliación. Los cristianos hacen esto no solamente por aquellos que sienten como ellos, sino justamente por aquellos que carecen de todo presupuesto religioso: esto pertenece al núcleo del evangelio de la justificación del ateo. Donde hay iglesia surge ese espacio libre de la reconciliación, en el que un nuevo modo de estar los hombres unos con otros hace desaparecer aquel estar unos contra otros propio del pecado, haciendo germinar una nueva esperanza para los menos privilegiados, para los que se encuentran solos y para los desesperados.

Pero, al tratar de cambiar la figura que en la actualidad tiene ¿no se verá la iglesia obstaculizada por sus deberes frente a lo recibido y heredado (las tradiciones)? También los «padres» pertenecen al cuerpo de Cristo, que perdura a través de los tiempos y las generaciones. Por eso hay que escucharlos y nada ha de ser menospreciado con ligereza. Sin embargo, la iglesia, si es consciente de la dimensión universal de su tarea y de su misión, ha de romper decididamente los límites entre el ayer y el hoy, siempre que éstos se presenten a los contemporáneos no como el auténtico escándalo de la cruz, sino como falso legalismo humano. Costumbres de algunos grupos, realizaciones concretas de iglesias regionales o nacionales, así como orientaciones especiales de algunas confesiones, no deben ser consideradas ya más que como andamiajes. Estos son ciertamente muy útiles e incluso indispensables, pero condicionados a su tiempo y por esto han de ser desmontados, cuando no sirven ya para las nuevas necesidades que surgen aun en el caso de que la salvación de recambio no se tenga todavía a mano. Quizás encontraremos eso

nuevo, cuando, por obediencia al evangelio, nos hayamos desprendido de lo viejo. Las diferencias de tipo doctrinal y práctico, todavía ciertamente considerables, pero que pierden cada vez más en importancia y peso referidas a la totalidad, no deben hacernos perder de vista que la cristiandad ha de abrirse el horizonte de una nueva convivencia (¡no uniformidad!), partiendo de la escucha del mensaje y de la situación histórica.

El hecho de que una gran mayoría de la población pertenezca nominalmente a una iglesia, no debe inducir a sacar la falsa conclusión de que por eso se adhiere a la fe. Desde tiempo atrás, ya no son una misma cosa el pertenecer a una iglesia, y el tomar parte activa en la vida y acción de la misma; y a la inversa: formar parte de las organizaciones eclesiásticas en una sociedad postcristiana dice muy poco todavía por sí mismo sobre la relación con la fe. Existe ciertamente un número considerable de personas que, aun esforzándose en conocer a Cristo y estando dispuestos a comprometerse, creen no poder encontrar ni su propio clima ni las posibilidades que buscan de servicio y entrega dentro de la institución, dentro del «montaje» actual. Unos porque se ven forzados a un género de vida determinado; otros, porque les parece que lo esencial queda sepultado bajo la organización externa. De un tiempo acá, el resultado ha sido el paso de estas personas a pequeños grupos comunitarios o a sectas; pero ellos (al lado del fenómeno de los que se hunden en la indiferencia o la privatización de la religión) constituyen en realidad la «iglesia latente» que busca respuestas prácticas y teóricas para su fe fuera de las estructuras eclesiásticas organizadas.

Por eso el cambio de mentalidad habrá de extenderse también a la *tarea de la predicación del mensaje* a los que están lejos o piensan de otra manera. Durante mucho tiempo las concepciones sobre lo que era misión y evangelización estuvieron muy alejadas de las intenciones del evangelio, y esto desde dos puntos de vista: primero, identificando inconscientemente la cristianización con la europeización o dilatación de la civilización occidental, que echaba sus raíces en el sentimiento de superioridad de la cultura cristiana; segundo, identificando equivocadamente cristianización (llevada a cabo mediante el → bautismo de grupos y pueblos, pero también prestando una fachada cristiana a estructuras sociales y políticas) y fe. ¿No es verdad que la sustitución de la decisión personal (como respuesta al mensaje divino) por la concesión, formal y convencional, incluso podríamos decir: por la imposición del bautismo (y la confirmación) ha conducido a que entre nosotros se haya separado la pertenencia a la iglesia de la relación con Cristo, a que tengamos que hablar de la iglesia ideológicamente (cf. los principios fundamentales de las disposiciones eclesiásticas), o que haya que establecer peligrosísimas distinciones entre iglesia (como pura organización) e iglesia (comunidad de Cristo)? A la larga no se puede tratar a personas humanas como miembros responsables de la iglesia (y esto quiere decir: portadores de su tarea misionera) y al mismo tiempo como tierra de misión, es decir: propiamente como no-miembros (piénsese p. ej. en la forma de acceder a los distintos ministerios y de proveer a las comunidades de responsables y véase qué participación tiene en ello el pueblo).

También hay que revisar la cuestión siguiente: hasta qué punto necesita la iglesia de ministerios fijos y de órganos directivos superiores, así como qué tipo de poderes o facultades pueden incumbirles, si es que no ha de quedar violentado el carácter de cuerpo de Cristo de los grupos locales. La comunicación por medio de la radio y la televisión, la posibilidad de informaciones directas de primera mano, ha roto, también en la iglesia, el antiguo esquema jerárquico. Si con las posibilidades de información fuera creciendo simultáneamente la capacidad de emitir un juicio propio responsable, podría irse desmontando también paulatinamente la jerarquía de ministerios en la iglesia, y los grupos locales podrían ir tomando un carácter más de iglesia independiente que hasta ahora. Viceversa, mirando a la gran tarea común, tendríamos que recordar que Cristo no solamente quiere actuar en un lugar, sino en todo el mundo mediante su cuerpo, y que por eso hay que crear funciones que impidan la destrucción. El Consejo mundial de misiones ha mostrado que la coordinación no debe ser necesariamente lo mismo que episcopalismo centralista. Por lo que se refiere al puesto del «sacerdote» y al modo de entender ese ministerio, tendría que comenzar de verdad la reforma, por ejemplo, recuperando todo el sentido profundo y todo el alcance del sacerdocio de los fieles, no ciertamente en el sentido de un control democrático, sino sacando todas las consecuencias de la afirmación de que el servicio divino de los cristianos alcanza también las tareas cotidianas del mundo. Ahí está su segundo momento fuerte (el primero es: juntarse para proclamar el evangelio, para alabar a Dios, y para orar).

Ahora bien, desde el punto de vista de las *ciencias sociales*, la iglesia es un «producto sociológico», y como tal está en una continua relación de cambio con las mutaciones estructurales de la arquitectura social total, ya sea porque influye en ellas, ya porque las refleja. De ahí que, en una época de creciente concentración en las ciudades, de movilidad y de tecnologización, no pueda ya tener como punto de referencia la comunidad rural (que casi ya no existe) o la pequeña ciudad patriarcal, especialmente en las grandes aglomeraciones urbanísticas. Para formar una comunidad, es un punto de partida sumamente dudoso la división en parroquias según un determinado número de fieles. La iglesia tendrá que buscar su rostro futuro, por una parte en el horizonte del mundo (ecumenismo; problemática mundial) y por otra, teniendo en cuenta cómo se han modificado las condiciones de vida (trabajo en turnos; ritmo de la vida; trabajo de la mujer, etc.). Asimismo habrá de contar con su propia situación fáctica de ser una minoría dentro de una sociedad pluralista, realidad que no puede resultarle extraña, si parte del NT.

Es más que dudoso que podamos responder a estas exigencias con nuestro concepto de comunidad e iglesia, fijado todavía en la parroquia y la iglesia nacional, es decir: en *formas político-administrativas de organización*. Es verdad que es útil para cuestiones de archivo y competencia de jurisdicciones, pero, dentro de unas estructuras sociológicas tan cambiadas, que afectan incluso a las aldeas, ya no sirve de base para una vida espiritual que surge y se mantiene en otras condiciones. Sin embargo, no es posible determinar teóricamente, sino sólo arriesgándose durante largo tiempo a un experimento que avanzaría por tanteos, qué es lo que hoy hace «iglesia», por ejemplo, en una ciudad o incluso en una región, que ha roto, aunque sólo sea con limitaciones, la vieja unidad entre el espacio donde se vive y aquel donde se habita. El resultado sería acaso deprimente para la estadística eclesiástica, pero quizás no se pueda alcanzar tan deprisa lo nuevo. ¿No podría ocurrir que hubiera «más» iglesia allí donde un grupo se reúne cada dos meses para pasar un fin de semana de intenso intercambio en nombre del evangelio, que allí donde el funcionamiento cotidiano de la comunidad sigue su curso rutinario? Podría suceder que de este modo desaparecieran todas las fronteras actuales entre las confesiones, porque ya no formaría el vínculo de la comunidad lo recibido, sino solamente la llamada recibida y la misión común. Podría también ocurrir que tales grupos no presentaran ningún rostro oficial ante la opinión pública. Pero, ¿no podría ser su efectividad mayor, no sería ésta más segura, si la determinara el Cristo-presente? Si dichos grupos revitalizarán la iglesia actual o la reemplazarán, es una cuestión reservada al futuro, por más que de momento haya que pasar por un período intermedio, en el que pueda parecer que existen dos iglesias en lucha. En todo caso, la promesa sólo vale cuando uno se coloca ante el mensaje de Cristo y deja que él le muestre el camino, y cuando uno toma de nuevo conciencia del sentido de la propia vocación y se da cuenta de la presencia de otros compañeros de camino, que a menudo hablan un lenguaje tan distinto.

L. Coenen

Bibl.: GGloege, Reich Gottes und Kirche im NT, Nt. Forsch. 2, 4, 1929 – LRost, Die Vorstufen von Kirche und Synagoge im AT, 1938 – KLSchmidt, Art. ἐκκλησία, ThWb III, 1938, 502 ss – WBieder, Ekklesia und Polis im NT und in dern Alten Kirche, 1941 – OCullmann, Königsherrschaft Christi und Kirche im NT, ThSt 10, 1941 – WGKümmel, Kirchenbegriff und Geschichtsbewusstsein in der Urgemeinde und bei Jesus, S. Bibl. Ups. I, 1943 – ESchweizer, Das Leben des Herrn in der Gemeinde und ihren Diensten, 1946 – HEWeber, Theologisches Verständnis der Kirche, ThLZ 73, 1948, 449 ss – LFendt, Die Existenz der Kirche Jesu Christi, 1949 – OWeber, Versammelte Gemeinde, Beitr. z. Gespräch über Kirche u. Gottesdienst, 1949 – GWehrung, Die Kirche als Herrenleib, ThLZ 75, 1950, 79 ss – ANygren/AFridrichsen u. a., Ein Buch von der Kirche, 1951 – EBrunner, Das Missverständnis der Kirche, 1951 – OMoe, Urchristentum und Kirche, ThLZ 76, 1951, 705 ss – ESchweizer, Geist und Gemeinde im NT und heute, 1952 – AOepke, Leib Christi oder Volk Gottes bei Paulus? ThLZ 79, 1954, 363 ss – JSchneider, Die Gemeinde nach dem NT, 1955 – GBornkamm, Herrenmahl und Kirche bei Paulus, ZThK 53, 1956, 312 ss – JLLeuba, Institution und Ereignis. Gemeinsamkeiten und Unterschiede der beiden Arten von Gottes Wirken nach dem NT, 1957 – ESchweizer, Gemeinde und Gemeindeordnung im NT, 1959 – KStendahl, Art. Kirche II, Im Urchristentum, RGG III, 1959³, 1297 ss – HSchlier, Die Einheit der Kirche nach dem NT, Catholica 14, 1960 – RSchnackenburg, Die Kirche im NT, 1961 – ESchweizer, Die Kirche als Leib Christi in den paulinischen Homologumena, ThLZ 86, 1961, 161 ss (=Neotestamentica 1963, 272 ss) – id., Die Kirche als Leib Christi in den paulinischen Antilegomena, ThLZ 86, 1961, 241 ss (=Neotestamentica 1963, 293 ss) – HMSchenke, Der Gott «Mensch» in der Gnosis. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur Diskussion über die paulinische Anschauung und der Kirche als Leib Christi, 1962 – FHahn, Das Verständnis der Mission im NT, WMANT 13, 1963 – MHonecker, Kirche als Gestalt und Ereignis, 1963 – HGSchnetz,

«Kirche» in spät-neutestamentlicher Sicht, 1963 (Diss. Bonn) – WSchrage, «Ekklesia» und «Synagoge» – zum Ursprung d. urchristl. Kirchenbegriffs, ZThK 60, 1963, 178 ss – NADahl, Das Volk Gottes. Eine Untersuchung zum Kirchenbewusstsein des Urchristentums, 1963[2] – HBerkhof, Die Katholizität der Kirche, 1964 – HGreeven, Kirche und Parusie Christi, KuD 10, 1964, 113 ss – EKäsemann, Einheit und Vielfalt in der neutestamentlichen Lehre von der Kirche, en: Ex. Vers. u. Bes. II, 1964, 262 ss – id., Paulus und der Frühkatholizismus, *ibid.*, 239 ss – KSkydsgaard, Vom Geheimnis der Kirche, KuD 10, 1964, 137 ss – HBeintker, Wort, Geist, Kirche. Zur Frage d. pneumatischen Leiblichkeit d. Kirche, KuD 11, 1965, 277 ss – RKöbert, *qhl* (pal.-aram.) – *λαός* – *ἐκκλησία*, Bibl. 46, 1965, 464 ss – ELohse, Christusherrschaft und Kirche im Kolosserbrief, NTSt 11, 1965, 203 ss – JRoloff, Apostolat, Verkündigung, Kirche, 1965 – PSMinear, Ontology and Ecclesiology in the Apocalyps, NTSt 12, 1965/1966, 89 ss – ASatake, Die Gemeindeordnung in der Johannesapokalypse, WMANT 21, 1966 – GDelling, Merkmale der Kirche nach dem NT, NTSt 13, 1966/1967, 217 ss – HKüng, Die Kirche, 1967 – WJetter, Was wird aus der Kirche? 1968.

Trad. o. c.: HKung, La iglesia, 1976[3]. En cast. Arts. gens.: JSchmid/YCongar/HFries/HKüng, Art. Iglesia, CFT II, 1966, 289-333 – NFüglister, Estructuras de la eclesiología veterotestamentaria, MystS IV, T. 1, 1973, 30-105 – HSchlier, Eclesiología del NT, MystS IV, T. I, 1973, 107-229 – KBerger/ESimons/MJLeGuillou, Art. Iglesia, SM 3, 1976[2], col 588-622 – PStockmeier, Art. Iglesia primitiva, SM 3, 1976[2], col. 693-703 – KRahner, Art. Iglesia y mundo, SM 3, 1976[2], col. 752-775 – GvRad, Teología del AT I, 1978[4], 123 ss – JJeremias, Teología del NT I, 1977[3], 198 ss.

Igual → Semejante

Iluminar → Luz

Imagen

Se entiende por imagen la representación —espiritual o material— de una realidad, sea tal como aparece al que la considera, sea tal como éste la plasma en sí misma dándole una forma perceptible. Dada la complejidad del concepto, no debe asombrarnos que la lengua griega emplee diferentes vocablos para expresarlo y que además entremezcle sus distintos usos. Bajando a lo concreto, *χαρακτήρ [charaktḗr]* designa los rasgos esenciales moldeados según un «modelo»; el vocablo *ἰδέα [idéa]*, que no aparece en el NT, pero que es importante en la filosofía griega, expresa originariamente la manifestación y luego la forma, la «especie», que configura las cosas y queda plasmada o reflejada en ellas (la «cosa en sí»); *εἰκών [eikṓn]*, la imagen representada, la representación, y finalmente, *εἴδωλον [eídōlon]* es originariamente la imagen como silueta o contorno; el *eídōlon* no participa de la realidad de lo representado de la misma manera que el *eikṓn* (para más detalles véanse los artículos correspondientes). Tienen relación también con este grupo los sustantivos *τύπος [týpos]* (→ modelo) y *ὁμοίωμα [homoíōma]* (→ semejante), éste último casi siempre con *eikṓn*.

εἴδωλον [eídōlon] imagen, ídolo; *εἰδωλόθυτον [eidōlóthyton]* carne sacrificada a los ídolos; *εἰδωλεῖον [eidōleîon]* templo de los ídolos; *κατείδωλος [kateídōlos]* lleno de ídolos; *εἰδωλολάτρης [eidōlolátrēs]* idólatra; *εἰδωλολατρία [eidōlolatría]* idolatría

1 *Eídōlon, la forma, la imagen* (derivado de *εἶδος [eîdos], la figura, la apariencia externa o visible)* se encuentra en el griego profano a partir de Homero. El *eídōlon* reproduce su objeto sólo de un modo imperfecto, de tal manera que puede traducirse adecuadamente por *silueta*. Homero emplea la palabra para designar las «sombras» en el reino de los muertos. Por eso el griego no utiliza en general el vocablo para designar a los ídolos (el pasaje de Polibio 31, 3.13-15 es una excepción; cf. → *εἰκών [eikṓn]*).

II Por el contrario, la versión de los LXX utiliza el vocablo como equivalente de diferentes términos hebreos para designar por lo general los ídolos paganos y el ser que éstos representan, mientras que —traduciendo siempre el mismo vocablo fundamental hebreo— en todos los enunciados sobre el hombre considerado como imagen de Dios emplea → εἰκών *[eikón]*. Aquí se nos presenta el uso lingüístico «judeo-griego», que está en conexión con la proscripción de la fe en los ídolos paganos. También es una forma judeo-griega *eidōleîon* o εἰδώλιον *[eidôlion]*, término despectivo con el que se designa el *templo (pagano) de los ídolos* en Esd 1, 7 (= 1 Esd 2, 9 LXX); 1 Mac 10, 83; 1 Cor 8, 10; más adelante el vocablo *eidōlóthyton, carne sacrificada a los ídolos*, aparece en 4 Mac 5, 2; Hech 15, 29; 21, 25 y *passim*.

La prohibición de fabricar *eídōla* que aparece en el decálogo (Ex 20, 2.4; Dt 5, 7 s) está en conexión con la de servir a otros dioses. El desprecio de los *eídōla* fundado en esta prohibición atraviesa todo el AT. Con ello no se quiere decir que tras el ídolo pagano no haya ninguna realidad. Los *eídōla* son βδελύγματα *[bdelýgmata]*, *abominaciones*, que encubren δαιμόνια *[daimónia]* (→ demoníaco), *poderes demoníacos*, con los que no se puede entrar en contacto sin provocar la ira de Dios (Dt 32, 16 s.21). El culto a los ídolos es equiparado con el de las aserás, es decir, con el de las potencias representadas en los *eídōla* (2 Cr 24, 18).

A menudo intentaron en Israel entenderse con estos poderes, dado que, especialmente a través del auge del poderío asirio y babilónico, podía surgir la impresión de que sus dioses eran más poderosos que el Dios de Israel (Is 36, 19 s). De hasta qué punto estaba extendido en aquella época en Israel el culto a los ídolos nos facilita una imagen tan gráfica como estremecedora Jer 44, 15 ss y Ez 8. Pero los profetas enseñaron entonces a Israel que la desgracia que se había cernido sobre el pueblo era un castigo de Dios por haberse apartado de Yahvé y haber servido a los ídolos (Is 10, 11; Jer 9, 13 ss; Ez 8, 17 ss, etc.); por eso su llamamiento a la penitencia exige a la vez un recto comportamiento para con el prójimo (Am 5, 14 s; Os 4, 15 s; Is 1, 10 s) y un alejamiento de los ídolos (Os 14, 9). Los profetas no se cansan de inculcar al pueblo la impotencia y la inanidad (μάταιος *[mátaios]*) de los *eídōla* (Ez 8, 10; 1 Cr 16, 26; 2 Cr 11, 15), que han sido fabricados por mano de hombre y nada pueden oír ni realizar (Os 8, 4 ss; 13, 2; Jer 14, 22; Hab 2, 18 s; cf. Ez 8, 10; 2 Cr 11, 15). La polémica contra los ídolos alcanza su máxima acritud durante el exilio en boca del DtIs (Is 40, 12 ss; 44, 1 ss): la restauración de los ídolos es descrita de tal manera que estos son abandonados al ridículo y se les contrapone al poder de Yahvé que configura la historia (Is 45-48). El aniquilará los ídolos (Is 10, 10 ss; Ez 6, 4 ss.13; Miq 1, 7), y, en el día de su juicio, los hombres los arrojarán lejos de sí (Is 2, 18 ss).

Estas ideas sirven también de base a la polémica del judaísmo tardío contra el culto de las imágenes y de los ídolos, tal como la encontramos p. ej. en Sab 14, 15 o en la carta apócrifa de Jeremías (Bar 6), o también en la historia de Bel (apéndice de Daniel = Dn14). A pesar de que los dioses de los paganos no son nada, el contacto con ellos es considerado como «impureza» (Ez 37, 23); las casas mancilladas por el culto a los ídolos han de ser objeto de una purificación ritual (1 Mac 13, 47); la idea de que tras el culto pagano a los ídolos permanecen fuerzas demoníacas sigue presente en el judaísmo tardío (St.-B. III, 48-60); por eso está severamente prohibido al judío comer la carne sacrificada a los ídolos (St.-B. III, 54; 377).

En los textos de Qumrán el término *eídōla* es utilizado en sentido metafórico también para designar (siguiendo a Ez 14, 3) los pecados como «ídolos del corazón» que impiden que el hombre dé culto a Dios.

III El uso del vocablo en el NT concuerda totalmente con el de los LXX. Una característica de este uso es que el término ἱερόθυτον *[hieróthyton]*, *carne sacrificada a los ídolos*, que en el NT sólo aparece en 1 Cor 10, 28, en todos los demás pasajes es reemplazado por *eidōlóthyton* (Hech 15, 29; 21, 25; 1 Cor 8, 1 ss; 10, 19; Ap 2, 14).

En el NT encontramos términos que no aparecen en los LXX: de la ciudad de Atenas se dice en Hech 17, 16 que es *kateídōlos;* por analogía con κατάδενδρος *[katádendros]*, *arbolado, lleno de árboles*, la palabra se traduce muy bien por «lleno(-a) de ídolos» (NB: «poblada de ídolos»). En conexión con λατρεία *[latreía]*, *culto* (cf. Rom 9, 4; → servicio) encontramos las formas *eidōlotátrēs*, *idólatra* (4 veces) y *eidōlolatría*, *idolatría* (7 veces). A través del NT estas palabras han pasado a la literatura cristiana primitiva.

1. A la vez que la acepción corriente del vocablo, el enjuiciamiento de la idolatría delineado en el AT encuentra también continuación en el NT. Dado que este grupo de palabras no aparece en los evangelios, podemos concluir que en la Palestina de Jesús la polémica con la idolatría había perdido su importancia. Esta controversia había de adquirir mayor relevancia para la predicación apostólica a medida que el evangelio fuese anunciado en el ámbito no judío, es decir, helenístico. La conversión al Dios «vivo y verdadero» (1 Tes 1, 9) no es posible sin un alejamiento previo del culto a las imágenes y a los ídolos; el seguir adorando a los ídolos es un signo de no arrepentimiento (Ap 9, 20).

Especial relación con esta polémica tienen las consideraciones de Pablo en Rom 1, 18 ss. Es verdad que él subraya —en esto su mentalidad claramente judía— la vaciedad de los ídolos, pero detrás de ellos ve poderes demoníacos a los que se somete el hombre en la medida en que les rinde culto. Por eso la *eidōlolatría* es uno de los pecados más graves y los cristianos son exhortados continuamente a guardarse de ella (1 Cor 5, 10 s; 10, 7.14); en los llamados catálogos de vicios es mencionada siempre y se la pone en conexión con la φαρμακεία *[pharmakeía]*, *brujería*, y la πλεονεξία *[pleonexía]*, *codicia*, → *avaricia* (Gál 5, 20; Ef 5, 5; Col 3, 5; Ap 9, 20 s; 21, 8; 22, 15); de acuerdo con las palabras de Jesús en Mt 6, 24 también Mammón (→ riqueza) es un ídolo.

2. De la postura fundamental ante los *eídōla* se sigue la prohibición de comer las carnes sacrificadas a los ídolos (→ ofrenda). A este respecto, la actitud de los textos neotestamentarios es enteramente uniforme. Según el relato de los Hechos, había unanimidad entre los apóstoles en que los cristianos procedentes de la gentilidad debían abstenerse de comer las carnes inmoladas a los ídolos —denominadas en este contexto ἀλισγήματα *[alisgémata]*, *cosas contaminadas* (Hech 15, 20.29; 21, 25). La prohibición llevada a cabo en el concilio apostólico es fundamentada mediante la alusión a la práctica judía (15, 21), tal como la exige también Pablo en 1 Cor 10, 32, presuponiendo que judíos y cristianos están fundamentalmente de acuerdo sobre este punto.

Las cuestiones prácticas que se derivan de esta toma de posición fundamental son discutidas con detalle en 1 Cor 8, 10. En el capítulo 8 Pablo polemiza con los gnósticos que, partiendo del conocimiento de que los ídolos no son nada, no ponían el menor reparo a la consumición de las carnes inmoladas a ellos (8, 1 ss). De un modo similar al de estos gnósticos de Corinto, argumentan también los falsos doctores a quienes se combate en Ap (2, 14.20). Pablo está de acuerdo con la tesis de la vaciedad de los *eídōla* (8, 4), pero, de aquellos que son libres gracias a este conocimiento, espera consideración para con los que carecen de él; los que poseen este conocimiento no deben ser causa de tropiezo para los otros, incitándoles a comer las carnes inmoladas a los ídolos (8, 9 ss). Esto nos muestra que, en el fondo, el apóstol no aprueba la práctica de los gnósticos.

Pablo desarrolla los motivos fundamentales de su postura en el cap. 10, en donde (siguiendo Dt 32, 17 ss) expone que tras el culto a los ídolos hay fuerzas demoníacas; ahora bien, la comunión con Cristo (→ solidaridad), que los cristianos tienen mediante la cena del Señor, excluye toda comunidad con estos poderes. Los cristianos no deben adoptar una actitud desafiante ante el Señor; de lo contrario incurrirían en su juicio (1 Cor 10, 7 ss.14-22). Es cierto que los cristianos no están obligados a investigar aprensivamente si la carne adquirida por ello en el mercado —que habitualmente estaba próximo al templo— o la carne que se les ofrecía en un banquete procede de los sacrificios a los ídolos; pero si la carne procede de los sacrificios y es reconocida como tal, los cristianos no deben comer de ella, aunque su conciencia se lo permita, invocando p. ej. el testimonio del Sal 24, 1 (1 Cor 10, 25 ss). Así pues, en el enjuiciamiento uniforme del culto pagano a los ídolos y en la actitud ante los sacrificios que se les ofrecen se hacen especialmente patentes las raíces veterotestamentarias de la fe en Dios del NT.

W. Mundle

εἰκών *[eikón]* imagen

I *Eikón*, de ἔοικα *[éoika]*, perfecto con el significado de presente, *ser semejante, parecerse, asemejarse* (que a su vez viene del imperfecto εἶκε *[eîke]*, *parecía*, forma desusada, pero empleada en su tiempo por Homero), quiere decir *la imagen, la reproducción:* a) *cuadro, estatua, efigie, ídolo;* b) *comparación, símil;* c) *trasunto, encarnación*

manifestación. En el pensamiento griego la imagen participa de la realidad de la cosa representada. En la imagen se nos muestra la esencia misma de la cosa. Así p. ej. en el ídolo está presente y operante el mismo dios (relación imagen–poder mágico, imagen–prodigio).

II La rigurosa prohibición de fabricar imágenes viene ya de la época en que comienza la fe en Yahvé (Moisés; Ex 20, 4; Dt 27, 15). En efecto, la imagen no es la realidad total (Sal 39, 7; 73, 20) y sólo contribuiría a perturbar la relación de Israel con el Dios verdadero (Dt 4, 16; 2 Re 11, 18). En el entorno de Israel el ídolo servía para hacerse a la divinidad propicia («un instrumento de poder en manos del sacerdote en el trato con la divinidad», KHBernhardt, Gott und Bild). En el exilio aprendió Israel a burlarse de los ídolos, fabricados por mano de hombre (Is 40, 19 s), pero también a temerles (Ez 7, 20; 8, 5; 16, 17; 23, 14). Ambas cosas pueden rastrearse fácilmente hasta en Dn 2 y 3.

En cambio, en su relación con Dios, Israel es remitido únicamente a su poderosa palabra. Ningún ser de la naturaleza ni ninguna imagen puede revelarnos el ser de Dios (→*εἴδωλον [eidōlon]*). Sólo el hombre es la auténtica *imagen* (en hebreo *ṣelem*) *de Dios* (Gn 1, 26 s; 5, 1 ss; 9, 6). La meta y el sentido de esta condición del hombre es su dominio sobre el mundo. «Dios puso al hombre en el mundo como signo de poder soberano, para vigilar y hacer respetar sus reivindicaciones como único Señor del universo» (GvRad Teología del AT I, 1978[4], 196). El AT no dice si el hombre ha perdido su condición de imagen de Dios por el pecado (cf. Gn 5, 1). Afirmaciones de esta clase pueden encontrarse incluso en Sab (p. ej. 2, 23 y espec. 13-15). Tampoco el judaísmo tardío duda fundamentalmente de la condición del hombre como imagen de Dios, pero surgen ciertas reflexiones a propósito de que esta condición podía ser menoscabada o incluso perdida por el pecado del individuo.

III En el NT el vocablo *eikṓn* es utilizado para designar la efigie del césar que aparece en el denario (Mc 12, 16 par). Estas monedas eran odiosas para el judío piadoso (pues violaban la prohibición de fabricar imágenes y, por si esto fuese poco, llevaban la imagen del dominador extranjero). Con la imagen de la bestia se alude en Ap a una imagen (¿la imagen del césar?) cuya adoración significa apostasía. Los ídolos que hablan y se mueven (Ap 13, 15) no son desconocidos en la antiguedad.

En Heb 10, 1 *eikṓn* significa el *arquetipo* (que se nos presenta en Cristo), el *ser* de los bienes futuros en contraposición con la ley, que es solamente la sombra de ellos. Cristo aparece como imagen de Dios en 2 Cor 4, 4; Col 1, 15. Aquí no hay ninguna diferencia entre la imagen y el ser mismo del Dios invisible. En Cristo contemplamos a Dios (cf. Jn 14, 9). Pero a través de la participación en Cristo, el hombre se hace a su vez imagen de Dios (Rom 8, 29). La condición de imagen de Dios, que el hombre ha perdido por el pecado, es llevada a su plenitud en Cristo. En la comunión con Cristo nos hacemos a imagen suya. Pablo habla de esta transformación como de un acontecimiento presente (2 Cor 3, 18; Col 3, 10), pero también futuro, escatológico (1 Cor 15, 49; de un modo similar: Flp 3, 21). En relación con la restauración de la condición del hombre como imagen de Dios a través de la participación en Cristo, se puede decir «que está ya presente y sin embargo está aún por venir, que es al mismo tiempo un tener-ya y un no-tener-aún» (Kittel, ThWb II, 396).

O. Flender

χαρακτήρ [charaktḗr] carácter

I/II *Charaktḗr*, que está atestiguado desde Esquilo, es una forma sustantivada de *χαράσσω [charássō]*, *entallar, hacer muescas*, y designa, pues, *al que afila, al que practica una incisión* y, más tarde, *al que graba en piedra, madera o metal*. Así adquiere en primer lugar el significado de *el acuñador, la máquina de amonedar*, y luego —atendiendo al resultado de esta acción— *la acuñación, el cuño* de una moneda, *el trazo, el estilo*, y, por último, designa la estructura fundamental corporal o anímica que el hombre lleva consigo, que forma parte de la persona y permanece inalterable a través de su evolución o desarrollo, o a lo sumo puede quedar desdibujada o encubierta: *el carácter, el talante*. En Filón el alma humana es considerada como *charaktḗr* del poder divino, pero también se llama *charaktḗr* de Dios al *lógos*.

El concepto no puede derivarse del AT, aunque hasta cierto punto nos lo recuerden los pasajes que hablan del hombre como ser hecho a imagen de Dios. Si bien aparece en los LXX (p. ej. en Lv 13, 28), el término no tiene ahí una importancia capital.

III En el NT la palabra aparece una sola vez: Cristo es el *χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως τοῦ θεοῦ [charaktḗr tês hypostáseōs toû theoû], impronta del ser de Dios* (Heb 1, 3), aquel en quien Dios ha impreso o estampado su ser. Se cae de su peso que esta acepción del vocablo es radicalmente distinta del concepto de *carácter* que empleamos hoy; este último se desarrolla por medio de una voluntad que se rige según principios (Kant). Incluso cuando en Heb 5, 8 se dice que Jesús ha aprendido la obediencia a través de sus padecimientos, esto no tiene nada que ver con nuestras ideas sobre la formación del carácter, sino que debe referirse a la actitud de escucha del Hijo para con el Padre, que se pone también a prueba en la tentación (Michel). El Hijo posse la impronta de la esencia divina, al igual que es *ἀπαύγασμα τῆς δόξης τοῦ θεοῦ [apaúgasma tês dóxēs toû theoû], reflejo, destello, de la gloria de Dios.* El que ve al Hijo y le reconoce, ve y conoce al Padre (Jn 14, 7-9). Cf. también → *εἰκών τοῦ θεοῦ [eikṓn toû theoû], imagen viva de Dios.*

No obstante, el contexto de Heb 1 muestra claramente que lo que aquí hay que poner especialmente de relieve es la gloria del Hijo de Dios que ha intervenido en la historia, la irrepetibilidad de la revelación de Dios en el unigénito; en el v. 3 se trata probablemente de un himno a Cristo, al igual que en Flp 2, 6 y 1 Tim 3, 16. El Cristo, que tiene en sus manos el principio y el fin (v. 2), está en una relación única a) con Dios, del cual es impronta y reflejo, b) con el universo, que él sostiene, c) con la comunidad, a la que él ha limpiado de sus pecados. En la carta a los Hebreos se trata a la vez del Señor preexistente, del Cristo histórico y del Cristo glorificado, en quien tenemos al verdadero sumo sacerdote. «Lo que Dios es no se manifiesta en la inmensidad del universo, ni tampoco en el espíritu viviente que mora en el corazón del hombre, sino únicamente en el Hijo» (Schlatter).

J. Gess

Para la praxis pastoral

La existencia del concepto de «imagen» en sus diferentes sentidos y aplicaciones es ante todo un síntoma (que a menudo se pierde de vista) de que el conocimiento y las concepciones del hombre son tan poco capaces de comprender plenamente la estructura de las cosas como su vida y su obrar de adecuarse a ella; esto hay que considerarlo como un axioma fundamental. De aquí que la imagen desempeñe en general la función de puente entre la realidad puramente espiritual y la vida real. Las imágenes son una mediación. Allí donde nos está vedado un acceso directo a las cosas, ellas nos sirven de ayuda; pero, dado que ellas, por su parte, configuran, plasman la realidad, pueden constituir a su vez un obstáculo.

Por eso la Biblia prohíbe al hombre hacerse imágenes de Dios (en este caso se usa siempre el vocablo *eídōlon);* el hombre no debe nunca intentar reemplazar la realidad de Dios por una imagen surgida de su propia representación. En el fondo, esta prohibición no sólo alcanza a las imágenes perceptibles por los sentidos, sino también a las concepciones intelectuales. En efecto, detrás de todas las tentativas humanas de representar al Dios trascendente están el deseo y el anhelo de convertir a Dios en una realidad accesible al hombre, pues esto equivale al fin y al cabo a hacer de Dios una realidad «manejable» o «disponible». Dios quiere encontrar al hombre a través de su palabra; no es su imagen, sino él mismo el que nos exige obediencia.

Apenas puede considerarse como casual el hecho de que el concepto de *idéa,* acuñado bajo la influencia platónica y que también entre nosotros ha tomado carta de ciudadanía como «idea», esté ausente del griego neotestamentario. Pues su contenido (no susceptible

ya de revisión) lo vincula a un esfera de representaciones en la que, en el mejor de los casos, la creación y el gobierno del universo se atribuyen a un Dios, pero de tal manera que siempre queda espacio para otros; las ideas mismas se convierten en último término en fuerzas impulsoras y configuradoras, lo cual se expresa en nuestra época mediante el término «ideología». En ellas se sintetiza una imagen del mundo formada a partir de ciertos aspectos de la realidad actual del mismo y de deseos, concepciones y anhelos intelectuales o espirituales, que reclama la atención del hombre con una fuerza casi religiosa, la cual excluye toda posibilidad de revisión, pero que le mantiene en pie incluso en medio de las crisis. Piénsese en el nacionalismo fanático, en el antisemitismo ciego, pero también en el ateísmo obstinado y en aquella forma de cristianismo que, sustituyendo la vinculación personal a Cristo mediante la fe por principios y reglas de conducta, ha acabado también por convertirse en una mera ideología. Feuerbach tiene toda la razón cuando dice que las esperanzas de futuro con raíz ideológica —incluso las que se refieren a la «salvación del mundo»— sólo son la expresión invertida de una actitud de resignación; impiden al hombre contar con la realidad de la acción configuradora de Dios. Pero Dios, por ser el Señor, es algo más que el arquetipo espiritual, trascendente del cosmos.

Por el contrario, Dios ilumina al hombre por caminos diametralmente opuestos: el hombre mismo deber ser imagen *(eikṓn)* de Dios, impronta de su ser y mandatario suyo en la tierra. Y lo que era la meta de la creación hasta que el hombre, por el pecado, se apartó de ella, ha llegado a su plenitud en uno solo: en Jesucristo. Ahora bien, justamente en él y en su palabra aparece con claridad que la imagen de Dios no tiene un carácter meramente estético o cultual, sino que se realiza a través de la confianza y el autoanonadamiento, la obediencia y el servicio, es decir, no tiene un carácter estático-sensible sino dinámico-espiritual.

Tampoco en el ámbito cristiano o postcristiano se ha superado la fuerza atractiva, rectora y configuradora de las imágenes. Baste citar el importante papel de los iconos *(eikṓn)* en la iglesia oriental. Tienen una función representativa. ¿Y no cumplen también de hecho esta función presentificadora las pinturas y esculturas que encontramos en otras iglesias cristianas, por más que esta cuestión sea objeto de discusión doctrinal? ¿En realidad se las puede distinguir esencialmente de las imágenes que son objeto de culto político en los estados totalitarios o del «Big Brother» de George Orwell en su novela 1984? ¿No se crean también en la cristiandad «ídolos» (de *eídōlon)*, sean figuras del pasado o todavía vivientes? Y si esto es cierto, ¿en qué se distinguen esencialmente de la creación de ídolos que encarnan la belleza femenina, el mérito deportivo, la fuerza juvenil o también la liberación de toda traba, el ansia de vivir y la sensualidad, por efímeros que sean? Todos ellos —sean creaciones humanas o no— ejercen sobre la vida de las masas una acción despótica y configuradora, liberadora o esclavizante, activante o espasmódica.

Nuestra época está dominada y gobernada por las imágenes, nuestra cultura es la cultura de la imagen: baste mencionar las revistas ilustradas, la televisión, y el cine. La predicación ha de tener en cuenta su función pseudorreligiosa y no debe dejarse incitar a permanecer bajo el dominio de los ídolos de la antigüedad pagana. No obstante, le está permitido servirse de la imagen en el sentido de acontecimiento ejemplar o de comparación, pues ya la Biblia misma utiliza un lenguaje lleno de imágenes.

L. Coenen

Bibl.: FBüchsel, Art. *εἴδωλον*, ThWb II, 1935, 373 ss – GKittel/GvRad/HKleinknecht, Art. *εἰκών*, ThWb II, 1935, 378 ss – KSchmidt, Homo Imago Dei im AT und NT, Eranos-Jahrbuch, 1947 – LKoehler, Die Grundstelle der Imago-Dei-Lehre, Gen 1, 26, ThZ 4, 1948, 16 ss – CStange, Das Ebenbild Gottes, ThLZ 1949, 79 ss – EBrunner, Der Ersterschaffene als Gottes Ebenbild, EvTh 11, 1951/52, 298 ss – GSöhngen, Die biblische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen, Münchener ThZ 2, 1951, 42 ss – KHBernhart, Gott und Bild, 1956 – ELohse, Imago Dei bei Paulus, en: Libertas Christiana, Delekat-Festschrift, Beitr. z. EvTh 26, 1957 – FEltester, Eikon im NT, Bh. z. ZNW 23, 1958 – JJervell, Imago Dei Gen 1, 26 im Spätjudentum, in der Gnosis und bei Paulus, 1959 – JStamm, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im AT, Theol. Stud. 54, 1959 – ELarsson, Christus als Vorbild, 1962 – CWestermann, Art. Bild. BHHW I, 1962, 249 ss.

En cast. Arts. gens.: SOtto, Art. Imagen, CFT II, 1966, 346-356 – WSeibel, El hombre imagen de Dios, MystS II, T. I, 1969, 902-914 – HSchade, Art. Imagen, imágenes sagradas, SM 3, 1976², col. 848-854 – GvRad, Teología del AT I, 1978⁴, 272-280; II, 433-459 (espec. 436-439) – WEichrodt, Teología del AT I, 1975, 104-108; 197-201 – KHSchelkle, Teología del NT I, 1975, 129-131.

Impedir

El hombre puede tropezar con impedimentos de diversa índole: de naturaleza masivamente real (p. ej. piedras, etc.) o de tipo más espiritual (p. ej. falta de comprensión), tropiezos repentinos y únicos o dificultades constantes relativas a un aspecto determinado o a todo el hombre. Tal variedad tiene su correspondencia en el carácter especial de los verbos griegos *ἐγκόπτω [enkóptō]* y *κωλύω [kōlýō]*. *Enkóptō* indica un impedimento pasajero, originariamente de naturaleza militar, p. ej. la interceptación de una acción por parte del adversario. *Kōlýō*, por el contrario, se refiere a un impedir o ser impedido de tipo humano general, que afecta con frecuencia a toda la persona y en el NT, en concreto, se refiere a la relación del hombre con Dios.

ἐγκόπτω [enkóptō] impedir, obstaculizar; *ἐγκοπή [enkopḗ]* impedimento, obstáculo; *ἐγκοπὴν διδόναι τινί [enkopḗn didónai tiní]* impedir algo

I/II El verbo *ekóptō*, compuesto de *ἐν [en]*, *dentro, en*, y *κόπτω [kóptō] golpear*, significa originariamente *interrumpir*. Su significado de *impedir* surgió del ámbito militar: en la retirada se *interrumpe* la carretera, es decir, se *corta*, para detener al enemigo que viene persiguiendo. El sustantivo *enkopḗ* indica, por tanto, en primer lugar sólo el impedimento pasajero (otra cosa es *πρόσκομμα [próskomma]*, → escándalo) y fue muy tarde cuando adquirió la acepción de *impedimento definitivo* (s. I a. C.). El verbo se construye con dativo (en el NT aparece el acusativo por analogía con → *κωλύω [kōlýō]*). El infinitivo que sigue está con frecuencia en genitivo (que en el NT hay que traducir casi siempre con «de modo que»; Bl.-Debr. § 400, 4; Rom 15, 22). El infinitivo que sigue lleva frecuentemente *μή [mḗ]* o *μὴ οὐ [mḗ ou]*, según que la expresión sea positiva, negativa o interrogativa, lo que para nosotros suena a pleonasmo (Bl.-Debr. § 429; Gál 5, 7). En los LXX no aparece ni el verbo ni el sustantivo. Por supuesto que en el AT aparecen verbos que indican impedimento, pero no con el matiz especial del verbo aquí tratado.

III En el NT el sustantivo aparece una vez y el verbo 5 veces, preferentemente en Pablo (fuera de esto, sólo en Hech y 1 Pe). Con estas palabras se describe en el NT un suceso con el que se detiene un movimiento en el campo de la → fe o de la vida cristiana, se le para por el momento, aunque no sea para siempre; tal obstáculo es siempre de tal naturaleza que puede superarse.

Por ejemplo, se podría obstaculizar la → predicación del evangelio, si Pablo permitiera que le dieran dinero las comunidades que acababan de surgir por obra suya (1 Cor 9, 12). El obstáculo no es algo fundamental, pero sí considerable en el caso concreto. Por ello renuncia Pablo a su derecho en sí incontrovertible *(ἐξουσία [exousía])*. Tampoco se le estorba ni obstaculiza fundamentalmente la misión a Pablo en Roma por el hecho de

que tenga que rematar proyectos empezados en otros lugares, sino que sólo se ve retrasada (Rom 15, 22). Pablo quiere ir a Tesalónica, pero sus propósitos se ven desbaratados una y otra vez por → Satán (1 Tes 2, 18). Ya no estamos en situación de determinar qué clase de obstáculos eran los que Pablo considera obra de Satán, si se trataba de una enfermedad (2 Cor 12, 7; cf. además, Flp 2, 25-30) o de tretas de los judíos (1 Tes 2, 15 s).

En Gál 5, 7 se compara la existencia cristiana con una carretera, obstaculizada por herejes. El recto camino de la fe se pone en peligro por cristianos procedentes del judaísmo y de tendencias sectarias, legalistas, gnósticas (Schmithals; Wegenast), porque falsean el evangelio (1, 7) y amenazan con romper la unidad de la iglesia (4, 17).

Un → conocimiento insuficiente (cf. art. *γινώσκω [ginóskō];* Reicke) puede constituir un obstáculo para la oración de los hombres (1 Pe 3, 7). El defecto consiste en que los varones, de tendencias en general paganas, desprecian a la mujer, no considerándola como compañera. En 1 Pe 3, 7 no se habla de la oración en común por parte de los casados (NTD), ni del matrimonio como razón del obstáculo. Parecidas ideas sobre impedimentos encontramos (aunque no aparezca el verbo) en 1 Cor 13, 1 y 11, 20-29; aquí es la falta de amor la que obstaculiza la auténtica predicación, allí es la postura egoísta e indigna de hermanos la que impide una recta celebración de la eucaristía.

La errónea traducción de *enkóptō* en Hech 24, 4 por *fatigarse*, que presentan algunas Biblias o comentarios (NTD, KEK, NHT; Bover), se debe a la versión aramea y siríaca y también a que equivocadamente se remite a Job 19, 2 e Is 43, 23 (allí se lee *ἔγκοπον [énkopon]* y no *ἐγκοπὴν ποιεῖν [enkopḗn poieîn])*. Pero el significado fundamental da un sentido absolutamente correcto: «Y para no *impedirte* (NB: importunarte) más (en tus negocios de gobierno con este largo discurso)...».

C. H. Peisker

κωλύω *[kōlýō]* obstaculizar, impedir, detener, rechazar

I Del verbo *kōlýō* hay ejemplos desde Píndaro, pero su etimología es oscura (¿de *κόλος [kólos], truncado*?); significa originariamente *acortar* y también *impedir*, etc. Se construye con el genitivo separativo: *κωλύω τινά τινος [kōlýō tiná tinos], impedirle a alguien algo* (en este sentido también Hech 27, 43; en el NT el genitivo se sustituye frecuentemente por *ἀπό [apó]*, Bl.-Debr. § 180, 1; Lc 6, 29). El infinitivo que sigue se encuentra a menudo, lo mismo que hemos visto con → *ἐγκόπτω [enkóptō]*, en genitivo, aunque en el NT siempre sin *μή [mḗ]* (Bl. Debr. § 429). Expresiones conocidas son: *τί κωλύει [tí kōlýei]*, *¿por qué no?* y *οὐδὲν κωλύει [oudén kōlýei]* *¡bueno!, ¡pase!, ¡sea!*

II El verbo aparece en los LXX 33 (34) veces, de las que no menos de 20 carecen de equivalente hebreo (en los libros del canon alejandrino, o sea, propios de los LXX); se usa, además, en algunos apócrifos judíos (Hen [gr]; Aristeas; Test XII), en Filón y Josefo. Lo más frecuente es que los LXX utilicen *kōlýō* como equivalente del hebr. *kālā'* (8 veces); está también por *māna'* (3 veces), una vez por *šūb* (hif.) y otra por *'āzar*. El significado fundamental es siempre *impedir* (Ez 31, 15; Job 12, 15); casi siempre se utiliza en el sentido de *detener, retener.* Los objetos de tal acción pueden ser personas (Gn 23, 6; Nm 11, 28; Sal 119, 101) y cosas (viento, agua: Eclo 8, 8; Ez 31, 15; Job 12, 15). Los sujetos pueden ser Dios (1 Sam 25, 26; Ez 31, 15) u hombres (Moisés: Nm 11, 28; el orante: Sal 40, 10; 119, 101).

Kōlýō puede designar un poner coto, en el que un hombre es el agente que impide el acceso a cosas profanas, pero también se puede emplear en sentido religioso por razón de su causa o efecto, siendo en tal caso Dios, uno de sus siervos o de los piadosos el que pone coto. Se refiere, ante todo, al camino del pueblo o del individuo ante Dios.

III En el NT aparece *kōlýō* 23 veces, de las que 12 nada menos pertenecen a Lc y Hech. Es característico el uso lucano. Al lado del uso netamente profano en relación con el fraude tributario (Lc 23, 2) se encuentra el empleo teológico: el Espíritu santo impide a Pablo, según Hech 16, 6, anunciar la palabra en la provincia romana de Asia. Lucas quiere con esta noticia meter por los ojos la providencia de Dios respecto al camino hacia Europa. Aquí *kōlýō* es sinónimo de → *ἐγκόπτω [enkóptō]*.

1. a) En cuanto al objeto, el impedimento se refiere la mayoría de las veces a personas: se impide a unos soldados matar a Pablo (Hech 27, 43); no se deja a unos niños acercarse a Jesús (Mc 10, 14 par); Pablo tiene dificultades en ir a Roma (Rom 1, 13) o en continuar su misión (1 Tes 2, 16). 1 Cor 14, 39 parece una excepción; pero aquí se trata de hombres que hablan en lenguas.

b) Tal obstáculo puede partir inmediatamente de una persona (el centurión romano: Hech 24, 23; 27, 43 los discípulos o la comunidad bautizante: Mc 10, 14 par), o puede deberse a las circunstancias (Rom 1, 13), a la muerte (Heb 7, 23).

c) Al preguntar por el asunto impedido, se constata que predomina el uso teológico del verbo. En la mayoría de los casos se impide la predicación (Hech 16, 6; Rom 1, 13; 1 Tes 2, 16 y, en un sentido amplio, también 1 Cor 14, 39). A este contexto pertenece igualmente Lc 6, 29 (cf. Mc 9, 38 par), puesto que también la diaconía es una forma de predicación. Si se entiende como modo de → predicación la → enseñanza, tiene su importancia el cambio que Lc 11, 52 introduce en su modelo, o sea, Mt 23, 13 (omite «reino de los cielos»). Se debe a que Lucas presenta el → reino de modo metafísico-realista y no espiritual; según él los legistas obstaculizan la enseñanza, haciendo imposible, por consiguiente, el conocimiento para los otros y para sí mismos.

2. Pero es curioso que tanto Pablo (p. ej. Rom 1, 13) como Lucas (cf. Hech 16, 6) vean que el arranque definitivo de la dificultad que afecta a los cristianos no radica en los hombres, que aparecen como actores, sino en Dios mismo (o en el → espíritu de Dios o de Jesús). Además, las decisiones y actuaciones que el discípulo toma, sea en su conducta general con el prójimo sea más concretamente en las relaciones matrimoniales, influyen esencialmente en que su fe pueda crecer y desarrollarse o que se la obstaculice y ahogue (cf. 1 Cor 9, 4. 7 ss; 1 Pe 3, 7). Y lo mismo hay que decir respecto de la comunidad como totalidad.

Con lo dicho se relaciona formalmente la llamada negación del bautismo. Ya en los primeros siglos, cuando se llevaba a un converso al bautismo, se preguntaba sobre si había algún impedimento; esto indica que *kōlýō* venía a ser un *terminus technicus* para la negación del → bautismo (Cullmann, 69) y que Mc 10, 14 par representaba el argumento contra las dificultades que se ponían al bautismo de los niños (Cullmann, 71 s). Así se explica por qué aparece *kōlýō* con tanta frecuencia en textos neotestamentarios (Hech 8, 36; 10, 47; 11, 17) y de la primera época del cristianismo referentes al bautismo (EvEb; Epifanio, Haer. 30, 13, 8; Peisker n.° 6; PsClementinas, Homilías 13, 5, 1; 13, 11, 2; Rehm).

C. H. Peisker

Bibl.: GStählin, Art. κοπετός, ThWb III, 1938, esp. 855-857 – JJeremias, Mc 10, 13-16 Parr. und die Übung der Kindertaufe in der Urkirche, ZNW 40, 1941, 243 ss – BRehm, Die griech.-christl. Schriftsteller der ersten vier Jahrhunderte, 1953 – WSchmithals, Die Häretiker in Galatien, ZNW 47, 1956, 25 ss – BReicke, Die Gnosis der Männer nach 1Petr 3, 7, BZNW 21, 1957², 296 ss – OCullmann, Die Tauflehre des NT, AThANT 12, 1958² – JJeremias, Die Kindertaufe in dem ersten 4 Jahrhunderten, 1958, 65 ss – KWegenast, Das Verständnis der Tradition bei Paulus und in den Deuteropaulinen, WMANT 8, 1962, 36 ss.

Imposición de manos → Mano

Incontinencia → Continencia

Infierno

Al ocuparse la Biblia de la suerte de los difuntos, habla echando mano de diversas concepciones recogidas, en parte, simplemente de religiones extrañas y, otras veces, dando a esas mismas ideas una forma propia. No se llega a conseguir una imagen unificada ni una doctrina claramente definida, sino que, más bien, queda todo en insinuaciones de diverso tipo, difícilmente armonizables entre sí. Digamos, ante todo, que el NT pone por encima del poder de la muerte la victoria y el poder de Cristo, como Señor que promete la vida, de modo que resulta imposible en el NT una descripción aislada del mundo de los muertos y de la suerte de los difuntos. El ᾅδης *[hádēs]* es el reino pasajero de los muertos, al que los difuntos son desterrados. No es claro si el escasamente representado κατώτερος *[katóteros]* indica la profundidad del mundo humano amenazado por la muerte o la sima del reino de los muertos. Del judaísmo provienen los términos ἄβυσσος *[ábyssos]* y γέεννα *[géenna]*. *Abyssos* designa un lugar especial de terror, donde permanecen los demonios; *géenna* es el infierno definitivo con fuego, adonde serán condenados para siempre los impíos en el → juicio final.

ἄβυσσος *[ábyssos]* abismo

I/II *Abyssos* (en realidad un adjetivo junto al que habría que suplir γῆ *[gê], tierra)* significa *abismal*, de donde se deduce la acepción de *profundidad, abismo*. En el griego tardío el término equivale a *profundidad primigenia, mar originario, mundo de los muertos.*

En los LXX el término aparece unas 25 veces, casi siempre traduciendo el hebr. *t^{e}hōm, océano inicial* (Gn 1, 2), *aguas abismales* (Sal 42, 8), *mundo de los muertos* (Sal 71, 20). La acepción *océano inicial* de *t^{e}hōm* la ha conservado igualmente el judaísmo tardío. El término designa, además, el *interior de la tierra*, donde se hallan cadáveres que impurifican. El abismo sirve también de cárcel para espíritus caídos (Hen [et] 10, 4 ss; 18, 11 ss; Jub 5, 6 ss).

III En el NT el *ábyssos* es la cárcel de los demonios (→ demoníaco; Lc 8, 31; Ap 9, 1 s). Está cerrado, pero de sus fauces sale el humo del fuego subterráneo (Ap 9, 1 s). Hay un príncipe —distinto de Satán— que lo gobierna (Ap 9, 11). De él salen fieras horripilantes (Ap 9, 3 ss), la «bestia» («anticristo»: Ap 11, 7; 17, 8). Allí se encuentra arrojado Satán durante el reinado de un milenio (Ap 20, 1.3).

En Rom 10, 7 s, siguiendo al Sal 106, 26 LXX, el vocablo designa el *reino de los muertos*. Es imposible a un viviente bajar al *ábyssos*.

H. Bietenhard

ᾅδης *[hádēs]* mundo subterráneo, reino de los muertos

I Es insegura la etimología del vocablo *hádēs*. Si se considera la derivación de *ἰδεῖν [ideîn]*, *ver* con α-privativa, entonces significa el *invisible;* pero puede ser también que *hádēs* se relacione con *ἀϊανής [aianês]* y entonces su sentido originario sería *triste, espantoso.*

Homero conoce *hádēs* únicamente como nombre propio del dios del mundo subterráneo, mientras que en la restante literatura griega el término designa ese mundo como lugar donde permanecen los muertos, que allí llevan una existencia como de sombras. Sólo poco a poco van vinculándose también en la literatura griega a la concepción del mundo subterráneo las ideas de → recompensa y → castigo: a los buenos y justos se les premia en el *hádēs*, los malos e impíos, por el contrario, son castigados allí de múltiples maneras.

II 1. En los LXX se emplea *hádēs* más de 100 veces y en la mayoría de los casos es traducción del hebreo *šᵉ'ōl*. *Šᵉ'ōl* es el *mundo subterráneo*, que recibe a todos los muertos; es un país tenebroso, donde no se recuerda a Dios (Job 10, 21 s; 26, 5; Sal 6, 6; 30, 10; 115, 17; Prov 1, 12; 27, 20; Is 5, 14). Esta concepción no se puede comparar totalmente con la del sepulcro de los padres, el lugar de enterramiento familiar, donde se encuentran los muertos. Es importante la afirmación teológica de que Yahvé no se acuerda de los muertos, los cuales se hallan separados de él y separados de su actuación histórica (Sal 88, 6.12). Se encuentran también fuera del culto y de su ámbito de influencia: en la muerte no hay anuncio ni alabanza (Sal 88, 12; Is 38, 18). Los muertos son impuros, por lo que en Israel —en flagrante contradicción con el mundo circundante— no gozan éstos de veneración sagrada de ninguna clase (¡no hay culto a los muertos!), y se prohíbe expresamente la nigromancia (Dt 18, 11). La excepción de 1 Sam 28, 7 ss o la mención de una resurrección de muertos (2 Re 4, 32 ss) muestran que entre muertos y vivos no existe separación absoluta. Pero en Israel no se puede uno consolar con la esperanza de reunirse otra vez con los que murieron. Hasta las sombras sufren con su corrupción (Job 14, 21 s).

Por otra parte, el *šᵉ'ōl* no se encuentra sólo al margen de la vida, en el «más allá», sino que se mete por doquier entre los vivientes, valiéndose de la enfermedad, de la debilidad, del cautiverio y la opresión por parte del enemigo y de la muerte. Desde este punto de vista puede decirse que el orante de los salmos ha estado ya en el *šᵉ'ōl*, pero que lo sacó Yahvé. En Israel se llegó incluso a comparar el → desierto con el *šᵉ'ōl* o se le aplicaron predicados propios de la muerte (Is 2, 6.31). Dondequiera que Yahvé calla o abandona al hombre, allí empieza la realidad de la → muerte y del *šᵉ'ōl* (Job 12, 24 ss). Morir no representa, pues, un suceso biológico-físico, sino la relajación o la ruptura de la relación vital con Yahvé. Es cierto que el poder de Yahvé no se acaba al empezar el mundo de los muertos (Am 9, 2; Sal 139, 8), pero ya no se preocupa de ese mundo: «El reino de los muertos permanecía como un tercer elemento indefinible entre Yahvé y su creación» (GvRad, Teología del AT II, 451). Del mundo de los muertos se ocuparon la fe (Job 14, 13-22) o la fantasía poética (Is 14, 9 ss; Ez 32, 20 ss) sólo por excepción. A veces se encuentran indicios de una esperanza más allá de la muerte (Job 19, 25-27; Sal 49; 73, 23 ss). Casi en el borde mismo del AT aparece luego la esperanza de la → resurrección.

2. En el judaísmo tardío, ya bajo la influencia iranio-helenística, irrumpe la doctrina de la inmortalidad del → alma, y, en consecuencia, se modifica el concepto del *hádēs*. El texto más antiguo de que disponemos en esta línea es Hen (et) 22. Este capítulo se relaciona estrechamente con Lc 16, 22 ss (cf. también Hen [et] 51, 1; 102, 5; 103, 7; 2 Mac 6, 23): tras la muerte comienzan en el *hádēs* premio y castigo. Según Josefo, esto era lo que, en contraposición con los saduceos, pensaban fariseos y esenios. Una opinión más tardía dice que las almas de los justos pasan tras la muerte a la felicidad celeste, mientras que las de los impíos son castigados en el *hádēs*. Por tanto, el *hádēs* pierde su carácter de lugar de permanencia de todas las almas y se convierte en lugar de tormento para los impíos (Hen [et] 63, 10; SalS1 14, 6 s; 15, 11; ApBar [gr] 4 y *passim)*.

Por influencia de la doctrina de la → resurrección pierde el *hádēs* su carácter de lugar de permanencia eterna de las almas y lo es sólo de una estancia provisional, pasajera, hasta la resurrección (Hen [et] 51, 1; TestBen 10; Sib 4, 178-190; 4 Esd 5, 45 y *passim)*. En 4 Esd 7, 78-100 se intenta llegar a un compromiso entre las doctrinas de la inmortalidad y de la resurrección: según esto, las almas de los justos gozan por algún tiempo de su saboreo anticipado de la beatitud que tendrán tras la resurrección, mientras que los impíos, por su parte, sufren ya parcialmente y de modo anticipado los castigos que les aguardan para después del juicio final. En el judaísmo este compromiso no llegó a imponerse.

III En el NT el término *hádēs* aparece 10 veces y solamente en Mt, Lc, Hech y Ap. En los demás escritos aparecen vocablos tales como → *ἄβυσσος [ábyssos]*, → *γέεννα [géenna]*.

1. El *hádēs* está en el interior de la tierra, de manera que se dice que se «baja» a él (Mt 11, 23; Lc 10, 15; cf. Mt 12, 40: *καρδία τῆς γῆς [kardía tês gês]*, corazón de la tierra). Es una cárcel *(φυλακή [phylakḗ]:* 1 Pe 3, 19; Ap 20, 7). Tiene puertas como una ciudad o

una ciudadela (Mt 16, 18) y se le cierra con una llave que tiene Cristo en su mano (Ap 1, 18). Por otra parte, Ap 20, 14 parece sugerir que el *hádēs* —como la → muerte— se concibe como un ser personal. Cuando llegue la resurrección, el *hádēs* tiene que entregar los muertos (Ap 20, 13), no tratándose, por tanto, de un lugar o situación eterna, sino sólo provisional. Para Hech 2, 27.31 y Lc 16, 23.26 todos los muertos están en el *hádēs*. Según otros pasajes, por el contrario, en el *hádēs* únicamente se hallan los espíritus de los impíos (1 Pe 3, 19; Ap 20, 13 s: para Ap 20, 4 los creyentes resucitarán al comienzo del → reino milenario).

2. Es nuevo respecto del judaísmo el hecho de que en el NT Jesús haya resucitado para una vida eterna (Heb 7, 16), que haya arrebatado el poder a la muerte y al diablo (Heb 2, 14) y que sea señor de muertos y vivos (Rom 14, 9). Las concepciones se transforman gracias a la fe en Cristo: el *hádēs* no puede perjudicar absolutamente a la comunidad (Mt 16, 18 s; 1 Pe 3, 19 ss; 4, 6; Ap 1, 18). El que muere, aun «desnudo», o sea, sin cuerpo (2 Cor 5, 25), está unido a Cristo (Flp 1, 23; 2 Cor 5, 8), o se encuentra en la Jerusalén celeste (Heb 12, 22), bajo el altar celestial (Ap 6, 9) como los mártires, o ante el trono de Dios (Ap 7, 9; 14, 3). Cristo predicó a los espíritus en la cárcel (1 Pe 3, 19 ss; 4, 6). La obra liberadora de Cristo abarca también los ámbitos de los muertos, sin que escape nada a la gracia de Cristo.

3. De esta acentuación del universal señorío y gracia de Cristo dependerá el hecho de que en el NT no se encuentre concepción alguna sobre el más allá; no existe doctrina alguna sobre el más allá, ni hallamos en él ninguna «geografía del mundo del más allá»; en este punto se diferencia grandemente de ciertos escritos del judaísmo tardío e incluso de escritos cristianos, de los cuales es ejemplo típico la Divina comedia de Dante. Y precisamente el silencio del NT sobre detalles del más allá y sobre la situación provisional es lo que quizás excitó la curiosidad, piadosa en apariencia, que llevó a no conformarse con depositar su esperanza sólo en Cristo, sino a pensar que se podían y debían completar las sentencias de la Escritura a base de la fantasía humana, lo que muestra una falta de fe. A este desplazamiento de interés contribuyó esencialmente el hecho de que la doctrina griega sobre la inmortalidad del alma reemplazó la fe neotestamentaria en la resurrección de los muertos (1 Cor 15), doctrina aquella que ha seguido siendo hasta hoy el modo corriente de pensar del cristiano, el cual no se para a reflexionar en que, siguiendo esta línea de pensamiento, no cree y espera bíblicamente y de acuerdo con el NT, sino que su esquema mental es griego-gentil.

H. Bietenhard

γέεννα *[géenna]* infierno

I/II El término *géenna* falta en los LXX y en la literatura griega. Se trata de una grecización del arameo *gēhinnām*, que, por su parte, viene del hebreo *gēhinnōm*. El término se refería originariamente a un valle al sur de Jerusalén (hoy: Wadi er-Rababi), el «valle del hijo (o: de los hijos) de Hinnón» (Jos 15, 8; 18, 16; Is 31, 9; 66, 24; Jer 32, 35; 2 Cr 33, 6). En este valle se ofrecieron sacrificios de niños (2 Re 16, 3; 21, 6). Josías hizo profanar el crematorio para que nadie en adelante pudiese quemar allí a su hijo (2 Re 23, 10). En él tendrá lugar el juicio divino, según Jer 7, 32; 19, 6 s.

La apocalíptica judía pensaba que este valle se convertiría en el estanque de fuego después del juicio final (Hen [et] 90, 26 s; 27, 1 ss; 54, 1 ss; 56, 3 s). Desde entonces el nombre de *géenna* se aplicó sin más al estanque de fuego del final de los tiempos, aunque no se le localizara ya en Jerusalén (4 Esd 7, 36; ApBar [sir] 59, 10; 85, 13; Sib 1, 103 y

passim). Con el tiempo *géenna* llega a ser el lugar de castigo como tal, adquiriendo las características del *hádēs* (→ art. ἅδης *[hádēs])*. Así que la *géenna* se convierte en el lugar provisional de castigo (hasta el juicio final). En el paso del s. I al II d. C. aparece en el rabinato la doctrina del purgatorio provisional: a la *géenna* van todos aquellos en quienes culpa y mérito se equilibran, son purificados en la *géenna* y, si hacen penitencia, heredan el paraíso. Además se encuentra la idea de un juicio escatológico limitado temporalmente (después del primer juicio).

III Para el NT la *géenna* es una dimensión preexistente (Mt 25, 41), un abismo ígneo (Mt 13, 42.50). Es el lugar del castigo escatológico tras el juicio final y es de duración eterna (Mt 25, 41.46; 23, 15.33). Allí se castiga a cuerpo y alma (Mc 9, 43.45. 47 s; Mt 10, 28). Hay que distinguirla, por tanto, del *hádēs*, donde están las almas de los difuntos en el tiempo que *precede* a la resurrección. El mismo castigo sufrirán también → Satán y los demonios (→ demoníaco), la → bestia del abismo, el falso → profeta, la → muerte y el *hádēs* (Mt 25, 41; 8, 29; Ap 19, 20; 20, 10.14 s). En contraste con escritos y concepciones eclesiásticas tardías en el NT no se describen las penas del infierno; «cuando se las menciona, es para despertar las conciencias con el temor a la ira del juez celestial» (Jeremias, ThWNT I, 656). En el NT falta, asimismo, la idea de que Satán sea el príncipe de la *géenna*, al que son entregados los pecadores para ser castigados.

H. Bietenhard

κατώτερος *[katóteros]* más bajo, inferior

I/II *Katóteros* es comparativo de κάτω *[kátō], más bajo*. En los LXX está en lugar de su equivalente hebreo *taḥtōn* y sale prevalentemente en el salterio para designar un ámbito que amenaza la vida o el mismo reino de los muertos.

III En el NT el término aparece únicamente en Ef 4, 9: (Cristo descendió) εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς *[eis tá katótera mérē tês gês], a las partes inferiores de la tierra.*

Se plantean varias cuestiones: ¿se emplea aquí el comparativo *katóteros* en el sentido del superlativo («a las partes más bajas de la tierra») o del positivo («a las partes bajas de la tierra»; así Radermacher)? ¿Es *gês genitivus appositionis*? Entonces la expresión significaría «a las partes bajas, es decir, a la tierra». ¿O representa *gês* un *genitivus partitivus*? Entonces la expresión debería entenderse como «las partes más bajas de la tierra» o «las regiones de debajo de la tierra» (Debrunner). ¿Corresponde *katóteros* a la fórmula del AT «las más bajas (regiones) de la tierra», de forma que se podría pensar, tanto en la tierra misma (así en Sal 139, 15), como en el *hádēs* que se encuentra debajo de la tierra (así Sal 63, 10; Tob 13, 2)? Según una tradición rabínica (existente ya alrededor del 250 d. C. en R. Jehosua b. Levi), uno de los nombres que se dan al *gēhinnōm* (→ γέεννα *[géenna])* es el «país más bajo», «tierra más baja» (hebr. *'ereṣ hattaḥtīt*, cf. bErub 19a, St.-B. IV, 1023 s). Desde este punto de vista, se podría considerar la expresión «las partes inferiores de la tierra» como traducción de este giro hebreo.

Posiblemente el autor de Ef dependa de una antigua exégesis judía del Sal 68, 19: Moisés subió al cielo para recibir la Torá y entregársela a los hombres (St.-B. III, 596). Tal explicación se habría aplicado luego a Cristo: la subida de que habla el salmo hay que relacionarla con el mismo (Cristo) que antes bajó (→ cielo, art. ἀναβαίνω *[anabaínō])*. Pero entonces se plantea la cuestión de si con ese «descendió» y con la expresión «las regiones inferiores de la tierra» no se pensará también en la muerte de Jesús: haciendo un juego de palabras, podríamos acaso decir que a la humanación total pertenece la inhumación, en otras palabras: a la encarnación pertenece igualmente la muerte de Jesús y, según la concepción judía, el que muere baja al reino de los muertos; mas este reino de los muertos se halla bajo la tierra (→ ἅδης *[hádēs])*. En el pasaje que analizamos no se pensaría en una lucha que habría librado el redentor en el *hádēs*, sino únicamente en la entrada del difunto en el reino de los muertos (Büchsel).

Si fuese acertada la concepción de que Cristo se hizo hombre de modo que también tomó sobre sí lo más inhumano del hombre y que así tuvo que descender al reino de los muertos, entonces esto significaría que lo atravesó y lo llenó «todo» (Ef 1, 20-23), la → altura suprema y la más abismal profundidad (el reino de los muertos), y que recibió, en consecuencia, poder sobre todos los seres, en especial, sobre los espíritus.

Otros pasajes de Ef que hablan de la muerte de Jesús, lo hacen sólo como de un acontecimiento sobre la tierra (Ef 5, 2.25). Pero, aunque se pensara en la muerte de Jesús y en el consecuente descenso al *hádēs*, no es esta última idea la que se acentúa en modo alguno, ni se da ninguna importancia en absoluto a la concepción local. Resulta al fin y al cabo algo sin importancia si se piensa en la tierra misma o en ámbitos situados bajo su superficie. Lo verdaderamente importante es el contenido: que Cristo es el encumbrado y vencedor sobre todos los principados y potestades, y que, en cuanto tal, enriquece con sus dones a la comunidad. En la exégesis actual se rechaza casi unánimemente la relación de este pasaje con el *descensus ad inferos* (cf. en el *symbolum apostolicum:* «descendió a los infiernos»).

H. Bietenhard

Para la praxis pastoral

El término *infierno* designaba antiguamente el lugar y reino de los muertos. El vocablo tenía poco más o menos el mismo significado que el hebreo *šᵉ'ōl* o el griego *hádēs*. En el uso cristiano indicaba todo el ámbito no celeste del más allá, en el que se encuentran los muertos que no alcanzaron la bienaventuranza. Así se llegó al sentido hoy corriente de infierno.

Con este término se vertieron en las antiguas traducciones de la Biblia, en especial, en la de Lutero, varios conceptos, que en el NT se diferencian netamente: 1) el mundo subterráneo *(šᵉ'ōl; hádēs)*, que es de por sí un ámbito alejado de Dios, abandonado por él y enemigo de los hombres; 2) el infierno de fuego *(géenna)*, el lugar de tormento escatológico-futuro; 3) el abismo *(ábyssos)*, lugar de lo → demoníaco. Incluso prescindiendo de la oscuridad conceptual, surge con ello el peligro de que se deformen partes esenciales del mensaje neotestamentario y de que pasen por bíblicas y cristianas doctrinas y concepciones no bíblicas, que, de hecho, son de otra procedencia, perteneciendo a mundos religiosos diferentes. El vocabulario confuso hizo, por ejemplo, que el reino de los muertos y el abismo tomaran, al correr del tiempo y en contra del contenido de tales vocablos en el NT, caracteres del infierno, y viceversa. En la edad media se pensaba que el infierno era la morada de → Satán.

Desde el punto de vista del NT el infierno como lugar de tormento aparece sólo después del → juicio final. Pero como consecuencia de la irrupción de ideas extrabíblicas en la doctrina cristiana, la metafísica atemporal sustituyó a la escatología: el lugar *futuro* de tormento se convirtió en el del *más allá:* el alma inmortal recibe inmediatamente tras la muerte su sentencia y, en caso de ser hallada culpable, el castigo comienza enseguida. El lugar de castigo en el más allá se pintarrajeó, además, echando mano de ideas extrabíblicas. Para el tiempo posterior fue importante, p. ej., el Apocalipsis de Pedro (s. II d. C.) que influyó hasta en la Divina comedia de Dante.

El tema excitó cada vez más la piedad y la fantasía popular. Ante todo, el fuego del infierno ejerció la mayor fascinación. (En leyendas suizas de los Alpes existe la idea de que el infierno o el purgatorio es un glaciar [el glaciar de Aletsch], en el que las «desgraciadas almas» tienen que sufrir su castigo). Predicadores de misión echaron mano de estas

imágenes y describieron a sus oyentes los horrores del infierno, para moverlos a penitencia —por miedo al infierno— o incluso para mantener bien sujetas a las atemorizadas ovejitas. Pero todos estos conceptos y representaciones tan corrientes asociadas al término infierno han perdido hoy en todas partes su fuerza y, para una persona adulta e instruida, pertenecen al mundo de las fábulas.

Tarea de la predicación será, por tanto, aclarar el contenido de los conceptos bíblicos en contra de todos los disparates tradicionales; deberá mostrar, ante todo, que en la Biblia son cosas distintas «reino de los muertos» e infierno. A muchos les ayudará grandemente oír que el pintarrajeo corriente, sádico, fantástico y frecuentemente ridículo, del infierno no se puede apoyar para nada en el NT.

Mas la oposición contra el modo de hablar eclesiástico-tradicional sobre el infierno ha de ser todavía más radical. Para muchos cristianos este modo de hablar es escandaloso, inconciliable con el mensaje del Dios amante y misericordioso, que se revela en Jesucristo. Para ellos el hablar del castigo eterno del infierno contradice al mensaje sobre el Dios del amor. ¿Tiene que desaparecer entonces de la predicación el tema del infierno como algo acristiano y que está por debajo de esta religión, para poder mantener el mensaje del amor de Dios? Quien piense así deberá primero poner en claro que el mensaje del amor de Dios no puede significar ni implicar un desvirtuar la realidad de Dios: éste es y sigue siendo el Dios santo. También en el mensaje de Jesús se descubre algo muy serio: se trata de la salvación temporal y eterna. La aceptación o rechazo del mensaje de Jesús tienen consecuencias temporales y eternas, desembocan en la alegría del reino de Dios o en el alejamiento de él. La meta de la vida se puede ganar o malograr en el sentido último y más profundo. Jesús puede describir la seriedad última de la decisión hablando de las «tinieblas exteriores, donde serán los alaridos y el rechinar de dientes» (Mt 8, 12). Lo horripilante consiste en la exclusión definitiva respecto de la salvación y de la comunión con Dios y con Cristo: esto es el infierno.

Pero este alejamiento de la salvación, ese no tener comunión alguna con Dios, ¿comienza sólo con la muerte o el juicio? ¿No habrá que decir más bien que donde domina el alejamiento de Dios, dondequiera que se le abandona, donde dominan incredulidad y pecado, allí se encuentra el hombre encerrado dentro del infierno, es ahí justamente donde se le juzga (cf. Jn 3, 18)? En esta línea acaso podamos encontrar la posibilidad de hablar del infierno de modo acomodado a nuestra sensibilidad moderna. Quizás ha conservado algo bíblico el hombre moderno, cuando habla también del infierno a su modo, por muy alejado que se encuentre del modo de pensar tradicional sobre el infierno. Infierno es para él la guerra o vivir en un matrimonio deshecho, la violación de su conciencia y las intrigas llenas de odio por parte de su ambiente; infierno son para él las cárceles, los campos de trabajo y de concentración, las incómodas y desoladoras condiciones de trabajo en empresas enormes, donde el hombre no cuenta, o en situaciones perjudiciales para la salud, con salarios que son una burla social (cf. la novela, basada en hechos reales, que escribió Gilbert Cesbron sobre los sacerdotes obreros franceses, Los santos van al infierno, 1951), en una palabra, infierno es una vida sin salvación y sin esperanza. Aunque este modo de hablar es frecuentemente figurado, algo acertado hay en él desde el punto de vista bíblico: el infierno no es únicamente algo que pertenece al futuro (o al más allá, según el modo popular de ver las cosas), sino que expresa la experiencia de una realidad alejada y alienada de Dios, en la que falta la gracia, la bondad y hasta la belleza de la vida. Entonces el hombre no cuenta sino consigo mismo y es juguete de todos los poderes malignos (del → pecado), de todas las consecuencias que el pecado trae consigo: destrucción de la relación interhumana, destrucción del mundo del trabajo, aniquilación del derecho, de la justicia, de la honradez y de la moral, el vacilamiento de sentido de la existencia y la carencia total del amor (cf. JPSartre en

Sociedad cerrada: «El infierno son los demás». Habría que recordar igualmente al protagonista de El meteoro de FDürrenmatts, el escritor Schwitter, que no cree absolutamente en nada, que asola su vida y destruye todo su entorno, que ni siquiera puede contar con la paz de la muerte, sino que se ve condenado a sufrir el castigo de una vida eterna [?] aquí abajo).

Todo esto recuerda igualmente el modo como el AT habla del *šᵉ'ōl*, que alarga sus tentáculos hasta el mismo interior de la vida humana y recuerda asimismo el modo de hablar del NT sobre la ira de Dios (cf. Rom 1, 18 ss). La ira y el juicio de Dios se adentran desde ahora en la vida del mundo. Dondequiera que el hombre se desentiende de Dios, se encuentra «abandonado», se halla lejos de Dios, está metido en el infierno. El creyente experimenta este fenómeno en la duda y la tentación. Lo que ocurre es que las situaciones actuales, terrenas, son revisables, acaban de una u otra manera, también las que los hombres califican de infierno. El infierno de que habla la Biblia es, por el contrario, lejanía y abandono por parte de Dios sin una posible cercanía, es una ida sin vuelta (→ reconciliación, art. *ἀποκατάστασις [apokatástasis]*).

H. Bietenhard

Bibl.:GQuell, Die Auffassung des Todes in Israel, 1925 – LRadermacher, Neutestamentliche Grammatik, HNT 1, 1925, 70.225 – JKroll, Gott und Hölle, 1932 – JJeremias, Art. *ἄβυσσος*, ThWb I, 1933, 9 s – id., Art. *ᾅδης*, ThWb I, 146 ss – id., Art. *γέεννα*, ThWb I, 655 ss – FBüchsel, Art. *κατώτερος*, ThWb III, 1938, 641 ss – EPercy, Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe, 1946 – ChBarth, Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des AT, 1947 – HBietenhard, Kennt das NT die Vorstellung vom Fegefeuer?, ThZ 3, 1947, 101 ss – WBieder, Die Vorstellung von der Höllenfahrt Jesu Christi, 1949 – MDibelius/HGreeven, And die Kolosser, Epheser. An Philemon, HNT 12, 1953 – St.-B. III, 596 s; IV, 2, 1016 ss (Exkurs: Scheol, Gehinnom und Gan Eden), 1954 s³ – FCGrant/WvSoden/HJKraus/BReicke, Art. Hölle, RGG III, 1959³, 400 ss – ThSartory/GSartory-Reidick, In der Hölle brennt kein Feuer, 1968.

En cast. Arts. gens.: RLachenschmid, Art. Infierno, SM 3, 1976², col. 903-910 – AWinklhofer, Art. Escatología, CFT I, 1966, 513 s.

Inmortalidad → Resurrección → Alma

Inquietud → Preocupación

Intercesor

παράκλητος [paráklētos] auxiliador, defensor

I Aunque *paráklētos* (que viene de *παρακαλέω [parakaléō]* y se encuentra a partir de Demóstenes) designa en general al que sale en favor de otro, al *mediador*, al *intercesor*, al *defensor*, y sólo raras veces se refiere en sentido estricto al abogado defensor en un juicio (Bauer; lat. *advocatus;* Tertuliano, Cipriano y otros), en el ámbito griego profano el sentido de este vocablo hay que entenderlo sobre todo a partir de la esfera jurídica. Originariamente, el que es llamado a defender a alguien desempeña la función activa de «abogado, defensor o intercesor en lo que es de su competencia» (Behm). La historia de las religiones nos muestra un gran número de intercesores mitológicos; limitémonos a citar como ejemplo al mandeo Yawar.

II La traducción del vocablo hebreo *m^enaḥamīm* por *παράκλητοι [paráklētoi]* (Aquila y Teodoción; la versión de los LXX usa *παρακλήτορες [paraklētores]*) es muy singular (Job 16, 2). Se refiere a los amigos de Job que quieren animarle pero no lo consiguen. De aquí la pregunta de si existe una correspondencia entre los «consoladores» y Satán (cf. Job 1, 6 ss; 2, 11 ss; → acusador). Filón (y también Josefo; éste sólo usa *ἀπαράκλητος [aparáklētos]*, *δυσπαράκλητος [dysparáklētos]*) entiende la expresión en el sentido de *intercesor*, *consejero*, *auxiliador*. El judaísmo rabínico transcribe la palabra y la emplea asimismo en el sentido de «intercesor», aplicándola sobre todo a Dios (Billerbeck). En la literatura de Qumrán no aparece ningún término análogo. En el judaísmo encontramos muchos intercesores, p. ej. Moisés, los patriarcas, los ángeles. En la literatura cristiana primitiva el significado de «consolador» sólo penetra de un modo secundario, «apoyándose en *παρακαλεῖν [parakaleîn]*» (Schnackenburg).

III Si bien *paráklētos* significaba originariamente en sentido pasivo el *llamado*, los pasajes neotestamentarios muestran cuán lejos de esto se sitúa el significado con que aparece en el NT; pues el paráclito no es llamado, sino enviado (Jn 14, 26; 15, 26; 16, 7), dado y recibido (Jn 14, 16 s). El paráclito no sólo intercede con palabras, sino que aporta una ayuda efectiva, de tal manera que los términos *auxiliador*, *defensor* expresan mejor su actividad. La función expiadora (1 Jn 2, 1 s) que se le atribuye muestra claramente el carácter soteriológico de esta actividad. La mera función de intercesor queda rebasada cuando se dice de él que castigará al mundo (Jn 16, 7 ss). El «enseñar» y el «recordar» (Jn 14, 26), el «conocer» (14, 16 s) y el «dar testimonio» (15, 26) no significan simplemente una información que en nada compromete, sino que garantizan la «continuación de la acción reveladora de Jesús» (Bultmann). El guiar hacia la verdad y el interpretar lo que vaya viniendo (Jn 16, 13) no se refieren a la satisfacción de una curiosidad por el futuro, sino que establecen una continuidad entre el Jesús histórico y el Cristo que se predica (v. 14). Así pues, las sentencias referentes al paráclito nos conducen a un estadio de la historia cristiana primitiva cuya problemática ha desarrollado a su modo Lucas (cf. Hech 1 s): el espíritu es el signo distintivo de Jesús y, con ello, lo que realza de un modo particular la época de Jesús; por otra parte, la iglesia posee el espíritu y consiguientemente establece una continuidad con Jesús y su época, ya pasada (→ espíritu). Ciertamente, está aún lejana de los textos la concepción de la teología católica según la cual el paráclito, ligado a un magisterio institucional, fundamenta la tradición apostólica custodiada y desarrollada en la iglesia (Mussner, Schnackenburg).

Un punto de vista ulterior resulta del hecho de que la palabra paráclito se refiere en el NT a una persona y a una fuerza. En Juan el paráclito es «el sucesor de Jesús» y el mismo Jesús es llamado «paráclito» (12, 16; 1 Jn 2, 1). La aposición que aparece aquí le determina, sin embargo, como «espíritu de verdad» (14, 17; 15, 26; 16, 13) o como «Espíritu santo» (14, 26), una entidad tras la cual se presume una fuerza celestial (Betz). Según eso, se nos plantea la pregunta de si con el paráclito se alude a una persona determinada, por ejemplo, «un profeta que custodia, completa y consuma la revelación de Jesús» (Betz), o incluso el mismo evangelista (Sasse). Sin embargo, la identificación con el espíritu, que para Bultmann es la interpretación decisiva de las ideas recogidas por los cuatro evangelistas, parece argumentar en contra de la identificación con una persona determinada.

La única excepción a este respecto la constituye Jesús, que es llamado paráclito al igual que el espíritu (Jn 14, 16; 1 Jn 2, 1). Esta aplicación restringida del título de paráclito a Jesús y al espíritu requiere una comprensión teológica y polémica al mismo tiempo: sólo ellos y no la pluralidad de reveladores y auxiliadores extracristianos son los verdaderos paráclitos, de tal manera que a partir de aquí se explica la vinculación al Padre puesta continuamente de relieve. Por supuesto que no puede darse una interpretación exhaustiva de toda la variedad de representaciones; pues, por una parte, es Jesús el que envía al paráclito de parte del Padre (Jn 15, 26), y por otra, el paráclito es enviado por

el Padre (Jn 14, 26) ante las súplicas de Jesús (Jn 14, 16); según Jn 14, 26, Jesús mismo es un paráclito, que ha de ser distinguido del otro.

Es sorprendente que el término *paráklētos* sólo se encuentre en los escritos joaneos y, prescindiendo de 1 Jn 2, 1, únicamente en los discursos (Jn 14, 16.26; 15, 26; 16, 7, cf. v. 12 ss). Las sentencias referentes al paráclito no pueden separarse en cuanto tales de los problemas que plantea el evangelio de Juan y, sobre todo, sus discursos. Además de esto, se plantea la pregunta (referente a la historia de la tradición) de si los asertos sobre el paráclito se remontan a estratos de la tradición anteriores a Juan. La literatura anterior lo excluye, pues ni la tradición sinóptica ni Pablo utilizan este término. Rom 8, 26.34 ni por el estilo ni por el contenido es un paralelo (cf. también Heb 7, 25). Con ello queda dicho que el, según todas las apariencias, Jesús histórico no ha utilizado el término. Según eso, las sentencias referentes al paráclito ¿se remontan a tradiciones precristianas utilizadas por el evangelio de Juan y que ya no nos son accesibles? ¿O influyeron aquí supuestos histórico-religiosos y temáticos extracristianos que llevaron a la formulación actual de estas sentencias en el evangelio de Juan? Para la aplicación que llevamos entre manos es, pues, importante el peso que se atribuya a los supuestos histórico-religiosos y crítico-literarios.

G. Braumann

Bibl.: ADeissmann, Licht vom Osten, 1923[4], 285 s – HSasse, Der Paraklet im Johannesevangelium, ZNW 24, 1925, 260 ss – HWindisch, Die fünf Parakletsprüche, en: Festschrift AJülicher, 1927, 110 ss – SMowinckel, Die Vorstellungen des Spätjudentums vom heiligen Geist als Fürsprecher und der johanneische Paraklet, ZNW 32, 1933, 97 ss – NJohansson, Parakletoi, 1940 – RBultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK II, 1, 1941[10], 437 ss – WMichaelis, Zur Herkunft des johanneischen Paraklet-Titels, en: Coniectanea Neotestamentica 11, 1947, 147 ss – CKBarrett, The Holy Spirit in the Fourth Gospel, JThSt New Series 1, 1950, 1 ss – GBornkamm, Der Paraklet im Johannesevangelium, en: Festschrift RBultmann, 1950, 12 ss – JBehm, Art. *παράκλητος*, ThWb V, 1954, 798 ss – OSchmitz/GStählin, Art. *παρακαλέω*, ThWb V, 1954, 771 ss – SSchulz, Untersuchungen zur Menschensohn-Christologie im Johannesevangelium, 1957, 142 ss – JJeremias, Heiligengräber in Jesu Umwelt, 1958, 133 ss – OBetz, Der Paraklet, Fürsprecher im häretischen Spätjudentum, im Johannesevangelium und in neu gefundenen gnostischen Schriften, 1963 (Arbeiten z. Geschichte d. Spätjudentums u. Urchristentums, Inst. Jud. Tübingen, vol. II) – GWLocher, Der Geist als Paraklet, EvTh 26, 1966, 565 ss.

En cast. Arts. gens.: FJSchierse, MystS II, T. I, 1969, 155-159 – KHSchelkle, Teología del NT II, 1977, 355-358.

Inútil → Vacío, vano

Ira

En la lengua griega el proceso psíquico que llamamos *ira* estuvo originariamente diferenciado. La irrupción violenta en el ánimo, es decir, la cólera que se inflama en un instante, viene designada por *θυμός [thymós]*, mientras que *ὀργή [orgḗ]* señala la manifestación extrema activa y al mismo tiempo el movimiento anímico que acompaña esta manifestación. *Orgḗ* incluye siempre un elemento de reflexión orientado hacia algo, por ejemplo, hacia la verguenza o hacia el castigo. Sin embargo, tanto en los LXX como en el NT apenas si es posible una distinción conceptual precisa; el uso sinónimo de ambos conceptos es muy amplio.

θυμός *[thymós]* ira; θυμόομαι *[thymóomai]* airarse; ἐνθυμέομαι *[enthyméomai]* reflexionar; ἐνθύμησις *[enthýmēsis]* reflexión

I *Thymós* (emparentado etimológicamente con el latín *fumus, vapor, humo)* es palabra documentada ya en Homero. Significa originariamente *lo que se encuentra en movimiento, en ebullición*, y a partir de ahí significa también aquello que pone en movimiento, en ebullición, lo que le rodea. Puede tratarse tanto de un movimiento externo como de una moción interna (del sentimiento, del corazón). Derivado de *thymós* (a través de ἔνθυμος *[énthymos]*) es, entre otros, el verbo *enthyméomai* (desde Esquilo) con el significado básico de *tener en la mente* y el sustantivo *enthýmēsis* (desde Eurípides), *lo que se encuentra en la mente, pensamiento;* para ἐπιθυμέω *[epithyméō]*, ἐπιθυμία *[epithymía]*, etc. cf. → deseo. En el griego profano *thymós* significa, en los estadios más antiguos de la lengua (Homero y los trágicos), *fuerza vital, anhelo, ánimo, ira*, y en estadios más recientes (p. ej. en Platón y en Tucídides) significa en el fondo tan sólo *ánimo, cólera, ira.*

II En los LXX se pierde casi totalmente la distinción originaria entre *thymós* como designación de un proceso interno de apasionamiento y *orgḗ* como la forma externa de manifestarse este apasionamiento en la ira. Ambos términos traducen los mismos equivalentes hebreos (p. ej. *ḥēmāh, 'aph* y otros) y aparecen conjunta e indiscriminadamente. Por esto, para la noción de *thymós* en los LXX (en los que se da unas 200 veces), podemos remitir al art. ὀργή *[orgḗ]*.

III *Thymós* se encuentra en el NT sólo 18 veces: 2 veces en los escritos lucanos, 5 veces en Pablo, una vez en Heb y 10 veces en Ap. El uso neotestamentario se atiene al uso más reciente en el griego profano: *thymós* en el NT significa *malhumor, cólera.*

1. En los escritos de Lucas y de Pablo (y también en Heb) *thymós* viene relacionado con el hombre (con la excepción de Rom 2, 8) y tiene el mismo significado, tanto en singular como en plural (en plural quizá signifique *accesos de cólera* o también pasiones). Igual que en los LXX, a veces acompaña al término *orgḗ*, sin que sea perceptible una distinción en el significado de ambos vocablos (p. ej. Col 3, 8; Ef 4, 31). Es interesante el contexto en el que muchas veces se puede encontrar la palabra *thymós:* está entre términos como ἔρις *[éris], lucha, discusión;* ζῆλος *[zêlos], celos;* ἐριθεῖα *[eritheîa], egoísmo, rencor* (2 Cor 12, 20; Gál 5, 20: frase hecha?), o también πικρία *[pikría], amargura* (Ef 4, 31). En esos pasajes se puede percibir muy bien todavía el sentido originario de *lo que hierve, lo que brilla.* En pasajes como Lc 4, 28 y Hech 19, 28 *thymós* aparece casi como un fluido borboteante que llena el hombre, va subiendo de presión y acaba por explotar.

Estos hervores y movimientos del corazón humano tienen su origen en la vieja naturaleza del hombre que está bajo el pecado, o, como dice el NT, en la → «carne» (Gál 5, 19 s; Ef 4, 31; Col 3, 8 s). Sólo se les puede mantener a raya mediante la fuerza del espíritu que renueva el corazón (Ef 4, 23; Gál 5, 16.18.22.25) y crea el hombre nuevo (Ef 4, 24).

2. En Rom 2, 8 *thymós* se usa conjuntamente con *orgḗ* (sin diferencia en el significado) referido a la cólera divina, y viene usado absolutamente, sin nombrar a Dios. Esta cólera divina se hará patente en el juicio final (v. 5) y, concretamente, en aquellos cuyo corazón es impenitente y se ha endurecido; estos tales no obedecen a la verdad (v. 8) y obran el mal (v. 9). Esta ira de Dios se convertirá en aflicción y angustia que asaltarán al hombre.

En Ap *thymós* designa casi siempre la ira divina (p. ej. 15, 1.7; 16, 1). Llama la atención la frecuencia con que sale la expresión *vino del furor (οἶνος τοῦ θυμοῦ [oînos toû thymoû])* para designar el juicio de Dios (14, 10; 16, 19; 19, 15), vino que el hombre se ve forzado a beber y que le lleva a la ruina eterna (la expresión es veterotestamentaria: cf. Jer 25, 15-28). Son semejantes las expresiones «la cuba del furor de Dios» (14, 19) y «la copa del furor de Dios» (15, 7; 16, 1). También cuando se habla del vino del furor de la fornicación de Babel (14, 8; 18, 3), en el fondo se piensa en la cólera de Dios y en su juicio.

3. El verbo *thymóomai*, derivado del sustantivo *thymós*, se encuentra en el NT sólo en Mt 2, 16 y tiene el sentido de *enfurecerse;* el verbo *enthyméomai* aparece sólo en Mt 1, 20 y 9, 4, y significa *ponderar*, *reflexionar*, *meditar*, *pensar*. El sustantivo *enthýmēsis* significa, consiguientemente, *meditación*, *reflexión*, *pensamiento*, pero siempre en el sentido negativo de un pensamiento malvado o necio (Mt 9, 4; 12, 25; Hech 17, 29; Heb 4, 12). A excepción de Hech 17, tiene además el sentido complementario de pensamiento oculto y secreto que el hombre quisiera retener dentro de sí, sin que se revelara, pero Dios en su omnisciencia conoce y hace patente.

H. Schönweiss

ὀργή [orgḗ] ira; *ὀργίζω [orgízō]* estar airado, enfurecerse, irritar, provocar a ira; *ὀργίλος [orgílos]* airado, enfurecido; *παροργίζω [parorgízō]* irritar, poner furioso; *παροργισμός [parorgismós]* ira, cólera; *παροξύνομαι [paroxýnomai]* excitar, hacer montar en cólera

I *Orgḗ*, emparentado con *ὀργάω [orgáō]*, *rebosar*, *henchir*, y también *desear ardientemente*, significa en primer lugar *impulso*, *modo de sentir*, pero luego sirve para designar una emoción fuerte, una *pasión*, y significa especialmente *ira*, *indignación* y *rabia;* en determinadas circunstancias puede significar también *sanción*, *castigo*. Cuando con *orgḗ* va un genitivo, éste indica el sujeto que experimenta la emoción o bien la causa o el motivo de la ira, mientras que el término al que ésta se dirige viene expresado por las preposiciones de acusativo *εἰς [eis]*, *πρός [prós]*, o bien *ἐπί [epí]*, todas las cuales significan *respecto a* o bien *contra*.

Orgízō en activa significa *irritar* y en pasiva *enfurecerse* o *estar airado*, *enfurecido*. *Orgílos* es el adjetivo correspondiente y significa *airado*, *rabioso*, *furioso*. El verbo *parorgízō* es una forma más de *orgízō* y se da sólo en el griego profano tardío. El sustantivo correspondiente *parorgismós* —documentado asimismo sólo en el griego tardío— significa, como *orgḗ*, *ira*, *indignación*.

1. La palabra posthomérica *orgḗ* tiene originariamente el sentido de «condición impulsiva propia de los hombres y de los animales», y, p. ej. en Herodoto VI, 128, significa la predisposición natural del carácter, lo natural en un hombre determinado. En principio *orgḗ* no implica juicio alguno de valor. Pero en los trágicos (p. ej. Esquilo, Ag. 214 ss; Sófocles, Ant. 875, El. 21 s) el uso de este término va reduciéndose progresivamente a la sensibilización de una forma determinada de conducta en el hombre, concretamente «la forma de manifestarse que expresa con la mayor fuerza hacia afuera toda la violencia del apasionamiento interno, del *thymós*» (Kleinknecht, ThWb V, 383). O sea, que *thymós* designa la ira en ebullición y *orgḗ* el exteriorizarse de ella (HCremer, según ThWb V, 410, 31 s). El objetivo de la ira puede ser lo mismo tomar venganza que ejecutar un castigo. Así se muestra *orgḗ* como una actitud especialmente apropiada para el juez (p. ej. Demóstenes, Or. 24, 118), y entonces su valoración es positiva porque está al servicio de la justicia. Pero, fuera de este caso, la ira es considerada casi siempre como una debilidad de carácter que el hombre debería esforzarse por eliminar. Pues la ira, como exteriorización de una pasión no dominada, se opone a la → razón, a la *γνώμη [gnṓmē]*, *decisión* fundamentada en el conocimiento, al *λόγος [lógos]* (→ palabra), y repugna a la imagen ideal del sabio. La ira es un *ἀμήχανον κακόν [amḗchanon kakón]*, un *mal* que escapa a cualquier control, cuyas consecuencias no se pueden reparar (Eurípides, Med, 446 s), y que con frecuencia «tiene como secuela otros muchos *κακά [kaká]*, *males*» (cf. Kleinknecht, *loc. cit.*, 384).

2. Pero la *orgḗ* es también una de las características más destacadas de las divinidades griegas, de la misma manera que la representación de dioses enfurecidos pertenece al estadio primitivo de la mayoría de las religiones (con alguna excepción, p. ej. el mazdeísmo). La ira de los dioses (en épocas más arcaicas se empleaban en vez de *orgḗ* los vocablos *χόλος [chólos]*, *cólera*, *bilis;* *κότος [kótos]*, *rencor* y *μῆνις [mênis]*, *ira*) se dirige aquí o bien contra otros dioses (p. ej. Homero, Il. 8, 407) o bien contra los hombres (p. ej. Homero, Il. 5, 177 s; 24, 606). Normalmente esta ira viene suscitada por una infracción de las exigencias básicas de la vida, de los usos o del derecho. Ahora bien, en la medida en que mediante esta ira «se promueve el restablecimiento de un orden, se ayuda al ser a imponerse, o se realiza una determinación del destino, no es, esta ira de los dioses, ciega, sino que orientada y referida a los hombres es la honra que ellos le tributan *via negationis* por cuanto la describen o señalan los límites que ella tiene impuestos; así los hombres la hacen ser lo que realmente es» (HKleinknecht, *loc. cit.*, 385). Por otro lado, al hombre se le ofrece, principalmente en el marco del culto, una posibilidad de neutralizar la ira de los dioses mediante → oraciones, votos, → ofrendas y ritos expiatorios (→ reconciliación).

3. En Roma la representación de los dioses irritados y sus juicios punitivos, que p. ej. bajo la forma de enfermedad o de dolores afectan al hombre privado, o bien bajo la forma de catástrofes naturales castigan territorios enteros, se historifica todavía más fuertemente. En los grandes historiadores latinos Tácito (p. ej. Hist.

IV, 26.84; Ann. 16, 16) y Tito Livio (p. ej. 5, 14, 3; 22, 9, 1) aparecen alusiones a la cólera de los dioses como causa eficiente de procesos históricos. En la Eneida narra Virgilio cómo la fundación de Roma quedó condicionada por la ira de los dioses (espec. de Juno) y su apaciguamiento definitivo mediante acciones cultuales *(rite preces)*.

4. Si en la filosofía griega la *orgḗ* inicialmente fue una magnitud neutra o incluso positiva, en el transcurso del tiempo se desvió cada vez más de esta concepción. Los estoicos juzgaron que la *orgḗ* era un *πάθος [páthos], pasión* rechazable e indecorosa, tanto para los hombres como para los dioses. La concepción que de Dios tiene Filón viene determinada principalmente por la impasibilidad divina.

II 1. a) En el AT se habla muy a menudo de la ira de Dios, pero se habla también de la ira de los hombres. Aquí se usan principalmente los siguientes vocablos hebreos: *'aph* (unas 210 veces), que en primer lugar designa la *nariz* (Is 2, 22), luego su *temblor* y sus *ronquidos*, y a partir de ahí la causa de los mismos, justamente la *ira* (Job 4, 9); *ḥēmāh* (unas 115 veces), que significa originariamente *hervor (fogoso, venenoso)* (también del espíritu: Ez 3, 14), y finalmente *rabia* e *ira* (Gn 27, 44; Prov 21, 14); *ḥārōn, hervor*, en unión con *'aph* (33 veces referido sólo a la ira de Dios); *'ebrāh* (24 veces), *ira* como *acaloramiento; qeṣeph* (28 veces), *ira* debida a un desengaño o disgusto; *za'am* (22 veces), *ira* de Dios y *rōgez* (una vez), también *ira* de Dios. Deben añadirse además los verbos empleados para la descripción de la indignación, en su mayor parte emparentados etimológicamente con los sustantivos citados. Para todas estas palabras en los LXX se encuentra regularmente o bien → *θυμός [thymós]* o bien *orgḗ*, con la particularidad de que ambos términos —a diferencia del griego profano— se usan indistintamente como sinónimos.

b) Parece que en los estratos más antiguos del AT el grupo terminológico de *orgḗ* y el de *thymós*, en cuanto son denominaciones de una *afección humana*, han sido usados inicialmente con un valor neutro o incluso positivo. Así la ira de Zebul (Jue 9, 30) debe ser reconocida como justa desde un punto de vista humano. Todavía más legítima parece ser la ira de David contra el rico en la parábola de Natán (2 Sam 12, 5) o la de Nehemías a propósito de la miseria en Jerusalén (Neh 5, 6). La indignación de Moisés ante el pecado del pueblo que danzaba alrededor del becerro de oro presenta algo así como una ira inspirada por Dios, por la cual Moisés se pone del lado de Dios (Ex 32, 19; cf. Ex 16, 20; 1 Sam 11, 6; Jer 6, 11; Job 32, 2 s). Pero principalmente en los escritos más recientes del AT este hervor de la ira humana es descrito como un defecto (cf. Sal 37, 8 s; Job 36, 13) y es rechazado (cf. Gn 49, 7, donde se maldice a la ira). La ira no es sólo algo furioso (Prov 27, 4) sino que conduce a riñas y a pendencias (Prov 30, 33), divide a los hombres (1 Sam 20, 30) y puede llegar a ocasionar acciones sangrientas (Gn 49, 6). Por la ira el hombre se muestra necio (Prov 29, 8), porque es algo característico de los locos (Prov 12, 16; 27, 3), a lo cual no debemos dejar que se nos lleve (Job 36, 18).

c) Una importancia incomparablemente mayor —también por su frecuencia— tiene en el AT la *ira divina*. Yahvé, de quien se dice que es un Dios celoso (→ celo, art. *ζῆλος [zêlos]*), viene a menudo descrito como airado, y el hecho de que un afecto impetuoso de ira prenda en él puede ser expuesto de manera muy drástica (Is 30, 27 s; 13, 13; Jer 30, 23 s; Sal 2, 5). Las descripciones de Dios encendido de furor y que se abate encima del hombre muestran con claridad lo peligroso que podía parecer al hombre antiguo el encuentro con lo santo (cf. Gn 32, 25 ss; Ex 4, 24 ss; 19, 9 ss; Is 6, 5), pues la ira de Yahvé debe ser valorada como expresión de su santidad y de su justicia. «Como hecho irracional la ira alude a la personalidad viva de Dios, cuya causalidad universal asciende hasta los enigmas demoníacos (Gn 32, 23 ss; Ex 4, 24; 1 Sam 26, 19; 2 Sam 16, 10 ss; 24, 1), pero al mismo tiempo está rodeada por la experiencia de la voluntad divina de la alianza en justicia y amor...» (WEichrodt, RGG³ IV, 1930). Esta ira viene suscitada tanto por la conducta de algunos (p. ej. Ex 4, 14; Nm 12, 9; Dt 19, 18 ss; 2 Sam 6, 7; 2 Cr 19, 2; 25, 15; cf. Eclo 47, 20 ss; OrMan 9 s), como también —y de esto tenemos información mucho más amplia— por la caída, la infidelidad y la infracción del derecho divino por parte de Israel, el pueblo de la alianza (Nm 25, 3; 32, 10; Dt 29, 25 ss; Jue 2, 14.20; Sal 78, 21 y *passim*). Especialmente profetas como Amós, Oseas, Isaías y Miqueas «hablaron de la cólera divina como de una realidad, y señalaron como objeto de esa cólera toda la vida de sus contemporáneos, sus relaciones sociales y económicas y sobre todo su modo de ejercer el culto» (GvRad, Teología del AT II, 223). Dios tiene mucho que reprender a su pueblo, que con frecuencia le ha desengañado. «Su ira es siempre una reacción proporcionada a la infracción del mandamiento o a la resistencia ofrecida a su acción que determina la historia; con su ira Dios no quiere sólo castigar la infracción o la resistencia, sino que quiere al propio tiempo restablecer y mantener el orden establecido entre él mismo y los hombres» (SPlath, Furcht Gottes, 105).

En el marco de la teología de la alianza se puede entender la ira de Dios precisamente como manifestación de un amor herido y rechazado (cf. JFichtner, ThWb V, 404: «aquí está la raíz más profunda de la idea de ira, y es desde esta perspectiva que resulta comprensible el colosal mensaje de los profetas: es el amor santo de Yahvé lo que ha sido vulnerado y lo que suscita en él la ira»). Pero la cólera de Yahvé puede dirigirse también contra los pueblos (cf. Is 10, 25; 13, 3; Jer 50, 13; Ez 30, 15; Mi 5, 14). La cólera de Yahvé cae sobre todos los que le abandonan (Esd 8, 22) o sobre los que viven sin él y son ateos (Sab 11, 9; Eclo 5, 7). Pero no cae sobre los hombres sin haberles advertido antes (cf. Ex 22, 23 s; 32, 10; Dt 6, 13 ss). Son castigados «los que no han querido oír» (Mi 5, 15; cf. Jer 42, 18; Lam 3, 42 s), los que no caminaron según las prescripciones divinas (Ez 9, 8-10; 22, 31; → ley). Dios derrama su ira encima de los desobedientes (cf. Jer 7, 20) y juzga a los blasfemos, que pueden ser pueblos enteros, enviándoles el trío espada, hambre y peste (Ez 6, 11 ss); destruye (Is 63, 6; Hab 3, 12), aniquila (Dt 29, 22), asola (Jer 25, 37 s), despuebla (Jer 50, 13), dispersa (Lam 4, 16), o, todavía de manera más gráfica, quema el país (Is 9, 19, v. 18: oscurece), oprime a los pueblos y les da a beber la copa de su ira (Is 51, 17; cf. Jer 25, 15 ss). Es interesante el hecho

de que Oseas (13, 11) incluso la realeza parece valorarla como don de la ira divina (cf. 1 Sam 8). En conjunto es válida la sentencia «su cólera quema y es muy dura» (Is 30, 27 [L]).

Pero la ira de Dios no dura para siempre: con insistencia se habla del *momento* de la ira (p. ej. Sal 30, 6; Is 26, 20; 54, 7 s; Sab 18, 20). Por ello detrás de la ira divina brilla con frecuencia la → misericordia que fundamenta la → esperanza (2 Sam 24, 16; Is 40, 2; 51, 22; 54, 8-10; Os 14, 4). Una tal esperanza es fomentada por la meditación sobre la historia, en la que se abre paso siempre la voluntad salvífica de Dios (cf. Sal 78, 38; 103, 6-13). El hombre es capaz de aferrarse activamente a esta esperanza si es humilde (cf. 2 Cr 12, 12; 32, 26), si se dirige a Dios en una plegaria nacida del arrepentimiento (cf. Ex 32, 12.14; 2 Sam 12, 13; Sal 6, 2; 27, 9; Dn 9, 15 s; Hab 3, 2) y si por su parte responde afirmativamente mediante sus actos de obediencia al compromiso de la alianza (p. ej. Nm 25, 6-11; Jos 7; cf. también Jon 3, 7-10). Si se da todo esto, entonces el cometido decisivo de la ira de Dios, lograr la conversión (Jer 4, 4; 36, 7; Is 42, 25), se ha cumplido y el hombre dará gracias a Dios.

2. En el *judaísmo tardío* y también en *Qumrán* se destaca fuertemente —al lado de algunos pasajes que tratan de una ira justificada, p. ej. contra los pecadores (cf. 1QS X, 19)— el enjuiciamiento negativo de la ira como vicio irreconciliable con la sabiduría (Sab 10, 3; Eclo 27, 30; 1QS IV, 10). Aquí aparecen como particularmente accesibles a la ira las mujeres (Eclo 25, 21), los ricos (Eclo 28, 10) y los gobernantes (Eclo 47, 20 ss; 2 Mac 14, 27; CD VIII, 3; XIX, 15 s; cf. Mt 2, 16). En todo caso son «ira y rencor... abominable» lo que acarrea el impío (Eclo 27, 30). La ira de Dios se dirige contra los impíos e igualmente contra los paganos (Sab 11, 9; 19, 1; Eclo 5, 7; 16, 7; OrMan 5; cf. la invocación de la ira de Dios contra unos miembros de la comunidad de Qumrán que la habían abandonado: 1QS II, 15); la ira de Dios debe ser tomada tan en serio como la misericordia divina (Eclo 16, 12): es una exhortación a una conversión sincera (Eclo 5, 7 ss; Sof 2, 3). Y de hecho especialmente en el judaísmo tardío se encuentra con frecuencia, al lado de la concepción de la ira de Dios que actúa dentro de la historia (Eclo; CD I, 5 s, 21; III, 8 y *passim*), la concepción del día escatológico de la ira, en el que Dios llevará a cabo su juicio (Jub 24, 28.30; Hen[et] 62, 12; cf. 1QM IV, 1; Ez 7, 19; Dn 8, 19; Sof 2, 2 s; Prov 11, 4; 1QS V, 12). Este día viene presentado con un colorido fuertemente apocalíptico, p. ej., como «día del vacío y de la desolación y de la oscuridad y de las → tinieblas» (cf. art. *σκότος [skótos];* Sof 1, 15), como día «del ardor de la ira de Yahvé» (Sof 2, 2; cf. 1QH III, 28). En este día se procederá a la separación de justos e injustos por razón del → comportamiento (Ez 7, 3). Dios aceptará a los que intentan apartar de ellos su ira mediante la conversión a él, pero la ira divina puesta al servicio de la → justicia destruirá a los restantes (art. *ἀπώλεια [apôleia]* y *ὄλεθρος [ólethros];* cf. 1QS IV, 12; 1QH III, 25 ss; XV, 17; 1QM III, 9).

III En el NT el sustantivo *orgḗ* se encuentra 36 veces (de ellas 21 veces en el *corpus paulinum*, 6 veces en Ap; en los evangelios sale muy poco) y se refiere a la *ira*, tanto de Dios como de los hombres. El verbo *orgízomai, encolerizarse*, se encuentra 8 veces y concretamente —lo mismo que *orgílos* (sólo Tit 1, 7) y *paroxýnomai, encolerizarse* (Hech 17, 16; 1 Cor 13, 5)— sólo referido a personas. Lo mismo vale para *parorgízō* (Rom 10, 19; Ef 6, 4), para los sustantivos *parorgismós* (Ef 4, 26) y *paroxysmós* (Hech 15, 39; Heb 10, 24).

1. En el NT *orgḗ* sirve primordialmente para describir una *afección humana*. Y se usa corrientemente como sinónimo de *thymós*. Pero con todo se puede observar un cierto desplazamiento de acento en el sentido de las dos palabras en cuanto que *thymós* es preferido para expresar una cólera repentina y explosiva (Lc 4, 28; Hech 19, 28), mientras que *orgḗ* retiene un momentáneo darse cuenta; pero todo ello no excluye que tanto *thymós* como *orgḗ*, en determinadas circunstancias, sean indistintamente condenados como defectos (Ef 4, 31; Col 3, 8).

Si en la parábola del banquete de bodas (Mt 22, 7 par) la ira del rey puede ser considerada justa, no lo puede ser, en modo alguno, la del hermano mayor en la parábola del hijo pródigo (Lc 15, 28). En el sermón del monte se prohíbe claramente aquella ira que se dirige contra el hermano (Mt 5, 22). La mayoría de las restantes afirmaciones neotestamentarias sobre la ira se mueven en la línea ya señalada. Así p. ej. en Ef 6, 4 se inculca a los padres que no exasperen *(παροργίζειν [parorgízein])* a sus hijos. Y en general es válido el principio: sea el hombre lento para la ira «porque la ira de un hombre no obra la justicia ante Dios» (Sant 1, 19 s). Y cuando un hombre se ha encolerizado no debe dejar poner el sol sobre su ira *(parorgismós:* Ef 4, 26) y no debe permitir que por su ira se resquebraje la fraternidad y se dé entrada a Satán. Así p. ej. es imposible la oración si el hombre está encolerizado (1 Tim 2, 8).

A partir de este enjuiciamiento negativo es comprensible que en las enumeraciones de pecados concretos venga siempre citada la ira (Ef 4, 31; Col 3, 8; Tit 1, 7). Así en Ef y en Col la ira *(orgḗ)* se cuenta expresamente entre aquellas cosas por las cuales «el juicio de la ira de Dios caerá sobre los hijos de la desobediencia» (Ef 5, 6; Col 3, 6). En relación con ambos pasajes, a las actitudes erróneas (entre las cuales se cuenta la ira) que deben ser evitadas, principalmente por el *ἐπίσκοπος [epíscopos]*, → *obispo* (Tit 1, 7), se contraponen los elementos de una vida en la fe. Así en Ef 4, 32 se inculca: «Unos con otros sed agradables y de buen corazón, perdonando mutuamente como Dios os perdonó por Cristo». Así como a la ira de Dios se contrapone la acción de Cristo que perdona, así también a la cólera humana se contrapone el → amor (art. *ἀγάπη [agápē]*) como manifestación de la vida del hombre nuevo (Col 3, 14).

2. Se podría considerar que unos pocos pasajes del NT están en cierta tensión con lo sostenido hasta ahora; en ellos la ira, en cuanto pasión humana, no viene valorada negativamente. Así no falta quien considere que en la cita veterotestamentaria de Ef 4, 26 («si os indignáis, no lleguéis a pecar»; cf. Sal 4, 5) se concede un cierto espacio a la ira. Así también la ira del rey en Mt 22, 7 par, o más claramente todavía en Mt 18, 34, puede parecer totalmente justificada (cf. QStählin, ThWb V, 419: «... si se condena *a limine* cualquier movimiento de ira, las afirmaciones acerca de la ira de Dios no pueden entrar en el campo interpretativo; si, por el contrario, estas afirmaciones son tomadas en serio, en tal caso también en el ámbito humano debe concederse un cierto espacio a la ira»). Pero siempre queda el interrogante de si en estos pasajes la ira no debe ser interpretada en el sentido de una participación del hombre en la cólera de Dios. Abona esta suposición la mención repetida de la ira de Jesús (Mc 3, 5) o de su conducta encolerizada (aunque los términos mismos no siempre están presentes) por ejemplo para con Pedro (Mt 16, 23 par), para con los fariseos (Mt 23), o allí donde resulta ultrajante la honra de Dios (Mt 21, 22 par; Jn 2, 14 ss). También el famoso pasaje de Rom 13, 4 s prevé incluso para el estado, en cuanto es «servidor de Dios», una participación en la función vindicativa reservada por lo demás sólo a Dios (Rom 12, 19). Naturalmente, aquí no se trata de una participación en la esencia de Dios, sino de la ejecución de un servicio para el que Dios puede echar mano de paganos, por ejemplo Ciro, e incluso de poderes demoníacos, como p. ej. en el caso de Job y en Ap.

3. a) Tal como sucede en el AT, también en el NT el grupo terminológico de *orgḗ* sirve en la mayoría de casos para ilustrar la concepción de Dios. Así el *juicio futuro de la ira de Dios* desempeña un papel importante ya en la predicación de Juan bautista (Mt 3, 7 par); sólo el que hace penitencia, el que se convierte de corazón (→ conversión, art. *μετάνοια [metánoia]*) podrá escapar de la ira: la simple apelación al hecho de que se es hijo de Abrahán no basta. Pero también en la proclamación de Jesús se encuentra la alusión insistente a los días de la ira que le llegarán a Israel y le comportarán gran miseria (Lc 21, 23; cf. Mt 22, 7 y *passim;* en Jn sólo 3, 36).

b) Este pensamiento de la ira futura de Dios se desarrolla en toda su amplitud en Ap: aquí se habla de la ira de los pueblos (Ap 11, 18) y en un lugar (Ap 12, 17) también de la cólera del dragón como fuerza contraria a Dios. «Es la gran ira escatológica antagónica enfrentada a la ira de Dios, presentada con rasgos tomados de los salmos, de manera que el drama del apocalipsis puede ser entendido en gran parte como una lucha entre dos *ὀργαί [orgaí]*» (GStählin, ThWb V, 440). La ira de Dios (para la cual se usa también el término → *θυμός [thymós]*, p. ej. en Ap 15, 1) traerá consigo finalmente el juicio en el que Dios recompensará a los temerosos de su nombre. Pero en el mismo juicio serán arruinados (→ perder) aquellos que arruinan la tierra (Ap 11, 18; cf. 6, 16, donde se habla

de la «ira del cordero» que juzga). La concepción del juicio viene plasmada por la imagen «de los que pisan el lagar del vino del furor de la cólera de Dios todopoderoso» (Ap 19, 15; cf. 14, 19) y también por la imagen de la «copa de su cólera» (Ap 14, 10), de la que se ve obligado a beber forzosamente el vino de la ira el que adora la bestia y también Babilonia (Ap 16, 19).

4. Si en algunos pasajes del NT la visión es guiada fuertemente hacia el horror de la ira futura de Dios, en la *teología paulina* (y también en la de las cartas deuteropaulinas) esta ira queda situada dentro del horizonte de una escatología que se realiza, desde la venida de Cristo, en el transcurso de la historia (es la llamada *realizing eschatology*). La significación decisiva de Jesús para el hombre es descrita de manera clara e impresionante a la vista de la *ὀργὴ θεοῦ [orgḗ theoû]*: el hombre por su misma naturaleza y en cuanto es criatura del eón de este mundo está bajo la cólera de Dios que, como quien dice, ha quedado suspendida encima de él (Ef 2, 3; cf. Rom 1, 18-3, 20), o sea, que esta ira divina no espera al hombre sólo en el día del juicio (cf. también Jn 3, 36), aunque Pablo puede hablar vigorosamente de ella como de una magnitud escatológica (Rom 2, 5; cf. Ef 5, 6; Col 3, 6). La ira de Dios se dirige contra la injusticia (→ pecado, art. *ἀδικία [adikía]*) como transgresión concreta de la ley, y también contra la impiedad (→ piedad, art. *σέβομαι [sébomai]*), en cuanto es desprecio del creador (Rom 1, 18.21 ss).

Pero también provoca la ira de Dios la actitud del hombre supuestamente piadoso que en su obediencia a la ley vive cada vez más pagado de sí mismo, actitud que encuentra su expresión p. ej. en una *καύχησις [kaúchēsis]* (→ gloriarse) inadecuada. En último término no existe hombre capaz de observar totalmente la ley, y por ello Pablo puede proponer como tesis polémica: «la ley produce la ira (NB: la ley no trae más que reprobación)» (Rom 4, 15), porque la transgresión por parte del hombre, que resulta evidente cuando la ley se radicaliza, fundamenta la justa cólera de Dios. La situación de atasco en que se encuentra el hombre aprisionado por el pecado y sometido por ello a la ira de Dios, y esto si se trata del judío como del pagano, la ha revelado desde el cielo Dios enviando a Jesucristo: he aquí la afirmación central de Rom 1, 18. En la misión de Cristo Dios manifiesta al mundo su *δικαιοσύνη [dikaiosýnē]*, → *justicia*, que abarca las dos cosas, tanto su *orgḗ* como su *χάρις [cháris]* (→ gracia), su *ἔλεος [éleos]* (→ misericordia); o bien, en palabras de GBornkamm, «Dios proclama su *dikaiosýnē*, y esto hace que aflore a la luz del día toda la *adikía* de los hombres. Mientras Dios hace saber al mundo que por sus pecados ha caído en su *orgḗ*, le hace saber al propio tiempo que a los fieles les ha sido abierta esta su *dikaiosýnē*» (Die Offenbarung des Zornes Gottes, en: Das Ende des Gesetzes, 33).

Esta revelación, con su doble vertiente, coloca al hombre, de manera ineludible, en una situación en la que debe decidir su opción. O bien se endurece como «vaso de ira» (NB: «objeto de reprobación», Rom 9, 22) en el ámbito de la *orgḗ theoû*, como se lamenta Pablo refiriéndose a la mayoría de los judíos contemporáneos suyos (1 Tes 2, 16; cf. Rom 9, 22 en su contexto y la cita veterotestamentaria de Rom 10, 19; a este propósito afirma OMichel: «Dios en su ira se oculta de Israel poniéndose del lado de un pueblo extranjero»: KEK IV, 232), o bien se adhiere a Jesucristo y deja que él le ponga al reparo, en el ámbito del amor de Dios, de la ira divina (Rom 5, 8 s; 1 Tes 1, 10). Ignacio de Antioquía formula este pensamiento como sigue: «Debemos forzosamente o bien temer la ira futura o amar la gracia presente, ¡no hay otra alternativa!» (IgnEf 11, 1; citado en ThWb V, 448). De modo que queda claro que la venida de Jesucristo no significa simplemente «gracia barata» para todos. «Dios es juez siempre, y la fe cristiana en la gracia de Dios no consiste en la convicción de que la cólera de Dios no existe y de que no tenemos ante nosotros, amenazante, su juicio (2 Cor 5, 10), sino que consiste en la

convicción de que podemos salvarnos de la ira de Dios» (RBultmann, Theol. 3.ª ed., 288). Si Dios ha determinado que seamos «objeto de misericordia» (Rom 9, 23) para que «adquiramos la salvación» (1 Tes 5, 9), en realidad lo que esto significa es justamente que debemos buscar y aceptar la *σωτηρία [sōtēría]*, la *salvación* que se nos ofrece. «Si sólo en Cristo se da la salvación de la ira eterna, todo depende de si el hombre rechaza a Cristo o bien si se apropia de lo que Cristo es y lleva consigo, o, mejor dicho, si deja que Cristo se apodere de él» (GStählin, ThWb V, 448). Esto acontece por la *πίστις [pístis]*, la → *fe*. Sólo el que cree en el Hijo no ha de temer el → juicio de Dios, pues sólo para él vale la promesa de → *vida eterna (ζωὴ αἰώνιος [zōḗ aiónios])*, que, tanto en Juan como en Pablo, sirve para describir, en oposición a la *ἀπώλεια [apóleia], perdición* (→ perder), que es fruto de la ira de Dios, el fruto de la *éleos*, de la → *misericordia* divina (Jn 3, 36; Rom 2, 7).

H.-Chr. Hahn

Bibl.: GBornkamm, Die Offenbarung des Zornes Gottes, ZNW 34, 1935, 239 ss (= GBornkamm, Das Ende des Gesetzes, 1966[5], 9 ss) – FBüchsel, Art. *θυμός* etc., ThWb III, 1938, 167 ss – GSchrenk, Unser Glaube an den Zorn Gottes nach dem Römerbrief, 1944 – RBultmann, Theologie des NT, 1953 (1968[6]), § 32 – HKleinknecht/OGrether/OProcksch/JFichtner/GStählin/ESjöberg, Art. *ὀργή* etcétera, ThWb V, 1954, 382 ss – CVGablenz/LPinomaa, Art. Zorn Gottes, EKL III, 1959 (1962[2]), 1919 ss – NJHein/WEichrodt/HConzelmann/HBaudt, Art. Zorn Gottes, RGG VI, 1962[3], 1929 ss.

En cast. Arts. gens.: ADeissler, MystS II, T. I, 1969, 307-309 – WEichrodt, Teología del AT I, 1975, 236-246 – KHSchelkle, Teología del NT II, 1977, 412-414.

Israel, judío, hebreo

Ἰσραήλ [Israḗl] Israel; *ἰσραηλίτης [israēlítēs]* israelita; *ἰουδαῖος [ioudaîos]* judío; *ἰουδαϊκῶς [ioudaikôs]* a la manera judía; *ἑβραῖος [hebraîos]* hebreo; *ἑβραϊς [hebraís]* hebreo

I Sobre la etimología y sobre el uso primitivo

Israel es un nombre proposicional, o sea, un nombre que etimológicamente equivale a una proposición gramatical (predicado verbal y sujeto); al predicado verbal le sigue un nombre propio. El significado es incierto; para la parte verbal se ha propuesto lo siguiente: *es sincero, ilumina, cura, domina* (raíz *śrr)*; la significación más probable es *lucha, pelea* (de *śrh*, forma secundaria: *śvr)*. Sujeto es *'ēl*, término semita sumamente frecuente y de etimología también insegura, cuyo significado originario quizás sea *meta, distrito*, también *poseedor de un distrito* y luego *ir por delante, llevar la voz cantante; 'ēl* es la denominación específica de una deidad no determinada más concretamente. Más tarde dioses de tribus se identificaron con el Dios de Israel. *Yiśrāēl* equivale, pues, al deseo: *que Dios domine, luche* (por mí, por nosotros). Como nombre de tribu y pueblo designa a un grupo humano, asentado en Canaán, que aparece por primera vez en una inscripción en la marcha triunfal del faraón Meneftá (en la *estela de Israel* de su templo sepulcral en Tebas, alrededor del 1220 a. C., línea 27): «Israel está perdido, ya no tiene descendientes».

Lo mismo que en Ugarit (PRU V, 69, 3) aparece Israel en la Biblia hebrea como nombre de persona: Jacob, antepasado del pueblo de Dios, se vio honrado con el cambio de nombre, al aplicársele el de Israel, que así recibe un nuevo matiz: el sustantivo *'ēl* (dios) ya no es el sujeto, sino el complemento de la acción expresada por el verbo *śrh*, con lo que *Yiśrāēl* significa «has luchado (se refiere a Jacob) con Dios» (Gn 32, 28: cf. NB: «has luchado con dioses y con hombres y has podido»; Os 12, 4 s).

Judá, en hebreo *y[e]hūdāh*, designa originariamente la región desértica al sur de Jerusalén (Jos 20, 7; 21, 11; Jue 1, 16; Sal 63, 1). La tribu que allí se estableció recibió el nombre del pasaje y lo aplicó también a su antepasado (cf. Gn

29, 35), lo que presupone su uso como nombre de persona. La etimología es desconocida; las hipótesis son las siguientes: *bendito [sea 'ēl]* (Judá procedería entonces de *ydh, alabar, bendecir);* las tres primeras consonantes del radical *(yhv)* pudieran contener el nombre de Dios. El término hebreo *y^{e}hūdī/y^{e}hūdīt* (fem.), en griego *'Ιουδαῖος [Ioudaîos], 'Ιουδαία [Ioudaía]*, indica procedencia: judío es el que vive en Judá y especialmente el que procede de allí.

Hebreo, en hebreo *'ibrī* y en griego *hebraîos*, es una palabra antigua de significación incierta. Los *hebreos*, en cuanto a lengua y como pueblo, pertenecen probablemente a los *ḥabiru*, mencionados con frecuencia a mediados del segundo milenio en textos babilónicos, ugaríticos y egipcios. Tanto el acádico *ḥabiru* y el egipcio *>pr* como el término bíblico *iwrī (b=w)* son términos jurídicos: designan hombres de la misma posición social sin atender a la raza o pueblo del que proceden (sus nombres personales se deben a áreas lingüísticas distintas), y que, sin tener un sitio fijo de residencia ni propiedad, mediante contrato arriendan sus servicios a los allí residentes («siervos» en Egipto; 1 Sam 14, 21). La idea correspondería, pues, a la de nuestros «emigrados». Reunidos en grupos —tribus todavía no del todo formadas—, irrumpieron estos nómadas con su ganado menor en el país cultivado y fueron llamados quizás por los cananeos autóctonos *ēwer, advenedizos* (p. ej. en Gn 14, 13), porque venían de *ēwer*, de *allende* (el país), o sea, de la estepa oriental y meridional. El término *hebreo* lo utilizan otros pueblos en narraciones antiguas a veces en sentido despreciativo, y en otras ocasiones es el mismo Israel el que, refiriéndose a sí mismo, lo emplea así, al tratar con extranjeros (cf. Gn 40, 15; 43, 32; Ex 1, 15-19; 2, 11-13; 3, 18 y *passim:* «Dios de los hebreos»; 1 Sam 4, 6.9; 13, 3.19; 29, 3). En tiempos de la monarquía los *hebreos* eran hombres no libres, económicamente débiles, o sea, un grupo que vivía junto a los que eran libres en Israel (cf. Ex 21, 2; Dt 15, 12; Jer 34, 9.14).

II Israel y Judá en el curso de la historia

1. Primeros tiempos y época monárquica

Tras la conquista del país por parte de la «casa de José» la pequeña unión tribal (¿de los «hijos de Lía»?) se convirtió en la alianza de las doce tribus (→ pueblo, art. *φυλή [phylḗ])*, federación cultual, no-estatal, de los elegidos por el «Dios de Israel» (Jos 24). Ante la opresión de los filisteos no bastó el rechazo por parte de cada tribu. Saúl, elegido rey, pidió un ejército, reunió políticamente a las tribus (al menos a las del norte), fundando así un estado, al que se le aplicó el nombre del pacto sagrado de las doce tribus: Israel. Con esta doble fundación en lo religioso y lo político surgió pronto una tensión, que atravesaría y determinaría la historia toda de Israel.

Israel, el estado septentrional, gozó de autonomía política y religiosa durante más de doscientos años, desde que el gran reino de David se escindió a la muerte de Salomón. El «Dios de Israel» fue adorado en los santuarios de Betel y Dan. En 733 y 722 Assur venció a Israel (llamado también Efraín por los profetas contemporáneos, p. ej. en Is 7, 1-9, por razón del territorio central). Mediante deportación y mezcla de los habitantes que quedaron con los nuevos colonizadores —con la finalidad de lograr también una mezcla en lo cultural y religioso— surgió la provincia asiria de Samaria.

Judá, el reino que David fundó con las tribus meridionales, sobrevivió unos 150 años al reino del norte, seguramente gracias a su fundación dinástica y a su hábil actuación política. A Judá le fue mucho mejor bajo el dominio babilonio que al reino del norte con Assur; así, se pudo anular la división de Judea bajo los persas.

Otro fortalecimiento importante para el reino del sur le vino de lo teológico: Isaías, continuando la línea cananea de los profetas cortesanos, engrandeció la dinastía de David en Sión. Al aplicar el nombre de Israel al reino del sur, después de haber caído el del norte, ajustó las esperanzas teológicas a las realidades políticas: el ámbito de salvación se limitó al resto, a Judá; por otra parte, el estado de Judá adquirió nuevo prestigio gracias al viejo nombre tan cargado de reminiscencias tradicionales (cf. Is 24-28).

A este «sionismo» relacionado con el presente de Judá, Jeremías le contrapuso su «teología utópica de la diáspora», abierta para el futuro de Dios, conservando el nombre de Israel para el reino del norte, destruido desde hacía un siglo. No obstante el intento de Josías de restaurar el estado de Israel, éste era para el profeta como el que ya no existía, del que Dios en el futuro se vuelve a hacer su pueblo, una comunidad que volverá a ser apátrida, repitiéndose lo ocurrido en los tiempos primeros también en los últimos (cf. 3, 11 ss; 31; 37, 7 ss). Conforme al modelo del tiempo de Moisés, Dios hará con ella una nueva → alianza, escribiendo, esta vez, el mandamiento en los corazones (Jer 31, 31-34). Esperando Jeremías tales cosas para Israel, tuvo que anunciar al mismo tiempo juicio y destrucción para el estado de Judá, al que amaba y por el que intercedía ante Dios (cap. 14 ss), porque tienen que caer seguridades humano-estatales, dejando lugar así a la nueva creación de Dios.

2. Israel ante Dios en la teología profética

La relación de Dios con Israel se expresó en multitud de imágenes: → Dios es padre, rey, salvador, pastor, refugio, consolador, rocío; Israel es consiguientemente: hijo, novia, esposa, propiedad, viña, cepa. Estas características, personales en su mayoría, se fijan en una relación de colaboración. Ambas cosas, lo que hace Dios por Israel y lo que pide de él (Dt 10, 12; además Mi 6, 8), las comunica Dios a su amado hijo. Gracias a esa enseñanza —más amplia que el → mandamiento, y, en consecuencia, abarcando más que la → ley— se convierte Israel en pueblo, que acampa solitario (Nm 23, 9b), distinto y apartado de todos los demás pueblos (Dt 4, 5-10). En la tierra santa de Israel tiene que vivir este pueblo santamente para el Dios santo (Lv 11, 44 s; 19, 2; 20, 26). La → elección de Israel

es, al mismo tiempo, tarea: aun siendo el más insignificante de los pueblos (Dt 7, 7), ha de servirles de guía y luz, tiene que serles testigo de Dios por su mera existencia (Is 43, 8 ss). Elección es soledad; implica ser distinto, renuncia, disponibilidad para el → sufrimiento (Is 52, 13 bis-53, 12) y puede convertirse en una pesada carga.

Por eso corrió Israel continuamente el peligro de caer en los cultos cananeos, de ceder a las tentaciones del mundo que lo rodeaba, queriendo ser como los demás pueblos. Entonces precisamente se da el caso de que la fidelidad puede de hecho ser quebrantada por el hombre, sin que pueda ser rota tal relación. Pues por parte de Dios la alianza con Israel permanece irrescindible. Para hacer que este hecho quede fuera de toda duda se aprovechan conceptos jurídicos: Dios no renuncia a su derecho sobre Israel (Am 9, 1 ss), ni da libelo de repudio (Is 50, 1). Dios permanece fiel a los juramentos hechos a los padres (Ez 20, 9.14.22; Dt 7, 8) precisamente para que su nombre no sea profanado entre los gentiles, o sea, por causa de sí mismos. También el juicio es prueba de su alianza. No son sino formas distintas de la misma invitación a la conversión el que Yahvé exhorte, amenace y vuelva a consolar a Israel por medio de sus siervos, los → «profetas de Israel» (Ez 38, 17), que se entregan a sí mismos en el cumplimiento de su misión (Ex 32, 32; Jer 30 s). Gracias a la propia fidelidad de Dios a la alianza vuelve a ser posible la purificación de Israel y la renovación de la relación basada en la alianza. La esperanza en la restauración de Israel no se basa en la justicia de Israel, sino en el amor de Dios a los padres (Ex 32, 11-14; Dt 9, 5), en la libertad de Dios que vuelve a elegir a Israel contra toda esperanza (Ez 16, 59-63).

3. La lucha por Israel en la época postexílica

Tres generaciones después actuaron Esdras y Nehemías en contra de los profetas, que anunciaban un cambio salvador inmediatamente después de la vuelta de los desterrados de Babilonia (cf. Ag 2, 20-23; Zac 6, 9-15). Consideraron estos sueños políticos como un peligro para la existencia de Israel. En consecuencia, dejaron a los persas la ordenación de los asuntos políticos, concentrando ellos sus esfuerzos en la edificación interna de la comunidad de la alianza en la línea de Jeremías y basándose en un → libro santo, que ahora se convirtió en algo común (cf. Neh 8), mientras que antes había sido privilegio de los sacerdotes.

Desde la época de Alejandro Magno el judaísmo vivía bajo el influjo de la cultura helenística unitaria. Mas tan pronto como la acomodación al mundo circundante amenazó con desembocar en el abandono de lo propio, tuvieron lugar levantamientos preponderantemente de cariz religioso. El buen resultado de la rebelión macabea llevó otra vez, bajo los asmoneos, a una transacción entre la propia identidad y la apertura cara al contorno. Se ve, por ejemplo, en el bilingüismo de las monedas.

En los tiempos que siguieron, cuando Pompeyo conquistó Jerusalén y subyugó la región, cuando el «mestizo» (Josefo, Ant. 14, 403) Herodes gobernó como rey por designación de Roma y los procuradores explotaron y provocaron a los judíos, se agudizó cada vez más la oposición al mundo circundante, hasta llegar a sangrientos enfrentamientos con los romanos y sus colaboradores, enfrentamientos llevados a cabo bajo la égida de los zelotas. Las inscripciones numismáticas nos sirven otra vez de testigos: las monedas acuñadas en los años de levantamiento, del 60 al 70 y del 132 al 135, y que en parte son sobreacuñación de monedas romanas, llevan inscripciones en caracteres hebreos antiguos, cosa que traduce el convencimiento de que el tiempo primitivo ha vuelto en la actualidad. Tales inscripciones son más un programa que una mera descripción de la realidad: *Siclo (šeqel) de Israel; redención de Sión; por la libertad de Jerusalén; año primero de la redención de Israel, año segundo de la libertad de Israel.* La leyenda romana decía, por el contrario: *Iudaea capta* (Judea vencida).

Tras los exterminios de judíos en la diáspora bajo Trajano y tras el fracaso del mesías Simón Bar Kokebá (hijo de la estrella; cf. Nm 24, 17), llegado el punto crucial de la contienda, había que acabar no sólo con los que seguían fieles a la enseñanza heredada, sino que se había de borrar hasta el nombre de este pueblo. Adriano dispuso oficialmente la reforma, según la cual Jerusalén tenía que llamarse *Aelia Capitolina* (por él y por Júpiter) y el país, *Syria Palaestina* (país de los filisteos).

Con todo, aun en los tiempos más difíciles, siguieron viviendo allí comunidades judías como resto o inmigraron allá una y otra vez. Al principio incluso pudieron conservar un cierto nivel cultural, como atestiguan el Talmud palestinense y ruinas de sinagogas. Fueron cambiando los dominadores: romanos, árabes, turcos, ingleses; finalmente en 1948 volvió a surgir un estado con el antiguo nombre de *Israel*, con la aquiescencia de la opinión mundial, impresionada por los horribles crímenes cometidos contra los judíos.

III La lucha por el verdadero Israel en el primitivo judaísmo

1. Israel y su entorno

A pesar de su variada multiplicidad interior el judaísmo existió como un todo relativamente unitario frente al mundo de los gentiles. Incluso los grupos que muy pronto se formaron alrededor de Jesús, como portadores que eran de una revelación en lucha con la gentilidad, tenían conciencia clara de estar del lado de Israel, aún más, de pertenecer a Israel de un modo tan natural, que metódicamente sería ilícito separar lo que de esta forma está unido.

a) El entorno helenístico de Israel ejerció un gran atractivo también sobre el judaísmo, especialmente en la diáspora, gracias a su tendencia a la unidad cultural. En épocas buenas fue posible aceptar no sólo la lengua, sino incluso ciertas formas helenistas de vida, con tal de que no se relacionaran con el culto pagano y fueran, por tanto, conciliables con principios judíos. Esta apertura y el reconocimiento de los pueblos tenía su expresión teológica en la aceptación de elementos primarios de una humanidad mesiánica entre ellos, los descendientes de Noé (que cumplen los mandamientos principales de Gn 9, 4; cf. Hech 15, 28 s; Sanh 56a/b), y los piadosos de entre los pueblos (Chul 92a; BQ 38a). A base de la misión, cuyas raíces teológicas se apoyan en la exigencia universal del único Dios, que quiere también la salvación de los pueblos (cf. los cantos del *'ebed-Yahweh:* DtIs 41 s; 49) se suprime finalmente la tensión entre Israel y los pueblos, anticipando la reunificación escatológica esperada (Pes 87b; cf. 1 Cor 12, 13; Gál 3, 28).

De ese modo se convirtió el judaísmo desde el exilio en religión misional, dispuesto a aceptar a todo el que confesara al único Dios de Israel (→ uno, art. *εἷς [heîs]*). El éxito fue notable, especialmente entre las mujeres, que únicamente eran bautizadas y no circuncidadas. Alrededor de la décima parte de la población helenística del mundo mediterráneo era judía, no de origen, sino por fe (cf. Sib III, 271; 1 Mac 15, 22 s; Filón, Flacc. 45 s, Leg. Gal. 281-283; Josefo, Bell. 2, 398, Ant. 14, 110; Hech 2, 9-11).

Pero precisamente esta apertura del judaísmo, que ejerció una enorme atracción para los mejores de entre los pueblos, fue también ocasión de odio y persecución. En tiempos de crisis, cuando la situación legal de los judíos empeoraba o la enemidtad desembocaba en turbulencias y levantamientos populares contra ellos (piénsese en las persecuciones bajo Trajano 115-117), los judíos se veían ante la alternativa o de renunciar a su judaicidad, aceptando el culto a los dioses gentiles y al emperador, o a perder la igualdad cultural y política. De ese modo los que permanecieron fieles a su comunidad llegaron a vivir en una especie de guetos, en una separación fundada no en razones de pueblo o raza, sino únicamente en motivos religiosos. Para no favorecer el culto a los ídolos, se limitó el trato con los gentiles o se prohibió casi totalmente, como se ve en las 18 disposiciones introducidas por los seguidores de *Šammay* antes del levantamiento del año 66 (Schab 17a/b). Como muestra la teología del Talmud, fue el fariseísmo el que a base de la Biblia inmunizó totalmente a Israel contra influencias perjudiciales de la cultura helenista antijudía, dándole una autoconciencia que le proporcionó la fuerza necesaria para sobrevivir como comunidad durante milenios en medio de un mundo enemigo lleno de odio y persecución para con él.

b) La terminología está determinada por estos conflictos. El término *hebreo* y la expresión *en hebreo* tienen un significado totalmente neutral; indican, ante todo, la lengua y la escritura y también los hombres que las emplean. En el culto la Biblia se leía por secciones en el original hebreo, traduciéndola luego al arameo que era el lenguaje corriente (targum). Con una terminología ya menos precisa *en hebreo* significa con frecuencia el arameo emparentado con él (Josefo, Ant. 18, 228; cf. *hebraís* en Hech 21, 40; 22, 2; 26, 14; *ἑβραϊστί [hebraistí]:* Jn 5, 2; 19, 13.17.20; 20, 16; Ap 9, 11; 16, 16). En lugar de las letras del antiguo hebreo se utilizó (incluso al copiar textos sagrados) la escritura cuadrada, que se desarrolló a partir de la escritura aramea del tiempo de la monarquía. La escritura hebrea antigua, utilizada en las leyendas de las monedas acuñadas durante los levantamientos, fue rechazada expresamente por los maestros fariseos. En boca de extranjeros, el término *hebreo* (o *en hebreo)* puede designar el país (Tácito, Hist. V, 5) y su gente (TestJos 12, 2 s; 13, 3; Jub 47, 5 s). Puesto que la lengua, la formación y la estructura de la teología están determinadas en gran medida por la pertenencia a un determinado ámbito cultural, el término, que de por sí solamente distinguía (cf. Hech 6, 1), podía adquirir en la disputa un matiz apologético o polémico: Pablo resalta como algo positivo

su procedencia y pertenencia hebreo-lingüística en 2 Cor 11, 22 y Flp 3, 5; por el contrario, en las sentencias «de los hebreos» del evangelio gnóstico de Felipe (espec. 1 y 46), a la condición hebrea se le quita valor y se la considera como un grado provisional anterior a la verdadera fe.

Judá, judío (sust. y adj.), *judaísmo* son conceptos político-sociológicos más que otra cosa; indican, ante todo, la pertenencia a un pueblo (Tácito, Hist. V, 5) y también se refiere a quienes pasan al judaísmo (Dión Casio, Hist. 37, 17) y viven a la manera judía (cf. sobre esto *ioudaikôs* y *ἰουδαΐζω [ioudaizō]:* Gál 2, 14; aquí habría que mencionar también el sust. *ἰουδαισμός [ioudaismós]* formado por primera vez en los LXX, o sea, judaísmo como modo de vida y de fe, Gál 1, 13 s). Los mismos judíos aceptaron esta terminología, ante todo en el trato con extranjeros (papiros de Elefantina; 1 Mac 3, 34; 8, 23 ss; Tob 1, 18). El término *judío* aparece también como autodesignación (monedas de la época de los asmoneos; Filón; Josefo; en el NT, tanto aplicado a individuos como —en plural— a grupos, se usa unas 194 veces en casi todos los matices; de ese total 79 veces pertenecen a Hech, espec. desde el cap. 13, en el evangelio de Jn aparece 71 veces, en las cartas paulinas 24 y en los tres sinópticos juntos sólo 11 veces; sobre el conjunto cf. *infra* 2e). Tal autodesignación aparece en ocasiones con matiz honorífico, ante todo, en contextos exegéticos (Meg 12b/13a; Midr Est 2, 5 [93a]; Sib 5, 249). En boca de gentiles *judío* tuvo a menudo un sentido de insulto y desprecio (Midr Lam 1, 11 [55a]). Y es que la gentilidad no entendió la especificidad y necesaria separación de los judíos (Est 3, 5-9 y 3, 13d-e: AdEst 13, 5); como los judíos no podían participar en el culto gentil y en la vida social, los consideraban como impíos, enemigos de los extranjeros y hasta de los hombres como tal (3 Mac 3, 4 ss; Josefo, Ap. II, 121-124.145-150; Meg 13b; Midr Est 3, 8 [95b]; un aviso en contra de los judíos puede leerse en BGU 1079). En especial literatos alejandrinos difundieron leyendas terroríficas sobre la historia y el culto del judaísmo, que se creyeron y copiaron con suma facilidad (Maneto, Jairemón, Lisímaco, Apión; cf. Josefo, Ap. I, 219 bis; II, 150; Tácito, Hist. V, 3-5 y Ann. II, 85). El desprecio por el judaísmo (Cicerón, Pro Flacc. 28; además, Plinio, Hist. Nat. 13, 4; Juvenal, Sat. 14, 96-106) se transformó en odio, que desembocó en sangrientas persecuciones (Filón, Flacc. 41-96 y Gayo 120-139).

Potenciado por esa postura antijudía de los demás, desarrolló el judaísmo su autoconciencia como *Israel.* Es éste el concepto de mayor carga teológica, utilizado siempre únicamente dentro de la comunidad. Es frecuente (68 veces) en el NT y el que más lo usa es Pablo (17 veces, 11 de ellas en Rom), le siguen Mt con 12, Lc también con 12, Hech lo emplea 15 veces, mientras que en Mc y Jn es raro (2 y 4 veces respectivamente); *israēlítēs* aparece 5 veces en Hech (siempre como tratamiento), 3 veces en Pablo y una en Jn: todos estos casos se refieren a judíos como miembros del pueblo de Dios. Con vistas a Israel fue creado el mundo (4 Esd 7, 11; GnR 12 [8d]), es propiedad de Dios (Ab 6, 10), primogénito (SalSl 18, 4), su especificidad se debe únicamente a que se le otorgó el don de la Torá (ExR 30 [89d]). Por más que Israel es despreciado en este mundo (LvR 32 [122a]), estos sufrimientos son nada menos que signos del amor de Dios (SalSl 18, 4; Midr Cant 1, 5 [87b]), que con ellos sigue incluso en la dispersión (Meg 29a). Dios sigue fiel a sus promesas (Mac 24 a/b); reunirá a todos los dispersos (Hen[et] 90, 33; TestJos 19 s; las 18 oraciones, espec. la petición 10); poseerán el país (Mt 5, 5) y la totalidad de Israel participa del mundo futuro (Sanh 11, 1).

2. La lucha intrajudía por Israel

a) *Organización interna de Israel en la época helenística*

El judaísmo postexílico se dividió, en primer lugar *geográficamente* (madre patria-diáspora) y, coincidiendo con ello, también en el aspecto *cultural*, en *hebreos* y *helenistas.* Incluso en la diáspora había judíos que acentuaban su vinculación con la lengua y

cultura hebrea (o aramea) y fácilmente se separaban de judíos más abiertos a la cultura helenista («sinagoga de los hebreos» en Roma y Corinto; Trifón en Justino, Dial. 1, 3). A su vez había en Jerusalén grupos judíos verdaderamente helenistas por la lengua y quizás también por sus costumbres (2 Mc 4, 13; Hech 6, 1; 9, 29).

Los que vivían en Israel mantuvieron estrecho contacto con la diáspora. Desde aquí se apoyó materialmente a Jerusalén (impuestos para el templo; donativos: 2 Cor 8 s), que continuaba siendo el centro religioso (fiestas con peregrinaciones, enviados regulares a las comunidades). Pero no se llegó a una actuación política común, ni con ocasión de los levantamientos en Israel ni a propósito de las persecuciones en la diáspora.

Desde el punto de vista *sociológico* Israel se dividía en diversas *clases:* sacerdotes, levitas, israelitas, prosélitos igualados normalmente a ellos (CD 14, 3-6), esclavos del templo de condición legal inferior e hijos de matrimonios ilegítimos (Esd 8, 20; pHor 3, 5; pJeb 8, 5). Pero, como fue muy distinta la respuesta que en esta época se dio a la cuestión de cómo podía Israel salir airoso ante Dios, surgieron *grupos*, cada uno de los cuales afirmaba ser la verdadera comunidad (p. ej. saduceos, bautistas, apocalípticos, fariseos, zelotas). La pertenencia a ellos ya no se basaba en el origen, sino que se apoyaba en la decisión que cada uno tomaba en favor de una determinada opción doctrinal. Los límites de los partidos eran permeables y era posible el paso de uno a otro. Josefo, por ejemplo, probó suerte en distintos grupos (Vit. 10-12); hubo discípulos de Juan que se pasaron al grupo de Jesús (Jn 1, 38-40).

Pero estos grupos se subdividían, a su vez, en distintos subgrupos. Por ejemplo, entre los fariseos existía un ala zelota enemiga de los extranjeros y otra que simpatizaba con los romanos y era partidaria de la misión (partido de *Šammay* y de *Hillel;* Schab 31a); tales divisiones se dieron también entre los seguidores de Jesús (Gál 1 s; 1 Cor 3, 4; 2 Cor 11).

La elección, la existencia de Israel y la realización pura de la instrucción recibida, únicamente pudieron mantenerse a base de un continuo diálogo entre las distintas sentencias, en un forcejeo constante. La pasión con que se luchó por la realidad de Israel, es un signo de la vitalidad del espíritu profético en cada época.

b) *Polémica*

Las formas de esta disputa fueron duras, con una dureza que sólo es posible entre hermanos que discuten por una misma herencia. Hacía mucho tiempo que se combatían mutuamente según fórmulas transmitidas de acuerdo con las distintas escuelas, antes de que apareciera el movimiento de Jesús e interviniera en el diálogo en marcha.

Métodos de la polémica eran, por ejemplo, insultos mutuos (hipócritas: Mt 23, 13; AscMos 7; raza de víboras: 1QH 3, 12-18; Mt 3, 17) o interpretación de acontecimientos parcial o generalizada, como p. ej. cuando Pablo antihistóricamente, pero por esto mismo con una carga histórica más fuerte, acusa a «los judíos» de que han matado a nuestro señor Jesucristo (1 Tes 2, 14 s). Valores positivos de los adversarios se cambian sistemáticamente en negativos (hijos de las tinieblas: 1QS 1, 10; 1QM 1, 1; la ley en Pablo: Gál 3, 10-13; Rom 4, 13-15a; el diablo y la mentira en lugar de Dios y la verdad: 1QS 2, 4 s; 1QM 1, 1; CD 6, 1; 1QH 5, 26 s; 7, 12; 1QpHab 10, 9 s; Jn 8, 41-44; Ap 3, 9). Se sobrepujaban mutuamente (2 Cor 3, 4-18; Gál 4, 21-31). En medio del ardor de la polémica se podía echar mano del modo profético de la crítica: Israel está obstinado (CD 1, 14, citando a Os 4, 16), es impío (TestLev 14, 4), Dios le ha ocultado su rostro (CD 1, 3). Especialmente «Judá» se convirtió en concepto negativo (CD 4, 3; 4, 11; 8, 3: los príncipes de Judá eran los que desplazaban los linderos, citando a Os 5, 10); la interpretación se refiere a miembros renegados de la comunidad (CD 19, 26 s), de modo que parece como si aquí hablaran adversarios gentiles de los judíos.

Así resultaba lógico que Pablo, el misionero de los gentiles, hiciese suyas tesis de la polémica gentil antijudía (1 Tes 2, 14-16). La forma más dura se encuentra en los escritos joaneos, que, con su terminología generalizante, da la impresión de que se distancian totalmente de «los judíos». Y justamente los escritos judíos resultan tan enmarañados por razón del espíritu polémico que alienta en ellos, que son inevitables malentendidos

peligrosos, cuando las distintas partes se consideran aisladamente. Sólo en la agudización del conflicto que sigue a la destrucción del templo se llegó incluso a considerar como no existentes las posiciones contrarias: así p. ej. el Talmud silencia casi totalmente a sus adversarios. El paso definitivo se da con la separación jurídica, añadiendo en la plegaria 18 la petición referente a los herejes («que en un instante mueran los nazarenos y los herejes, sean borrados del libro de la vida y no sean escritos con los justos»; sobre esto Berakh 28b/29a). Este acto jurídico se presupone en el evangelio de Jn (cf. 9, 22; 12, 42).

c) *La comunidad-resto y la totalidad de Israel*

El lado positivo de tal polémica fue una exposición apologética de lo propio. Cada grupo pensaba ser el → resto escogido de Israel, que desembocaría en la comunidad escatológica de salvación. Señal de esto es el frecuente uso de la preposición «de» (en hebreo *min*, o sea, origen o procedencia de algo con el sentido de *selección* o *segregación*) en estos contextos (p. ej. CD 1, 7: una raíz del plantío salida de Israel; CD 6, 2 s: surgido de Aarón, de Israel; CD 8, 16.40: los pocos que están seleccionados). La autoconciencia resultante de la segregación se concretiza en expresiones referidas a sí mismo, tales como «casa de la verdad», «de la santidad», «de la solidez» (1QS 5, 5 s; 8, 5-9; 9, 5; CD 3, 19).

Pero es sorprendente que no se llegue a identificar sin más al propio grupo con la totalidad de Israel (p. ej. en 1 Cor 10, 18 falta el correspondiente «Israel según el espíritu»). Lo que más se le acerca es «comunidad de la nueva alianza» (1QpHab 2, 3; CD 6, 19; 8, 21; 1 Cor 11, 25; 2 Cor 3, 6; Lc 22, 20). Por más que primariamente se piensa en el propio grupo, se conserva una apertura respecto de un futuro Israel total (1QSa 2, 12). La separación *de* Israel es elección *para* Israel (1QS 5, 5 s; 8, 5; 9, 5; TestNef 8, 2). La comunidad-resto se sabe encargada de llamar a la conversión a todo Israel. La pertenencia natural a Israel por *descendencia* (el hijo de madre judía es judío) se encuentra en tensión respecto del ser judío por *obediencia* (lo que exige, especialmente de los varones, decidirse a aprender y a cumplir los mandamientos), pero no pierde su valor, sino que continúa siendo la base fundamental. La meta es una comunidad escatológica con rostro renovado, tal como, en imagen, se realiza ya en el grupo actualmente y al modo como la comunidad en el Sinaí representaba a todos los que habían de seguir, comprendidos en ella ya en aquel entonces (Dt 29, 15; además, Pes 10, 5). La comunidad-resto es → luz para la comunidad total (TestLev 14, 3; Mt 5, 14); en consideración a ella al final será salvo todo Israel (TestSim 6, 2.5; 7, 2; TestBen 10, 11; Rom 11, 26; Sanh 11, 1). La expresión más clara de la esperanza para todo Israel se halla en las oraciones, las cuales al final frecuentemente incluyen a todo Israel (Gál 6, 16; plegaria 18; Berakh 60b; Schab 12b; *Ahawa*, que se reza antes del «escucha, Israel»). La comunidad-resto de los elegidos en el NT conoce también la esperanza de salvación y de restauración de Israel como pueblo (Mc 13, 27; Lc 24, 21; Hech 1, 6). El juicio que se aguarda será llevado a cabo por los doce discípulos, cuyo número está remitiendo a la totalidad de Israel (Mt 19, 28; Lc 22, 30).

De esta coincidencia en la esperanza de Israel basada en la Biblia común se desprende la responsabilidad mutua en el antagonismo, de suerte que se proceda como el profeta, que es al mismo tiempo acusador e intercesor, y que toma sobre sí el sufrimiento de su pueblo. La polémica antijudía es consecuencia justamente de la afirmación de Israel y tiende a la realización de la totalidad de éste.

d) *El mesías e Israel*

Todos los grupos estaban de acuerdo en la fe de que la esperanza de Israel se realiza en figuras individuales que hacen surgir la salvación escatológica. Precisamente en los tiempos de mayor aprieto se esperaba que Dios se pusiera de su lado y los sacara de la oscuridad y la confusión. Todos estos numerosos intentos de realización mesiánica encontraron partidarios, y todos acabaron aparentemente en catástrofes, desde el maestro de justicia en Qumrán (la cita de Nm 24, 17 sobre la «estrella de Jacob» en CD 7, 18 s

se aplica al maestro), desde Juan y Jesús, pasando por los pretendientes a mesías de que habla Josefo (Bell. 2, 55-79), hasta llegar a los líderes zelotas (Josefo, Bell. 5, 1-26) y a Bar Kokebá. Unicamente dos grupos sobrevivieron a la catástrofe: los fariseos, de cuya tradición Rabban Johanán en Yamnia quitó todo lo mesiánico-zelota, y los judíos creyentes en Jesús, que reforzaron sus rasgos escatológico-mesiánicos, incluso antifarisaicos. Por eso puede considerarse como general entre los judíos la estructura mesiánica que se presupone en el estrato fundamental de la tradición neotestamentaria para la época del segundo templo.

Interpretándolas en su línea, cada grupo había aplicado afirmaciones centrales de la Biblia hebrea a la personalidad que, a su entender, representaba a Israel. Este representante es el elegido en la comunidad de los elegidos, justo entre los justos, hijo entre los hijos, siervo entre los siervos (Is 53), el que carga con el sufrimiento de Israel. También el hijo del hombre, la figura de índole judicial de Dn 7, 13 que representa al pueblo de Israel (→ Hijo de Dios), se aplica ahora al mesías. Lo mismo que Dios habla continuamente con Israel, así hace con el mesías; lo mismo que Israel está especialmente capacitado para oír y obedecer, así le pasa al mesías (Jn 5, 19.36; Mt 5, 17; 11, 27). Por eso se le pueden aplicar epítetos que en la Biblia hebrea designan a Israel, piénsese en viña, vid (Jer 2, 21; Sal 80, 9 s; 4 Esd 5, 23; Jn 15, 1-8), piedra angular (Ef 2, 20; 1 Pe 2, 6-8); la paloma, símbolo de Israel (Sal 68, 14; 4 Esd 5. 26), desciende sobre Jesús en el bautismo (Mc 1, 10).

En todos los grupos *se transformó tendenciosamente la historia;* incluso la historia pasada y especialmente lo que acontece en el presente, se elabora a manera de *pešer* o comentario y se aplica exclusivamente al grupo propio (CD; la historia de la pasión en el NT; 1QS, 1QM). De la relación Israel-mesías está transido también todo el NT, que, mediante un *pešer* orquestado con toda la gama de registros, pretende probar, a base de la Biblia hebrea, que la consecuencia íntima del judaísmo lleva al reconocimiento de Jesús como mesías (espec. p. ej. Lc 2, 30-32.38; 24, 21.24.44; → Jesucristo). Para Lucas la fe en Jesús no es otra cosa que el desarrollo legítimo del fariseísmo (Hech 1-5; 28, 20.23). A pesar de toda la aparente antítesis el mesías se encuentra respecto de Israel en una continuidad de cumplimiento (Mt 5, 17). Para Jn (1, 47), «verdadero hijo de Israel» es sólo aquel que reconoce a Jesús como el mesías de Israel, o sea, el que lo ve en relación con su pueblo: como cumplimiento de una promesa originaria, renovación de la antigua alianza que jamás se rescindió. En Ap 7, 1-8 se presenta la conversión de los judíos como el cenit de la victoria escatológica.

Es importante el hecho de que el mesías e Israel se encuentran en correlación indisoluble. Quien no se decida por este elegido, está contra él; quien le niegue su confianza (1QpHab 8, 1-3: fe en el maestro; fe en Jesús a lo largo de todo el NT), se ha puesto consiguientemente contra Israel, ha perdido la filiación de Abrahán (Jn 8, 49), pertenece a la sinagoga de Satán (Ap 3, 9), es hijo de las tinieblas, formando parte de la comunidad de Belial (CD 4, 13.16; 8, 2; 1QH 4, 10-16). Pero todos, tanto los que tienen esa confianza —aunque fuera equivocada—, como los que se la niegan, se encuentran dentro del judaísmo.

Y viceversa, Israel y su Biblia constituyen el principio crítico con que tiene que ser medido todo pretendiente mesiánico (los mesías de Qumrán se esperan de Aarón e Israel: CD 20, 1; 1QSa 2, 11-21; el mesías entronca con los padres y patriarcas: Rom 1, 3; 9, 5; Mt 1, 1-17 par; Mt 11, 2-6; Jn 5, 39; cf. Sanh 93b, 98b; Schab 63a). Sólo así podía Israel salvar su existencia ante el exceso de espíritu y profecía, ante el exceso de pretendientes mesiánicos y contra soluciones irreflexivas. También los testigos del NT supieron que la realidad de Israel es la piedra de toque de la cristología. Por eso se aferraron apasionadamente a Israel como el fundamento que soporta el acontecimiento de Cristo. Y por eso parte también del mismo NT la resistencia más decidida contra una renuncia a Israel

(Rom 9-11; Jn 4, 22). Jesús es el mesías (→ Jesucristo) únicamente en la vinculación viva con Israel: sin esta realidad histórica se esfuma en una idea, un mito gnóstico, una especulación doceta. De modo que en el mesías Jesús → bautismo y comida (→ eucaristía) son celebraciones de Israel y la → cruz con que cargó fue participación en la pasión de Israel. El NT está al servicio de esta prueba: que Jesús, el judío, el hebreo —por más que los judeo-cristianos en el diálogo interjudío se sintiesen separados por él del resto de sus hermanos judíos—, representa plena y personalmente a Israel, con el que está unido de modo radical y permanente.

e) *Misión*

A esta relación de la figura del salvador con Israel le corresponde, en consecuencia, la misión primero entre los judíos. Jesús se dedicó exclusivamente a las ovejas perdidas de la casa de Israel y sus mensajeros debían ir sólo a las ciudades de Israel (Mt 10, 5 s; 15, 24). Hasta Pablo, misionero tanto de los judíos (1 Cor 9, 20) como de los no-judíos (1 Cor 9, 21; Rom 11, 13), demostró la prioridad del judaísmo en la historia de la salvación (Rom 1, 16), yendo siempre primeramente a los judíos (Hech 13, 14; 14, 1) y llevando muy a gala su condición de judío (2 Cor 11, 22; Flp 3, 5; Hech 22, 3). A pesar de los fracasos en la misión con ellos siguió fiel a Israel, su pueblo (cf. Hech 28, 20; Rom 9, 3). Sobre la base de la Biblia hebrea y en una especie de comentario a modo de florilegio, muestra Pablo en Rom 9-11 que precisamente el endurecimiento actual de Israel es la ocasión de que el mensaje de Cristo llegue a los gentiles, participando de esa forma del acontecimiento salvífico de Israel. En el final inminente Israel entero será también salvado por el mismo Dios (Rom 11, 26). Un signo anticipado de esta inquebrantable fidelidad de Dios es el judeo-cristianismo, el resto del judaísmo que cree en Jesús, cuyo representante es Pablo mismo. Por supuesto que puede preguntarse uno si Pablo borra demasiado aprisa el límite entre Israel y los pueblos, poniendo con ello, aunque contra su voluntad, la base del desgajamiento de Israel.

La postura de los autores respecto del judaísmo se ve en el vocabulario que emplean. Así p. ej. Pablo emplea *judío* 24 veces, muy frecuentemente en contraposición a griego, es decir, gentil, pero casi siempre en sentido positivo; *Israel* (17 veces) designa o al pueblo histórico de Israel o a su totalidad escatológica, pero, sorprendentemente, no a la propia comunidad. En los sinópticos *Israel* se emplea en conjunto —designando al pueblo, también al país, y, en Mt, a la casa de Israel— más frecuentemente que *judío* (Mt y Lc 12 y 5 veces, pero Mc 2 y 6 veces respectivamente), y este último término aparece casi exclusivamente en la expresión «rey de los judíos», prácticamente sin excepción en boca de gentiles. Al usar el término *Israel* se ha conservado siempre con claridad la vinculación con la realidad y la esperanza de Israel. En Hech se utiliza *Israel* con más frecuencia (11 de los 15 pasajes) en la parte relativa a la comunidad palestinense; *judío*, por el contrario, es más frecuente (68 de 79 pasajes) en la presentación de los viajes misionales de Pablo, lo que corresponde al estilo helenístico. Por los pocos pero importantes pasajes en los que en Jn se emplea *Israel* (1, 49 y 12, 13: dicho de Jesús como rey; 3, 10: como maestro, y 1, 31: como el que había de ser revelado por Juan) se ve que también él continúa dentro del ámbito israelita común, aunque su polémica haya alcanzado el cenit. Esto queda claro en el empleo joaneo de *judío* (70 veces), que tiene también el sentido neutral de comunidad como pueblo o entidad religiosa (así en 4, 9; 18, 35) como en los sinópticos (rey de los judíos: 18, 33; 19, 19 ss), pero que en la mayoría de las veces tiene un matiz de distancia o de neto rechazo —especialmente cuando se refiere a la capa dominante, como en 1, 19; 7, 11; 18, 12. Mientras que los sinópticos, y especialmente Mt, distinguen a los adversarios de Jesús por el grupo a que pertenecen, Juan habla de *judíos* sin más. En el Ap *judío* es un concepto positivo, pero que se niega a la comunidad que no cree en Jesús (2, 9; 3, 9) e *Israel* es el verdadero pueblo escatológico de Dios (2, 14; 7, 4; 21, 12).

3. De la misión de los gentiles a la iglesia étnico-cristiana

Sólo cuando aquellos a quienes propiamente se dirigía la misión entre los judíos rechazaron en su mayoría este ofrecimiento, se echó mano de la solución de relevo de la misión a los gentiles (Hech 13, 46). La tradición tuvo ahora que transformarse de acuerdo con las exigencias de la praxis misional entre gentiles: en la enseñanza se renunció a la historia de Israel, porque los pueblos carecían de presupuestos para entenderla (en

ningún credo o profesión de fe se menciona la revelación del Sinaí). A pesar de esta reducción, el encuentro de los pueblos con Dios siguió anclada, también para los misioneros judíos entre gentiles, en las experiencias históricas de Israel. La alianza-de-Jesús es la ampliación de la-del-Sinaí. Desde el punto de vista de la historia del mundo el acontecimiento-de-Cristo supuso el enlace de los pueblos con el acontecimiento-del-Sinaí.

La situación de los cristianos judíos en el país de Israel se hizo cada vez más difícil con el agravamiento de la realidad política en el interior y el desencanto por la postura de la diáspora. Poco a poco, de ser un grupo contendiente pasaron a enemigos declarados de los fariseos, que ahora representaban al judaísmo ortodoxo. A partir del año 70 d. C. los judeo-cristianos vieron en su comunidad un camino de fe propio al lado del de la sinagoga, pues la separación legal respecto de la sinagoga *(supra* III, 2b) significaba su exclusión de todos los ámbitos de la vida (TChul 2, 21 ss).

El camino del cristianismo de los gentiles se separó del judaísmo y desembocó en el *antijudaísmo* gentil que fue adquiriendo fuerza tras la catástrofe. La crítica de los profetas a Israel se malentendió como si fuera antijudía y se repitió de modo irresponsable; incluso conservando la letra de las palabras se le dio al contenido un giro de 180 grados, potenciando con ello el odio gentil contra los judíos. El lugar del diálogo vivo y estimulante entre los distintos grupos lo ocupó una dogmática de carácter más bien *monologante*.

En Clemente romano (quizás judeo-cristiano; poco antes del año 100) todavía se percibe la cercanía al mundo de la Biblia hebrea y al judaísmo (cf. 4, 13; 8, 3; 29, 2 s; 31, 2-4; 43; 55, 6). Pero ya Ignacio de Antioquía, cristiano proveniente de la gentilidad, hacia el año 115, en la época de las persecuciones de Trajano, piensa que un cristiano tiene que ser necesariamente adversario de los judíos (Magn 8; 10, 3). Bernabé y Justino, cristianos gentiles, escribieron durante y después de la guerra de Bar Kokebá. Bernabé emplea el término Israel casi siempre en el contexto de su exégesis bíblica dirigida contra Israel (a veces historizando, con frecuencia tipologizando: 4, 15; 6, 7; 8, 1-3; 11, 1; 12, 2.5; 16, 5), pero no se atreve todavía a apropiarse del término aplicándolo a la → iglesia. Justino, por el contrario, escribe audazmente: «El verdadero Israel espiritual..., somos nosotros» (Dial. 11, 5; además: 100, 4; 123, 9). Al pueblo judío le resulta oscura la propia Biblia, por no escuchar la palabra del Señor; sólo la iglesia la entiende rectamente (Bern 8, 7; 10, 12; Justino, Dial. 9, 1; 33, 1 s). Israel se ha convertido en una realidad supratemporal, a la que los judíos jamás pertenecieron, y los cristianos, desde siempre (cuestionamiento de la alianza: Bern 4, 6). El camino de Bernabé y Justino se convirtió en el de la iglesia. Después del concilio de Nicea se acabó por decir que iglesia y sinagoga no tienen nada en común (cf. Eusebio, Vita Const. III, 18).

R. Mayer

Para la praxis pastoral

El paso del NT a los padres apostólicos en el límite entre los siglos I y II marca la ruptura de la iglesia con el judaísmo. Pero al separarse del soporte que la llevaba, perdió ella la existencia-de-Israel como criterio de la suya propia. A las formas que se habían integrado hubo que darles un nuevo fundamento en lugar del de Israel; lo encontraron en la filosofía griega. A Cristo se le achicó convirtiéndole en una idea ahistórica. Fijado monolíticamente, dogmatizado, se convirtió en una esencia metafísico-sacramental de sustancia divina. Tras el giro constantiniano, aumentó enormemente el peligro de confundir elección con poder político y de olvidar que precisamente el juicio y el sufrimiento son signos de la fidelidad de Dios.

La amistad con los judíos que la iglesia aceptó y transmitió —incluso con persecuciones sangrientas— pudo mezclarse en la época moderna con motivos «raciales» y políticos

y desembocó en la mayor exterminación de judíos jamás conocida. «Judío» e incluso «Israel» llegaron a ser los peores insultos. Estas consecuencias sitúan a la iglesia ante la tarea de un cambio de actitud con respecto a Israel, que no ha hecho más que empezar.

La polémica tiene su tiempo y su razón de ser y resulta inevitable en las confrontaciones. Pero, sólo si se está ciego se la puede ir repitiendo textualmente, una vez roto el diálogo, y de hecho esto lleva al estrechamiento de miras y a la parcialidad, al odio irresponsable a los judíos, por el que la iglesia misma se excluye de Israel. En ningún otro punto ha errado la iglesia tan palmariamente como al negar al judaísmo cumplimiento y esperanza, a los que tiene derecho en razón de la Biblia, ni como cuando sustituyó la realidad y la palabra concreta de Dios por una pura espiritualización.

El judaísmo, perseguido durante siglos ha demostrado con cuantísimo derecho se honra con el calificativo de Israel. La santificación por razón de los padres sigue siendo válida, la justificación tiene consecuencias esenciales también para el judaísmo. En ninguna parte se proclama que se haya rescindido la relación basada en la alianza. Más bien se confirma expresamente que la plenitud de la realidad de Israel les sigue perteneciendo a los judíos —incluso después de la venida de Cristo (Rom 9, 4; 11, 28), pues a los miembros de la alianza de Israel no es capaz de separarlos ni siquiera un muro de hierro (Pes 85b; Sota 38b). Continuar con la acusación polémica al mismo tiempo que se está separado de la base común es un intento de escaparse de la crítica profética que sigue pendiendo sobre la totalidad de Israel, o sea, también sobre la iglesia. Esta tiene que volver a luchar por la realización de Israel mediante un diálogo objetivo con el judaísmo, conscientes de que estamos unidos por una responsabilidad común y de que somos partícipes de una existencia común ante Dios.

R. Mayer

Bibl.: VSolovjov, Das Judentum und die christliche Frage, 1884 – JJuster, Les Juifs dans l'empire Romain, 1914 – LFuchs, Die Juden Ägyptens, 1924 – KGalling, Die Erwählungstraditionen Israels, 1928 – MNoth, Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung, 1928 – GvRad, Das Gottesvolk im Dt 1929 – GRosen, Juden und Phönizier, 1929 – MNoth, Das System der zwölf Stämme Israels, 1930 – HHSchaeder, Esra der Schreiber, 1930 – JLeipoldt, Antisemitismus in der Alten Welt, 1933 – LBaeck, Die Pharisäer, 1934 – EBickermann, Der Gott der Makkabäer, 1937 – NNGlatzer, Geschichte der talmudischen Zeit, 1937 – LRost, Israel bei den Propheten, 1937 – GLindeskog, Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum, 1938 – LRost, Die Vorstufen von Kirche und Synagoge im AT, 1938 – NADahl, Das Volk Gottes, 1941 – LRagaz, Israel, Judentum, Christentum, 1943[2] – GSchrenk, Der göttliche Sinn in Israels Geschick, 1943 – HBietenhard, Kirche und Synagoge in den ersten Jahrhunderten, ThZ 4, 1948, 174 ss – JHGrolle, Gesprek met Israël, 1949 – GSchrenk, Was bedeutet «Israel Gottes»?, Judaica 5, 1949, 81 ss – MBuber, Israel und Palästina, 1950 – id., Zwei Glaibensweisen, 1950 – NADahl/GSchrenk, Der Name Israel, Judaica 6, 1950, 161 ss – MNoth, Geschichte Israels, 1950 – WEichrodt, Israel in der Weissagung des AT, 1951 – AAlt, Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel, 1953-59 – PTillich, Die Judenfrage, ein christliches und ein deutsches Problem, 1953 – ThCVriezen, Die Erwählung Israels nach dem AT, 1953 – OMichel, Spätjüdisches Prophetentum, en: NT-Studien für RBultmann, 1954, 60 ss – JBFrey, Corpus Inscriptionum Judaicarum, 1958 – FWFörster, Die jüdische Frage, 1959 – OMichel, Polemik und Scheidung, en: Festschr. f. WFreytag, 1959, 185 ss – VATscherikover, Hellenistic Civilisation and the Jews, 1959 – OMichel, Das Judentum Jesu, Dt. Pfarrerbl. 60, 1960, 465 ss – MHengel, Die Zeloten, 1961 – Israel und die Kirche, Eine Studie im Auftrag der General-Synode d. Niederl. Ref Kirche, 1961 – JJStamm, Der Staat Israel und die Landverheissungen in der Bibel, 1961[2] – GLindeskog, Israel in the NT, Svensk Exeg. Arsbok 26, 1961, 57 ss – WDMarsch/KThieme, Christen und Juden, 1961 – MAvi-Yonah, Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud, 1962 – MKrupp, Vergesse ich dein Jerusalem, 1962 – HKremers, Das Verhältnis der Kirche zu Israel, 1964 – EKäsemann, Paulus und Israel, en: Ex. Vers. u. Bes. II, 1964, 194 ss – ChrMüller, Gotes Gerechtigkeit und Gottes Volk. Eine Unters. z. Röm 9-11, FRLANT 86, 1964 – WTrilling, Das wahre Israel, 1964[3] – WZimmerli, Israel und die Christen, 1964 – SSandmel, We Jews and Jesus, 1965 – ASchlatter, Synagoge und Kirche bis zum Barkochba-Aufstand, 1966 – HJKraus/RRGeis (ed.), Versuche des Verstehens. Dokumente jüd.-christl. Begegnung aus den Jahren 1918-1933, ThB 33, 1966 – OMichel, Der Brief an die Römer, 1967[13] – WEckert/NPLevinson/MStöhr (ed.), Antijudaismus im NT? Abhandlungen z. christl.-jüd. Dialog 2, 1967 – ARich, Das Judenproblem, s. f.

Trad. o. c.: MNoth, La historia de Israel, 1966 – WTrilling, El verdadero Israel, 1974. En cast. Arts. gens.: GRichter, Art. Israel, CFT II, 1966, 398-414 – JScharbert, La historia de Israel como historia de la salvación, MystS II, T. II, 1970, 1178-1213 (cf. además en el índice analítico «Israel» de los respectivos vols. espec. II/2; III/1; IV/1 y IV/2) – WPEckert, Art. Antisemitismo, SM 1, 1976[2], col. 264-270 – CThoma/AACohen/JDanielou/WPEckert, Art. Judaísmo, SM 4, 1973, col. 97-142 – GvRad, Teología del AT I, 1978[4], 213 ss; 375 s – WEichrodt, Teología del AT I, 1975, 37 s.

Jerusalén

Ἰερουσαλήμ *[Ierousalḗm]* Jerusalén; Σιών *[Siṓn]* Sión

I *Ierousalḗm*, y *Siṓn* son nombres propios desconocidos en el mundo griego profano. Estrabón, Dión Casio y algunos escritores judeo-helenísticos (p. ej. Filón y Josefo) usaron la forma *τὸ Ἱεροσόλυμα [tó Hierosólyma]*, referida a la capital de la provincia romana de Judea, y la forma *ὁ Ἱεροσολυμίτης [ho Hierosolymítēs]*, referida a los habitantes de la misma. Al dar esta forma al nombre hebreo, el judaísmo de la diáspora helenística lo asemeja al griego *ἱερός [hierós]*, *santo*, a fin de dar a conocer la ciudad como la *ἱεράπολις [hierápolis]*, la *ciudad santa*, del judaísmo.

1. Los israelitas encontraron el nombre de Jerusalén como designación de la primitiva ciudad-estado cananea (cf. Jos 10, 1) y lo hicieron suyo. Hasta tiempos muy recientes no se dilucidó la etimología de este nombre. La denominación cananea equivale a «fundación de Salem», es decir, de un dios que, según los textos ugaríticos, personificaba al crepúsculo vespertino. Tenía su santuario en la localidad que originariamente estaba sobre la colina de Sión. En la historia posterior Jerusalén vino a ser el nombre de todo el asentamiento, el cual se iba extendiendo cada vez más. Aun después de la conquista de la ciudad por David, sigue manteniéndose el nombre. Con todo, se encuentra también el calificativo de «ciudad de David», el cual sin embargo más tarde sólo se empleó para designar la parte antigua de la ciudad. A veces Sión, Jerusalén y ciudad de David son equivalentes. (cf. 2 Sam 5, 6 ss; 1 Re 8, 1; 1 Cr 11, 4 ss; 2 Cr 5, 2 ss).

2. Etimológicamente no se puede dar una explicación unívoca del nombre de Sión. Partiendo de raíces verbales sirias y árabes emparentadas con él, se ha creído poder dar, entre otros, el significado de «montaña pelada, estéril». Siguiendo otra etimología, resultaría el significado de «acrópolis», «ciudadela». Es cierto solamente que procede del tiempo cananeo, anterior a los israelitas, y que es un *nomen geographicum*, el nombre de un paraje. Desde los tiempos más primitivos Sión es el nombre de la colina SO., en la que originariamente estuvo la fortaleza de los jebuseos y el antiguo asentamiento cananeo de Jerusalén (cf. Jos 10 y la reminiscencia histórica de Ez 16, 2 ss), que ya son mencionados en las correspondientes pruebas documentales a partir del s. II. En Jue 19, 10 s y 1 Cr 11, 4 se da el nombre de Jebús a la ciudad, haciéndola derivar del nombre propio de los jebuseos, con el que también designan a los habitantes de la ciudad las cartas de Amarna (1400/1350 a. C.). Sin embargo, ese nombre nunca llegó a ser el suyo propio, y no logró imponerse.

II 1. a) En los escritos del AT aparece el nombre de *Y^{e}rūšalayim*, aplicado a la ciudad, con mucha más frecuencia (660 veces) que el de *Siṓn* (154 veces). Los LXX, en los libros del canon palestinense, transcriben el original hebreo por *Ierousalḗm)* (fem.), en cambio, en los libros propios del canon alejandrino se encuentra siempre *Ἱεροσόλυμα [Hierosólyma]* (neutro plural); asimismo mientras que en los libros del canon palestinense se denomina a los habitantes, de acuerdo con el original hebreo, *ἐνοικοῦντες Ἰερουσαλήμ [enoikoúntes Ierousalḗm]* (Is 5, 3; Zac 12, 10), *υἱοί [hyioí]* (Jl 4, 6; cf. Zac 9, 9: *θύγατερ Ἰερουσαλήμ [thýgater Ierousalḗm])*, en los libros propios del canon alejandrino se encuentra el neologismo *Hierosolymítēs* (p. ej. Eclo 50, 29).

b) Jerusalén, en cuanto ciudad «neutral» que no pertenecía ni a Israel ni a Judá, y sin embargo estaba situada exactamente entre los dos territorios, era para David el lugar perfecto para establecer la ciudad real. Al conquistarla mediante la ayuda de mercenarios, permaneció independiente y, como quien dice, propiedad privada del rey David.

Sin embargo, MNoth ve en el traslado del arca de Yahvé al templo de Jerusalén (MNoth, Ges. Studien, 44 ss; 174 ss; 182) el acto más importante para el significado posterior de Jerusalén. A partir de él, el templo de Jerusalén asumió el papel del antiguo santuario central «anfictiónico», cosa que habría de revestir gran significación para las esperanzas futuras de Israel. Sólo partiendo de ese traslado inicial del arca al templo de Yahvé puede comprenderse por qué Jerusalén, ciudad cananea con una posición independiente privilegiada en cuanto residencia davídica, se transformó en el punto central del culto de Israel. Aun después de la ruptura entre el reino del norte y el del sur, Jerusalén conservó su significado teológico capital para ambas partes (1 Re 12, 12.27). «Si al principio el santuario jerosolimitano se había transformado por la presencia del arca en el centro cúltico de las tribus, después el santuario mismo se fué convirtiendo en un lugar sagrado central que, como tal, poseía su propio peso específico» (Noth, *loc. cit.*, 185). Yahvé Sebaot, que antiguamente se asentaba sobre el arca (2 Sam 6, 2), es ahora «el que mora en la montaña de Sión» (Is 8, 16), «la montaña de la casa de Yahvé» (Is 2, 2 s; Mi 4, 1 s).

Por el contrario, GFohrer pone en tela de juicio el que las ideas anfictiónicas hubieran seguido ejerciendo su influencia (ThWb VII, 301). El arca, después de su traslado, ya no desempeñó ningún papel esencial, ya la aceptación de Jerusalén por parte de los Israelitas (1 Re 12, 26 ss) o bien es una interpretación deuteronómica o hay que atribuirla a la incorporación de Israel llevada a cabo por Josías.

Sea lo que fuere, Jerusalén, en cuanto ciudad regia, es en la historia antigua de Israel el punto central del reino político, al que se profesa un profundo respeto. En cuanto ciudad del templo dentro del horizonte de un culto centralizado, la ciudad resulta el punto central religioso y espiritual, aun después de la disolución de la unidad política, y es muy visitada. La ciudad santa (Is 48, 2; 52, 1) se va haciendo cada vez más el centro de las esperanzas teocráticas. Las experiencias históricas y también las reflexiones teológicas refuerzan y acrecientan las concepciones referentes a la inviolabilidad e indestructibilidad de la ciudad del templo (cf. Is 36 ss; 2 Re 18 ss; 2 Cr 32; Jer 7, 4). Especialmente durante el exilio es la encarnación de todas las nostalgias (Sal 137). Y de ahí a que el nombre quede ligado a las esperanzas escatológicas hay sólo un paso (Jer 31, 38 ss). Se espera que Jerusalén será el punto central de todo el mundo, al que confluirán todos los paganos (Jer 3, 17) llamándose entonces «casa de oración para todos los pueblos» (Is 56, 7). Dentro de esta concepción de conjunto, es natural que Sión y Jerusalén se usen a menudo indistintamente.

c) Pero cuando los profetas vienen a hablar del estado de cosas que observan por ellos mismos en Jerusalén, entonces se revela una imagen muy distinta. Jerusalén se ha apartado de Dios y se ha transformado en una prostituta. En ella tienen su asiento la idolatría y el desprecio de los mandamientos divinos. Los reyes, y con ellos toda la población, siguen sus propios caminos políticos sin preocuparse de la voluntad divina (véanse los pasajes correspondientes en Is, Jer, Mi, Ez). Así los profetas anuncian a la ciudad el juicio de Dios (cf. p. ej. Jer 6, 22 ss; Is 32, 9 ss) que no se detendrá, ya que el pueblo corrompido no se vuelve, ni hace penitencia (Jer 4, 3 ss). Pueblos y reyes extraños llevarán a cabo el juicio punitivo, del que saldrá una Jerusalén purificada y acrisolada (Is 40). Yahvé piensa volver a bendecir a Jerusalén (Zac 8, 15) y al final de los tiempos «Jerusalén será santa, y no la atravesarán extranjeros» (Jl 4, 17). Al hablar de la Jerusalén escatológica, no se pensaba en la celestial, ultraterrena, sino en la ciudad terrenal mejorada y renovada; por eso los pueblos podrán peregrinar a ella, aceptar un nuevo modo de vida (Is 2, 2 ss) y confesar a Yahvé (Jer 3, 17). De Jerusalén fluirán torrentes de bendición para todo el mundo (Ez 47, 1 ss). Desde esta ciudad santa rige Yahvé el mundo entero (Is 24, 23), y en ella está su trono (Is 3, 17).

2. a) Al principio los israelitas no emplearon el nombre de *Sión*. Hasta que no pasó algún tiempo los profetas y escritores no hicieron suyo tal nombre. Sin embargo, al hacerlo, ampliaron, o cambiaron, su sentido: por un lado, aplicando p. ej. el nombre de Sión, junto con el de Jerusalén, a toda la ciudad, que entretanto se había ido haciendo muy grande, o equiparando Sión a Judá (p. ej. Jer 14, 19; Sal 69, 36) y en ocasiones incluso a Israel (Is 46, 13; Sal 149, 2); y por otro, considerando como Sión no solamente la colina del SO., sino también la del NO. con el templo erigido sobre ella (cf. p. ej. Sal 2, 6; 20, 3). En Sión Yahvé es Dios (Sal 99, 2; 135, 21) y según Jer 8, 18(19) el Señor Sebaot mora en la montaña de Sión. A los habitantes de Sión se les llama, como ocurre con otras ciudades, hijos o hijas de Sión (p. ej. 2 Re 19, 21; espec. en los Salmos; Is 3, 16).

b) Contemplando en conjunto el empleo que se hace de este extranjerismo, puede verse que es más frecuente cuando se quiere destacar el lugar de culto como punto central sagrado, en el que se sabe que Yahvé está presente. «Subir a Sión» es tanto como «ir hacia el Señor» (Jer 31, 6). Allí en Sión mora Yahvé (Sal 9, 12).

3. a) El uso que de este nombre se hace en el antiguo judaísmo no se distingue del que se hace en el AT. Jerusalén/Sión era la ciudad predilecta, a la que desde todas las partes del mundo se volvía el rostro durante la plegaria diaria, a la que se peregrinaba, si era posible, en las grandes fiestas y en la que todos deseaban morir y ser enterradas. Hacia Jerusalén confluían enormes sumas de dinero, bajo la forma de impuestos para el templo, con cuya ayuda se mantenía el culto sacrificial.

b) El pensamiento escatológico se siguió desarrollando. Junto a la idea de que la ciudad terrenal sería escenario de la victoria de Yahvé (4 Esd 13, 25 ss; Sib 3, 663 ss), fue creciendo en la literatura apocalíptica la fe en la Jerusalén celeste, que preexistía (ApBar[sir] 4, 2 ss) y había de descender sobre la tierra al final de los tiempos (4 Esd 10, 27.54; 13, 36). Según una concepción distinta, permanece en el cielo como lugar en el que algún día habitarán los justos (Hen[eslav] 55, 2). La nueva Sión/Jerusalén será de una belleza inimaginable (Tob 13, 20 ss); estará habitada por una multitud innumerable (Sib 5, 251 s) que Dios mismo regirá (Sib 3, 787); el punto central de esa ciudad gigantesca lo ocupará el templo, al que se traerán las ofrendas (Tob 13, 13 s).

III 1. a) En el NT aparece el nombre de Jerusalén 139 veces. Del mismo modo que en los LXX, también en el NT se encuentran las dos formas *Ierousalém* (76 veces) y *Hierosólyma* (63 veces). Mientras que Mt, Lucas (en el evangelio y en Hech) y Pablo en Gál emplean las dos formas, Mc y Jn usan sólo la forma helenística, y Pablo (en Rom y 1 Cor) Heb y Ap sólo la transcripción semítica. En las cartas pastorales y en las católicas, el nombre falta por completo.

b) El nombre de Sión se encuentra en el NT sólo 7 veces: en Rom 9, 33 y 1 Pe 2, 6 (= Is 28, 16); Rom 11, 26 (= Is 59, 20; cf. Sal 14, 7). En Mt 21, 5 y Jn 12, 15, asimismo citas del AT (cf. Zac 9, 9; Is 40, 9; 62, 11), se trata de la población, a la que se denomina «hija de Sión». Solamente Heb 12, 22 y Ap 14, 1 emplean el nombre no citando sino por propia iniciativa.

2. a) En los sinópticos y en Hech Jerusalén es muchas veces una mera indicación espacial, para localizar un acontecimiento (Lc 13, 4), o para indicar el punto de partida o de llegada (Lc 10, 30), o para destacar la importancia de un acontecimiento, ya que también lo percibían los habitantes de la capital (Mc 1, 5; Mt 4, 25; Lc 6, 17).

b) Pero también a menudo, con el empleo del nombre en sentido espacial, va unida una idea teológica importante. Según el pensamiento teocrático de los judíos, Jerusalén es el centro del mundo, elegido por Dios. El pensamiento teocrático afirma que sólo Yahvé es soberano, y no los hombres. Ejercita su soberanía a través de dos instituciones: el sacerdocio, o, más bien, el sumo sacerdote sadoquita, y los escribas, es decir, el rabinato. Así, según Sal 48, 3, Jerusalén es: «la ciudad del gran rey» (Mt 5, 35), donde se encuentra el templo, en el que únicamente puede llevarse a cabo el verdadero y válido ministerio sacrificial; las gentes van a Jerusalén (Lc 2, 22 ss), a la «ciudad santa» (Mt 4, 5; 27, 53), porque en ella está la casa de Dios (cf. Lc 2, 46.49), con la que está indisolublemente unida la institución del sacerdocio.

También la otra institución teocrática, la autoridad espiritual que conoce e interpreta la Escritura y con ella la voluntad de Dios, se encuentra en Jerusalén. Los representantes de ambas instituciones son los sacerdotes, que vigilan el cumplimiento exacto del ritual, y los escribas, responsables del debido cumplimiento de las leyes. «Los escribas de Jerusalén» aparecen en diversos lugares de Palestina, para cumplir con su deber (Mc 3, 22 par; 7, 1 par).

c) En virtud de la importancia teocrática que tiene, Jerusalén desempeña un papel decisivo en la pasión. Jesús tuvo que ir a Jerusalén, para cumplir su misión allí en el centro del mundo de la fe veterotestamentaria (Mt 16, 21; Lc 9, 31). Allí choca contra las dos instituciones teocráticas: con los sacerdotes, en cuanto funcionarios del culto (cf. Lc 19, 54 ss), y con los escribas, en cuanto defensores de las tradiciones mosaicas (Mt 23). Por esta razón no es indiferente el lugar donde Jesús sufre, muere, es sepultado y resucita. La ofrenda sólo tenía sentido y validez en Jerusalén (Mc 10, 33 s). Lo paradójico es que la víctima, Jesús, es rechazada por las instituciones teocráticas, pero es aceptada por Dios, como atestiguan los relatos de la resurrección (cf. también Mc 8, 31). Jerusalén es el lugar en el que viven los enemigos de Jesús, que quieren matarlo (Mc 11, 18); pero, desde el punto de vista teológico, Jerusalén es el escenario en el que las instituciones del mundo de la fe judía —el culto y la ley— son abolidas por la actuación (Mc 11, 15-17) y la enseñanza de Jesús (Mc 11, 18), y juzgadas por Dios mismo en la crucifixión. En cuanto lugar de oración, aquella institución del templo «debe referirse a aquella actitud en la que el hombre no tiene nada que prestar ni ofrecer a Dios, y que, por tanto, está abierto también a los paganos. De ese modo cualquier legalismo queda totalmente superado». (ESchweizer, Markus, NTD 1, comentario a Mc 11, 17).

3. En la teología de Lucas, Jerusalén tiene una importancia especial. «Al comienzo (1, 5-25) y al final (24, 53) del evangelio de Lucas se nos informa de acontecimientos que suceden en el templo. La promesa hecha al antiguo pueblo de Dios se cumple en la historia de Jesús y de su iglesia. El Israel auténtico se reúne en "el lugar santo"» (ELohse, ThWb VII, 330). Los Hechos prosiguen por ese camino, ya que Jerusalén es el lugar en el que queda anudada (cf. 13, 27.31) «la historia de Jesús con la historia de la iglesia» (ELohse, *loc. cit.*, 334). Por mandato expreso de Jesús (Lc 24, 49.52) los discípulos, a los que se aparece el resucitado, permanecen en Jerusalén para esperar la efusión del Espíritu santo (Hech 1, 4; 2, 1 ss); conforme se les ha ordenado, predican desde Jerusalén a todos los pueblos el acontecimiento divino (Lc 24, 47; Hech 5, 20 s). No sólo toman sobre sí, en cierto modo, las funciones de los escribas, sino también las del servicio del templo (Lc 24, 53; Hech 2, 46; 3, 1 ss; 5, 25.42), presentando en el templo la alabanza de Dios, como

verdadera ofrenda diaria. La ciudad queda como punto central del mundo y capital del pueblo de Dios. Dentro de sus muros se reunió la llamada asamblea de los apóstoles (Hech 15, 1 ss; 21, 18). De Jerusalén salen los mensajeros (Hech 8, 14; 11 22.27) y allá vuelven (19, 21; 21, 15).

4. Aún hemos de mencionar otra serie de pensamientos de los evangelios sinópticos. Pertenece también al mensaje profético veterotestamentario (cf. *supra)* que Jerusalén es la ciudad malvada. Mata a los mensajeros divinos (Mt 23, 37 ss par). En ninguna ciudad está un profeta más amenazado que en Jerusalén (Lc 13, 33). La ciudad no conoce lo que sería su paz (Lc 19, 42). Sus habitantes no se dejaron juntar (Mt 23, 37). Por ello será llevada a juicio (Lc 19, 43 s), que realizarán pueblos extraños (Lc 21, 20). Jerusalén será destruida (Mt 23, 38; Lc 21, 24). Por eso los prudentes han de llorar (Lc 23, 28 ss). El juicio contra Jerusalén comienza cuando el velo del templo se desgarra (Mc 15, 38 par) y las tumbas de la ciudad se abren (Mc 27, 52 s). Sin embargo, de las cenizas surge algo nuevo. Jesús volverá a la ciudad destruida y será acogido con las aclamaciones, con las que se recibe al mesías (Mt 23, 39 = cita del Sal 118, 26).

5. a) En el evangelio de Juan, Jerusalén no sólo es el lugar en que ocurre la pasión, sino también aquel en el que Jesús revela su gloria. En la ciudad ocurren muchos signos y prodigios. Juan es el único que nos informa de que Jesús venía más a menudo de Galilea a Jerusalén (2, 13 ss; 5, 1 ss; 7, 10 ss; 12, 12 ss). Finalmente, en Jn Jerusalén es el lugar en el que se realiza el cambio del antiguo al nuevo testamento.

b) También para Pablo Jerusalén es el punto central de la cristiandad, pero en un sentido diferente al de los sinópticos y Hech: el evangelio partió de Jerusalén (Rom 15, 19), y realizará con judíos y paganos una nueva unidad: la iglesia (cf. Ef 2, 14). Pablo acentúa su conformidad con la asamblea de Jerusalén (Gál 2, 1 ss), y sin embargo, para él, esa no es la autoridad máxima. Si busca a los apóstoles (cf. Gál 1, 18-20), sólo lo hace por amor fraterno y por estima hacia ellos, ya que, cronológicamente, fueron los primeros (Gál 1, 17 s). Pero él recibe su misión y las órdenes del Señor mismo, como los otros (Gál 1, 1; 2, 2). Ahora bien, dado que los cristianos provenientes del paganismo fueron partícipes de los bienes espirituales de la comunidad primitiva de Jerusalén, para Pablo es lógico, e indiscutible, que hay que ayudar a la comunidad jerosolimitana «también con el servicio de bienes corporales», bajo la forma de ayuda financiera (Rom 15, 27). La objeción de que ese «servicio a Jerusalén» (v. 31) vendría a ser una especie de impuesto paralelo al impuesto del templo judío, pierde su fuerza cuando se considera que Pablo espera solamente donativos voluntarios «como a cada uno le parezca» (1 Cor 16, 2; 2 Cor 8, 7 s; 9, 7). Habría que ver más bien en ello, por una parte, la legitimación de las comunidades provenientes del paganismo con respecto a la de Jerusalén, y, por otra, la prueba de la interdependencia entre las comunidades provenientes del paganismo y la de Jerusalén (cf. también 2 Cor 8, 14 s; 9, 12).

c) En el Apocalipsis se califica a Jerusalén (que por lo demás no se menciona expresamente) como lugar histórico de la pasión (11, 8), y queda comprendida dentro del horizonte de lo que sucederá al final de los tiempos. En cuanto ciudad malvada (es decir: «la que se llama allí Sodoma y Egipto, en sentido espiritual») será «pisoteada», mientras que el templo y los que en él adoran a Dios serán salvados (11, 1 ss; cf. Lc 21, 24). En 14, 1 se emplea el nombre de «montaña de Sión», designación veterotestamentaria de la montaña en que estaba el templo, y se dice que al final de los tiempos se cumplirá en la montaña de Sión el vaticinio de Jl 3, 5.

6. Además del empleo topográfico del nombre que hemos mostrado hasta aquí, encontramos también en el NT la concepción de la *Jerusalén celestial.*

a) Pablo habla en Gál 4, 26 de la *Jerusalén de arriba (ἡ ἄνω Ἰερουσαλήμ [hē ánō Ierousalēm]*, la cual —según una interpretación alegórica— es la ciudad libre, que ha otorgado a los creyentes su existencia. La Jerusalén celestial es (según la tradición judeo-apocalíptica) el lugar ya preexistente, en el que siempre está presente la gloria de Dios. Por eso, para Pablo, es también el lugar de la libertad con respecto a la ley. Esa «Jerusalén de arriba» se halla en rudo contraste con la Jerusalén «que es de este tiempo» *(ἡ νῦν Ἰερουσαλήμ [hē nŷn Ierousalēm])*, la terrenal, que (también según una alegoría) es llamada madre de los no creyentes (v. 25).

b) En Heb 12, 22 se habla de *Ἰερουσαλήμ ἐπουράνιος [Ierousalēm epouránios]*, la *Jerusalén celestial*, en cuyo recinto está también la montaña de Sión. «Pero este lugar no es solamente la meta de las peregrinaciones, en la que se encuentra el pueblo de Dios, que no tiene ciudad estable sobre la tierra (Heb 13, 14), sino que la comunidad ya ha llegado a Sión, a la Jerusalén celestial. La nueva Jerusalén es la ciudad, en la que, mediante la sangre de Jesús, se ha establecido la nueva → alianza» (ELohse, *loc. cit.*, 337).

c) En Ap 3, 12; 21, 2 se describe la «nueva Jerusalén» como una realidad celestial. Al final de los tiempos bajará del cielo y acogerá como ciudadanos a aquellos que estén señalados como vencedores (3, 12). Esta ciudad que desciende sobre la tierra, gloriosa (21, 2.10 s), tiene una enorme amplitud (v. 12 s). Sin embargo le falta una cosa: el templo (v. 22), «ya que el Señor, el Dios todopoderoso, y el cordero, es su templo». Esta visión contradice a la expectación judía, pues en ella el templo es el punto central de la Jerusalén celeste.

H. Schultz

Bibl.: AAlt, Jerusalems Aufstieg, ZDMG 1925, 1 ss – ELohmeyer, Galiläa und Jerusalem, 1936 – WSchmauch, Ort der Offenbarung und Offenbarungsort im NT, 1956 – EStauffer, Jerusalem und Rom im Zeitalter Jesu Christi, 1957 – RBach/WSchmauch, Art. Jerusalem, EKL II, 1958, 257 ss – FMaas/JWeigelt, Art. Jerusalem, RGG III, 1959³, 593 ss – MNoth, Jerusalem und die israelitische Tradition, en: Ges. Stud. z. AT, 1960², 172 ss – JJeremias, Jerusalem zur Zeit Jesu, 1963³ – JSchreiner, Sion-Jerusalem, Jahwes Königssitz. Theol. d. Heiligen Stadt im AT, 1963 – EFascher, Jerusalems Untergang in der urchristlichen und altkirchlichen Überlieferung, ThLZ 89, 1964, 81 ss – GFohrer/ ELohse, Art. Σιών, ThWb VII, 1964, 291 ss – HKosmala, Art. Jerusalem, BHHW II, 1964, 820 ss – ESchweizer, Das Evangelium nach Markus, NTD I, 1967.

Trad. o. c.: JJeremias, Jerusalén en tiempos de Jesús, 1977. En cast. Arts. gens.: GvRad, Teología del AT II, 1976³, 197 ss.

Jesucristo

En «Jesucristo» se unen de una manera única un nombre, Jesús, y un título, Cristo, para dar lugar a algo totalmente nuevo. Así es como surgió una fórmula en la que la fe de los cristianos más antiguos en Jesús de Nazaret, maestro, señor, rey salvífico prometido por Dios a su pueblo Israel y salvador universal, se expresó de tal forma que adquirió una importancia perenne y central para todas las siguientes generaciones cristianas y para sus esfuerzos en pro de una formulación adecuada de su fe. Teniendo esto presente, no parece necesario ocuparnos primero del nombre de Jesús y de todas las cuestiones teológicas e históricas vinculadas con él; después, de la dignidad de Cristo que atribuyeron a Jesús de Nazaret los suyos; finalmente consideraremos a Jesús de Nazaret como Cristo.

Ιησοῦς [Iēsoûs] Jesús

I/II *Iēsoûs* es la forma griega que resulta de la transcripción del nombre veterotestamentario judío *Yēšū'a*, al que se le añadió una sigma final en el nominativo para hacer posible su declinación. Parece ser que este nombre se hizo de uso general en la época del exilio babilónico en lugar del más antiguo *Y^ehōšu'a/Josué*. Los LXX tradujeron el nombre, tanto en su forma más antigua, como en la más reciente *(Yēšū'a)*, de una manera uniforme por *Iēsoûs*. Esa es la razón por la cual aparece también con el nombre Josué, el hijo de Nun, el cual, según la tradición, fue el sucesor de Moisés y culminó su obra conquistando la tierra prometida con las tribus de Israel. Por lo demás, incluso en un texto postexílico del AT hebreo (Neh 8, 17), se le llama, no *Y^ehōšu'a*, el hijo de Nun (como en los textos más antiguos), sino *Yēšū'a*, el hijo de Nun.

El nombre de Jesús estuvo bastante extendido en el judaísmo de Palestina, así como en el de la diáspora, tanto en la época anterior a Cristo, como en los primeros tiempos de la era cristiana. Según Arist 48 s (s. II a. C.; se discute la fecha exacta) lo llevaron dos de los escribas palestinenses que tomaron parte en la traducción del pentateuco del hebreo al griego en Alejandría. Probablemente se remonta aún más atrás en el tiempo, aquel Jesús de la casa de Sirac, que da su nombre al escrito por él compilado (Eclo hebreo: 50, 27; griego: 50, 27 [29]). Flavio Josefo, el historiador judío que vivió en el s. I d. C. y procedía de una familia sacerdotal de Palestina, en su vasto escrito en lengua griega, nombra por lo menos a diecinueve personas que llevaron tal nombre, pertenecientes a la historia antigua y moderna de su pueblo; de ellos, la mitad son contemporáneos de «Jesús, el llamado Cristo» (Ant. XX, 200), a quien también menciona. Hacia comienzos de la era cristiana, el nombre aparece también en numerosos textos judíos no literarios, entre ellos en inscripciones funerarias (p. ej. ZNW 22 [1923] 283: Leontopolis = Tell el Yehudieh al nordeste del Cairo) y en osarios de los alrededores de Jerusalén. Están redactados parte en hebreo o arameo, parte en griego; uno de los arameos contiene el nombre de *Yēšū'a bar Y^ehōseph* (Jesús, el hijo de José; ELSukenik, Jüd. Gräber Jerusalems um Christi Geburt, Jerusalem, 1931, 19 s con reproducciones).

III 1. El NT se ajusta al cuadro que hemos trazado, según el cual el nombre de Jesús estaba muy extendido entre los judíos en tiempo de Jesús de Nazaret y de sus discípulos. Así p. ej., en Lc lleva ese nombre (3, 29) en el árbol genealógico de Jesús uno de sus antecesores, sin que a esto se le dé un relieve especial. En Col 4, 11 se menciona a Jesús, un judeo-cristiano, el cual, según la costumbre de la época (quizás también como ciudadano romano) lleva un segundo nombre no semita, Justo. Después de lo dicho anteriormente es perfectamente comprensible que en el NT aparezca con el nombre de Jesús el antiguo líder del pueblo Josué (Hech 7, 45; Heb 4, 8). Existen indicios bastante inequívocos de que incluso aquel zelota, Barrabás, que Pilato presentó al pueblo para que escogiese entre él y Jesús, también él se llamaba Jesús. La tradición del texto de Mt 27, 16 s nos da a conocer que relativamente pronto se consideró penosa la unión de tal nombre con tal individuo; en todo caso en la mayoría de los manuscritos, aun en los más antiguos y valiosos, fue suprimida. En toda una serie de pasajes del NT pueden comprobarse o suponerse con verosimilitud parecidos ataques a los textos originales, entre ellos los que ya no presentan la tradición íntegra del nombre de Jesús (véase junto con Lc 3, 29; Hech 7, 45; 13, 6; Col 4, 11; sobre todo: Mc 15, 7; Flm 23 s, y cf. ADeissmann, en: Mysterium Christi, 1931, 28 ss). Evidentemente mueve la pluma del escritor un profundo respeto ante el nombre de Jesús; piensa que no puede dárselo a nadie fuera de Jesús, que es «el pionero y consumador de la fe» (Heb 12, 2). Análogamente se plasmó esa glorificación del nombre de Jesús en que los cristianos renunciaron casi completamente (y por cierto, ya muy pronto) a cualquier otro uso profano de ese nombre. Pero tampoco hay que dejar de señalar que con el final del s. I, el nombre de Jesús dejó de ser empleado como nombre de una persona también entre los judíos. En su lugar surgió entre ellos el nombre veterotestamentario *Y^ehōšu'a/Josué* de amplia difusión, acompañado de *'Ιάσων [Iásōn]*, su equivalente griego en la diáspora, en la que ya hacía tiempo que dicho nombre había sido admitido como secuela de la asimilación (cf. p. ej. Arist 49; Josefo, Ant. XII, 239 y *passim)*. Pertenece al mismo contexto el hecho de que el judaísmo talmúdico acostumbrase a mencionar a Jesús de Nazaret, cuando se veía obligado a nombrarle, con el nombre de *Yešū* y no de *Yēšū'a*. Aun cuando el motivo fuera puramente externo (el de

que los cristianos llamaban a su señor precisamente *Yešū)*, queda, sin embargo, suficientemente expresado, junto con la antipatía judía, en qué grado este nombre era para los cristianos un nombre único entre todos los demás nombres humanos.

2. En Mt 1, 21 y Lc 1, 31 el nombre es determinado por una orden celestial hecha al padre (Mt), o bien a la madre (Lc). Dentro de este contexto encontramos también en Mt una interpretación del nombre de Jesús. Como de pasada escribe la misión futura del hijo de María diciendo: «salvará a su pueblo de sus pecados». Esta interpretación enlaza, con certeza, con el sentido del nombre *Yᵉhōšuʿa* (que procede del nombre de Dios y del verbo *šūʿa* en pi. = *pedir auxilio)*, el cual, como ya mostramos, perdura asimismo en el griego *Iēsoûs:* «Yahvé es auxilio» o «Yahvé es el que auxilia» (cf. MNoth, Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsmitischen Namengebung, 1928, 154). Filón, el judío alejandrino exegeta y filósofo de la religión, sirve de testimonio de que había conciencia absoluta de ese sentido allá por los años de transición a la era cristiana, al interpretar el nombre de Josué de la siguiente manera: *'Ιησοῦς σωτηρία κυρίου [Iēsoûs sōtēría kyríou]*, «Jesús es salvación por medio de Dios» (Mut. Nom. 121). Aun cuando en la formulación de la frase de Mt influyeron otras frases bíblicas tales como Sal 31 (30 LXX), 8; 130 (129 LXX), 8 para concretizar la salvación en la remisión de los pecados del pueblo, es evidente la novedad que aporta: atribuye a Jesús algo que hasta entonces estaba reservado a Dios. Probablemente este mismo modo de entender el nombre de Jesús y el testimonio correspondiente son el telón de fondo de Lc 2, 11, cuando el ángel del Señor, ante los pastores en la noche del nacimiento de Jesús, anuncia y proclama a Jesús como *σωτήρ [sōtḗr]*, es decir: como *liberador* o *salvador.* Precisamente por esto no debería pasarse por alto que Lc da testimonio de Jesús como del salvador de los pecadores (véase solamente Lc 15) y que las palabras del ángel en 2, 11 se refieren asimismo a Lc 1, 76 s.

Tanto en un caso como en el otro (aun cuando plenamente independientes entre sí), nos encontramos ante una cristología muy temprana, que, teológicamente, nos aproxima mucho a Flp 2, 9. Es evidente que para ella se encuentra ya encerrado como promesa en el nombre de Jesús todo lo que se ha cumplido después en el nombre soberano de Jesús de Nazaret resucitado y glorificado para salud de toda la humanidad. Lo cual es totalmente distinto a cuando en Bern 12, 8 ss se aplican tipológicamente a Jesús de Nazaret algunos rasgos que se encuentran en la figura bíblica de Josué, aunque sea en virtud de la semejanza de ambos nombres griegos. Aquella era una tradición kerigmática temprana; ésta es una reflexión teológica y apologética.

K. H. Rengstorf

ναζαρηνός [nazarēnós], ναζωραῖος [nazōraîos] nazareno, de Nazaret

1. Si había muchos que llevaban el nombre de Jesús, era necesario distinguirlos unos de otros mediante algo complementario. Por ello entra dentro de lo normal que a Jesús a veces se le llame en los evangelios «hijo de José» (Lc 3, 23; 4, 22; Jn 1, 45; 6, 42), o también «hijo de María» (Mc 6, 3), si bien después de la muerte de José. No obstante, el modo de diferenciar los nombres puede llevar un colorido más local. Junto a los calificativos señalados, y muy por encima de ellos, el apelativo de Jesús como *nazarēnós* o bien *nazōraîos* adquirió un peso y una importancia duradera. En la tradición textual ambas designaciones se usan en parte indistintamente. Esto nos obliga a sacar la conclusión de que para el escritor no existía entre ellos ninguna diferencia en cuanto al contenido. Sin embargo, su coexistencia nos fuerza a hacer algunas observaciones.

2. Mc emplea generalmente *nazarēnós* (1, 24; 10, 47, v. l. *nazōraîos;* 14, 67; 16, 6). Lucas en 4, 34 parece depender de Mc 1, 24 y ha utilizado también en una ocasión, dentro de los materiales peculiares suyos, *nazarēnós* (24, 19 según v. l.), pero por lo demás usa continuamente, en especial en Hech, *nazōraîos* (Lc 18, 37; Hech 2, 22; 3, 6; 4, 10; 6, 14; 22, 8; 26, 9), dando a entender con este procedimiento que para él las dos palabras significan lo mismo. Mt (2, 23; 26, 71) y Jn (18, 5.7; 19, 19; es decir: sólo en el relato de la pasión) tienen siempre la segunda forma. Fuera de los evangelios y de los Hech, no aparecen tales palabras en el NT. Por lo que se refiere a su sentido, dichas expresiones indican claramente para Mt (cf. 2, 23 junto con 21, 11), Lc (Hech 10, 38) y Jn (1, 45) que el Jesús así designado procedía de Nazaret en Galilea. Fuera de eso, abonan la correlación geográfica de las dos palabras con Galilea, aunque de distinta manera, Mt 26, 69 junto con 26, 71 y Hech 24, 5 junto con 1, 11. Para designar a los cristianos (Hech 24, 5) parece que *nazōraîos* desapareció muy pronto, quedando en su lugar χριστιανός *[christianós]* (Hech 11, 26), mientras que quedó con ese sentido entre los judíos y perdura todavía hoy en el hebreo *nōṣrī* para designar a uno que cree en Jesús. También en otras partes del próximo oriente hay apelativos de los cristianos muy semejantes, que provienen de la antigüedad. Con todo, no quiere decirse con ello que dichos apelativos se deban al influjo directo de tradiciones judeocristianas o judías, sino que su origen está en que la iglesia siria incorporó a su lengua la palabra extranjera *nazōraîos*, tomada del NT griego, y la transmitió al mundo no cristiano que la rodeaba.

3. Desde MLidzbarski se ha impugando a menudo y enérgicamente que las dos palabras tengan conexión lingüística con el nombre de un lugar, aun contando con el hecho en contra de que en Mt, Lc y Jn hay una conexión objetiva de ambas palabras con Ναζαρέτ, Ναζαρέθ *[Nazaréth]* o bien Ναζαρά *[Nazará]*. Es verdad que ya no puede defenderse la tesis, de que, si se había encontrado una localidad por nombre Nazaret, era simplemente porque, dada la existencia del calificativo *nazōraîos*, era necesario encontrarla para completar la tradición referente a Jesús. Y no se puede defender, desde que el toponímico *nzrth* apareció por primera vez en una inscripción judía encontrada en Cesarea, probablemente de una sinagoga, perteneciente al tiempo posterior a Adriano. Por fin había, fuera del NT, un testimonio judío antiguo de la existencia de ese lugar como asentamiento judío (Israel Exploration Journal 12, 1962, 137 ss: MAvi-Yonah, A List of Priestly Courses from Caesarea). Pero ni ahora ni antes encuentra acogida total la derivación filológica que HHSchaeder hace de *nazōraîos* a partir de Nazaret, opinión compartida hoy en día por Ruth Stiehl. Recientemente se ha pensado en un teologúmenon hagádico (dependiente por una parte de Is 42, 6 ss; 49, 6 ss, y por otra de Is 11, 1, pero que desde este origen se ha diferenciado en su contenido mental como raíz del uso de *nazōraîos*, para justificar el hecho de que la palabra se refiera a los cristianos, que son los «preservados», y también a Jesús, que es el *neṣēr*, el «retoño» preñado de futuro, de que habla la promesa de Is 11 (BGärtner). De todos modos, desde el punto de vista metodológico, podría ser arriesgado querer explicar *nazōraîos* prescindiendo de *nazarēnós*, ya que precisamente en las dos palabras se trata probablemente de la misma expresión bajo la forma de un gentilicio de *nzrth*, sólo que en *nazarēnós* se presenta como una construcción puramente griega, mientras que en *nazōraîos* se emplea de modo complementario un elemento arameo, que expresa la pertenencia (cf. Ruth Stiehl).

Pero como quiera que se resuelva el problema de la relación de ambos apelativos con el nombre del lugar, o no se resuelva, los contextos, casi de común acuerdo, nos dan a conocer que en el NT desde el principio va unido a ambas palabras un cierto resabio de distanciamiento y al mismo tiempo de desprecio. Podríamos calificar como del mejor comentario la pregunta retórica que Natanael hace a Felipe: «¿De Nazaret puede salir

algo bueno?» (Jn 1, 46). En todo caso, para los testigos del NT, el que Jesús sea originario de Nazaret es un signo de su bajeza. Nadie lo reconoció más claramente que Jn y nadie como él lo acentuó de una forma tan perceptible, cuando, en su evangelio, el calificativo de Jesús como *nazōraîos* encuentra su sitio en el rótulo de la cruz, mandado poner por las autoridades romanas. Diríase que, antes de concluir el evangelio, al lector se le hace tomar conciencia una vez más de que el origen de Jesús en un lugarejo sin categoría ni apariencia estaba, para los que le rodeaban, en abierta contradicción con las pretensiones con que él se había presentado.

K. H. Rengstorf

Χριστός [Christós] Cristo; *χρίω [chrío]* untar, (en griego bíblico) ungir; *μεσσίας [messías]* mesías

I *Christus* es la forma latina del griego *Christós*, que a su vez es en los LXX y en el NT el equivalente griego del arameo *mᵉšîḥa*. Por su parte esta palabra corresponde al hebreo *māšîaḥ* y designa a alguien que ha sido solemnemente ungido para desempeñar un cargo. La forma helenizada de *mᵉšîḥa* es *messías*, que, como en el caso de *Iēsoûs*, se hace declinable añadiendo una sigma final. Por lo demás, el término *messías* aparece en el NT griego solamente dos veces y sólo en Jn (1, 41; 4, 25); las dos veces es traducida por *Christós* por el mismo evangelista y se refieren a Jesús de Nazaret. Los LXX no usan ese extranjerismo, sino que emplean constantemente (con excepción de los pasajes que se citan) el término griego correspondiente, como hace el NT griego. Por cierto que esa palabra no es un hallazgo cristiano. Más bien los autores del NT y sus modelos previos emplean una forma y un concepto, que ciertamente existían y eran corrientes ya en la época precristiana, un estado de cosas que, por lo demás, queda confirmado por el testimonio tanto de los libros y escritos propios de los LXX como de los apócrifos.

El término griego viene de *χρίειν [chríein]*, *extender suavemente* (sobre algo), *untar*, verbo que cuando se emplea fuera del NT es necesario indicar más concretamente la materia con que se hace. La acción de untar puede realizarse con aceite, por ejemplo, cuando se trata del cuerpo humano después del baño (así se encuentra ya en Homero); pero también con veneno, por ejemplo, para preparar flechas para el combate (también en Homero); mediante colorantes o blanqueadores (cf. también Jer 22, 14), o también cosméticos. Así pues, la palabra designa en sus orígenes un suceso absolutamente profano de la vida diaria, y no tiene ninguna resonancia sagrada. Por supuesto que lo mismo resulta para un oído griego con respecto al adjetivo verbal *christós*, derivado de dicho verbo: califica a un objeto o persona de *untado*, *blanqueado*, *coloreado*, *pintado*, y, dado el caso, también como *ungido*, pero entonces con un contenido muy distinto del de un título honorífico; más bien, cuando se refiere a seres humanos, tiende hacia lo despectivo. Sin duda ahí está el motivo por el que en los círculos no cristianos ya muy pronto se confundió la palabra *christós*, aplicada a Jesús, con el nombre *Χρηστός [Chrēstós]* (pronunciado *Christós)*, y, por su parte, el traductor judío de la Biblia, Aquila, en su versión griega del AT consideró correcto traducir *māšîaḥ*, o bien: *mᵉšîḥa* no por *christós*, sino por *ἠλειμμένος [ēleimménos]*, de *ἀλείφειν [aleíphein]* que, al contrario de *chríein*, designa el *ungir* ritual. En todo caso el significado de la raíz de esta palabra fue un requisito esencial para que *christós*, aplicado a Jesús de Nazaret, pudiera adquirir entre los cristianos de una manera incomparablemente rápida y completa el carácter de un nombre propio. Con todo, no podemos pasar por alto en este contexto, que el verbo hebreo *māšaḥ*, en cuyo lugar se usa en los LXX como equivalente *chríein*, en sus orígenes parece haber estado en relación con la grasa o el aceite en el sentido de *untar (con aceite)* (EKutsch, Salbung als Rechtsakt, 9s).

II 1. En el AT hay dos personas investidas de un cargo que expresamente son calificadas de mesías, es decir, *ungidas (con óleo)*: el sumo sacerdote, en cuanto responsable del culto oficial, y el rey. Esta duplicidad se basa en que, en ambos casos, la unción, conforme a su carácter de acto jurídico, es constitutiva tanto del poder vinculado al cargo, como de la responsabilidad ante Dios, como Dios de Israel, derivada del mismo. Por lo demás, sólo la figura del rey equivale a la del mesías, en cuanto objeto de la esperanza mesiánica concreta. No modifica la situación el hecho de que en los textos de Qumrán (siguiendo el arquetipo de Zac 4, 1 ss.11 ss) se hable una vez más de la venida de dos ungidos del Señor (a este respecto cf. *infra)*, ni que en la imagen neotestamentaria de Jesús como mesías haya rasgos sacerdotales (→ sacerdote) junto a los rasgos específicamente propios del rey.

2. En el marco de la fe revelada veterotestamentaria, no se puede separar de suyo la expectación de un mesías regio de la idea de la realeza y de la soberanía todopoderosa de Dios. A pesar del juicio desfavorable de la realeza que se hace en 1 Sam 8-10, difícilmente se puede dejar de ver que con la institución de la realeza (una vez que ésta quedó ya establecida) está vinculada una responsabilidad especial del rey gobernante con respecto a las cosas de

Dios. Este aspecto queda confirmado por las críticas que la historiografía religiosa del AT hace de cada uno de los reyes de Israel o Judá, según que hubieran vivido y gobernado en conformidad o disconformidad con la fe en Dios en cuanto único. Es tan grave la responsabilidad por los intereses de Dios, nacida del poder que ha sido otorgado, que incluso un enemigo del pueblo como el rey persa Ciro puede ser calificado en Is 45, 1 como «ungido» de Dios = mesías, después de que lo fueran los reyes de la estirpe de David (a los que se les atribuye una enorme importancia en la formación de la expectación mesiánica), y ya antes de ellos Saúl. Tanto aquél como éstos, pertenecen a los instrumentos escogidos por Dios para la realización de su objetivo final, a saber: la salvación de todos los pueblos por medio del pueblo que él había convertido en su propiedad. Es esencial observar esto y reconocer la libertad que ahí radica, tanto más cuanto que la esperanza en una figura salvífica mesiánica de tipo real se unió desde muy pronto a la tribu de Judá (Gn 49, 8 ss).

Hay que atribuir un influjo profundísimo en la formación de la idea del mesías, como una aparición histórica que día a día se iba transformando en sobrehumana, al recuerdo cada vez más intenso del gobierno glorioso y afortunado de David, el primer rey de Judá (cf. Is 9, 1-6; 11, 1 ss; Mi 5, 1-5). No se puede esclarecer con seguridad la cuestión sobre si, en lo que concierne a esta esperanza mesiánica hay que contar (y en qué medida) con influjos provenientes de la realeza sacerdotal predavídica de Jerusalén, ciudad que David conquistó y transformó en su capital (2 Sam 5, 6 ss; 6, 1 ss). Esto significaría que en la imagen del mesías del AT y del judaísmo tardío se encuentran determinados elementos «sagrados», que de suyo habría que explicarlos partiendo ya de ese punto de vista. Pero sea lo que fuere, no puede dudarse seriamente de que en la imagen del mesías el motivo de la realeza es predominante y que los demás elementos posibles se ordenan y subordinan a él.

3. Es tanto más importante el acentuar este hecho expresamente cuanto que, por lo que se refiere a la práctica de la unción en Israel en los tiempos primitivos, hay que distinguir cuidadosamente no sólo desde el punto de vista de la historia de las religiones sino también desde el terminológico. Según recientes investigaciones (espec. EKutsch), la unción con óleo del rey y la del sumo sacerdote (¿originariamente la de todos los sacerdotes?) no tienen en modo alguno la misma «situación vital», a pesar de lo parecidísimo que son las acciones. Aun prescindiendo de que en el fondo, tanto en una como en otra, está presente una usanza oriental antigua de origen mágico, parece ser que la unción real judía, según su naturaleza, desde tiempos inmemoriales (incluso cuando fue llevada a cabo por representantes del pueblo [2 Sam 2, 4 ss; 5, 3 y *passim*] y aún más en ese caso) estuvo en relación con la entrega y transmisión ritual y solemne del poder, fuerza → gloria (en hebreo: *kābōd;* en griego: *δόξα [dóxa]*), la cual se traducía para el ungido en una situación de poder, y en la posibilidad y derecho de ejercer ese poder, aportándole al mismo tiempo la correspondiente prestancia externa, unida a la gloria y, en algunos casos, a los bienes materiales. En el segundo caso todo está a favor de que la unción sacerdotal se había orientado primariamente a la purificación cúltica, a fin de quedar capacitado para actuar válidamente en el culto divino.

4. En este marco vuelve a llamar la atención el hecho de que el rey persa Ciro sea calificado de «ungido» de Dios en Is 45, 1, si bien no había recibido ninguna unción al modo de la unción real judeo(-israelítica). Fácilmente se advierte que se ha producido una sublimación del concepto, por la que se independiza del acto externo, poniendo ahora todo el peso en que, el así denominado, ha sido predeterminado por Dios. El «ungido» no es ni más ni menos que el elegido por Dios de una manera única, y puesto a su servicio. Por tanto, es característica del ungido de Dios esa dependencia de él, así como la subordinación obediente a sus planes, aun contra su propia voluntad. En este sentido está fundamentado negativamente; el rey judío (de modo muy distinto a la «realeza sagrada» de la antigüedad), y junto con él el mesías judío del AT, no adquiere nunca rasgos divinos, sino que (aun en los salmos de entronización, como Sal 2 y 110) sigue siendo el «mesías de Dios», que depende en su realeza de Dios y le está obligado (cf. en lo que se refiere a Saúl: 1 Sam 12, 3.5; 24, 7.11 después de 9, 1 ss y junto a 15, 10 ss; respecto a David: 2 Sam 19, 22; 23, 1 según 1 Sam 16, 1 ss; 2 Sam 5, 1 ss y junto a 2 Sam 11-12; respecto a Sedecías: Lam 4, 20; respecto a Ciro: cf. *supra)*. De carácter positivo es la consecuencia que se sigue necesariamente: en el salterio *el* rey o, más concretamente, el sucesor de David que rija los destinos de Judá, puede ser siempre presentado como ungido de Dios, sin que sea necesario justificarlo de un modo especial (Sal 18, 51; 20, 7; 28, 8; 84, 10; 89, 39.52; 132, 10.17; cf. también 1 Sam 2, 10; Hab 3, 13). Pertenece también a este contexto el hecho de que se llame «siervo» de Dios a David (2 Sam 3, 18; 7, 5 y *passim)*, a sus sucesores (Salomón: 1 Re 3, 7 ss; 8, 28 ss; otros reyes no mencionados por su nombre: Sal 89, 40; cf. Sal 86, 2.4.16; 143, 2 e incluso a un pretendiente de los tiempos posteriores al exilio, como Zorobabel (Ag 2, 23; cf. Zac 3, 8). Esto es una consecuencia de todo lo dicho anteriormente. Supuesto que ambos sirven para describir la relación del «ungido» con Dios, «hijo» (Sal 2, 7; 89, 27 s) y «siervo» no se excluyen en absoluto, sino que, desde el punto de vista divino, forman una unidad indisoluble. Pero por lo mismo también hay que subrayar cuán difícil es dar una respuesta exacta a la pregunta de si los cantos del siervo de Dios (Is 42, 1 ss; 49, 1 ss; 50, 4 ss; 52, 13 ss) se refieren o no a la figura regia de un mesías, ya que en el siervo no se distinguen rasgos específicamente regios. Por esta razón la investigación se inclina cada día más a no vincularlos en su sentido originario con la expectación de un futuro rey salvífico, sino a explicarlos de otro modo desde el punto de vista de su finalidad original (cf. → Hijo de Dios, art. *παῖς θεοῦ [paîs theoû]*). Por otra parte, es en la concepción de la responsabilidad que incumbe a aquel a quien Dios ha confiado una visión en medio de su pueblo donde hay que buscar el fundamento de que en 1 Re 19, 16 (cf. también Is 61, 1) aparezca un profeta como Eliseo dentro de la categoría de ungido y de que esa concepción se haya mantenido, como tal, hasta el comienzo de la era cristiana (1QM 11, 7; CD 2, 12 s).

5. Con razón se ha llamado la atención sobre el hecho de que en el AT no se puede mostrar un desarrollo expreso de la expectación mesiánica. Unicamente se puede probar la existencia de esa expectación, en cuanto tal, partiendo de los pasajes ya mencionados, pasando por Jer 23, 5 ss y Ez 34, 23 s; 37, 24 s (cf. 17, 22 s), hasta llegar a Aqueo y Zacarías. La monotonía que le es propia hasta ese momento («el retoño de David», que introduce una especie de edad de oro, pero que a fin de cuentas la realiza de algún modo en la línea de la entronización de la soberanía regia de Dios) no fue superada hasta la época helenística, al lanzarse con toda la fuerza en la línea de la expectación de una ideal figura soberana, definitiva, de tipo nacionalista judío, que, sin embargo, superaba las fronteras de lo meramente nacional. Parece ser que los rasgos, al menos en parte, fueron tomados de la imagen de los macabeos/asmoneos y añadidos a la expectación más antigua, que se orientaba al recuerdo de David; donde esto aparece más claramente es, según nuestra opinión, en SalSl 17, 21 ss; 18, 5 ss. Aquí es donde encontramos también ya elaborado el concepto específico de mesías. De modo muy digno de tenerse en cuenta, su vinculación con la tradición de David no trajo como consecuencia el que hubiera que concebir al mesías únicamente como davídico. No fue descendiente de David, como es bien sabido, Simón ben Kosiba (= Bar Kokebá), al cual nada menos que el influyente Rabbi Aquiba saluda y acredita como la «estrella de Jacob» prometida en Nm 24, 17, y por tanto como mesías (alrededor del 132 d. C.; jTaan 68d, 48 ss). Su ruina, que sacudió profundamente al mesianismo, parece, sin embargo, haber contribuido a que, en los textos litúrgicos del judaísmo, se haya mantenido hasta hoy la esperanza en un mesías del linaje de David, si bien la expectación en cuanto tal ha sufrido también profundas transformaciones, que no podemos considerar en estos momentos.

6. Por lo demás, la expectación de un mesías davídico no representa más que *un tipo* de mesianismo durante la época que va desde el exilio al año 135 d. C. Pero el mesianismo es en su conjunto un fenómeno muy variado. No solamente influyeron en él Moisés (cf. Dn 18, 15 ss) y Elías (Eclo 48, 10; NTD 3^{13} a propósito de Lc 9, 51 ss) sino también la concepción de un hijo del hombre (cf. Dn 7, 13 s; → Hijo de Dios, Art. *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου [hyiós toû anthrópou]*) como portador de salvación, en parte preexistente, que se encuentra en los textos y tradiciones apocalípticas (Hen [et]; 4 Esd). Ni siquiera falta la esperanza en un sumo sacerdote mesiánico. En los textos hallados a orillas del mar Muerto se refleja, de modo impresionante, la diversidad de esa expectación. Precisamente ellos no dejan lugar a duda: la expectación mesiánica con la que se encontraron Jesús y la comunidad primitiva no era ni uniforme ni unívoca. El hacerse cargo de esta situación es importantísimo para juzgar rectamente lo que se presenta en el NT como mesianismo.

III 1. *Christós* en el NT (→ art. *Ἰησοῦς [Iēsoûs]*). Lo decisivo que hay que decir en relación con el NT (con este telón de fondo de la expectación mesiánica de la época) es esto: el testimonio neotestamentario relativo a Jesús de Nazaret es conscientemente «cristológico», y esto a pesar de las diferencias de detalle. Siempre que se habla de Jesús, se trata de él como Cristo = mesías. Esto lleva consigo que en todo el NT el mesianismo ya no está bajo el signo de la expectación, sino bajo el del cumplimiento. En todas partes se habla del acontecimiento de Cristo en perfecto. Ciertamente la mirada se dirige también hacia el futuro, e incluso algunas veces con mucha intensidad. Pero aquel a quien se espera, como alguien que ha de venir, es en realidad alguien que vuelve; no es un desconocido, sino tan conocido para los suyos —que le esperan con impaciencia—, como ellos lo son para él (cf. Jn 10, 14).

2. De modo muy significativo, la coincidencia de contenido entre el predicado Cristo y el título de mesías, tanto objetiva como subjetivamente, se realiza del modo más claro en el testimonio de Juan, que se presenta en el NT como algo relativamente tardío. Así lo prueba sobre todo Jn 1, 41; 4, 25. En ambos pasajes se equiparan expresamente mesías y Cristo (cf. *supra* II, 2). Ambos pasajes permiten sacar la conclusión de que hay que atribuir a judíos palestinenses el que, a propósito del mesías, el concepto central de la expectación mesiánica judía pasara a ser posesión de las comunidades helenísticas que se iban formando, que se introdujera en su lenguaje litúrgico y en la predicación, y ahí se consolidara. El paso de esa fe se realizó probablemente transmitiendo y recibiendo los compendios confesionales y catequéticos del kerigma de Jesús, formulados primeramente en hebreo o en arameo en el seno de la comunidad primitiva, para llegar después a las comunidades griegas en versión griega, por medio de la predicación misional que superó las fronteras del judaísmo palestinense. En 1 Cor 15, 1 ss se halla la mejor ilustración de

este proceso. Esta vez, en el texto del «evangelio» transmitido por Pablo a los corintios, y que él mismo había recibido, aparece por todas las restantes *Christós* incluso sin artículo. A pesar de las objeciones de distinto tipo que se hacen, el hablar del mesías sin artículo determinado bien puede proceder del uso de los judíos palestinenses de aquella época (cf. también 1 Cor 15, 12 ss.16 s.20.23; además, p. ej. Gál 2, 20 s; 3, 16; 5, 1; 1 Cor 5, 7; Rom 5, 6.8; 6, 4.9; 8, 10.34 y *passim;* asimismo 1 Pe 2, 21; 3, 18 y véase KHRengstorf, Die Auferstehung Jesu, 1967[5], 129-131). Queda excluido el influjo de la versión de los LXX, ya que en ella casi exclusivamente se presenta la expresión *christós kyríou = ungido del Señor*, es decir, de Dios. De lo cual resulta que la fe de la cristiandad en Jesús, en cuanto es expresamente fe en Cristo, se remonta a la cristiandad palestinense más antigua. En las comunidades griegas, el término, referido a Jesús, realizó con relativa celeridad el paso de ser el calificativo que era originariamente a ser un nombre, manteniendo naturalmente la referencia tradicional a la dignidad de Jesús. También, como incluido en el nombre, dondequiera que aparece remite a la grandeza de Jesús.

3. La presencia de *Christós* (sin artículo) en el pasaje kerigmático primitivo de 1 Cor 15, 3-5, incorporado por Pablo, permite que nos fijemos en el hecho singular de que la tradición (claramente perteneciente a la comunidad más primitiva y sin duda en uno de los fragmentos más antiguos de todo el NT) no vio contradicción entre la muerte violenta de Jesús en la → cruz (cf. 1, 18: «De hecho, el mensaje de la cruz...») y el nombre de Cristo que se le atribuye. Esto es tanto más notable cuanto que los contemporáneos daban por supuesto que el fracaso de un pretendiente mesiánico era la prueba evidente y decisiva contra la justicia de sus pretensiones, o bien, contra las esperanzas que sus seguidores habían puesto en él (cf. Hech 5, 36 s junto con Mc 15, 32 par y el juicio posterior del «hijo de la estrella» [Bar Kokebá], Simón ben Kosiba, como «hijo de la mentira»). Lo mismo que en los pasajes citados ocurre también en otros fragmentos prepaulinos incluidos por Pablo en su propia predicación, como Rom 4, 25 (donde el *παρεδόθη [paredóthē]* se refiere ciertamente a la muerte de Jesús y no a la tradición de Judas) o Rom 3, 25 (con la referencia a la sangre de Jesús como sangre-expiatoria). En esa misma línea (para no hablar de otras) se mueven los cuatro evangelios al integrar como elemento del kerigma el título de la cruz (que había de servir para poner en ridículo a Jesús, como falso rey de los judíos, es decir, como falso mesías) en el sentido de una proclamación de Jesús como mesías llevada involuntariamente a cabo por sus propios enemigos, porque así lo quería Dios (donde está más claro es en Jn 18, 36 s; 19, 19 ss). Esto se elaboró y se formuló kerigmáticamente en virtud del siguiente pensamiento: Jesús tuvo que padecer y morir, *porque* era el mesías/Cristo y no *a pesar de* serlo; en otras palabras: Dios lo había determinado expresamente de esta forma en vistas a su mesianidad. Así lo atestiguan la antigua formulación de Lc 24, 26, las llamadas predicciones de la pasión en los evangelios sinópticos, algunas sentencias joaneas de Jesús como Jn 3, 14; 12, 34, y no en último lugar la despedida de Jesús de Jn (Jn 14-16; véase sobre esto todavía *infra*). De todos estos pasajes se saca el impresionante resultado de que, por su parte, la cristiandad más antigua, cuando se presentaba como comunidad de Jesús, no quiso ser sino la comunidad mesiánica por excelencia, ya que ella, en la proclamación de Jesús como mesías, se interpretaba juntamente a sí misma mesiánicamente, tanto por lo que se refiere a su esencia y la relación con su suelo histórico de origen como respecto a sus metas. Cuando los cristianos, ya relativamente pronto, comenzaron a considerarse a sí mismos como el Israel de Dios (Gál 6, 16), esto es, como el verdadero → Israel, a diferencia del Israel según la carne (1 Cor 10, 18), las raíces mentales y espirituales de esta actitud se hundían en el mesianismo que acabamos de esbozar. Así pues, tal como encontraron el mesianismo y tal como estaba vinculado con Jesús, se ajustaron a él sin espiritualizarlo ni

interpretarlo a su manera; y esto podemos afirmarlo en general. Para las comunidades griegas es Pablo quien de nuevo lo atestigua, cuando en 1 Cor 15, 25 coloca los últimos acontecimientos, que han de suceder antes del final, bajo el signo de la soberanía real de Cristo/mesías. Es evidente que también constituyen una prueba documental ciertas parábolas del reino que son de Jesús y que nos conservan los evangelios sinópticos, las cuales en todo caso no estaban destinadas a lectores judíos, tales como la parábola de las bodas del rey (Mt 22, 1 ss), o la parábola del juicio final (Mt 25, 31 ss: el hijo del hombre es rey; vv. 31.34.40) o sentencias como la de Lc 22, 25 s, que explica las características especiales de la soberanía real de Jesús como entrega de los suyos en servicio a los demás.

Lo más asombroso es el papel que desempeña en el más reciente de los cuatro evangelios, el de Juan, la mesianidad de Jesús en cuanto tal. La auténtica comprensión de la realeza de Jesús es una cuestión que se pone ante la decisión personal una y otra vez a lo largo de todo el libro, arrancando de la conversación entre Jesús y Natanael (Jn 1, 47 ss; cf. ya en 1, 19 s.41.45), pasando por 6, 1 ss y 12, 12 ss (por mencionar algunos pasajes importantes), hasta llegar a la conversación entre Pilato y los jefes de los sacerdotes (19, 21 s). No nos equivocaríamos si viéramos en la solemne expresión *Iēsoûs Christós* la fórmula auténtica de la profesión de fe de la comunidad joanea (17, 3; cf. 1, 17; 20, 31; también 1 Jn 2, 22; 4, 2; 5, 1; 2 Jn 7), en la cual la segunda palabra no ha perdido nada de su carácter de predicado, por lo que propiamente debía escribirse con minúscula inicial. Podemos reconocer en ella la herencia cristológica de la primera época en todo su esplendor y sin ninguna limitación. Es verdad que en Jn falta todo aquel material tradicional de tipo simbólico, que caracteriza la imagen de Cristo en Ap (5, 5: el león de la tribu de Judá, el retoño de David; cf. 22, 16 entre otros muchos). Sin embargo, esto no modifica el hecho de que, al comenzar el s. II, se mantuviera en la cristología la plena continuidad con la comunidad palestinense más primitiva, presupuesto de una importancia decisiva en relación con los esfuerzos, que vamos a realizar enseguida, para formular conceptualmente la fe «católica» en Cristo.

4. Es evidente que el elemento mesiánico de la fe neotestamentaria en Cristo y de la confesión de esa fe en él no se puede separar de aquel acontecimiento que en el testimonio neotestamentario se denomina la resurrección de Jesús de entre los muertos. La → resurrección de Jesús se entiende como resurrección en cuanto Cristo mesías (cf. solamente Hech 2, 31 junto a 1 Cor 15, 4; así como Rom 1, 4). En todas partes la resurrección aparece como un hecho realizado por Dios en Jesús crucificado y sepultado (Hech 2, 36 y *passim*), y precisamente con el sentido de una rehabilitación llevada a cabo por Dios mismo (cf. Rom 6, 7 ss; 1 Tim 3, 16). Por eso, de modo muy congruente, en los anuncios de la pasión de Jesús, al lado del anuncio de su muerte, aparece también el de su resurrección. Esta no pretende tanto mostrar la sinrazón de sus adversarios, los cuales no le dieron crédito y le entregaron a la muerte de cruz, cuanto dejar bien asentada su mesianidad, que, a causa de su muerte en cruz, parecía haber quedado desvirtuada (cf. Lc 24, 26, después de 24, 19 ss). No debería, pues, minusvalorarse el hecho de que con esto el acontecimiento de la resurrección (da lo mismo como cada uno lo interprete históricamente) tiene su auténtico punto de referencia en la mesianidad de Jesús. Que en el paso del evangelio al mundo no judío esto no haya sufrido ningún cambio, es tanto más significativo cuanto que no sólo ilumina la conciencia que tenía de sí misma una cristiandad mixta, o sea, formada por cristianos procedentes tanto del judaísmo como de la gentilidad, sino que arroja luz sobre sus relaciones con la historia. Desde el punto de vista de la historia de las formas, se ha introducido aquí, en una confesión de fe, la conciencia de la singularidad de los propios orígenes en su carácter de acontecimiento único. Pero esto no solamente implica la afirmación del, así llamado, Jesús histórico en su

irrepetible aparición histórica, sino que viene a dar el sí definitivo al suelo histórico de donde provienen todos los cristianos, o sea, a la historia y a la revelación «veterotestamentaria», rechazando decididamente cualquier tipo de religiosidad o predicación desprovistas de este carácter histórico. Lo que escribe Pablo en Rom 9-11 sobre la relación de la comunidad cristiana y el judaísmo está presuponiendo la mesianidad de Jesús legitimada por Dios, del mismo modo que la esperanza del Ap (cf. espec. 5, 1 ss; 22, 16) en una nueva tierra y un nuevo cielo está vinculada a Jesús resucitado y glorioso (Ap 1, 5.18 y *passim)*, o la certeza de la venida del → reino de Dios está ligada a Jesús en cuanto Cristo (Hech 18, 31; Lc 17, 20 s). Todo el mensaje cristiano (que en el NT fue concebido de modo unitario en sus líneas maestras, aunque se desarrolló según distintos modelos) tiene en la mesianidad de Jesús, confirmada por Dios, su fuente y su centro.

5. Finalmente, la fórmula *Iēsoûs Christós* nos lleva a plantearnos la cuestión de si la unión del nombre de Jesús con el título mesiánico fue obra de su comunidad, que expresaba así su fe escatológica, o bien, si, de algún modo, es Jesús mismo el último responsable de ella. Queda así planteado el *problema de la conciencia mesiánica de Jesús.* Dado que aquí no podemos tratar esta cuestión con la debida amplitud, valgan, al menos, estas breves reflexiones para fijar el número imprescindible de afirmaciones, que un asunto de tan capital importancia reclama.

a) Desde el comienzo de la investigación histórico-crítica de los evangelios y de la tradición elaborada por ellos se ha venido sosteniendo que las fuentes no bastaban para poder afirmar con seguridad si Jesús había tenido conciencia de sí mismo como mesías. Para fundamentar esa postura no se acude hoy solamente al carácter kerigmático de los relatos sobre el proceso de Jesús ante el sanedrín, con su confesión de la mesianidad, sino también a que una de las dos fuentes principales de los sinópticos, la llamada «fuente de sentencias o discursos» (Q), no conoce ese título mesiánico referido a Jesús. Ahora bien, con respecto a los dos argumentos habría que recomendar prudencia; primeramente, porque Q aun hoy día sigue siendo sólo una hipótesis de trabajo, y luego, porque queda sin explicar cómo el kerigma pudo llegar por sí mismo a presentar a Jesús ante el sanedrín como mesías, si Jesús no lo hubiera sido también para sí mismo y para sus discípulos ya durante su vida. Con todo, en virtud de las tradiciones que han llegado hasta nosotros, sería correcto contar con que Jesús ni desarrolló un programa específicamente mesiánico ni (y esto es de enorme importancia) se designó a sí mismo en toda forma como mesías. Según la tradición narrativa, solamente toleró predicados mesiánicos como «hijo de David» (Mc 10, 47 s y *passim);* pero incluso respecto a ellos no adoptó una postura ni de aceptación plena ni de rechazo. Por lo demás, la imagen que de él nos proporciona la tradición analizada críticamente hace suponer que no se sujetó a ninguno de los calificativos mesiánicos tradicionales, y que con su persona cuestionó (aun para sus partidarios) el que se le pudiera relacionar con la expectación mesiánica habitual de un rey salvífico político, si no es que llegó incluso a poner en duda el que la expectación mesiánica de sus contemporáneos fuera en definitiva correcta. Aun episodios como la llamada confesión de Pedro en Cesarea de Filipo (Mc 8, 27 ss par), dando por supuesta su veracidad histórica, no nos llevan fundamentalmente más allá de lo que acabamos de afirmar. Hay que añadir además que todo lo que sucedió en conexión con su pasión y los acontecimientos de pascua tendría que aparecer de modo muy distinto en la tradición, si Jesús hubiera dado en algún momento información precisa sobre sí mismo en la línea de su mesianidad. Finalmente, se inserta también en la imagen aquí trazada el hecho de que la tradición no presenta a Jesús triunfando sobre la muerte y el sepulcro, como aquel que en realidad era, sino que en torno a la resurrección pone el secreto de una intervención divina directa en él, y en ninguna parte se halla en situación, y ni siquiera inclinado, a

ventilarlo. De donde resulta, sin que haya que entregarse a un escepticismo exagerado con respecto a las fuentes, una imagen bastante cerrada en sí misma. Se suele describir con la ambigua expresión «secreto mesiánico», que es parcial y al mismo tiempo lógicamente incompleta. Con todo, esa expresión señala en una dirección, en la que habrá que encontrar la respuesta a la pregunta planteada al principio.

b) Es bien posible que sólo se la entienda correctamente, en el sentido de la tradición y aun de Jesús mismo, si uno se hace a la idea de que toda la actividad de Jesús se concentró conscientemente en su entorno inmediato y, dentro de éste, más, especialmente en sus discípulos. La consecuencia es que no se puede hablar de él prescindiendo de ellos, y que no se puede plantear la cuestión acerca de su autocomprensión sin incluirlos a ellos. Esto último aparece como algo tanto más esencial cuanto que de sus discípulos depende el que «lo de Jesús de Nazaret» (Lc 24, 19) no quedara en mero episodio, por muy lleno de sentido que estuviera. Tal y como da a entender el pasaje citado, ni siquiera el rango de profeta, al que recientemente se ha recurrido una vez más, aunque con fuertes limitaciones, para definir la autoconciencia de Jesús (cf. EKäsemann, Das Problem des historischen Jesus, ZThK 51, 1954, 148 s), hubiera bastado para despojar a la historia de Jesús de su carácter episódico, si ésta se hubiera detenido justamente en su muerte. No puede ser una casualidad que la tradición no contenga ningún tipo de indicio de que él mismo considerara esa categoría en relación con su persona o tuviera la idea de ser un hombre inspirado, o de que la transmitiera a los suyos. En boca de los discípulos de Emaús, ese término es para el narrador un intento que él mismo hace de concebir a Jesús, como otros tantos que encontramos en la tradición (cf. solamente Mc 6, 14 ss par). Por su parte, la tradición da a entender que para ella sólo existe una actitud adecuada respecto a Jesús, aquella que todo el NT denomina *πίστις [pístis]*, → *fe*, y que es *confianza* a secas. Lo auténticamente peculiar en el trato de Jesús con sus discípulos es que él, desde el principio, intentó una y otra vez llevarlos a esa actitud, la cual, por conducir necesariamente a una determinada conducta, contradice cualquier pura teoría e incluso la excluye radicalmente. Los discípulos alcanzaron definitivamente esta actitud, este modo de comportarse, sólo a raíz de los acontecimientos de pascua. Podría por tanto radicar en la persona de Jesús y en la impresión que ella producía en los discípulos, el que esta actitud se uniese para ellos definitivamente con el empleo de la categoría de mesías. Por lo demás, sólo puede tratarse de impresiones que ellos hubieran recibido del Jesús «histórico» durante su vida (cf. a este propósito Lc 24, 32). Hay que dar por excluido el que la situación creada por los sucesos de pascua fuese apropiada para sentar las bases de una teoría mesiánica sobre Jesús. La nueva situación estaba exigiendo no el desarrollo de ideas, sino decisiones personales extremas y los actos correspondientes, y a esto sólo se podía llegar si la imagen del resucitado y la del Jesús terreno no se contradecían, sino que se interpretaban una por la otra sobre la base de la vinculación con él.

c) De todo esto resulta que la tan manida cuestión acerca de la conciencia o de la autocomprensión que Jesús tenía de sí mismo en relación con la categoría de la mesianidad, desde el punto de vista de la tradición, ha de calificarse como de mal planteada. Habría que preguntar solamente por aquellos presupuestos existentes en la persona de Jesús que condicionaron el que sus discípulos, después de pascua, para formular su fe en él, no vieran otra posibilidad que la de vincularla con la expectación mesiánica de su pueblo, tal como ésta había sido acuñada por la Escritura y la tradición. La cuestión es tanto más importante cuanto que el título de mesías, en virtud de su referencia a la función de rey salvador, contiene determinados presupuestos para llegar a ser el centro de cristalización de la cristología.

Rozamos con ello un ámbito de cuestiones que no podemos tratar aquí. Baste, por el momento, que quede claro lo siguiente: debió de radicar en el misterio de la persona de

Jesús el hecho de que sus discípulos se vieran a sí mismos enfrentados a la cuestión del mesías por el Jesús terrenal y de que ellos, gracias a sus encuentros con el resucitado, se la respondieran definitivamente confesando que él era el mesías y que en él Dios había cumplido las promesas hechas a la casa de David y a Israel de una salvación que alcanzara a toda la humanidad, aunque de un modo, por cierto, sólo accesible a la fe.

d) Por supuesto que el nombre de Jesucristo abarca para la cristiandad mucho más que la mesianidad de un cierto Jesús de Nazaret, en el que Dios cumplió las promesas hechas a los patriarcas. Para el NT, toda la salvación, que Dios había planeado y dispuesto para el mundo, está ligada a Jesús, en cuanto Cristo. En *Jesús*, que es el *Christus*, «habita la plenitud total de la divinidad» (Col 2, 9) para salvación de todos aquellos que colocan en él su confianza y se apropian los frutos de su muerte y resurrección (Rom 4, 24 s). Para expresar esto no basta sólo con el título de mesías/Cristo. Por ello el kerigma del NT, en el despliegue de lo que es y significa la salvación ligada a Jesús, se sirve de otros títulos, conforme al tipo de relación, que ponen de relieve unas veces su persona y otras su obra, tales como → «Hijo de Dios», → «Señor» o también «nuestro Señor», «salvador» (→ redención, art. *σώζω [sózō]*), «mediador» (→ alianza, art. *μεσίτης [mesítēs]*), etc. Por lo demás, si «Cristo», de título honorífico, pasó a ser una parte constitutiva del nombre de Jesús, esto significa que con él se expresaba el rasgo esencial de su aparición histórica, que, al mismo tiempo, constituía el presupuesto de toda su obra como mediador de salvación: su sometimiento obediente a la voluntad de Dios, tal como ella se ligó al pueblo de Israel en el curso de la autorrevelación divina a lo largo de la historia. En esta línea, el «sí» de Jesús a su mesianidad (expreso o no) significa para el kerigma el presupuesto por parte de Jesús de su camino a la cruz, y, por parte de Dios, el presupuesto para su resurrección y su glorificación. La función central que desempeña la mesianidad de Jesús para la cristología no está expuesta en ninguna parte del NT tan claramente, y al mismo tiempo tan completamente, como en el llamado himno cristológico, incorporado por Pablo a su carta a los Filipenses (Flp 2, 5 ss), cuando describe el camino de Jesús desde su hacerse hombre, pasando por su vida de obediencia y su muerte en cruz por obediencia, hasta la resurrección y la elevación a la diestra de Dios, como el camino de Cristo Jesús, es decir: de aquel mesías, que fue una sola persona con Jesús de Nazaret.

K. H. Rengstorf

χριστιανός [christianós] cristiano

La identificación del mesías con Jesús de Nazaret hizo que se llamara a sus discípulos *χριστιανοί [christianoí]*. Este término se encuentra —aunque todavía escasamente— en el NT al lado de otros nombres aplicados a los seguidores de Jesús, como «discípulos» o «creyentes». Atendiendo a su forma, es una palabra que define a los designados por ella como partidarios de un tal *Christós*, así como p. ej. *ἡρωδιανός [hērōdianós]* es un término técnico para designar a los partidarios de Herodes (Mc 3, 6; 12, 13; Mt 22, 16). Su empleo está presuponiendo además que el nombre común *christós* había adquirido el significado de un nombre propio para el mundo griego que rodeaba a la naciente cristiandad, cosa que debió de verse favorecida por la consonancia con el nombre *χρηστός [chrēstós]*, homófono de *Christós*. Según Hech 11, 26 fue en Antioquía de Siria donde por primera vez se aplicó el término *christianós* a los cristianos. Por lo demás, este pasaje, así como los otros dos en los que aparece la palabra en el NT (Hech 26, 28; 1 Pe 4, 16), nos da pie para sospechar que iba acompañada de un tono de escarnio, impuesto desde fuera a los

cristianos no distinto al de los calificativos *nazareno* o *nazareo* (cf. *supra*). Como ellos, y como otras muchas denominaciones que se formaron con el mismo sentido, también *cristiano* se transformó pronto en un nombre honorífico para los que lo llevaban.

K. H. Rengstorf

Bibl.: Sobre *Ἰησοῦς*: ADeissmann, Der Name Jesus, en: Mysterium Christi, 1931, 13 ss – WFoerster, Art. *Ἰησοῦς*, ThWb III, 1938, 284 ss – FBüchsel, Jesus, 1947 – ELSukenik, The Earliest Records of Christianity, en: The American Journal of Archaeology LI, 1947 – ASchweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, 1951[6] – EKäsemann, Das Problem des historischen Jesus, ZThK 51, 1954, 125 ss (=Ex. Ver. u. Bes. I, 1960, 187 ss) – VTaylor, The Names of Jesus, 1954 – NADahl, Der historische Jesus als geschichtswissenschaftliches und theologisches Problem, KuD 1, 1955, 104 ss – PBiehl, Zur Frage nach dem historischen Jesus, ThRNF 24, 1956/57, 54 ss – JMGustafsson, The Oldest Graffiti in the History of the Church?, NTSt 3, 1956/57, 65 ss – EStauffer, Jesus, 1957 – GEbeling, Die Frage nach dem historischen Jesus und das Problem der Christologie, ZThK 56, 1959, Supl. 1, 14 ss – HZahrnt, Es begann mit Jesus von Nazareth, 1960 – GBornkamm, Jesus von Nazareth, 1960[4/5] – EFuchs, Zur Frage nach dem historischen Jesus, 1960 – JJeremias, Das Problem des historischen Jesus, 1960 (Calwer H. 32) – FMussner, Der «historische» Jesus, Trierer ThZ 1960, 321 ss – DBonhoeffer, Wer ist und wer Jesus, EvTh 24, 1964, 403 ss – MDibelius, Jesus (1939) 1966[4] – WGKümmel, Jesusforschung Jesus Christus?, 1962 – JSchneider, Der Beitrag der Urgemeinde zur Jesus-Überlieferung im Lichte der neuesten Forschung, ThLZ 87, 1962, 401 ss – RBultmann, Jesus, (1926=) 1964 – ELohse, Die Geschichte des Leidens und Sterbens Jesu Christi, 1964 – ESchweizer, Die Frage nach dem historischen war seit 1950, ThR NF 31, 1966, 15 ss.289 ss – JMRobinson, Kerygma und historischer Jesus, 1967[2].

Sobre *Ναζωραῖος*: HHSchaeder, Art. *Ναζαρηνός, Ναζωραῖος*, ThWb IV, 1942, 879 ss – BGärtner, Die rätselhaften Termini Nazoräer und Iskariot, 1957, 5 ss – RStiehl, Aramäisch als Weltsprache, en: Beitr. z. Geschichte der Alten Welt I, 1964, 74.

Sobre *Χριστός*: ELohmeyer, Gottesknecht und Davidssohn, 1953[2] (FRLANT 61) – OEissfeldt, Art. Christus, RAC II, 1954, 1250 ss – HKarpp, Art. Christennamen, RAC II, 1954, 1114 ss – WGKümmel, Verheissung und Erfüllung, AThANT 6, 1956[3] – HConzelmann, Art. Jesus Christus, RGG III, 1959[3], 619 ss (Bibl.) – EPeterson, Christianus, en: Frühkirche, Judentum und Gnosis, 1959, 64 ss – FMTh de Liagre Böhl y otros, Art. Messias, RGG IV, 1960[3], 900 ss – HRistow/KMatthiae, Der historische Jesus und der kerygmatische Christus, 1960 – IHermann, Kyrios und Pneuma, 1961 – OBetz, Die Frage nach dem messianischen Bewusstsein Jesu, NovTest 6, 1963, 20 ss – OCullmann, Die Christologie des NT, 1963[3] – WKramer, Christos Kyrios Gottessohn, AThANT 44, 1963 – HETödt, Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung, 1963[2] – RBultmann, Jesus Christus und die Mythologie, 1964 – LCerfaux, Christus in der paulinischen Theologie, 1964 – EDinkler, Petrusbekenntnis und Satanswort. Das Problem der Messianität Jesu, en: Zeit u. Geschichte, Dankesgabe an R. Bultmann, 1964 (=Signum Crucis, 1967, 283 ss) – GFriedrich, Art. Jesus Christus, BHHW II, 1964, 859 ss (Bibl.) – WPannenberg, Grundzüge der Christologie, 1964 – PhVielhauer, Zur Frage der christologischen Hoheitstitel, ThLZ 8, 1965, 569 ss – id., Ein Weg zur neutestamentlichen Christologie?, EvTh 25, 1965, 24 ss (=Aufsätze zum NT, 1965, 141 ss) – EHaenchen, Die frühe Christologie, ZThK 63, 1966, 145 ss – FHahn, Christologische Hoheitstitel, 1963[3] – KHRengstorf, Die Auferstehung Jesu, 1967[5], 129 ss – KHRengstorf, en: KHRengstorf und SvKortzfleisch, Kirche und Synagoge I, 1968, 23 ss.

Trad. o. c.: GBornkamm, Jesús de Nazaret, 1975 – RBultmann, Jesús, 1968 – id., Jesucristo y mitología, 1970 – LCerfaux, Jesucristo en san Pablo, 1976[4] – WPannenberg, Fundamentos de cristología, 1974. En cast. Arts. gens.: JRGeiselmann, Art. Jesucristo, CFT II, 1966, 415-452 – RSchnackenburg, Cristología del NT, MystS III, T. I, 1969, 245-414 – JMaisch/AVögtle/KRahner, Art. Jesucristo, SM 4, 1973, col. 12-72 – JJeremias, Teología del NT I, 1977[3], 291-299 – KHSchelkle, Teología del NT II, 1977, 275-286.

Judío → Israel, hebreo

Juicio, juzgar

Cuando se trata de investigar, enjuiciar y, en determinados casos, condenar el obrar humano a partir de una norma, tanto en la esfera privada como sobre todo en la pública, el NT utiliza un grupo muy amplio de vocablos relacionados con *κρίνω [krínō] enjuiciar, juzgar*. En la medida en que el verbo *παραδίδωμι [paradídōmi]* tiene el significado de *entregar* (a un juicio o a un castigo), es tratado juntamente con este grupo; fuera de este caso, el grupo *paradídōmi* se incluye en el artículo → enseñanza, ya que su significado fundamental es «transmitir».

κρίμα [krima] fallo, acuerdo, juicio; *κρίνω [krinō]* discernir, enjuiciar, juzgar; *ἀνακρίνω [anakrinō]* investigar, examinar; *κρίσις [krisis]* sentencia; *κριτής [kritḗs]* juez; *συγκρίνω [synkrinō]* comparar, enjuiciar; *κατάκριμα [katákrima]* castigo, condenación; *κατακρίνω [katakrinō]* condenar; *κατάκρισις [katákrisis]* condenación, condena; *καταγινώσκω [kataginṓskō]* condenar

I *Kríma*, el *juicio*, es un vocablo que, si bien está atestiguado ya en Esquilo, sólo más tarde (a partir de los LXX) adquiere un significado derivado del verbo *krínō, juzgar*, que, mediante múltiples y variadas locuciones nominales y verbales, ha configurado los conceptos capitales del léxico jurídico. Pero, ni su sentido originario era éste, ni puede quedar limitado a la esfera jurídica.

1. a) A partir de su significado fundamental de *poner aparte, clasificar* (así aún en Homero), el verbo *krínō* adquiere en la literatura griega su matiz particular en todos los ámbitos de la vida humana: *apartar, separar, distinguir, elegir, aprobar, calificar bien, apreciar, preferir.* Por otra parte, lo que queda en primer plano es la valoración del que ha sido escogido, previa y concomitante al acto del que elige; por esto *krínō* significa *enjuiciar, juzgar, sentenciar, fallar*, y también *opinar, decidir, emprender;* y en voz media y pasiva, *disputar, debatir, luchar.*

b) Este proceso lo presenta también la forma compuesta *synkrínō*, que significa *comparar, enjuiciar, medir.* Usado en la voz media como *krínō*, quiere decir también *explicar, exponer, interpretar* (sueños).

c) *Anakrínō*, que se encuentra desde Tucídides, se refiere al interrogatorio necesario para un juicio y por esto significa: *investigar, examinar, interrogar, preguntar, indagar, inquirir.*

d) En línea con el significado complejo del verbo, el sustantivo *kríma* quiere decir *sentencia, fallo*, y también *controversia, disputa.*

e) Por su significado, *kríma* es paralelo a su derivado *krísis, fallo* (del juez de campo, en la batalla, en la enfermedad), y también *separación, elección, discordia, contienda.*

f) El sujeto que pronuncia la sentencia o hace la elección se designa con el término *kritḗs: juez, magistrado, juez de campo.* (El vocablo sólo aparece raramente en el griego profano, y en ático y jónico no se aplica nunca al juez de causas penales). De este término se deriva la forma adjetivada *κριτικός [kritikós]*, que encontramos ya en Platón, y que significa el que es apto para juzgar, el *juez* experimentado en pleitos.

2. a) En cuanto término técnico jurídico, *krínō* significa *juzgar, conducir ante el tribunal, condenar.* Por otra parte, el juicio, *kríma*, puede ser divino y humano, y los jueces, *kritaí*, funcionarios competentes o personas no de la profesión. El elevado (divino) poder del juez hace que la mayoría de las veces el juicio y la sentencia sean considerados como una misma cosa, de tal manera que *kríma* significa también *veredicto, condenación, condena* y *pena.*

b) Idéntico significado tiene el compuesto *katakrínō, condenar*, y el poco usado sustantivo *katákrisis, condenación.* El sustantivo *katákrima*, que encontramos por primera vez en el s. I a. C., significa *pena, condena.* Es digno de notar el significado de *katákrima* del que hay ejemplos en el Corpus Papyrorum Raineri (ed. 1895): «el gravamen impuesto a una propiedad».

c) La palabra *αὐτοκατάκριτος [autokatákritos], autocondenado, condenado por sí mismo*, derivado del adjetivo y del prefijo *αὐτό- [autó-], él mismo*, y que aparece esporádicamente (p. ej. en Filón), no tiene un sentido estrictamente jurídico, sino más bien moral. Igualmente raro y tardío (s. II d. C.) es el compuesto *πρόκριμα [prókrima]*, que es un término técnico jurídico que significa el *pre-juicio* o juicio previo, que sirve para dar después un fallo definitivo; también significa, en un sentido moral, el *prejuicio*, la opinión preconcebida (que impide la imparcialidad del fallo judicial). También expresa una valoración moral el verbo *καταγινώσκω [kataginṓskō]*, que encontramos ya en Esquilo y Herodoto y que significa *condenar*, propiamente *notar algo (malo) en alguien, sorprender a alguien in fraganti, reconocer a alguien como culpable, menospreciar.*

II 1. En el AT la versión de los LXX utiliza *krínō* sobre todo para traducir los verbos hebreos *šāphaṭ, dīn* y *rîb.* De ese modo, *krínō, juzgar*, adquiere un sentido más amplio que rebasa la acepción general que tiene en griego, pues *dīn*, además de juzgar, significa también *castigar, litigar, hacer justicia* (Gn 15, 14; 2 Sam 19, 10; Gn 30, 6; Dt 32, 36; Sal 54, 3; Jer 5, 28); *rîb* quiere decir *disputar, querellarse, pleitear* (Gn 26, 21; Jue 8, 1; 21, 22; 1 Sam 24, 16). El verbo *šāphaṭ*, que es el que se encuentra con más frecuencia, aporta una serie de matices, de tal manera que la actividad de juzgar aparece como una función propia del soberano (Ex 2, 14; 1 Sam 8, 20; 2 Sam 15, 4.6). Esta actividad trae consigo la salvación, la pacificación y la liberación (espec. a los oprimidos y a los que tienen menos derechos; Dt 10, 18; «Otorga, ¡oh Dios!, al rey tu juicio, y tu justicia al hijo del rey, para que juzgue a tu pueblo con justicia y a tus oprimidos con equidad»: Sal 72, 1 s, L). Los «grandes» jueces de que se habla en el libro de los Jueces (LXX: *kritaí*) son los libertadores suscitados por Dios (defensores, salvadores: L), que defienden el derecho de las tribus de Israel frente a sus enemigos, aniquilan o expulsan a los opresores y así traen la felicidad, la tranquilidad y la paz a las tierras de Israel (Jue 3, 9.15). *Kríma* puede significar también *precepto, norma* (Lv 18, 5; 20, 22). En Jer 51, 10 el hebreo *ṣᵉdāqāh, justicia*, se traduce por *kríma.*

2. En Israel originariamente en los juicios no se pronuncia sentencia de acuerdo con unas normas de moralidad absoluta ya fijadas, sino que, a través de la actividad judicial se restablece la paz de la comunidad en aquella esfera de la vida (estirpe, tribu, federación de tribus) en que dicha paz ha sido menoscabada o perturbada y en los casos más graves se proscribe a aquellos miembros de la comunidad que la han perturbado. Después de la llegada a la tierra de Canaán, la actividad judicial fue ejercida, en las tribus o federaciones de tribus, por los jefes o ancianos que estaban al frente de ellas, y a nivel local por los ancianos que a la puerta de las ciudades y pueblos se reunían para administrar justicia en presencia de todo el pueblo (Rut 4, 1 ss). En Jerusalén se crean magistrados (L: príncipes; Dt 1, 15) para administrar justicia (Is 1, 23; Jer 26). Ciertos magistrados, cuya función aún no ha sido aclarada de un modo satisfactorio, se denominaban «jueces de Israel». En opinión de Noth, la lista de estos «jueces de Israel» puede verse en la enumeración de los llamados «jueces menores» en Jue 10, 1-5; 12, 7-15.

3. En Israel todo derecho está subordinado a Dios: Yahvé es señor y juez (Dt 1, 17). En cuanto juez, Yahvé auxilia a su pueblo (Jue 11, 27; 2 Sam 18, 31). El es un juez justo (Sal 7, 12) y no tolera las ofensas. Se invocan a menudo el cielo y la tierra o los pueblos de la tierra como tribunal de justicia (Is 1, 2; Jer 2, 12; Mi 6, 1; Sal 50, 1-6). Yahvé juzga a los pueblos (Gn 11, 1 ss; Sal 67, 5; Am 1.2; Jl 4, 2; Mal 3, 2 ss), espec. en el «día de Yahvé», en el que él exterminará toda impiedad (Is 2, 12-18; 13, 9; Jer 46, 10; Ez 30, 3 ss; Sof 1, 7-18). El brinda el apoyo de la ley a aquel a quien se hace violencia e injusticia (Gn 4, 9 s). Debemos inclinarnos ante su juicio inescrutable (Job). Sus juicios son justos, es decir, responden a la fidelidad a la alianza mediante la cual Yahvé se ha hecho cargo de su pueblo, lo guía y endereza sus caminos. Por eso, detrás del juicio divino están la gracia, la misericordia y el amor, pues este juicio lleva consigo la salvación (Is 30, 18; Sal 25, 6-9; 33, 5; 103, 6 ss; 146, 7). «El hará justicia a su pueblo y tendrá misericordia de sus siervos» (Dt 32, 36).

4. En los discursos de los profetas sobre el juicio, se anuncia ante todo el juicio que caerá sobre Israel (Am 5, 18; 8 y 9; Os 4, 1; Mi 1; Jer 2, 4-9; Is 41, 1 ss; 48, 1 ss; 50, 1 ss). Israel es juzgado porque ha sido escogido (Am 3, 1 ss; Ez 20, 33-38). Yahvé, el juez, es además el rey del mundo, que utiliza a los pueblos y a las potencias como instrumentos de su juicio. «Todo el mensaje de los grandes profetas hay que entenderlo partiendo del hecho de que ven irrumpir una hora completamente nueva para Israel; ven venir un obrar de Dios que comportará juicios terribles, pero también misteriosas protecciones. En vista de esto —así opinan los profetas— ya no hará efecto una llamada a las antiguas disposiciones salvíficas, pues la cuestión sobre el ser o no ser de Israel se decidirá en ese nuevo acontecimiento divino» (GvRad, 510 s; Is 5, 1 ss; Os 13, 5-9). El futuro de Israel o de su resto depende de una acción salvífica de Dios totalmente nueva (Jer 31, 31 ss).

5. En la época postexílica, la descripción del juicio de Dios adquiere rasgos apocalípticos. Se subraya el castigo que lleva consigo el juicio. Los hombres y los poderes enemigos de Dios (las huestes celestiales, Hen [et] 10, 6) son destruidos (Gog y Magog, Sib 3). La «comunidad perversa» es aniquilada, los «hijos de la luz» alcanzan la salvación (Qumrán). El dogma de la remuneración, según el cual en la desgracia —en cuanto que es el castigo de una culpa— hemos de ver el juicio de Dios, pesa sobre la convivencia de los hombres y su fe en la justicia divina. En esta situación de ansiedad, la única salida es el aplazamiento de la justicia igualadora de Dios, que se sustrae a la comprobación humana, en un juicio que abarca también a los muertos y tiene lugar después de la muerte (SalSl 3, 1 ss; Hen [et]). En el «último día», Dios o el «hijo del hombre» juzgarán al mundo (4 Esd 7; Hen).

III 1. Además de las expresiones figuradas sobre la recolección, el cernido y la separación entre lo bueno y lo malo (cf. Mt 13, 30 s.40 s.49; 24, 31.40 s; 25, 31 ss), el NT contiene gran abundancia de expresiones prejurídicas en las que se utilizan los conceptos de *kríma, krínō* y sus derivados en todo su complejo significado, tal como aparecen en la literatura griega y en la versión de los LXX.

a) *Krínō* tiene generalmente los significados siguientes: *distinguir, preferir, juzgar* o *calificar de* (Rom 14, 5a: distinguir un día de otro día; Rom 14, 5b: juzgar iguales todos los días); además: *tenerse por* (Hech 13, 46; 16, 15), *tener por* (Hech 26, 8), *hacer mal, decidir, juzgar* (Mt 7, 1 s; Lc 7, 43; Hech 4, 19; 15, 19; Rom 14, 3 ss; 1 Cor 4, 5; 10, 15.29; 2 Cor 5, 14; Col 2, 16). También se utiliza en un sentido análogo *prókrima* (sin dejarse llevar del propio *parecer*, sin *prejuicios:* 1 Tim 5, 21). Otro significado de *krínō* es: resolver, *proponerse* (Hech 3, 13 y *passim;* Rom 14, 13b; 1 Cor 2, 2; 5, 3; 7, 37; Tit 3, 12). *Synkrínō* quiere decir *explicar* (1 Cor 2, 13; temas espirituales a hombres de espíritu) y *comparar* (2 Cor 10, 12). *Anakrínō* aparece con el significado de *indagar, inquirir, examinar* (Hech 17, 11; 1 Cor 10, 25.27; 14, 24), *interrogar* (Lc 23, 14; Hech 4, 9; 12, 19; 24, 8; 28, 18; 1 Cor 4, 3; 9, 3), *averiguar, examinar* (1 Cor 2, 14).

b) En el NT *krínō* y *kríma* se emplean con mucha frecuencia en un sentido estrictamente jurídico. *Krínō* tiene entonces el sentido de *juzgar;* en pasiva: *encausar, condenar, castigar;* en voz media: *litigar.*

Los hombres juzgan según la → ley (Jn 18, 31; Hech 23, 3; 24, 6); el apóstol y la comunidad juzgan (1 Cor 5, 12; 1 Cor 6, 2 s: al mundo y a los ángeles); Pablo es juzgado (Hech 23, 6); el pueblo no puede encontrar lo que es justo (lo que se debe hacer: Lc 12, 57); el siervo es castigado por lo que él mismo ha dicho (Lc 19, 22; → castigo). La gente va a juicio para litigar (Mt 5, 40; 1 Cor 6, 6). El significado del sustantivo *kríma* es análogo: los discípulos de Jesús no deben juzgar y con la medida que midieren serán medidos (Mt 7, 1 s). Los cristianos de Corinto tienen litigios entre sí (1 Cor 6, 7). También se utiliza *krísis: juicio* (como tribunal o autoridad judicial: Mt 5, 21); el *juicio* de un hombre sobre otro (Jn 7, 24), de los ángeles sobre los demonios (2 Pe 2, 11; Jds 9). *Kritḗs* designa al *juez,* tanto el autorizado (Mt 5, 25; Lc 12, 14.58; 18, 2) como el no autorizado (Sant 2, 4; 4, 11) e incluso el que comete injusticias de un modo patente (Mt 12, 27). *Autokatákritos* (sólo en Tit 3, 11) es *el que se condena a sí mismo. Kataginṓskō* quiere decir (1 Jn 3, 20 s; Gál 2, 11): *reconocerse culpable y condenado* en su corazón o por el propio comportamiento. La condena hecha por el hombre se expresa también con el verbo *katakrínō:* los habitantes de Nínive se levantarán el día del juicio contra esta generación y la condenarán (Mt 12, 41; Heb 11, 7). «Nadie te ha condenado» (Jn 8, 10 s). «Al dar sentencia contra el otro, te estás condenando a ti mismo» (Rom 2, 1). «¿Quién condenará?» (Rom 8, 34). Jesús es condenado a muerte (Mt 20, 18; 27, 3; Mc 14, 64). El sustantivo *katákrisis* aparece en 2 ocasiones: «función de condenar» (2 Cor 3, 9) y «no con intención de condenar» (2 Cor 7, 3). Locuciones con genitivo: *κρίμα τῆς πόρνης [kríma tês pórnēs]* quiere decir el *juicio de la prostituta* (Ap 17, 1); *κρίμα θανάτου [kríma thanátou]* es la *pena de muerte* (Lc 24, 20).

Se aprecia la influencia de los LXX en el hecho de que, a veces, *krínō* se traduce por *reinar:* a los discípulos y a los mártires se les concede el poder de juzgar, o sea, de reinar (Lc 22, 30; Ap 20, 4); los doce apóstoles reinan sobre las doce tribus (Mt 19, 28). También se aprecia esta influencia en *krísis* con el sentido de *derecho* o *justicia* (Mt 12, 18; 23, 23; Hech 8, 33).

Dios y Cristo juzgan (Jn 5, 22.29 s y *passim;* Hech 6, 10). A ellos se les da el nombre de *kritḗs: juez* (2 Tim 4, 8; Heb 12, 23; Sant 4, 12; 5, 9; Hech 10, 42). De la palabra de Dios se dice que es *κριτικός [kritikós], juez* (Heb 4, 12: «juzga sentimiento y pensamientos»). También se emplea la forma pasiva para referirse al juez divino (Ap 11, 18). Cristo juzga a los vivos y a los muertos (2 Tim 4, 1; 1 Pe 4, 5 s), y también las acciones secretas de los hombres (Rom 2, 16), el orbe de la tierra (Hech 17, 31), a cada uno según sus obras (1 Pe 1, 17; Ap 20, 12 s; cf. 2 Cor 5, 10). De un modo análogo se utiliza el sustantivo *kríma:* Jesús ha venido para juzgar (Jn 9, 39); los juicios de Dios son insondables (Rom 11, 33); su juicio comienza por la comunidad (1 Pe 4, 17); suyo es el juicio venidero y eterno (Hech 24, 25; Heb 6, 2). El juicio divino lleva consigo a menudo el → castigo (Jn 3, 17 s; Rom 2, 12; 3, 6; 1 Cor 11, 31 s; 2 Tes 2, 12; Heb 10, 30; 13, 4; Sant 5, 9). El juicio de Dios es justo (Rom 2, 2 s; 3, 8) y no se hace esperar (2 Pe 2, 3). El príncipe de este mundo ya está juzgado (Jn 16, 11). El juicio divino que realiza lo que dice, es decir, la *condenación,* se expresa con el término *katákrima* (Rom 5, 16.18; 8, 1). La condenación incluida en el juicio se expresa también por medio del verbo *katakrínō* que, además del juicio de los hombres, designa el juicio divino: Dios condenó al pecado en la carne (Rom 8, 3; NB: «en su —la del Hijo— carne mortal sentenció contra el pecado»). El ha condenado a Sodoma y Gomorra y las ha reducido a cenizas (2 Pe 2, 6). En cuanto juzgados por el Señor, somos castigados para no ser condenados con el mundo (1 Cor 11, 32); cf. también la forma pasiva en Mc 16, 16 y Rom 14, 23. Con frecuencia, *krísis* es utilizado paralelamente a *kríma, juicio:* el juicio de Dios o de Cristo (Jn 5, 31; 2 Tes 1, 5); el día (u hora) del juicio (Mt 10, 15 y *passim;* 2 Pe 2,

9; 3, 7; 1 Jn 4, 17; Jds 6; Ap 14, 7; 1 Tim 5, 24; Heb 9, 27). El castigo lleva consigo la separación (Jn 3, 19) y la aniquilación (Heb 10, 27). El que escucha la palabra de Jesús y cree en él no es juzgado (Jn 5, 24). Los muertos que han obrado el mal resucitarán para el juicio (Jn 5, 29).

2. Si ya en el AT todo juicio estaba subordinado a Dios, en el NT todo juicio y castigo humanos están subordinados asimismo al juicio soberano de Dios, expresado en sus últimas consecuencias en Mt 7, 1: «No juzguéis y no seréis juzgados». A la comunidad sólo le es dado aplicar el juicio de Dios (1 Cor 5, 12; 6, 2). La convivencia entre los hombres es regulada por el amor, que abarca hasta a los enemigos. Ante la justicia de Dios, que se ha manifestado, ningún hombre es justo, a todos alcanza la ira de Dios. Nadie tiene disculpa (Rom 1-3). Por eso, ningún hombre tiene derecho a juzgar a los demás. ¡Ay de los arrogantes y de los que no tienen misericordia, que son ciegos para con su propia culpa y no están dispuestos a perdonar y a orar por sus enemigos! (Mt 5, 23 ss.43 ss; 7, 1-5; Lc 18, 9 ss).

La incomprensibilidad de los juicios de Dios (Rom 11, 33) destruye la rígida estructura que lleva consigo el dogma de la retribución; la grosera mentalidad humana basada sobre la máxima «haced bien a quien os hace bien» no puede aplicarse, pues, al juicio divino (Lc 6, 32; 13, 1-5; Jn 9, 2 s). Así pues, el «sólo Dios puede juzgar» se convierte en una máxima central del NT; y no sólo por la frecuencia con que se alude a ello sino también por su contenido concreto, de tal manera que esta idea se relaciona con los conceptos fundamentales de la predicación neotestamentaria (→ gloria; → justicia; → gracia; → Señor; → amor; → recompensa; → culpa; → pecado; → perdón; → reconciliación; → ira). Ciertamente, los conceptos de *juicio* y *juzgar* tomados de la esfera jurídica encuentran sus límites a la hora de aplicarlos a Dios, ya que los juicios de Dios son insondables, sobre todo cuando en la incomprensibilidad de sus designios se revela su amor.

Esta «otra vertiente» del amor de Dios se expresa en todos los escritos del NT. Por otra parte, no se puede desconocer aquí el influjo del AT y de la apocalíptica judía.

Jesús —como Juan bautista— anuncia mediante la palabra y la acción la proximidad del juicio divino, que impulsa a la esperanza y a la penitencia (Lc 13, 6 ss), que trae la desgracia sobre aquellos que no están dispuestos a hacer penitencia (Mt 11, 20 ss; 12, 41 s). La espera del juicio supone que cada una de las acciones del hombre cae bajo el juicio eterno de Dios. Ante Dios todo queda patente: toda acción y toda palabra. El juicio de Dios es la verdadera realidad a partir de la cual y hacia la cual vive el hombre (Mt 10, 28). Lo único que nos puede salvar de este juicio es el perdón.

Para Pablo y para la comunidad primitiva, Jesús es, al igual que Dios, el que juzga al mundo. La paciencia divina da tiempo al hombre para que se convierta. La conversión consiste en la fe en Cristo, «que fue hecho pecado por nosotros para que en él fuéramos justicia de Dios» (2 Cor 5, 21 L). El juez es el salvador. El juicio sobre los incrédulos ha tenido ya lugar, en cuanto que ellos rechazan al salvador, mientras que los creyentes quedan dispensados del juicio (evangelio de Juan). Estos tienen confianza en el día del juicio, lo cual lleva ahora consigo nuevamente consecuencias éticas. La tensión escatológica que aparece en las afirmaciones sobre el juicio no se rompe, ni por el modo en que se subraya la realidad presente en el evangelio de Jn, ni por el acento que pone el Apocalipsis en la realidad futura. Pero los elementos de las afirmaciones apocalípticas están probablemente distribuidos de modo diferente.

Los testimonios neotestamentarios sobre el juicio de Dios aparecen siempre como una prolongación de los oráculos de juicio pronunciados por los profetas del AT. El elegido es juzgado. La nueva acción salvífica de Dios, en la que él se encuentra

comprometido en todos los juicios al lado de su pueblo escogido y en la que guarda celosamente fidelidad a la alianza, es el juicio de Dios en la crucifixión de Cristo. Con la predicación del «mensaje de la cruz» se revela ante todo la ira de Dios (Rom 1-3). Cristo «está puesto para que todos en Israel caigan o se levanten» (Lc 2, 34).

W. Schneider

παραδίδωμι [paradídōmi] entregar, abandonar, poner en manos de

I *Paradídōmi*, que está atestiguado desde Píndaro, es un verbo con una amplia gama de matices y significa toda acción que expresa enfáticamente la idea de dar o de desprenderse de: *entregar, dar, ofrecer, abandonar, poner en manos de, traicionar*. En el léxico judicial: *hacer comparecer a la fuerza ante el juez, prender* (con *εἰς [eis]* se incluye además el objetivo y el fin de esta acción). La persona afectada por esta acción es entregada, por ejemplo, al sombrío caos de la perdición (papiros mágicos), a la muerte (papiros) o también al castigo (Demetrio de Faleron). La gama de matices del verbo *paradídōmi* se extiende desde el acto de rendición de un prisionero (como un hecho que o no cambia o apenas cambia su situación), pasando por *abandonar* y *entregar*, hasta la acción reprobable de la *traición*, mediante la cual el hombre libre, irreprochable y quizá inocente, es llevado a la ruina.

En la medida en que el verbo está en conexión con el sustantivo *παράδοσις [parádosis], tradición doctrinal*, lo remitimos a → enseñanza, art. *παράδοσις [parádosis]*.

II La versión de los LXX emplea el verbo *paradídōmi ca.* 200 veces. Aunque reemplaza a 26 términos hebreos diferentes, *paradídōmi* traduce por lo general a *nātan (ca.* 150 veces), que primariamente significa *dar*, y secundariamente (con complementación) *rendir, entregar, abandonar*. La expresión *παραδοῦναι εἰς χεῖράς τινος [paradoûnai eis cheîrás tinos], entregar en manos de alguien*, no se encuentra en el griego profano, pero en los LXX (de aquí ha pasado al NT) es muy frecuente. La expresión proviene en último extremo de los pasajes en que se habla de las guerras de Yahvé. Antes de comenzar una guerra se consultaba el oráculo de un sacerdote o de un profeta, que en caso favorable decía así: «Yo (Yahvé) los entregaré en tus manos, Israel». Cuando Israel era desobediente, Yahvé lo entregaba en manos de los pueblos enemigos (Jue 2, 14: lo entregó a los salteadores; 6, 13: a los madianitas; Is 65, 12: a la espada; Jer 32, 4: Sedecías será entregado al rey de Babilonia). En el léxico deuteronómico la vieja fórmula se emplea para expresar la aniquilación total de los anteriores habitantes de la tierra de Canaán (p. ej. Dt 1, 8), pero a partir de entonces adquiere un sentido más amplio. El origen de esta fórmula explica que el sujeto de la acción de entregar sea casi siempre Dios y que el verbo *paradídōmi* tenga por lo general el sentido de entregar a la ruina, a la derrota, a la aniquilación, a la muerte. En Is 43, 3 se dice que Yahvé ha dado a Egipto, Etiopía y Sabá por rescate a Israel (desde el punto de vista político-militar), es decir, que les ha infligido una derrota para ganarse a Israel. Análogamente, en Is 53, 5 se dice que el siervo de Dios ha sido entregado a la muerte «por nuestros pecados», para la salvación de muchos. Esto quiere decir probablemente que el siervo de Dios fue traicionado culpablemente por los suyos y que su muerte les sirvió para despertar de su actitud de repulsa ante él.

III 1. En el NT *paradídōmi* aparece en total 120 veces; de éstas, 8 en los evangelios, 13 en Hech, 19 en las cartas paulinas (6 en Rom, 7 en 1 Cor, 3 en Ef y una vez en cada una de las siguientes: 2 Cor, Gál y 1 Tim), 3 en 1 y 2 Pe, y una en Jds. En cambio, no sale en Heb, Ap y en las cartas de Juan.

Parádosis en el sentido de *entrega* o *traición* no se encuentra en el NT; sólo aparece con el significado de *tradición doctrinal* (→ enseñanza, art. *παράδοσις [parádosis]*).

2. El centro de gravedad de *paradídōmi, rendir, entregar*, lo constituye en el NT la acción de entregar al juicio y a la muerte. Cuando en Mt 4, 12 se dice que Juan bautista es entregado *(παρεδόθη [paredóthē])*, esto significa su prendimiento, que le conduce a la ejecución. El adversario entrega al juez (Mt 5, 25), el juez entrega al alguacil (Lc 12, 58). Los seguidores de Jesús son entregados al sanedrín (Mt 10, 17) y a las sinagogas (Lc 21, 12) y sufren persecución y tribulación (Mt 24, 9). El hermano entregará a la muerte al hermano (Mc 13, 12); cf. también Hech 8, 3 y 22, 4 (Saulo como perseguidor de los cristianos) y Hech 12, 4 (prendimiento de Pedro).

3. La mayoría de los pasajes en que aparece *paradídōmi* se refieren al anuncio de los sufrimientos y de la pasión del mismo Jesús (→ sufrimiento). El es entregado en manos de los hombres (Mt 17, 22 par), a los príncipes de los sacerdotes y a los letrados (Mt 20, 18), a los gentiles (Mt 20, 19 par), a Pilato (Mt 27, 2), a la muerte (Lc 24, 20) y a la crucifixión (Mt 26, 2). Judas es el traidor, en cuanto que entrega a Jesús. El uso frecuente del verbo *paradídōmi* en el NT y precisamente en el relato de la pasión responde al empleo de la palabra como término técnico en el léxico judicial y en los relatos de mártires. En el contexto de las palabras con que Jesús instituye la eucaristía, *paradídōmi* se refiere a la muerte redentora de Cristo únicamente en 1 Cor 11, 23 *(ἐν τῇ νυκτὶ ᾗ παρεδίδετο [en tê nyktí hê paredídeto]*, en la noche en que fue entregado o traicionado; cf. el *ὑπὲρ ὑμῶν [hypér hymôn]* en el v. 24).

4. La entrega a alguien o a algo como instancia humana o ejecutor del juicio: Rom 1, 24: a la impureza; Ef 4, 19: los gentiles se entregan a la lascivia (también aquí está presente el juicio); Israel se entregaba al ejército celeste (Hech 7, 42). Pablo entrega a Satán (1 Cor 5, 5 y 1 Tim 1, 20). De acuerdo con la tradición judía, Satán es el ejecutor del juicio divino.

5. Finalmente, *paradídōmi* se encuentra también en algunas construcciones que significan entregar la vida y morir (Jn 19, 30: entregar el espíritu = morir; Hech 15, 26: dar la vida = exponerla; Gál 2, 20: el Hijo de Dios, que se entregó a sí mismo; cf. también Ef 5, 25 y Rom 8, 32).

6. Sólo en unos pocos pasajes, *paradídōmi* no se entiende como referido al juicio y a la muerte. Así, la entrega a Jesús de la soberanía divina es el signo distintivo de su condición de mesías (Mt 11, 27; Lc 10, 22; 1 Cor 15, 24; cf. también Mt 28, 18); pero también afirma el diablo que le ha sido entregado el poder y él puede darlo a quien le plazca (Lc 4, 6). En Hech 14, 26 Pablo y Bernabé se encomiendan en Antioquía a la gracia de Dios, es decir, se ponen bajo su protección y su providencia.

H. Beck

PARA LA PRAXIS PASTORAL

El testimonio neotestamentario del juicio de Dios perturba la seguridad en la salvación que tiene el hombre creyente y religioso. Si todo juicio comienza siempre por la casa de Dios y si Cristo ha sido juzgado en vez de los elegidos, esta gracia de Dios es, a pesar de todo, un llamamiento a estar al lado del crucificado y exige que le confesemos, y los cristianos estén «con Dios en su sufrimiento» (Bonhoeffer).

Todo el ser del hombre se rebela contra esta orientación y por eso la gracia de Dios se convierte en juicio; pues ella pone de manifiesto hasta qué punto el hombre vive en contradicción con Dios. La fe del cristiano consiste siempre en la doble y simultánea vivencia de gracia y juicio, juicio y gracia. «Por otra parte, sólo a la vista de Cristo se puede decir y experimentar que la gracia triunfa en el juicio, que el sí de Dios es un verdadero sí frente a y en medio de nuestro no. Esto no puede expresarse más que a través de la espera y de la esperanza» (OWeber). Cristo, en cuanto salvador, juzga, y en cuanto juez, salva: éste es el futuro de este mundo que ha comenzado y hacia el que se dirige toda la historia. A partir de él esta historia cobra sentido y finalidad y adquiere consistencia, y a partir de él aparece también su provisionalidad. «Acogida por Dios, juzgada y

reconciliada en la cruz: ésta es la situación real de la humanidad» (Bonhoeffer). Hacia aquí apunta toda la «predicación del juicio» del A y NT. Cuando se reconoce esta realidad, la predicación del evangelio a través de la palabra, el bautismo y la eucaristía tiene una fuerza que sitúa al hombre ante una opción fundamental: es «olor» que da vida y sólo vida u «olor» que da muerte y sólo muerte (2 Cor 2, 16).

Pero cuando esta realidad no se acepta, los testimonios sobre el juicio de Dios, sobre el juzgado y crucificado, resultan extraños, insensatos y escandalosos. El hombre se toma entonces por su mano la libertad de juzgar el obrar de Dios en su propia vida y en la historia; pero, en la medida en que sitúa a Dios ante el tribunal de su modo de pensar y de sus concepciones, él mismo quiere sustraerse al juicio de Dios. Esto puede tener su fundamento en el hecho de que a menudo se ha intentado mostrarle el juicio divino haciendo referencia a las catástrofes históricas o naturales, a los reveses de fortuna que le afectan personalmente. Este argumento sobre la necesidad de ver el juicio de Dios a partir de la presencia del mal en el mundo, del silencio ante la maldad del prójimo, de la naturaleza y de la historia, de la muerte de Dios, ¿ha llevado en última instancia a algo más que a una acusación contra la justicia de Dios? Es decir, ha conducido a las siguientes preguntas sin respuesta: ¿cómo puede Dios permitir esto? ¿cómo pueden ocurrir estas cosas si Dios existe? ¿dónde estabas, Dios? Y así resulta que la única pregunta que se hace en torno a Dios es la pregunta de la teodicea.

Ahora bien, el intento de hacer inteligibles los juicios de Dios está condenado al fracaso. Tropieza con la incredulidad, que en cualquier acontecimiento trágico sólo es capaz de ver las imperfecciones humanas, el azar y el destino caprichoso, y que, justamente a través de estas experiencias, ha perdido la fe en un Dios personal. Así, la respuesta optimista de un Leibniz ha enmudecido hace mucho tiempo, y en su lugar sólo resuena la mayoría de las veces una acusación que está en la frontera del ateísmo y del nihilismo cuando no la ha rebasado ya. Pues el mensaje que habla de Dios como juez encuentra el rechazo natural del hombre, que, aprisionado en sus propias leyes, saca de ellas las normas y la autoridad para juzgar. «El éxito es la medida y la justificación de todas las cosas. El éxito es el bien por antonomasia» (Bonhoeffer).

La apremiante problemática que a partir de aquí se plantea sobre la orientación justa y la postura de aceptación, así como sobre el comportamiento, la actividad enjuiciadora y la comprensión del hombre, ha hallado su exprexión más elocuente en la literatura actual, en la que el «juicio» y el «proceso» son temas que aparecen con una frecuencia sorprendente. Por otra parte, resulta cuestionable si un juicio es en definitiva absolutamente posible, si existen normas que pueden ser consideradas como universalmente obligatorias (o al menos en qué sentido), y si existe una instancia ante la cual deba responder el hombre de su modo de pensar y de actuar. Mientras se pone de manifiesto la cuestionabilidad de un juicio establecido por el estado y por la sociedad y se critica la «culpa de los jueces», contemplamos aquí el resultado de una evolución en la que se ha perdido aquel «ser entregado» (1 Cor 5, 5) al juicio de Dios de la que los hombres —incluso los poderosos— eran liberados por la fe en Cristo, y justamente por esto la única consecuencia posible es la marginación de los delincuentes o de aquellas personas que han faltado contra las normas dadas por la autoridad. La cantidad enorme de intentos propuestos es un reflejo de la insolubilidad de la problemática de que hablamos (cf. Emmel, Das Gericht in der deutschen Literatur des 20. Jahrhunderts).

Así pues, el valor de la predicación del juicio de Dios y del derecho de los hombres a juzgar y sentenciar habrá que calibrarlo por su capacidad para poner de relieve tanto la seriedad sagrada de Dios contra el resquebrajamiento del derecho y la justicia como su amor, que, mediante el juicio, sólo busca la salvación del culpable. Esto no tendría como consecuencia una relativización absoluta (que ciertamente rechaza toda norma obligato-

ria) en la esfera del juicio y del obrar humanos, pero sí un relativismo auténtico, un reconocimiento de la provisionalidad de nuestro propio juicio sobre el prójimo, pues tanto él como nosotros estamos en última instancia bajo el juicio de Dios. Esto tampoco equivaldría, por supuesto, a suprimir el juicio humano (incluida la capacidad de imponer una pena), sino a subrayar la responsabilidad del que juzga; sólo en el juicio último de Dios aparecerá la justicia de cada uno. La justificación no es asunto del hombre, sino de Dios; y, al mismo tiempo, ha de quedar bien claro que ella sólo se realiza en el nombre y a través de la acción de Cristo. → Justicia; → castigo; → perder.

W. Schneider

Bibl.: HBraun, Gerichtsgedanke und Rechtfertigungslehre bei Paulus, 1930 – FBüchsel/VHerntrich, Art. *κρίνω*, ThWb III, 1938, 920 ss – KBarth, KD II, 2, 1942, 819 ss – GBornkamm, Der Lohngedanke im NT, Theol. u. Verk., 1947, 7 s – DBonhoeffer, Ethik, 1949, 19 ss – EDinkler, Rechtsnahme und Rechtsverzicht, Zum Problem der Ethik bei Paulus, ZThK 49, 1951, 167 ss (= Signum Crucis, 1967, 204 ss) – GBornkamm, Die Offenbarung des Zornes Gottes, en: Das Ende des Gesetzes, 1952, 9 ss – AAlt, Ursprünge des israelitischen Rechts, Kl. Schr. I, 1953, 278 ss – KBarth, KD IV, 1, 1953, 171 ss – RBultmann, Theologie des NT, 1953, 64 ss.379 ss – LKöhler, Die hebräische Rechtsgemeinde, en: Der hebräische Mensch, 1953, 143 ss – EKäsemann, Sätze heiligen Rechtes im NT, NTSt 1, 1954, 248 ss (= Ex. Vers. u. Bes. II, 69 ss) – MNoth, Geschichte Israels, 1954², 96 ss – PAlthaus, Die letzten Dinge, 1956⁶, 172 ss – RBultmann, Das Evangelium des Johannes, 1956¹⁴, 92 s.149 ss – FHorst, Recht und Religion im Bereich des AT, EvTh 16, 1956, 49 ss – GBornkamm, Das Gottesgericht in der Geschichte, Stud. z. Ant. u. Urchr., 1959, 47 ss – HSchuster, Rechtfertigung und Gericht bei Paulus, Stat crux dum volvitur orbis, 1959, 57 ss – RWalker, Die Heiden und das Gericht. Zur Auslegung von Röm 2, 12-16, EvTh 20, 1960, 302 ss – GvRad, Theologie des AT II, 1961³, 409 s – OWeber, Grundlagen der Dogmatik II, 1962, 718 ss – JBlank, Krisis, Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie, 1964 – WRichter, Zu den «Richtern Israels», ZAW 77, 1965, 40 ss – LMattern, Das Verständnis des Gerichtes bei Paulus, 1966.

Trad. o. c.: DBonhoeffer, Etica, 1968 – MNoth, La historia de Israel, 1966 – GvRad, Teología del AT II, 1976³, 510 s. En cast. Arts. gens.: WMann/JPieper, Art. Juicio, CFT II, 1966, 453-462 – HUrsvBalthasar, La cruz como juicio, MystS III, T. II, 1969, 218-222 (cf. *ibid.* en el índice analítico «juicio de Dios») – GvRad, Teología del AT I, 1978⁴, 173 s, 412-426; II, 230 s (cf. también en el índice de materias de los dos vols. «juicio de Yahvé») – WEichrodt, Teología del AT I, 1975, 417-430 – KHSchelkle, Teología del NT I, 1975, 151-152.

Juramento

ὀμνύω [omnýō] jurar; *ὅρκος [hórkos]* juramento; *ὁρκίζω [horkízō]* hacer, prestar juramento, jurar; *ἐνορκίζω [enorkízō]* jurar; *ἐξορκίζω [exorkízō]* hacer jurar; *ἐξορκιστής [exorkistḗs]* exorcista; *ἐπιορκέω [epiorkéō]* perjurar o jurar en falso; *ἐπίορκος [epíorkos]* perjuro; *ὁρκωμοσία [horkōmosía]* afirmación jurada

I 1. a) *Omnýō* (desde Herodoto) es una forma paralela de *ὄμνυμι [ómnymi]* (ambas palabras se hallan atestiguadas en Homero) y probablemente tiene que ver con la raíz sánscrita *am-;* significa originariamente *agarrar fuerte* (objetos sagrados), y luego, *jurar*. El verbo se construye con acusativo de persona o cosa (p. ej., Jenofonte, An. 7, 6, 18) o con cualquiera de las siguientes preposiciones: *πρός [prós]*, *κατά [katá]*, *ἐπί [epí]*, *ἐν [en]* e incluso *εἰς [eis];* a veces sigue un infinitivo.

b) *Hórkos* (desde Homero) significa originariamente el *bastón* (lat. *surcus)*, que en el juramento se tomaba con las manos y se levantaba (Homero, Il. 10, 321.328), y luego en general el *juramento*. El sustantivo se encuentra frecuentemente en expresiones como: *ὅρκον ὀμνύειν [hórkon omnýein], tomar el bastón del juramento; ὅρκον διδόναι [hórkon didónai]* o *λαμβάνειν [lambánein], prestar o tomar un juramento* (Aristóteles, Rhet. I, 15p 1377a 7 s). El verbo correspondiente *horkízō* tiene a) el significado de *hacer que alguien jure* (Jenofonte, Sym. 4, 10); raramente *conjurar* (Josefo, Vit. 258; en el NT solamente Mc 5, 7; Hech 19, 13). El compuesto *enorkízō* refuerza el simple y así resulta *conjurar* (en el NT sólo en 1 Tes 5, 27). *Exorkízō* expresa el hecho de *conjurar* a una divinidad o a un demonio (en el NT solamente Mt 26, 63; Hech 19, 13 v.l.). *Exorkistḗs* es el *exorcista*, que por fórmulas mágicas

arroja a los demonios (→ demoníaco) (en el NT solamente Hech 19, 13). *Epiorkéo* (desde Homero) significa *jurar en falso, perjurar* o *quebrantar un juramento* (en el NT solamente Mt 5, 33); el nombre correspondiente es *epíorkos, perjuro* (en el NT sólo en 1 Tim 1, 10). El sustantivo *horkōmosía* (dórico) aparece raras veces y significa una *afirmación jurada* (en el NT sólo en Heb 7, 20 s.28).

c) La etimología de *omnýō* y de *hórkos* hace presumir que al principio el acto de jurar iba acompañado del gesto de agarrar algunos objetos o de levantar las manos. El *significado primitivo* del juramento radica en la garantía de la palabra humana. Se invoca a una instancia indiscutible y superior, frecuentemente a una divinidad (cf. los *θεοί ὅρκιοι [theoí hórkioi]*) como testigo de la verdad (p. ej. *νὴ Δία [nḗ Día], por Zeus*). El formulismo del juramento tiene originariamente el carácter de una maldición condicionada (→ maldición) para el caso de que lo que se afirma no corresponda a la verdad. Se distingue entre juramentos asertorios, que se refieren a acontecimientos pasados o presentes y que por lo general se emiten ante el juez, y juramentos promisorios, que prometen una acción futura y que desempeñan un papel importante en la vida, tanto religiosa como privada.

2. a) La vida pública griega conoce numerosos *géneros, ocasiones* y *formas* de juramento. Enraizada originariamente en el culto religioso, se advierte la práctica del juramento ante todo en el terreno del estado y de la justicia, como juramento de empleados, ciudadanos o jueces. De esa manera se sitúa al estado, con sus estatutos y sus leyes, bajo la autoridad de los dioses y con ello queda «religiosamente sancionado» (Schneider, ThWb V, 459). Pero además está el juramento de los contratos, para cuya credibilidad se ofrece como garantía o prenda lo más valioso que se posee (el lecho matrimonial, los hijos, las armas). También en el campo de la medicina conocen los griegos el juramento (cf. el juramento de Hipócrates).

b) En los tiempos antiguos apenas se jura si no es por los dioses (Jenofonte, An. VI, 6, 17). Plutarco describe en la Vida de Dión (56) la realización de un «gran» juramento: «Exigieron de él el gran juramento. El que quiere prestar dicho juramento acude al santuario de Deméter y de Perséfona. Después de las sagradas ceremonias, se viste el manto de púrpura de la diosa y, con una antorcha encendida en la mano, pronuncia las palabras del juramento». En la época helenístico-romana, los juramentos por los dioses eran completados o sustituidos por juramentos por el rey o el César: se referían o a la persona o a toda la dinastía del que, a la sazón, detentaba el mando. Entre los romanos existía la costumbre de que el que juraba tuviera una piedra en la mano y mientras tanto manifestase que deseaba ser arrojado como esa piedra en el caso de quebrantar su palabra. Esa *Juppiter Lapis* era el juramento propio del derecho de gentes.

c) Al aumentar la frecuencia de los juramentos, se menoscababa su fuerza y su prestigio. Por eso en Grecia advertimos ya desde muy antiguo *tendencias a restringir* e incluso suprimir del todo los juramentos. Radamanto fue el primero que trató de restringir los juramentos que se prestaban casi a diario y de castigar el abuso de dichos juramentos (a este propósito, cf. Platón, Ap. 22a); Sófocles escribe (Oed. Col. 650): «Por ningún juramento te quiero atar, como los malos. Únicamente cuentas con mi palabra». La sabiduría délfico-apolínea proclama: «No uses de ningún juramento». También los pitagóricos impusieron a sus discípulos la prohibición del juramento. Plutarco (Quaest. Rom. 44) afirma que el juramento como coacción del espíritu era indigno de un hombre libre. Lo mismo opina el estoico Epicteto (Ench. 33, 5), y su discípulo Marco Aurelio escribe en sus Meditaciones (III, 5): «Tú debes prescindir siempre de los juramentos y de aducir testigos». Pero esos intentos de abolir el juramento no pudieron llevarse a efecto en Grecia.

II 1. Los LXX traducen por *omnýō* generalmente el nifal de *šāba'*, y por *horkízō*, el hifil. El verbo hebreo *šāba'* significa propiamente *estar bajo el influjo de siete cosas* (cf. *šeba', siete*). Gn 21, 30 s indica que en los primeros tiempos el juramento se realizaba mediante el sacrificio de 7 animales (cf. Gn 15, 10). *Hórkos* es el equivalente del hebreo *šᵉbū'āh*, que designa el *juramento*, y en ocasiones equivale a *'ālāh*, que designa la *maldición* o también la *fórmula de maldición* (Prov 29, 24). Los términos se encuentran sobre todo en los escritos narrativos, *hórkos* frecuentemente y *omnýō* sobre todo en Gn y Dt.

2. a) Una antiquísima *fórmula de juramento* es la invocación de Yahvé como testigo entre dos: «Yahvé será nuestro testigo» (Gn 31, 50; 1 Sam 20, 12). Especial importancia adquiere un juramento por la antigua fórmula de maldición a sí mismo, en el caso de perjurio: «Que Yahvé me haga esto o lo otro si... (NB: que el Señor me castigue si...)» (1 Sam 20, 13). Con mucha frecuencia se halla la expresión: «Vive Dios» (Jue 8, 19; 1 Sam 20, 4); puede hacerse el juramento por la vida del rey (1 Sam 17, 55) o de la persona a la que se habla (1 Sam 1, 26; 20, 4).

b) En los contratos (Abrahán y Abimelec: Gn 21, 23; Jacob y Labán: Gn 31, 50) y en los legados de padres a hijos (Jacob y José: Gn 47, 31) el juramento ejerce su primitiva función *promisoria:* los interesados se sitúan bajo el poder y el juicio de Yahvé, el cual es invocado como testigo de la validez de la promesa y es reconocido como tal. De esta forma, el juramento veterotestamentario incluye el reconocimiento de Yahvé (Dt 6, 13; 10, 20). El juramento falso se identifica con el mal uso del nombre de Yahvé (Ex 20, 7; Lv 19, 12). El AT no conoce el juramento asertorio ante el tribunal, pero en lugar de él encontramos el *juramento de inocencia* (especie de juicio de Dios a la manera de las ordalías), con motivo de la denominada «ley de los celos», con el cual un acusado, a falta de testigos claros y adecuados, afirma su inculpabilidad ante Yahvé y se llena de maldiciones en el caso de perjurio (Nm 5, 11-28). Y como el perjurio rara vez puede ser descubierto por los hombres, al perjuro se lo remite por lo general al juicio divino (1 Re 8, 31 s).

c) Mientras que en el Gn se habla principalmente de juramentos humanos, el Dt habla en primera línea del *juramento de Yahvé*. Yahvé jura por sí mismo, y su fórmula de juramento suena así: «por mi vida» (Nm 14, 21; cf. Gn 22, 16; Am 6, 8). Yahvé se liga con un juramento para garantizar la verdad de su palabra, de forma que su juramento equivale a un *refuerzo* de sus → promesas. El prometió por juramento a los antiguos padres la tierra de Canaán (Dt 1, 8; 6, 10.18.23) y selló la alianza con los antepasados de Israel con un juramento (Dt 4, 31; 7, 8.12; 29, 12 s). El contenido fundamental de las promesas de Yahvé a los antiguos patriarcas en Gn —un pueblo (Gn 12, 2), un país (Gn 13, 15) y una alianza (Gn 17, 17)— lo repiten de nuevo las predicaciones deuteronómicas y corroboran su validez como juramentos de Yahvé (Dt 8, 1: el país; 8, 18: la alianza).

d) Pero el juramento de Yahvé puede contener asimismo una *maldición*, con la cual él castiga la desobediencia de su pueblo: *los israelitas murmuradores deberán morir en el desierto* (Nm 14, 21.28; Dt 1, 34 s; 2, 14); *Moisés no* entrará en la tierra prometida (Dt 4, 21); no se perdonará el pecado de Elí (1 Sam 3, 14). La doble vertiente del juramento de Yahvé como corroboración de la promesa y reprobación de la desobediencia corresponde realmente a la estructura de la → bendición y de la → maldición (cf. Dt 28; 30, 19).

3. En el judaísmo tardío se halla muy difundida la práctica del juramento. En particular se distingue: a) el juramento corroborativo; b) el juramento testificador; c) el juramento de los jueces; e) el juramento rabínico y f) el perjurio (cf. Schneider, ThWb V, 462; St.-B. I, 321 ss). De manera semejante a lo que ocurre en el helenismo, surgen tentativas para restringir el uso excesivo del juramento (Eclo 23, 9 ss); Filón, influido por la Stoa, se inclina por la abolición del juramento (Spec. Leg. II, 2-38). Según su opinión, «lo mejor es... *no jurar*; un poco menos bueno es jurar bien, y malísimo... el perjurar» (Schneider, ThWb V, 179; Decal. 84-93). Los esenios rechazaron radicalmente toda forma de juramento y en lugar de eso tuvieron en gran estima la simple palabra (cf. Josefo, Bell. 2, 135).

III El NT utiliza por lo general *omnýō* cuando se habla del juramento, más raramente *hórkos* y solamente 2 veces *horkízō*. El grupo de palabras se presenta esporádicamente en los diversos escritos, frecuente lo es sólo en Mt y Heb.

1. a) En las 4 antítesis del sermón de la montaña nos transmite Mateo (5, 33-37) unas palabras decisivas de Jesús sobre el juramento. Así entronca (v. 33) con la prohibición veterotestamentaria del perjurio (Lv 19, 12) y el mandato de fidelidad al juramento (Nm 30, 3; Dt 23, 23). En contraposición con eso, Jesús formula una prohibición fundamental: *μὴ ὀμόσαι ὅλως [mḗ omósai hólōs], no juréis en absoluto* (v. 34). Y para excluir cualquier defectuosa interpretación mitigada, se añaden cuatro explicaciones bien tajantes y claras: tampoco está permitido jurar por el cielo, por la tierra, por Jerusalén o por la propia cabeza (v. 34-36). Con eso se ataca la costumbre de los judíos contemporáneos suyos que trataba de evitar el abuso del nombre de Dios en los numerosos juramentos diarios por medio de un rodeo, sin caer en la cuenta de que, al acudir a otras instancias, tenían que habérselas de la misma manera con Dios mismo, que era el Señor de esas autoridades que se invocaban. Con la misma fuerza polemiza la tercera maldición (Mt 23, 16-22) contra la casuística sobre el juramento y los votos en la que se enzarzaban los escribas y los fariseos. El que jura por el altar, el templo o el cielo, incluye en su juramento al que ha dado autoridad a esas cosas: a Dios. De ese modo se reducen al absurdo las sutilezas literales de la práctica judaica del juramento. Después de estas explicaciones, no cabe duda alguna sobre el alcance universal de la prohibición de Jesús: Jesús prohíbe todo tipo de juramento, ya se emita en el ámbito religioso ante un tribunal, ya se pronuncie en la vida privada de cada día.

b) A la vista de la desenvoltura con la que el juramento se presupone y se practica en el AT, surge la cuestión acerca del *sentido y finalidad de la radical prohibición que Jesús hace del juramento*. El juramento reclama la última veracidad de la palabra humana y con ello presupone la → mentira en la conversación cotidiana de los hombres. El AT lucha con el juramento contra la mentira. Pero la mentira se introdujo subrepticiamente en el mismo juramento como perjurio o abuso del nombre de Dios, como indica la ligereza del uso del juramento en el helenismo y en el judaísmo posterior. Por eso Jesús, por medio de la prohibición del juramento, lucha contra la mentira. Cuál es la finalidad que se

persigue, lo explica la última frase de la antítesis: «que vuestro sí sea un sí y vuestro no un no» (Mt 5, 37, cf. asimismo Sant 5, 12). El sustituye el juramento por un simple «sí» o «no», sin invocar el nombre de Dios. Por eso a los discípulos —y solamente a ellos, pues no se pretende una legislación general— en modo alguno se les priva de toda responsabilidad ante Dios; al contrario, no sólo cada una de las palabras, sino toda la conversación del cristiano se somete a la presencia de Dios que lo sabe todo. «Cada una de sus palabras no debe ser más que verdad, de forma que no necesiten ser confirmadas con el juramento. El juramento sitúa todas sus otras palabras en las tinieblas de lo dudoso. Por eso viene "del maligno". El discípulo debe ser luz en todas sus palabras» (DBonhoeffer, El precio de la gracia, 1968², 140).

La finalidad que persigue Jesús con la prohibición del juramento, no es una fórmula profana (sí o no) en lugar del juramento religioso, sino la veracidad absoluta de toda palabra humana. La antítesis cuarta, que se opone a la práctica judía y no a la intención veterotestamentaria, debe entenderse, no como ley de la letra, sino como un mandato del espíritu. Cuando, por negarse uno a jurar, hay peligro de que la verdad se oscurezca, entonces por la verdad misma ha de decidirse uno a jurar, como ocurre en el AT. Así pues, la radicalidad de la prohibición de Jesús se refiere a la veracidad fundamental de la palabra humana (sobre toda esta cuestión véase el comentario de Bonhoeffer, *loc. cit.*, 138-143).

c) Las *sentencias de Jesús* comienzan frecuentemente con la fórmula: «En verdad *(ἀμήν [amén]*, → amén) os digo» (p. ej. Mt 5, 18) o en las antítesis del sermón de la montaña: «pero yo *(ἐγὼ δέ [egó dé])* os digo» (Mt 5, 22.28.32.34.39.44). Ahí tenemos no una fórmula de juramento, sino más bien una corroboración de las palabras de Jesús por la autoridad de su persona *(egó*, → yo [soy]) que es la verdad (cf. Jn 14, 6) y cuyas palabras por ello son verdaderas *(amén)*. «En su persona se ha pronunciado el sí a todas las promesas de Dios, y por eso a través de él respondemos nosotros a la doxología con el amén a Dios» (2 Cor 1, 20). Ante el sanedrín, es Jesús impelido a hacer una declaración jurada de que él es el Hijo de Dios (Mt 26, 63 s). Pero Jesús evita el juramento y responde simplemente a la pregunta del sumo sacerdote con la fórmula: «tú lo has dicho», lo cual equivale a la confesión: «sí, soy el Hijo de Dios».

d) Un ejemplo del mal *uso del juramento* en la vida diaria nos lo proporciona Mt 14, 7 par. Herodes, borracho con ocasión de la fiesta de su cumpleaños, jura a la ligera que satisfará cualquier deseo de la danzarina, hijastra suya. Y esto cuesta la vida de Juan bautista. En la escena de las negaciones, Pedro niega conocer a Jesús y corrobora esta mentira jurando y lanzándose maldiciones (Mt 26, 74).

2. En Pablo no se encuentra ninguna fórmula de juramento. En su lugar utiliza él fórmulas de aseveración que corresponden a la intención de un juramento. Especialmente en su lucha a favor de las comunidades de Galacia y Corinto, invoca a Dios como testigo de la verdad de su vida (Gál 1, 20), de sus acciones (2 Cor 1, 23) y de su evangelio (Rom 9, 1): «Como cristiano que soy (en Cristo) digo la verdad, no miento; me lo asegura mi conciencia iluminada por el Espíritu santo». Al verse atacado, pone el apóstol a Dios por testigo de su veracidad.

3. Lo mismo que en el AT, también en el NT se habla del *juramento de Dios*. Lc 1, 73; Heb 6, 13; Hech 2, 30 no quieren expresar con el juramento de Dios otra cosa que las promesas hechas a Abrahán y a David. La carta a los Hebreos toma el juramento negativo de Dios como una maldición a los israelitas desobedientes en el desierto (Heb 3, 11.18; 4, 3; cf. Nm 14, 21-23; Dt 1, 34), para deducir de ahí la amonestación al celo obediente por el «descanso» prometido al pueblo de Dios (Heb 4, 9-11). El autor parece

que no conoce la postura crítica de Jesús respecto al juramento. De una forma despreocupada y poco crítica, Heb 6, 16 s da por supuesto el uso humano de los juramentos, para contraponer al juramento humano uno mayor, el juramento divino. Heb 7, 20-22 *(horkōmosía)* va más adelante y establece una diferencia entre la simple palabra de Dios y su palabra corroborada por un juramento. En contraposición a la creación del sacerdocio levítico sin juramento, deduce de la afirmación jurada de Sal 110, 4 la seguridad de que el sacerdocio de Cristo es inmutable y mejor. Lo problemático de estas reflexiones radica, junto con el comentario discutible de los textos veterotestamentarios, en su diferenciación entre una palabra de Dios simple y jurada, más o menos digna de confianza, la cual, tras la equiparación que hace Jesús de Dios con la verdad («Yo soy la verdad»: Jn 14, 6), se derrumba. En Ap 10, 6, siguiendo a Dn 12, 5-7, se menciona a un ángel, que afirma con juramento la llegada del final.

4. Jesús rechaza radicalmente el juramento, Pedro jura en falso, Pablo utiliza aseveraciones que equivalen a juramentos y Heb habla de juramentos promisorios y condenatorios de Dios. Estas afirmaciones neotestamentarias que se contradicen entre sí en lo que se refiere al juramento, deben entenderse a partir de una verdad incondicionada que se exige, y ser juzgadas en cada caso con sentido crítico. «Sólo la cruz, como verdad de Dios sobre nosotros, nos hace veraces. Quien conoce la cruz no se avergüenza ya de otra verdad. Para el que vive bajo la cruz, no tiene sentido el juramento como ley expositiva de la veracidad, porque se encuentra en la verdad plena de Dios» (DBonhoeffer, El precio de la gracia, 143).

H.-G. Link

Para la praxis pastoral

Nuevamente ha cobrado actualidad la cuestión acerca del sentido y la legitimidad del juramento en la sociedad secularizada y en la teología.

Juristas, sociólogos y teólogos señalan que «juramento», «voto», etc., eran originariamente conceptos religiosos, que afianzaban metafísicamente ciertos actos jurídicos. «El juramento, como "palabra consagrada", vincula los fenómenos de la religión con los del derecho» (van der Leeuw, *loc. cit.*, 468). Pero puesto que nosotros ya no vivimos en una sociedad cristiana cerrada (si es que ésa llegó a darse alguna vez), sino en una sociedad secularizada y pluralista, el estado se ve obligado a una neutralidad religiosa en lo que se refiere a la prestación de juramentos. Otros ven en el juramento —originariamente entendido como una palabra llena de fuerza y de autoridad (→ maldición, Para la praxis pastoral), que en la infracción castiga ella misma a los perjuros— una reliquia de la maldición propia y por ello la consideran como un anacronismo que no puede estar representado en la vida actual del estado o del derecho.

Hay que preguntarse según qué presupuestos y en qué condiciones se da y tiene sentido el juramento.

a) Todos los que tienen que prestar un juramento deben saber que se hallan subordinados a una instancia superior. Así por ejemplo, el poner a Dios por testigo sólo tiene sentido si para todos los que prestan juramento representa Dios una autoridad vinculante en conciencia.

b) Para garantizar al que toma el juramento el compromiso deseado, el juramento (de fidelidad) promisorio debe implicar por parte del que jura una obligatoriedad incondicional que comprenda toda su vida o parte de ella.

1. El primer presupuesto no se da ya en nuestra sociedad pluralista. El hombre que religiosamente no se siente vinculado se ve forzado por un juramento, que le trata de obligar ante Dios, a una falsedad o se ve situado ante una responsabilidad que no tiene valor para él. Un juramento de este tipo es discutible o incluso carece de sentido. Si, al nombrar a Dios, se piensa en una potencia religioso-metafísico no exactamente verificable, eso llevaría a los cristianos a conflictos religiosos de conciencia. Si, en los juramentos asertorios, el estado prefiere que se entienda la fórmula de juramento en un sentido secularizado, tal vez como una forma jurídica que compromete en serio, ¿no parece que la fórmula religiosa está de más e incluso que se malogra? En todo caso parece que el prestar juramento como práctica jurídica corriente se ha hecho cuestionable en nuestra sociedad.

2. Para un enjuiciamiento teológico del juramento, es decisivo el hecho de que el NT (como ha mostrado la reflexión sobre el mismo), salvo la carta a los Hebreos, juzga de manera crítica el juramento. «Se prohíbe el juramento, porque constituye un querer-imponerse del hombre sobre Dios y sobre la propia salvación arbitrario y, a fin de cuentas, mágico... El sermón de la montaña no argumenta... así: "Cuando sois absolutamente verídicos, entonces sobra el juramento", sino que prohíbe radicalmente el juramento. Y lo hace porque Dios no puede ser tomado por el hombre para esos fines, por muy elevados que éstos sean» (MHonecker, *loc. cit.*, 570). La prohibición del juramento se dirige, por tanto, primariamente contra el abuso del nombre de Dios que se menciona en el tercer mandamiento (Ex 20, 7). Como la exégesis ha mostrado, el que Pablo utilizara fórmulas semejantes a juramentos para corroborar sus palabras (p. ej. 2 Cor 1, 23) no puede aducirse como prueba en contra, así como tampoco la respuesta de Jesús ante el sanedrín (Mt 26, 64).

«La antigua iglesia mantuvo primeramente más o menos la misma actitud crítica de Jesús respecto al juramento; así el mártir Justino y el padre de la iglesia Juan Crisóstomo. Pero, debido a la acomodación creciente de los cristianos al imperio romano, la prohibición del juramento se fue suavizando poco a poco y finalmente dejó de tener vigencia» (MHonecker, *loc. cit.*, 571). La autorización del juramento fue reconocida fundamentalmente por la iglesia. Los reformadores reprobaron el juramento dentro de la práctica jurídica eclesiástica, pero afirmaron que el juramento era admisible en los asuntos mundanos. ¿No es acaso la doctrina de los dos imperios la que dio pie a que no se ampliara la prohibición del juramento al campo estatal? No podemos seguir hoy a la confesión de Augsburgo cuando dice que «todo poder en el mundo y régimen ordenado y ley de buen orden han sido creados e instituidos por Dios, y los cristianos pueden... hacer guerras justas... y prestar juramento...» (Art. XVI de la CA de 1530; cf. Heidelberger Katechismus, pregunta 101).

Nos tenemos que preguntar de nuevo, a partir del mensaje del NT, si en el juramento asertorio se puede sostener la invocación a Dios como testigo para el trato responsable entre los hombres. Tampoco el cristiano está libre de error en el conocimiento del pasado para el cual trata de poner como fiador a Dios. Evidentemente que del sermón de la montaña no se puede deducir una legislación general. ¿Pero, al responsabilizarse personalmente ante Dios, no es el cristiano al mismo tiempo corresponsable de que el no creyente, invocando a Dios, pueda verse obligado a la hipocresía y con ello incluso a la blasfemia?

3. Según lo dicho anteriormente, más problemático es todavía el juramento promisorio, es decir, un juramento que corrobora una promesa para el futuro, en el que Dios se coloca como fiador (juramento de fidelidad, o de vasallaje, juramento del cargo, jura de la

bandera, etc.).«Pero como el cristiano tampoco dispone nunca de su futuro, un voto con juramento, por ejemplo, un juramento de fidelidad, representa de antemano para él grandes peligros. Porque el cristiano no sólo no dispone de su propio futuro, sino tampoco del futuro de aquel con quien se une en el juramento de fidelidad» (DBonhoeffer, El precio de la gracia, 141-142). Precisamente las experiencias de la época del nacional-socialismo demostraron los conflictos en los que se pueden ver involucrados los hombres por el juramento promisorio. Baste mencionar el denominado «juramento de los párrocos». En una orden del Consejo superior de la Iglesia Evangélica prusiana del 20/4/1938 se exigió también de los encargados de las iglesias el juramento de fidelidad previsto por la ley de los funcionarios («Juro: ser obediente y fiel al Führer del Reich alemán, Adolfo Hitler, observar las leyes y cumplir concienzudamente los deberes de mi cargo, así Dios me ayude»). La mayor parte de los párrocos prestaron ese juramento de fidelidad e incurrieron en los más graves conflictos de conciencia, pues no podía haber ninguna duda de que con ese juramento no sólo habían realizado una adhesión personal a Hitler, sino que también habían aceptado leyes (p. ej. las leyes racistas) que eran incompatibles con la sagrada Escritura y con los votos de su ordenación. De idéntica cuestionabilidad fue el juramento promisorio en el contexto del 20 de julio de 1944. Muchos altos oficiales no podían decidirse a ingresar en el movimiento de resistencia por creerse ligados a la persona del Führer por el juramento de fidelidad ante Dios. ¿Quién podía juzgar realmente desde su situación personal si, por ejemplo, la persona (Hitler), a la que se había prestado juramento, ya no podía exigir más la fidelidad prometida? Sólo algunos pocos se atrevieron a ello. ¿Quién podía decidir si los oficiales se veían desligados ante Dios de un juramento prestado a la persona del que ostentaba el mando, para quitarle de en medio por el hecho de que (según la concepción de entonces) hubiera asesinatos de guerra? Así, por ejemplo, Goerdeler quiso llevar a Hitler vivo ante los tribunales para no incurrir en perjurio.

Estos dos ejemplos, por razón de la situación extraordinaria a la que pueden conducir, muestran claramente la cuestionabilidad del juramento promisorio. El pretexto que se aduce frecuentemente de que en una sociedad democrática no existe ningún juramento incondicionado, aparte de que el hombre no se ve obligado respecto a ninguna persona sino respecto a la sociedad, no es convincente. ¿Puede la aceptación del juramento por parte de los cristianos verse ligada fundamentalmente a una única forma de estado? En un estado democrático, ¿garantizan las leyes efectivamente que esas leyes no pueden ser mal empleadas? (El juramento de los soldados en los Estados Unidos y el envío de tropas al Vietnam). ¿Quién es el que condiciona el juramento? Una instancia eclesiástica doctrinal o una norma doctrinal (que corresponda a la doctrina canónica sobre el juramento en la iglesia católica), que pueda desligar del juramento prestado, no se da en la iglesia evangélica. ¿Cómo puede saber el individuo si ha llegado la hora, en la que el que ha recibido el juramento ha perdido el derecho a la obediencia? Pero si el juramento promisorio fundamentalmente no implica ya más una vinculación última e indisoluble a las leyes, instituciones o personas, ¿no sería discutible de antemano su utilidad? Y si existe una relación indisoluble de obediencia a través del juramento, esto podría inducir al cristiano a situaciones conflictivas indisolubles, pues para él sólo se puede pensar en una vinculación incondicionada e indisoluble respecto a Dios, lo cual significa «a la vez una alegre liberación de las impías ligaduras de este mundo» (Barmen II).

D. Müller

Bibl.: GvdLeeuw, Phänomenologie der Religion, 1933 (1956²), § 59 – DBonhoeffer, Nachfolge, 1937 (1964⁹), esp. 80 ss – JSchneider, Art. *ὀμνύω* etc., ThWb V, 1954, 177 ss – id., Art. *ὅρκος* etc., ThWb V, 1954, 458 ss – OBauernfeind, Eid und Frieden, FKHH NF 2, 1956 – HStrathmann, Art. Eid, EKL I, 1956, 1027 ss – FHorst, Der Eid im AT, EvTh 17, 1957, 366 ss (=id., Gottes Recht, ThB 12, 1961, 292 ss) – SMorenz y otros, Art. Eid, RGG II, 1958³, 347 ss – GStählin, Zum Gebrauch von Beteuerungsformeln im NT, NovTest 5, 1962, 115 ss – HBethke (ed.) Eid, Gewissen, Treuepflicht, 1965 (=antworten, vol. 8) – AGerlach-Praetorius, Die Kirche vor der Eidesfrage. Die Diskussion um den Pfarrereid im «3. Reich», 1967 (=Arbeiten z. Geschichte d. Kirchenkampfes 18) – Ich schwöre. Theolog. u. jurist. Studien z. Eidesfrage. Ed. por GNiemeier, 1968 – MHonecker, Der Eid in einer säkularisierten Gesellschaft, Ev. Komm. 2, 1969, 569 ss.

Trad. o. c.: DBonhoeffer, El precio de la gracia, 1968², 138 ss.

Justicia

δικαιοσύνη [dikaiosýnē] justicia; *δίκαιος [díkaios]* justo; *δικαιόω [dikaióō]* justificar, rehabilitar; *δικαίωμα [dikaíōma]* requisito jurídico, precepto legal; *δικαίωσις [dikaíōsis]* justificación, rehabilitación

I Todos los vocablos de este grupo se derivan del sustantivo *δίκη [díkē]*, que originariamente quiere decir la *sabiduría*, la *instrucción* (Frisk). Según Hesíodo, Erga 256 ss, la «sabiduría» es hija de Zeus y participa con él en el gobierno del mundo. Sobre la «instrucción», cf. *ibid.*, 275 ss: A diferencia de los animales, que tienen un *νόμος [nómos]*, → ley (a saber, la de devorarse entre sí), Zeus ha dado al hombre la *díkē*, que hace posible la vida humana; lo contrario de ella y lo que la perturba y la destruye es la violencia *(βίη [biē])*. Fundada en una actitud religiosa, la *díkē* es, pues (como todas las divinidades griegas), una fuerza fundamental superior del cosmos: no constituye un orden externo establecido por Dios sobre o para este mundo, sino un orden inmanente, relativo a la convivencia de la comunidad humana. En la época posterior a Homero se la entendía también como «expiación, castigo», o como una diosa justiciera. En las controversias que precedieron al nacimiento de la *pólis* (→ ciudad), *díkē* y sus derivados se convirtieron en vocablos polémicos y luego en conceptos sobre los que estaba basada la *pólis*. Junto a eso tuvo una importancia decisiva la idea de que la justicia reina cuando cada uno hace lo que le corresponde (Platón: *τὰ ἑαυτοῦ πράττειν [tá heautoû práttein]*). Es decir, la justicia consistía en la aceptación de la existencia de los diferentes poderes y jerarquías sociales y en asumir la responsabilidad que conviene al propio rango. La *díkē* es considerada como una ordenación fundamental de la existencia dada de antemano e intangible.

1. *Díkaios, justo,* es, pues, en primer lugar, el que se comporta de un modo adecuado para y dentro de la estructura de su comunidad y observa los deberes para con los dioses y los hombres (Od. 13, 209); esto último es lo que lo distingue del *δυσσεβής [dyssebḗs]* (Esquilo, Th. 598; cf. → piedad). Dado que la *hýbris* y el salvajismo no concuerdan con la esencia de lo justo (Od. 9, 175), una forma civilizada de vivir conforme a las reglas de una sociedad ordenada (a diferencia de la de los bárbaros) se llama *δικαία ζωή [dikaía zōḗ]*, y una manera conveniente y adecuada de pedir en matrimonio, *δικαίως μνᾶσθαι [dikaíōs mnâsthai]* (Od. 14, 90). Más tarde el término adquiere el significado general de *adecuado para algo;* así, *ἅρμα δίκαιον [hárma díkaion]* es un vehículo adecuado para viajar, *δίκαιος βάσανος [díkaios básanos]* un examen imparcial, *τῷ δικαιοτάτῳ τῶν λόγων [tô dikaiotátō tôn lógōn]* la manera más conveniente de hablar. Pero lo más importante es, sin duda, el componente ético-jurídico del concepto, de acuerdo con el cual *díkaios* significa *justo* en el sentido de adecuado a la ley, al orden (estático) preexistente. Particularmente usado es el neutro «lo justo» y, naturalmente, en un sentido jurídico y ético, p. ej. *τὸ δίκαιον τὸ νόμιμον καὶ τὸ ἴσον [tó díkaion tó nómimon kaí tó ison]* (Aristóteles, Eth. Nic. 1129a 34), *lo justo, lo legal y lo equitativo; οὐδὲν τῶν δικαίων ποιεῖν τινι [oudén tôn díkaíōn poieîn tini]* quiere decir: *no hacerle a uno nada de lo que es justo y recto; τὰ δίκαια λαμβάνειν [tá díkaia lambánein: tomar lo justo.* Así, *τὸ δίκαιον [tó díkaion]* designa también la exigencia de derecho, mientras que *τὰ πρὸς ἀλλήλους δίκαια [tá prós allḗlous díkaia]* se refiere a las exigencias que derivan de los convenios y compromisos que se han concluido con alguien.

2. Una derivación posterior (mediante la adición de la terminación de abstracto *-σύνη [-sýnē]*) es el sustantivo *dikaiosýnē* (a partir de Teognis 1, 47: *ἐν δὲ δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶς ἀρετή ἐστιν [en dé dikaiosýnē syllḗbdēn pâs aretḕ estin]*), *en la justicia está, como en un compendio, toda virtud.* La palabra designa, por una parte, la cualidad de lo que es justo *(δικαιοσύνη δικαστική [dikaiosýnē dikastikḗ]* es la justicia que responde a la ley), pero por otra, ella misma es también norma, y su restablecimiento concreto en cada caso es la finalidad de la acción del

juez (ella es *ὡς ὁ νόμος [hōs ho nómos], como la ley*, Aristóteles, Rhet. I, 9p, 1366b, 9 ss); es pues la *justitia distributiva*. Juntamente con *φρόνησις [phrónēsis]*, la prudencia o sensatez, *σωφροσύνη [sōphrosýnē]*, la templanza y *ἀνδρεία [andreía]*, la fortaleza, forma parte de las cuatro virtudes cardinales.

En su forma verbal, el contenido del adjetivo y de ambos sustantivos es expresado (a partir de Píndaro y Esquilo) por el verbo *δικαιόω [dikaióō]*, derivado de ellos; este verbo significa: a) *justificar*, p. ej. la ley de la fuerza (Píndaro, Frg. 169, 3; b) *exigir en justicia, reivindicar, dictar sentencia;* c) *hacer justicia a alguien* (darle lo que le corresponde), tanto en el sentido de *castigar* (Herodoto, 1100), como en el de *declarar justo, rehabilitar* (desde los LXX).

Finalmente, los otros dos sustantivos derivados de la misma raíz designan lo que acontece a través de la acción o también la aplicación personal concreta de lo que es justo *(díkaion, díkē)*.

Dikaíōma (desde Platón y Aristóteles) quiere decir: a) la *acción recta;* b) el *juicio* en el sentido de imposición de una pena o de declaración de la justicia, pero también c) a partir de los LXX, *disposición, mandamiento* y d) *documento jurídico, justificante*. *Dikaíōsis* (desde Tucídides) significa: a) *condena, castigo;* b) *declaración legal;* pero también c) *reivindicación justa* o d) el *modo de juzgar* lo que es justo e injusto.

II A excepción de *dikaíōma, precepto, sentencia*, que ha reemplazado sobre todo al hebreo *ḥōq* o *ḥuqqāh (ca.* 70 veces) y a *mišpāṭ (ca.* 40 veces), y del que no tratamos aquí (cf. → ley), este grupo de vocablos traduce por lo general al grupo de palabras hebreas derivadas de *ṣādaq: díkaios* reemplaza *ca.* 180 veces a *ṣaddīq* y 43 veces a sus derivados, además (aunque de un modo relativamente raro) a *'emet, fiel; yāšār, justo, recto; mišpāṭ, derecho; nāqī, inocente; dikaiosýnē ca.* 220 veces a *ṣᵉdāqāh* o *ṣedeq* y 6 veces a *ṣaddīq*, además de *'emet, fidelidad, ḥesed, gracia* y *mišpāṭ, derecho; δικαιοῦν [dikaioûn]* traduce 22 veces a *ṣādaq*, y sólo esporádicamente a otras palabras. Así pues, la exposición que sigue se refiere únicamente a los vocablos fundamentales:

1. La concepción veterotestamentaria de la justicia no se basa en la concordancia de las acciones humanas con determinadas normas jurídicas que tienen un carácter absoluto, sino en la adecuación de un comportamiento dentro de una relación bilateral. Por eso, la justicia de Dios se manifiesta en un obrar digno de él con respecto a su pueblo, es decir, en su acción salvífica y liberadora (Is 45, 21; 51, 5 s; 56, 1; 62, 1). Su justicia fue ensalzada en los tiempos primitivos (Jue 5, 11) y continúa siendo celebrada (1 Sam 12, 7; Is 45, 24; Mi 6, 5; Sal 103, 6; Dn 9, 16). El que anhelaba la liberación invocaba la justicia de Dios, es decir, la intervención divina (Sal 71, 2; 143, 11), y sus enemigos quedaban confundidos (Is 41, 10 s; 54, 17; Sal 129, 4 s). Por amor a Israel, la justicia de Dios es participada incluso a la naturaleza de la tierra, a fin de que sea próspera (Os 10, 12; Jl 2, 23; Is 32, 15 ss; 48, 18 s). Israel se define aquí por la participación en la justicia de Dios (Sal 24, 5), que puede ser descrita sin más en categorías espaciales (Sal 89, 17; 69, 28).

2. De la justicia individual habla poco la época preexílica, ya que se trata, ante todo, de permanecer en esta justicia que ha sido dada al pueblo. El que no se comporta de un modo adecuado para con Dios, no tiene acceso a ella (Sal 15; 24, 3 s). Pues la justicia de Dios es bien salvífico *per se*. Esto explica que, en ningún pasaje del AT, la justicia tenga un sentido de castigo. Esto se muestra en las relaciones puramente humanas, puesto que en el juicio no se dice: se castiga justamente al culpable, sino: se le hace justicia al justo y se condena al culpable (Dt 25, 1). Cuando se habla de la justicia humana, según la mentalidad preexílica, se apunta preferentemente al comportamiento interhumano (y no tanto a la relación para con Dios), en la medida en que se regula de acuerdo con relaciones preexistentes (de parentesco: Gn 38, 26; de rey y oficial: 1 Sam 24, 15) o con la ley de Dios (Sof 2, 3; ambas cosas: Am 5, 7; 6, 12).

Sin embargo, a partir del viraje histórico-espiritual del exilio, los textos hablan con gran desenvoltura de la justicia del hombre piadoso delante de Dios. Antes del exilio, la garantía de la presencia de Dios en el pueblo había sido la libre e independiente posesión de la tierra, a la que se refería la justicia de Dios al mismo tiempo que al pueblo. Pero a partir del exilio, la garantía fue la donación de la ley hecha por Dios al pueblo. De ese modo, la justicia interhumana adquirió un punto de referencia fijo y en gran parte normativo, y éste fue al mismo tiempo el ámbito en el que se realizó y se puso a prueba la participación en la justicia de Yahvé. Así pues, cuando el salmista reclama para sí un juicio «justo» (Sal 7, 9; 17, 1-5; 18, 22-24; 26, 1-6), esto se basa en aquella pertenencia al pueblo al que Yahvé ha hecho partícipe de su justicia; pues el hecho de que él sea el único que puede pronunciar un juicio «justo» ya había sido proclamado en el culto desde hacía tiempo. Por consiguiente, aquella afirmación era un acto de confesión: en la medida en que se participaba en el culto no se era excluido de la justicia de Yahvé. Ulteriormente se creyó que la observancia de la ley era fácil y con el calificativo de «justa» se reconoció gustosamente a la ley como un principio de orientación de la vida cotidiana (GvRad, Teología del AT I, 1978⁴, 465 ss). Ciertamente, a veces se dice también esporádicamente que ante Dios la propia justicia carece de valor (Sal 143, 1; Job 4, 17) y sólo hay que confiar en su misericordia (Dn 9, 18). Así, en la época posterior al AT el término «justicia» adquiere cada vez más un carácter de bondad (→ gracia), que actúa como elemento correctivo al lado del juicio imparcial de Dios (cf. GvRad, I, 14; Horst, 1403 ss).

3. Para el judaísmo rabínico, la justicia no es más que la armonía con la ley. Gran parte de las leyes (sobre todo las rituales) habían perdido ya su sentido. Pero, de acuerdo con sus convicciones, servía para adiestrarse en la obediencia y, sobre todo, para la adquisición de méritos. Pues «la pasión por la obediencia» (según Kilisch) se

transformó en el anhelo de participar en el reino de Dios por los propios méritos. Especialmente meritorias son las acciones de beneficencia y las obras de caridad. La beneficencia (*ṣᵉdāqāh*) abarca todo aquello que puede hacerse mediante prestaciones materiales, por ejemplo, dar de comer al hambriento, vestir al desnudo, dar de beber al sediento, etc. Las obras de caridad, en cambio, son aquellas que llevan consigo una superación moral, tales como entristecerse con quien está triste, consolar al infortunado, visitar al enfermo, visitar al que está encarcelado (cf. Mt 25, 35 s). Por supuesto, muchos ejemplos nos muestran también que la confianza en Dios tiene aquí una gran influencia. Por ejemplo, bastó a Dios la fe de Moisés para dividir el mar Rojo, a fin de que Israel lo atravesase tras la huida de Egipto. El calificativo «justo» no se le atribuye a muchas personas (principalmente a figuras bíblicas, cf. Mach, 242 ss), y existía el convencimiento de que nadie podía ser justo sin la gracia, ni siquiera los patriarcas (Abrahán, Isaac, Jacob). Pero a todo aquel que se esfuerza Dios le otorga gustosamente su ayuda. Finalmente, el juicio pesará los méritos y las culpas. Si pesan más los méritos, el hombre es justo. Si, por el contrario, la balanza se inclina del lado de las culpas, el hombre es un impío. Si el peso de ambos platillos de la balanza está equilibrado, el hombre, según una opinión, se salvará después de pasar un tiempo en el infierno, y según otra, Dios le hará justo por su gran misericordia y por los méritos de los justos (cf. RMach, Der Zaddik in Talmud und Midrasch, 1957; AMarmorstein, The old Rabbinic doctrine of God, 1922).

4. Un signo distintivo de la comunidad de Qumrán parece haber sido una conciencia muy profunda de la propia culpa y de la propia transitoriedad; por eso aparece continuamente la apelación a la justificación que viene de Dios: «En Dios está mi justificación (*mišpāṭ*)», «su justicia borra mi pecado», «mi justificación se basa en su justicia», «aunque yo tropiece por la culpa de mi carne, mi justificación se mantiene firme en la eternidad por la justicia de Dios» (1QS 11, 2.3.5.12). «Yo conocí que la justicia no radica en el hombre ni la transformación perfecta en el hijo del hombre. Es en Dios, el altísimo, en donde están las acciones de la justicia (= gracia: 11, 18; 16, 9); la transformación del hombre sólo se realiza a través del espíritu que Dios le ha dado» (1QH 4, 30). Si la concordancia de esta doctrina con las afirmaciones paulinas es impresionante a primera vista, hay que hacer notar, sin embargo, que la justicia no se basa simplemente en la ley, como ocurre generalmente en el judaísmo, sino exclusivamente en la radical doctrina del maestro de justicia. Pues el hecho de que los miembros de la comunidad se llamen «hijos de la justicia» (1QS 9, 14) y «elegidos de la justicia» (1QH 2, 13) sólo significa que ellos siguen la auténtica doctrina de su maestro; y la gracia justificadora de Dios parecía mostrarse esencialmente en la revelación de esta recta doctrina, que llevaba consigo una radicalización de la piedad de la ley (cf. GJeremias, Der Lehrer der Gerechtigkeit, 308 ss).

III En el NT este grupo de palabras presenta sentidos muy dispares; en cuanto al lugar y a la frecuencia con que aparece cada término, podemos decir que sólo el adjetivo *díkaios* se encuentra en casi todos los escritos neotestamentarios y con la máxima frecuencia en Mt y Pablo (17 veces en cada uno), mientras que los demás vocablos pertenecen por lo general al léxico paulino y de un modo especial a Rom. Para poder exponer de un modo más riguroso el significado de los términos, prescindiremos de aquellos pasajes que resultan de fácil comprensión.

1. Las afirmaciones sobre la justicia son propiamente el fundamento de la predicación que aparece en *Mateo*. Ya la obra del Bautista es caracterizada del siguiente modo: Juan vino por el camino de la justicia (21, 32), es decir, la exigencia que él planteó a Israel de hacer penitencia y de bautizarse, de tal manera que nadie podía reivindicar ninguna pretensión delante de Dios (p. ej. el considerarse hijo de Abrahán), se hizo, según el juicio de Jesús, en nombre del Dios que ahora guiaba hacia su reino. Por eso, para «cumplir toda justicia» (3, 15), Jesús se sometió al bautismo de Juan. Por eso son bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia (5, 6); pues ellos son los únicos que serán justificados por Dios, tanto si son fieles a la ley (1, 19) como si no. Como consecuencia de esta justicia, Jesús se dirigía especialmente a los pecadores, no a los justos (9, 13; cf. Mc 2, 17), que creían no necesitarla. Según Mt, está claro que él no pone en tela de juicio la justicia de estos últimos (en el sentido del cumplimiento de la ley); pues, al igual que la tradición rabínica, él habla también de justos ejemplares de Israel (10, 41; 13, 17; 23, 15-29, siempre están junto con profetas). El conflicto con los escribas y con los fariseos, que creían andar en el camino de la justicia (23, 27 s), surgió ante todo porque éstos no entendían su justicia como un don gratuito de Dios, por lo cual no se sometían al bautismo de Juan (21, 32); ellos se quejaban de que Dios llamase a alguien por su

beneplácito y prescindiendo de sus justos merecimientos (20, 13-15). Y, mientras que para ellos se trataba siempre de una delimitación entre las personas justas y las que no los son, Jesús no quiere establecer aún una separación entre buenos y malos (13, 49), sino que reserva esta decisión al → juicio de Dios.

Según Mt, con esta predicación Jesús no pretendía, con todo, mitigar la voluntad de Dios que quedaba clara; al contrario: «si vuestra fidelidad (justicia) no sobrepasa la de los letrados y fariseos, no entraréis en el reino de Dios» (5, 20). Jesús da más importancia a la *tōrāh* o se la quita (5, 21 ss) tomando como norma la acción de Dios, que, como ha revelado Juan bautista, ama también a sus enemigos y *por esto* hace llover sobre justos e injustos (5, 44 s; la letra del v. 45 es totalmente rabínica). Cuando esta justicia surge a causa de un conflicto (con la letra de la ley), es bienaventurado el que padece persecución por la justicia (5, 10; como Jesús). «Buscad primero que reine su justicia (de Dios)» es el llamamiento de Jesús (6, 33). Pero esta justicia no ha de hacerse a la vista de los hombres (6, 1), pues entonces se busca la → recompensa de los hombres y no la de Dios, como los fariseos, que —como sepulcros blanqueados— parecen justos a los ojos de los hombres, mas por dentro —y, por tanto, ante los ojos de Dios— están llenos de iniquidad (23, 27 s).

2. En *Lucas*, este grupo de palabras tiene gran importancia, sobre todo porque, a través de él (entre otros), el cristianismo podía ser presentado como una continuación legítima del judaísmo (que era una *religio licita*, es decir, una religión tolerada por los romanos). Por eso, en este evangelio se alude especialmente a los judíos piadosos, *díkaioi*, en relación con la persona de Jesús (1, 6: Zacarías e Isabel; 2, 25: Simeón; 23, 50: José de Arimatea), junto a los cuales se cita también al centurión romano Cornelio (*ἀνὴρ δίκαιος [anḗr díkaios], hombre justo*, Hech 10, 22.35). La esperanza judía en que → Elías ha de volver al final de los tiempos y ha de convertir a los rebeldes a la prudencia de los justos (1, 17) y a una vida que permanezca siempre en la justicia (1, 75: *dikaiosýnē;* aquí aparece junto a *ὁσιότης [hosiótēs], santidad*, → santo) introduce el evangelio de Lucas. Para Lucas, este Elías que ha de venir al fin de los tiempos es Juan bautista, del cual reciben el bautismo publicanos y pecadores públicos, para así conocer la justicia de Dios (*ἐδικαίωσαν [edikaíōsan]:* 7, 29), mientras que los fariseos y escribas, engañándose a sí mismos, piensan que pueden presentarse como justos delante de los hombres (20, 20) o que están ya justificados (16, 15). Esto se muestra de un modo plástico en la parábola del fariseo y del publicano (18, 9-14; por el tema parece tratarse de un ejemplo rabínico para ilustrar una postura de autoconfianza falsa; cf. St.-B. II, 210 s).

Ahora bien, en el cielo hay más alegría por un pecador que hace penitencia que por 99 justos (15, 7); ya se entiende que Lucas afirma aquí que hay alegría en el cielo por los justos, pero que, no obstante, la alegría mayor es por aquellos que se convierten (→ conversión). Pues lo grande de Jesús era precisamente el que él, por su palabra, hacía posible una nueva existencia (5, 32) a aquellos hombres corrompidos, pecadores, que estaban marginados desde el punto de vista religioso y social; y no sólo a los judíos, como la religión judía hacía, sino también a los que no lo eran (Hech 10, 22.35). Por eso, el justo ejemplar es Jesús (lo cual es en Mt un rasgo secundario: 27, 19): en su muerte lo reconoce el centurión romano (23, 47), y, desde entonces, esto se convierte en uno de los puntos esenciales de la predicación (Hech 3, 14; 7, 52; 22, 14). En cuanto que él es el justo por antonomasia, ha sido resucitado por Dios antes de la resurrección de los justos (14, 14; y de los injustos: 24, 15) y se le ha confiado la misión de juzgar a todos los pueblos con justicia (Hech 17, 31). Aquí culmina la predicación de Lucas, de tal manera que, en la confrontación con las autoridades judías, la pregunta por la justicia se expresa de un modo penetrante en la frase: «Juzgadlo vosotros. ¿Puede aprobar Dios que os obedezcamos a vosotros en vez de a él?» (Hech 4, 19).

3. a) *El evangelio de Juan* emplea el término *dikaiosýnē* únicamente en un giro significativo: el Paráclito (→ intercesor) argüirá al mundo de pecado, de justicia y de juicio (16, 8). Hay que mostrar que la justicia fue revelada en que Jesús fue al Padre (16, 10). Pues la justicia no puede encontrarla el mundo en sí mismo, ni tampoco en el mejor y más digno de sus representantes; la justicia sólo viene del Padre y está en él. Por eso era necesario que Jesús dejase a sus discípulos, para que no pusiesen en él sus esperanzas de un modo mundano, sino únicamente en el Padre, con quien Jesús es una misma cosa. Por lo demás, de los vocablos de este grupo sólo *díkaios* se encuentra en 3 pasajes y sirve para designar un juicio adecuado, conveniente.

b) Una nota totalmente singular aporta 1 Jn (no ocurre lo mismo con la 2 y 3 Jn). Aquí se establece una separación rigurosa entre dos esferas: «Hijos, que nadie os extravíe: es justo quien practica la justicia, imitándolo a él que es justo; quien comete el pecado es del diablo, que ha sido pecador desde el principio» (3, 7; cf. 3, 10). Esto quiere decir que sólo se puede pertenecer a una de las dos esferas. Se recibirá la impronta de aquel a quien se pertenezca; «si sabéis que Jesús es justo, deducid que todo el que practica la justicia ha nacido de Dios» (2, 29). Ciertamente, sólo existe un justo perfecto: Jesús (2, 1), y sólo uno que peca desde el principio (2, 29). Así pues, es decisivo a qué esfera se pertenece, si a la esfera de aquel que peca desde el principio o a la del Justo, es decir, si confesamos y reconocemos nuestros pecados (1, 9-2, 2) o tenemos una actitud contraria. El rigor de esta distinción entre ambas esferas se explica por el hecho de que muchos cristianos, sintiéndose en comunión con Dios, creían no pertenecer ya a este mundo, sino al mundo celestial (cf. 1, 9) y pensaban, pues, que ya no podían caer bajo el poder del → pecado.

4. En *Pablo*, este grupo de palabras es utilizado de un modo muy frecuente y con la máxima variedad de sentidos. En su predicación sobre la justicia y la justificación de Dios, él encuentra al mismo tiempo la vinculación a la tradición veterotestamentaria en el más enérgico de todos los escritos del NT. Para él, la justicia de Dios es esencialmente un obrar de Dios para con su pueblo, adecuado a la propia naturaleza divina y determinado por la fidelidad a la alianza; por medio de esta acción, él constituye a su pueblo en una nueva humanidad (el Israel de los judíos y de los gentiles). Esta justicia de Dios se manifiesta en que Dios, ante el pecado de la humanidad, no se deja llevar, por decirlo así, de su ira, sino que, a pesar de la actitud rebelde del hombre, hace prevalecer su salvación y su soberanía. Pero en cuanto que el pecado ha alcanzado unas proporciones tan enormes, las fronteras entre Israel y los gentiles pueden ser rebasadas y puede surgir el nuevo pueblo de Dios. La transgresión de uno (→ Adán), su desconfianza para con Dios (Gn 3) ha traído la desconfianza a la humanidad y así ha sido ocasión de condenación para todos. Ahora, la acción justificadora *(dikaíōma)* de uno (Cristo), su confianza absoluta en aquel que justifica a los impíos, ha hecho posible para la humanidad la confianza incondicional en Dios, no obstante la maldición del pecado. Esto conducirá a la justificación *(dikaíōsis)* de la humanidad, a que ésta reciba el don de la justicia *(δίκαιοι καταστα θήσονται [díkaioi katastathésontai])* en la parusía (Rom 5, 16-19).

En particular podemos distinguir los siguientes aspectos:

a) Ningún hombre se justifica por las obras de la ley, ni, por tanto, fundándose en una obediencia perfecta (Rom 3, 20.28; Gál 2, 16; 3, 11): ciertamente, no hubiese sido necesario que Cristo muriese si hubiese sido posible la *dikaiosýnē* por medio de la ley (2, 21; cf. 3, 21). Por eso, el que en adelante quiera ser justificado por las → obras de la ley, ha perdido la → gracia (Gál 5, 4). Por eso, los hombres que persiguen la justicia de la ley tropiezan con la piedra de escándalo (9, 32); pues, con la venida de Cristo, esta ley ha perdido su validez absoluta (10, 4), sin duda porque, según sus normas, él, que no tenía

pecado (=preocupación por la propia justicia), a nivel del derecho fue hecho pecado (=rebelión contra la voluntad de Dios declarada en la letra de la ley) (2 Cor 5, 21). Rom 2, 13 parece contradecir a esto: los cumplidores de la ley son justificados (no los que la oyen; cf. también 10, 5). Ahora bien, Israel no alcanzó el cumplimiento de la ley (9, 31). Pues sólo cuando el hombre está lleno de la justicia de Dios y es movido por ella puede hacer la voluntad de Dios; de lo contrario, el pecado se apodera de la ley (Rom 7), y contra él el hombre es impotente, ya que el pecado no es primariamente una mala acción o un mal impulso, sino la aspiración humana a la propia justicia y justificación (Rom 10, 3). Por consiguiente, sólo el que ha muerto al pecado y está justificado (Rom 6, 7) puede hacer la voluntad de Dios (6, 10).

b) Pablo concluye de aquí que el hombre sólo puede ser justificado por la → fe en Cristo (Rom 3, 26.28; 5, 1; Gál 2, 16), es decir, por pura confianza en la gracia de Dios, que sólo puede ser dada de un modo gratuito (Rom 3, 24). Judíos y no judíos son justificados de la misma manera: la circuncisión (Israel) en última instancia *por* la fe y la incircuncisión (los demás pueblos) *mediante* la fe (Rom 3, 30; cf. Gál 3, 8). Por otra parte, Pablo se apoya en el testimonio de la Escritura sobre Abrahán, que confió en el Dios que justifica a los impíos (Rom 4, 5.9.11; Gál 3, 6). De acuerdo con esto, el pasaje de Rom 3, 20.21 ss por *dikaiosýnē* entiende el modo como Dios lleva a cabo la justificación. Rom 3, 20 dice así: «Porque "nadie podrá justificarse ante él" aduciendo que ha observado la ley»; y 3, 21 añade: «Ahora, en cambio, está proclamada la justicia (NB: una amnistía) que Dios concede..., justicia que Dios otorga por la fe...». Por eso, el fruto de esta justicia de Dios es «la justificación gratuita por la gracia» (v. 24). El v. 25 s reasume esta idea: «Dios nos lo ha puesto (a Cristo Jesús) delante como lugar donde, por medio de la fe, se expían los pecados con su propia sangre. Así demuestra Dios que no fue injusto si dejó impunes con su tolerancia los pecados del pasado, con esa demostración de su justicia en nuestros días: resulta así que él es justo y que justifica (NB: rehabilita) al que alega la fe en Jesús». Según eso, en la expiación podemos distinguir un triple aspecto: por una parte, sólo es válida y concebible por medio de la fe, pues Cristo mismo, por la *fe* en aquel que justifica al impío (Rom 4, 5), se hizo a sí mismo impío («se abajó hasta la muerte...»: Flp 2, 8). De aquí que la expiación sea *extra nos para la fe*, ya que sólo ésta muere con Cristo. En segundo término, el sacrificio de Jesús tiene una función propiciatoria porque en él se manifiesta la justicia de Dios. Es decir, en este sacrificio no se trataba de la justificación de Jesús (que para la mentalidad judía oficial era un blasfemo), sino de la justificación universal por la fe, ya que Jesús murió por nosotros (cf. 1 Cor 1, 30). En tercer lugar, esta justificación anticipa la parusía ya desde ahora. Por eso Dios es justo, porque no precipita al hombre en el pecado para que éste pueda experimentar la gracia de Dios (cf. la discusión en 3, 5 ss), sino que, no obstante la distancia existente entre Dios y el hombre, Dios hace posible desde ahora una confianza basada en la fe y, con ello, una nueva vida antes de la manifestación de su nueva creación (Rom 5, 17). Las expresiones de Rom 4, 11.13: *δικαιοσύνη πίστεως [dikaiosýnē písteōs]*; 5, 17: *δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης [dōreâs tês dikaiosýnēs]*; 9, 30; 10, 6.10; Flp 3, 9: *δικαιοσύνην τὴν ἐκ πίστεως [dikaiosýnēn tḗn ek písteōs]*, justicia por la fe, se refieren todas al modo como Dios realiza la justificación.

c) Puesto que el creyente ha muerto con Cristo al → pecado y ha sido justificado (Rom 6, 7), sólo vive ya para Dios (6, 11). Expresado de otro modo, esto quiere decir lo siguiente: «Pero, gracias a Dios, ...emancipados del pecado, habéis entrado al servicio de la justicia» (6, 18; cf. v. 19). Es por eso por lo que Pablo puede hablar de un someterse a la justicia de Dios (Käsemann; cf. también Rom 10, 4); pero estas fórmulas sólo son distintas variantes dentro de la predicación de la pertenencia exclusiva a Dios, como muestra 6, 13.22: «vosotros teneos por muertos al pecado y vivos para Dios... no tengáis más vuestro cuerpo a su disposición como instrumento para la injusticia; no, poneos a disposición de

Dios como muertos que han vuelto a la vida, y sea vuestro cuerpo instrumento para la justicia (NB: honradez) al servicio de Dios». Por eso, Pablo puede hablar de un modo análogo del ministerio de la justicia (2 Cor 3, 9; cf. 11, 15) y de sus armas (Gál 6, 7), ya que la justicia de Dios es el modo como Dios se revela, y sólo a través de ella puede ser comprendido (Rom 1, 16 s).

d) Al igual que la → resurrección es la anticipación de la manifestación de la soberanía universal de Dios, la justicia en el *νῦν καιρῷ [nŷn kairô]*, en el tiempo presente (Rom 3, 26), es la anticipación de la justicia de Dios que tendrá lugar en la parusía. Pues los creyentes aguardan «de la fe la anhelada justicia por la acción del espíritu» (Gál 5, 5; cf. 2, 17; Rom 5, 19). Sin embargo, a excepción de estos pasajes, Pablo habla del *δικαιοῦσθαι [dikaioûsthai]*, *ser-justificados*, de los creyentes siempre en pretérito. La unidad entre la justicia esperada y la que existe ya en la actualidad radica en que si bien los creyentes han pasado ya a formar parte del pueblo de Dios, Dios ha de juzgar al mundo en su totalidad (Rom 5, 18: «todos los hombres»).

La justificación del individuo tiene, pues, su origen en la de todos los hombres (Rom 5, 19). Por eso no poseemos la justicia, sino que es ella la que nos posee (6, 18) y nosotros somos sus siervos (2 Cor 3, 9). Así pues, nuestra justificación procede del futuro de Dios y remite a él.

5. a) Cuán extraña resultaba la predicación paulina sobre la justicia de Dios a la primitiva cristiandad lo demuestra el hecho de que este grupo de palabras no aparece en absoluto en Col y sólo hay algunas reminiscencias de él en Ef (4, 24: el hombre nuevo «creado a imagen de Dios con la justicia [NB: la rectitud] y santidad propia de la verdad»; para poder hacer frente a las potencias tenebrosas del mal se necesita la coraza de la justicia divina: 6, 14; el fruto de la luz consiste en toda bondad, justicia y verdad: 5, 9), mientras que las cartas pastorales se inspiran en el espíritu de las virtudes helenísticas: 1 Tim 6, 11; 2 Tim 2, 22 («sigue la justicia...»); Tit 1, 8 (la lista de virtudes que ha de tener un obispo); 2, 12 (la gracia salutífera de Dios nos enseña «a vivir en este mundo con equilibrio, rectitud [justicia] y piedad»). De un modo análogo, la Escritura es útil «para educar en la rectitud (justicia)» (2 Tim 3, 16) y la ley sólo es para los rebeldes y los impíos, y no para los justos, que con sus virtudes superan ampliamente la exigencia de la ley (1 Tim 1, 9). El Señor, el justo juez (Ap 19, 12), otorgará al apóstol la corona de la justicia al final de su carrera (2 Tim 4, 7 s). Ahora bien, la predicación de la virtud se hace posible porque «somos justificados por Dios por pura generosidad (gracia)» (Tit 3, 7); pues Dios no nos salvó «en base a las buenas obras que hubiéramos hecho, sino por su misericordia» (Tit 3, 5).

b) En cuanto a la *carta a los Hebreos*, apenas muestra influencias de la predicación paulina. La justicia, tal como aparece aquí, es determinada por la fe en el Dios *invisible*. En este sentido habla la carta de una justicia *κατὰ πίστιν [katá pístin]* (11, 7; cf. v. 4.33 s; → fe). A esta justicia conduce la *παιδεία [paideía]* de Dios (cf. 12, 5-11); él ha preparado una morada en los cielos a los justos perfectos (12, 23). Pero el Hijo es, al igual que su «prototipo Melquisedec» (7, 2), rey de justicia (1, 19). Con el término *dikaíōma* se refiere Heb 9, 1 a los preceptos de la antigua alianza, que en 9, 10 son caracterizados como «observancias exteriores impuestas», es decir, de una justicia que sólo afectaba a una realidad perecedera. Esto se refiere especialmente a los preceptos cultuales.

c) Por eso, cuando la *carta de Santiago* polemiza directamente contra la tradición paulina (2, 14-26), esto no puede asombrarnos demasiado. La pregunta que Santiago planteaba frente a Pablo aparece ya en la introducción (v. 14): «¿Hermanos míos, de qué le sirve a uno decir que tiene fe si no tiene obras?». Santiago habla aquí de una fe que consiste en aceptar como verdadera una determinada doctrina y considera que esta

doctrina lleva en sí la justificación. Asimismo las obras a las que aquí se refiere Santiago no son las mismas a que alude Pablo. Pues, en realidad, aquí no se trata de una oposición entre una confianza absoluta en Dios y un esforzarse por ser aceptado por Dios, sino de algo mucho más simple: de la contradicción entre considerar algo como verdadero sin ponerlo en práctica, por una parte, y reconocer una verdad y sacar las consecuencias que de ella se derivan para la propia vida, por otra. Además Santiago, al hablar de la justicia (1, 20; 3, 18) y del justo (3, 5; 5, 6.16; cf. también 1 Pe 3, 12), se mueve claramente en la línea de la tradición judía.

d) En la *primera carta de Pedro*, la justicia tiene únicamente el sentido de un obrar recto incondicional. El modelo de este modo de obrar es Jesús, que, en cuanto justo, murió por los injustos (3, 18), que, atormentado, no amenazaba, sino que lo remitía todo al que juzga con justicia (2, 23; cf. Ap 16, 5); pues los ojos del Señor miran a los justos (3, 12, cita del AT). Por eso, «nosotros, muramos a los pecados y vivamos para la justicia (NB: honradez)» (2, 24). Ciertamente, es bienaventurado el que padece por la justicia (3, 14). Por eso, en la medida en que se recoge la acepción veterotestamentaria de estos vocablos, el término «justo» puede referirse simplemente a los miembros de la comunidad cristiana. De un modo análogo, 2 Pe, que por lo demás se limita a citar la tradición judío-veterotestamentaria (2, 5.7; 3, 13), llama al cristianismo «el camino de la justicia» (2, 21).

H. Seebass

Bibl.: GQuell/GSchrenk, Art. *δίκη*, ThWb II, 1935, 176 ss – JPedersen, Israel I/II. Its Life and Culture, 1946, 336 ss – HvOyen, Biblische Gerechtigkeit und weltliches Recht, ThZ Basel 6, 1950, 270 ss – KKoch, *Sdq* im AT, 1953 (Diss. Heidelberg) – AOepke, *Δικαιοσύνη θεοῦ* bei Paulus in neuer Beleuchtung, ThLZ 78, 1953, 257 ss – HDWendland, Zur kritischen Bedeutung der neutestamentlichen Lehre von den beiden Reichen, ThLZ 79, 1954, 321 ss – HHWalz/HHSchrey, Gerechtigkeit in biblischer Sicht, 1955 – ThPreiss, Die Rechtfertigung im johanneischen Denken, EvTh 16, 1956, 289 ss – OKuss, Der Römerbrief, 1 fase, 1957, 115 ss – GvRad, Theologie des AT I, 1957, 368 ss – GBornkamm, Die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes (Theodizee und Rechtfertigung), en: Das Ende des Gesetzes, 1958, 196 ss – JDaniélou, Der Gott der Heiden der Juden und Christen, 1958 – NJHein/FHorst/ESchweizer, Gerechtigkeit Gottes, RGG II, 1958[3], 1402 ss – SSchulz, Zur Rechtfertigung aus Gnaden in Qumran und bei Paulus, ZThK 56, 1959, 155 ss – GBornkamm/GBarth/HHeld, Überlieferung und Auslegung im Matthäus-Evangelium, 1960 – WGrundmann, Der Lehrer der Gerechtigkeit von Qumran und die Frage nach der Glaubensgerechtigkeit in der Theologie des Apostels Paulus, Rev. d. Qumran 2, 1960, 237 ss – RBultmann, Theologie des NT, 1961[4], 271 ss (§ 28-30) – EKäsemann, Gottesgerechtigkeit bei Paulus, ZThK 58, 1961, 367 ss (=Ex. Vers. u. Bes. II, 1964, 181 ss) – GJeremias, Der Lehrer der Gerechtigkeit, Stud. z. Umwelt des NT 2, 1963 – RBultmann, *δικαιοσύνη θεοῦ*, JBL 83, 1964, 12 ss – ChrMüller, Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk. Eine Unters. z. Röm 9-11, FRLANT 86, 1964 – EGerstenberger, Wesen und Herkunft des «apodiktischen Rechts», Wiss, Mon. 20, 1965 – DHill, *Δίκαιοι* as a Quasi-Technical Term, NTST 11, 1965, 296 ss – AJepsen, *tsādaq* und *ts'daqāh* im Alten Testament, en: Gottes Wort und Gottes Land, Festsch. HWHertzberg, 1965, 78 ss – PStuhlmacher, Gottes Gerechtigkeit bei Paulus, FRLANT 87, 1965 – GStrecker, Der Weg der Gerechtigkeit. Unters. z. Theol. d. Matthäus, FRLANT 82, 1966[2].

Trad. o. c.: GvRad, Teología del AT I, 1978[4], 453 ss. En cast. Arts. gens.: WPesch/AWinkelhofer, Art. Justicia, CFT II, 1966, 463-480 – OHPesch, La gracia como justificación y santificación del hombre, MystS IV, T. II, 790-878 (sobre «justicia de Dios» cf. *ibid.* II/I, 305-307; II/II, 1218 s; IV/2, 586, 595 s) – KBerger, Art. Justicia I, Concepto de justicia en la Escritura, SM 4, 1973, col. 162-169 – KRahner, Art. Justificación, SM 4, 1973, col. 177-186 – GvRad, Teología del AT I, 1978[4], 453-468 – WEichrodt, Teología del AT I, 1975, 219-228 – JJeremias, Teología del NT I, 1977[3], 144-148 – KHSchelkle, Teología del NT III, 1975, 261-279.

Justificación → Justicia

Juzgar → Juicio

Kerigma → Mensaje

Lamentarse

Llorar y reír, → alegría y tristeza corresponden a las manifestaciones vitales más elementales. La aflicción puede exteriorizarse emocionalmente en forma de llanto, como dolor interno o en costumbres públicas de duelo. Estas distintas posibilidades corresponden en griego a varios verbos, matizados de muy distinta manera. *Κλαίω [klaíō], llorar, lamentarse en alta voz, gritar*, expresa de un modo gráfico que la persona ha sido directamente afectada por un sufrimiento. *Κόπτω [kóptō]*, pone el acento en el duelo oficial, que se expresa en distintos usos como *golpearse el pecho, arañarse la piel, gemir lastimeramente* (cf. también *θρηνέω [thrēnéō], entonar una lamentación; πενθέω [penthéō], lamentarse, llorar la pérdida*, la ausencia, de...). *Λυπέω [lypéō]* contiene la mayor riqueza de significados, ya que abarca desde el dolor corporal hasta la tristeza interiorizada; en general en activa significa *causar dolor, apenar* y en pasiva *sentir dolor*, o *pena*.

κλαίω [klaíō] llorar; *κλαυθμός [klauthmós]* el llanto

I *Klaíō*, atestiguado desde Homero, como transitivo significa *lamentarse en alta voz, llorar* y como intransitivo *llorar por algo; klauthmós:* el *llanto*. En el griego profano *klaíō* no expresa arrepentimiento o sufrimiento, sino el *dolor* corporal o espiritual, perceptible desde fuera.

II En los LXX *klaíō* se usa predominantemente como traducción de *bākāh: llorar, gritar con fuerza.* Expresa una perturbación interna (1 Sam 1, 7), pesar (Lam 1, 16), dolor profundo en el llanto fúnebre (Gn 50, 1), así como suma alegría, por ejemplo en el encuentro entre Jacob y José (Gn 46, 29). Toda la existencia del hombre está comprendida en el llanto, como en el caso del niño que sólo sabe llorar (Gn 21, 16; Ex 2, 6). A diferencia del llanto entre los griegos, los cuales lamentan un destino personal o general, en el llanto que aparece en el AT desempeña un papel importante la dependencia de Dios, de tal manera que el llanto en el AT se acerca mucho a la oración suplicante o de lamentación (Jue 15, 18; 16, 28: Sansón; Is 30, 19). Hay que señalar también la institución de una lamentación cúltica del pueblo ante Yahvé casi siempre unida a un ayuno general (Jue 20, 23.26), que constituye también la situación vital de las lamentaciones colectivas en los Salmos (p. ej. Sal 74; 79; 80).

III 1. En el NT se presenta asimismo *klaíō* como expresión de una fuerte emoción, p. ej. en la despedida (Hech 21, 13); pensando en los enemigos de Cristo (Flp 3, 18); a la vista de la agonía y de la muerte (Mc 5, 38 par; Lc 7, 13.32; Jn 11, 31.33; Hech 9, 39), o también, en general, frente al sufrimiento (Rom 12, 15; 1 Cor 7, 29). Por el contrario, las lágrimas de alegría son ajenas al NT.

2. En la tercera bienaventuranza de Lucas *οἱ κλαίοντες νῦν [hoi klaíontes nŷn], los que aquí lloran* (6, 21), se contraponen a los ricos que ahora están saciados, ...a los que ahora ríen y a aquellos de quienes todo el mundo habla bien (6, 25 s), es decir, son colocados frente a los que se tienen por justos a sí mismos, al estilo farisaico, que «no necesitan enmendarse» (15, 7), conscientes de su propio valer, y que viven con gran seguridad en sí mismos, sin sentirse culpables. Por el contrario, los *klaíontes nŷn* viven humildemente en plena dependencia de Dios, porque conocen su culpa (Mt 26, 75; Lc 7, 38), dando así testimonio de la verdad del juicio de Dios, como hizo el publicano en el templo. A ellos les promete Jesús *ὅτι γελάσετε [hóti gelásete], vosotros reiréis*. El actual llanto de los discípulos de Jesús a causa de sus propias culpas y a causa de los sufrimientos de este mundo, se transformarán al fin de los tiempos en la risa de los hijos del reino.

3. Por el contrario, se amenaza a los *γελῶντες νῦν [gelôntes nŷn], los que ahora reís, ὅτι πενθήσετε καὶ κλαύσετε [hóti penthḗsete kaí klaúsete], porque vais a lamentaros y a llorar* (Lc 6, 25). Las predicciones de un *klaíō* venidero, que se encuentran en el NT, encierran anuncios de condenación para los osados e impíos que ríen ahora, los cuales fracasarán en el juicio final. Para reforzar las predicciones, *klaíō* está unido en cada caso con otra palabra de duelo: *κλαίω καὶ πενθέω [klaíō kaí penthéō], llorar y lamentarse* (Lc 6, 25; Sant 4, 9); *κλαίω καὶ θρηνέω [klaíō kaí thrēnéō], llorar y gemir* (Jn 16, 20); *κλαίω καὶ κόπτομαι [klaíō kaí kóptomai], llorar y plañir* (Ap 18, 9).

4. Para protegernos de un llanto futuro, que llegaría demasiado tarde, la parénesis nos incita a llorar ahora: ¡empezad el lamento, el duelo y el llanto! ¡Conviértase vuestra risa en duelo y vuestra alegría en consternación! Humillaos ante el Señor y él os levantará (Sant 4, 9-10).

H. Haarbeck

κόπτω [kóptō] golpear; *κόπτομαι [kóptomai]* darse golpes de pecho en señal de duelo

I Desde la Ilíada se usa la palabra con ese significado. Derivado: *κοπετός [kopetós], lamento fúnebre.* De modo semejante se usa también en el jonio y el ático *θρῆνος [thrênos]* en el sentido de *canto fúnebre*, canto de duelo, y de ahí el verbo denominativo *thrēnéō, llorar* la pérdida de... En toda la antigüedad se encuentran testimonios de duelo oficial y de lamentaciones por los fallecidos y los muertos. Golpes en el pecho o en las mejillas, gritos de lamentación o cantos de duelo pretendían originariamente ahuyentar los espíritus de los muertos o también honrar a los muertos. Variados usos para manifestar el duelo, en parte arrebatados, llegan hasta la época del helenismo. Las costumbres relativas al duelo, que en un principio fueron una obra en favor de los muertos, se fueron transformando más tarde en expresión general de dolor por la muerte.

II 1. En el AT se encuentran diversos paralelismos con las costumbres funerarias del mundo circundante. Los LXX traducen *sāphad: hacer una lamentación fúnebre*, por *kóptomai.*

Cuando los israelitas hacían duelo por sus muertos (Gn 23, 1-2; 37, 34-35; 2 Sam 3, 31-34), tenían diversos modos de manifestarlo: arañarse y rasurarse el cabello; pan de lágrimas y copa de la consolación (Jer 16, 5-7); plañideras (Jer 9, 16-21); revestirse de saco (Is 15, 2-3); cortarse la barba (Is 7, 20); golpes en el pecho (Hech 2, 8; Jer 31, 19). Pero sobre todo formaban la parte fija de la lamentación fúnebre el gritar (Is 15, 2; Jer 22, 18; 34, 5; Am 5, 16) y la elegía ya redactada (2 Sam 1, 17-27; 3, 33 ss).

2. La lamentación fúnebre desempeñó un importante papel en la predicación de los profetas. Mientras que en Lam se lamentan del juicio divino que ya ha caído sobre Judá y Jerusalén, y al mismo tiempo lo interpretan, los profetas generalmente anuncian la catástrofe (situada en el futuro) con el «perfectum propheticum»; frecuentemente bajo la forma de una lamentación fúnebre (Mi 1, 8; Jer 9, 9; Am 5, 1-2.16-17; Ez 32, 1-16), para despertar al pueblo, sacudiéndolo, y llamarlo a penitencia (Jer 9, 18; Ez 19, 1-9.10-14; 27, 30-34). Pero es característico de la fe de Israel que el mensaje de aniquilamiento que escucha se transforme siempre en sus oídos en confianza en aquel que quiere salvarle a través de ese mensaje, que «cambia el llanto en danza» (Sal 30, 12).

3. En el judaísmo estaban prohibidas las formas paganas de duelo (Lv 19, 28; Dt 14, 1); pero había costumbre de tener el llanto fúnebre antes o durante el entierro, golpeándose el pecho, cumpliendo así un deber de amor hacia el muerto. Por otra parte se creía que el muerto podía oír todavía el llanto y el elogio fúnebre, hasta que se corría la piedra ante el sepulcro, y que se «consolaba» con los testimonios arrebatados y clamorosos de duelo.

4. Los intentos que, por parte del estado, hubo en el helenismo de poner coto a los abusos en las costumbres relativas al duelo mediante explicaciones filosóficas, tuvieron poco éxito. También en el helenismo desempeñó un papel especial el canto fúnebre, que realizaban hombres y mujeres, parientes y plañideras profesionales, como lamentación mortuoria cúltica.

III En el NT aparece *kóptō* solamente 8 veces, exclusivamente en los sinópticos y en Ap. *Kopetós* se usa solamente una vez (Ap 8, 2). *Ἀποκόπτω [apokóptō]*, se encuentra seis veces en diversos escritos; mientras que *ἐγκόπτω [enkóptō]* y, *ἐγκοπή [enkopḗ]* son

términos paulinos (en total 6 veces; → impedimento). Los verbos *thrēnéo* y *penthéō*, emparentados por el contenido con *kóptō*, se presentan 4 y 10 veces respectivamente, en especial en los evangelios.

1. De la existencia de costumbres funerarias judías en la época de Jesús, da testimonio la parábola de Jesús en que se habla de los niños que, jugando, entonan una lamentación fúnebre (Mt 11, 17). El relato de la muerte de la hija de Jairo (Mc 5, 38 par) muestra cómo la lamentación fúnebre a cargo de un gran número de parientes, vecinos y plañideras, había comenzado inmediatamente después de producirse la muerte. Después de la muerte de Lázaro (Jn 11, 17.30), cuatro días después del entierro, es decir, en el punto culminante de un duelo de siete días, se había reunido en Betania una gran multitud de vecinos y parientes de Jerusalén, los cuales «lloraban» (v. 33) y trataban de «consolar» (v. 19.31). En el camino del Gólgota salen al encuentro de Jesús unas mujeres, que gritaban lamentándose (Lc 23, 27); asimismo, después de la muerte de Esteban, se reúnen «unos hombres piadosos» pertenecientes a la primitiva comunidad «e hicieron gran duelo por él» (Hech 8, 2).

2. ¿Qué significa el llanto de Jesús cuando iba hacia la tumba de Lázaro (Jn 11, 35)? ¿Acaso no expresan sus lágrimas la compasión que siente por el destino mortal de los seres humanos y por todo el sufrimiento que va unido a ello? ¿Su «reprimirse» y su «echarse a llorar» (vv. 33.38), no van dirigidos contra ese tipo de lamentación fúnebre sin fe y sin esperanza, que le sale al encuentro? El ha venido para tomar sobre sí el sufrimiento y la angustia, el destino mortal y el abandono absoluto de los hombres, transformándose así en vencedor de la muerte. El obrar salvífico de Jesús, creador de vida, pone fin a la lamentación fúnebre (Lc 7, 13). ¿Cómo pueden los fariseos esperar de él, que es la vida y trae la vida, un κόπτεσθαι *[kóptesthai]*? La muerte y la resurrección de Jesús revelan su victoria sobre la muerte. Por eso, delante de él no puede ni debe haber una lamentación fúnebre sin esperanza, que a los ojos de Jesús no es otra cosa sino duda y falta de fe en él. El duelo cristiano por la muerte no está abandonado a sí mismo, sino que, dentro de todo el dolor justificable, queda asumido y elevado por la esperanza en la resurrección de los muertos.

3. Por todo ello, el distintivo de la comunidad de Jesús no es la lamentación fúnebre, sino la esperanza de vida en Jesús (Rom 6, 23). Como el don de Dios en Jesús es la vida, la lamentación fúnebre pertenece al mundo de la lejanía de Dios y de la muerte fatídica, que no conoce la esperanza. El nuevo mundo de la salvación y la vida, que es esperado en virtud de la muerte y resurrección de Jesús, no sabe nada de lágrimas y lamentos, pues «ya no habrá muerte ni luto ni llanto ni dolor, pues lo de antes ha pasado» (Ap 21, 4). Ahora la tristeza natural que tenemos por los que durmieron es iluminada por la esperanza vivificante de la resurrección (Rom 8, 17). Creyendo en aquel que superó la muerte, se cumple en nosotros la promesa de Jesús: «vosotros estaréis tristes, pero vuestra pena acabará en alegría» (Jn 16, 20).

H. Haarbeck

λυπέω *[lypéō]* causar dolor; λυπέομαι *[lypéomai]* sentir dolor, estar triste; λύπη *[lýpē]* sufrimiento, dolor

I El verbo *lypéō* en la voz activa significa *causar dolor* y en la media y pasiva *(lypéomai) sentir dolor, estar triste*. El sustantivo derivado *lýpē* significa *sufrimiento, dolor*.

En el helenismo *lýpē* designa, muy en general, *dolor* corporal y *sufrimiento* interior. La alternancia de alegría y pena es algo propio de la vida humana. Ya en la tragedia el sufrimiento *(πάθος [páthos])* es parte esencial de la vida humana. Para Esquilo representa un factor de la educación *(πάθει μάθος [páthei máthos], aprender por el sufrimiento*, Ag. 177); toda la tragedia griega se guió por ese principio. La filosofía helenística entiende el sufrimiento como lo opuesto a la alegría apetecible *(ἡδονή [hēdonḗ], alegría, placer; εὐφροσύνη [euphrosýnē], gozo, alegría; εὐδαιμονία [eudaimonía], felicidad)* y ve la tarea del hombre en la superación del sufrimiento mediante la ausencia de los apetitos y de los afectos (espec. los estoicos). Sólo en una época más tardía, sobre todo, en la gnosis, se llega a una comprensión positiva del sufrimiento: el hombre es purificado por la desgracia, la enfermedad, el dolor, y es conducido a un arrepentimiento saludable.

II Los LXX traducen con *lypéō* (unas 50 veces) trece equivalentes hebreos distintos, para designar el esfuerzo corporal, el dolor, el sufrimiento, la preocupación, la aflicción, la angustia, el enojo y la cólera, sin que se diera una clara separación con respecto a términos como ὠδύνη *[ōdýnē], dolor*, θυμόω *[thymóō], encolerizar(se)*, u ὀργίζω *[orgízō], enojarse*, ni con respecto a raíces como κακο- *[kako-]* y πονηρο- *[ponēro-]*. Los distintos términos hebreos permiten reconocer la sensibilidad, heterogéneamente diferenciada, del oriental frente a fenómenos tan elementales como entristecerse y alegrarse. Siempre se trata de explosiones emocionales de la vida cotidiana, sin que se reflexionara teóricamente sobre ello.

Es interesante que *lypéō* y *lýpē* sean usados principalmente por escritos tardíos del AT (tanto hebreo como griego) y por apócrifos (espec. Dn, Prov, Eclo, 1 y 4 Mac). Gn 3 da como única explicación del sufrimiento y el dolor la de que *lýpē* es la respuesta de Dios a la caída del hombre en el pecado (vv. 16 ss). Esa interpretación fundamental de la vida del ser humano como ἐν λύπῃ *[en lýpē]*, no está sola; también la sabiduría habla de la *lýpē* existente ya en la misma alegría (Prov 14, 13), que, sin embargo, hay que superar (Eclo 30, 21 ss). Y cuando Isaías (1, 5) habla de que el corazón entero del pueblo está orientado εἰς λύπην *[eis lýpēn]*, quiere decir, que ya no puede haber nada peor. Por el contrario, la salud escatológica es prometida como una época sin preocupaciones y sin gemidos (Is 35, 10; 51, 11); en el eón futuro sólo reinarán la alegría y el gozo (4 Esd 7, 13).

El judaísmo no va más allá de una concepción general y moral de la *lýpē*.

III Al igual que en los LXX, tampoco en el NT se encuentran tantas afirmaciones sobre la aflicción como sobre su contrario positivo, la → alegría. *Lypéō* se presenta 21 veces; *lýpē* sólo se encuentra 14 veces (en cambio, χαίρω *[chaírō]* sale 69 veces y χαρά *[chará]* 60 veces; en definitiva las palabras del grupo «afligirse» y las del grupo «alegrarse» se hallan en una proporción de 1 por 4). Mientras que Mt prefiere el verbo *lypéō* y Jn el sustantivo *lýpē*, es en 2 Cor donde más se emplean ambos. Ya esta mera comprobación nos indica que Pablo experimentó profundamente la «tristeza cristiana» y la expuso a sus lectores.

1. *Lýpē* designa generalmente en el NT tanto el dolor corporal como el espiritual. Jesús tuvo angustia y temor ante su muerte (Mt 26, 37.38); los discípulos se entristecen en Getsemaní (Lc 22, 45); Pablo fue «atribulado» (probablemente maltratado) por un miembro de la comunidad de Corinto (2 Cor 2, 5). Igual que en el AT, también en el NT, a los dolores y a la aflicción se les considera como el sufrimiento opuesto a la creación de esta época presente, cuyo fin se desea vivamente. En 2 Cor 2, 1 ss Pablo espera no tener que soportar nuevos sufrimientos de parte de los corintios. El NT ha hecho suya la expectación salvífica veterotestamentaria (cf. *supra*). Se promete el consuelo futuro para los males presentes (Mt 5, 4: *penthéō* como término paralelo de *lypéō*). Ap espera un nuevo cielo y una nueva tierra, en las que ya no tendrán cabida los dolores y las penas (7, 17; 21, 4).

2. Pablo desarrolló la *lýpē* como un rasgo esencial de la existencia cristiana. En 2 Cor 7, 8-11 contrapone la κατὰ θεὸν λύπη *[katá theón lýpē], sufrimiento según Dios*, a la

λύπη τοῦ κόσμου [lýpē toû kósmou], sufrimiento de este mundo. Mientras que la tristeza del mundo deplora el fracaso de los propios deseos y la caducidad de la vida, la tristeza según Dios conduce al conocimiento de las propias culpas y a la penitencia. «Porque un pesar como Dios manda produce una enmienda saludable y sin vuelta atrás; en cambio, el pesar de este mundo procura la muerte» (v. 10). En el marco de su *theologia crucis* habla Pablo de tomar sobre sí la cruz de Cristo (Gál 6, 14), que le impone la cruz de las penas y dolores de este mundo. Lo que esa cruz entraña se desarrolla en los catálogos de sufrimientos de 2 Cor 4, 8 ss, y 11, 23 ss. Mientras que el pagano teme el aniquilamiento de la propia vida, para el cristiano en ese ser crucificado con Cristo (Rom 6, 6) se oculta la fuerza de la nueva vida (2 Cor 4, 11; Flp 3, 10 s). Así pues, en la existencia paradójica del cristiano creyente se produce un vuelco de todas las valoraciones acostumbradas relativas a la vida y al dolor, como bien se describe en la antítesis de 2 Cor 6, 3-10: como tristes, pero siempre alegres (v. 10: *ὡς λυπούμενοι, ἀεὶ δὲ χαίροντες [hōs lypoúmenoi, aeí dé chaírontes]*).

3. Jn 16, 20-22 desdobla en una sucesión temporal aquello que Pablo describe como la identidad paradójica actual de la existencia cristiana. La despedida, la aparente ausencia de Jesús, perturba la vida presente de la comunidad, mientras que el «mundo» se alegra de la marcha de Jesús. Según Juan es propio de la *lýpē* actual de la comunidad cristiana soportar la invisibilidad de Jesús y la soledad y el odio del mundo. Pero el Cristo que ahora se separa promete al mismo tiempo a su comunidad que a su vuelta tendrá una alegría que nadie le podrá quitar (v. 22).

H. Haarbeck/H.-G. Link

Bibl.: KHRengstorff, Art. *κλαίω*, ThWb III, 1938, 721 ss – GStählin, Art. *θρηνέω*, ThWb III, 1938, 148 ss; Art. *κόπτω*, 829 ss – RBultmann, Art. *λύπη*, ThWb IV, 1942, 314 ss – CWestermann, Struktur und Geschichte der Klage im AT, ZAW 66, 1954, 44 ss – RBultmann, Art. *πένθος*, ThWb VI, 1959, 40 ss.

En cast. Arts. gens.: GvRad, Teología del AT I, 1978[4], 118 s; II, 250 ss.

Lámpara → **Luz**

Lejos → **Meta**

Lengua → **Palabra**

Ley

La convivencia humana requiere un orden que la sustente y unas reglas de comportamiento reconocidos por todos. Entre los vocablos pertenecientes a este contexto, es *νόμος [nómos]* el que posee un sentido más amplio; designa originariamente un sistema distributivo basado en acuerdos colectivos y luego, de un modo más general, el *orden* público basado en un acuerdo, y en plural, las *leyes* que regulan la vida de la colectividad. Por otra parte, el *nómos* o los *νόμοι [nómoi]* tienen un fundamento religioso, están basados en una realidad trascendente y reclaman, por tanto, una validez absoluta en cuanto norma divina autoritativa o en cuanto principio cósmico. En cambio, *ἔθος [éthos]* es el *uso*, la *costumbre*, lo que se hace normalmente pero sin que tenga el carácter de ley escrita, aunque no por ello es menos válido e inequívoco; en el NT tenemos también el uso cultual, las disposiciones referentes al ministerio sacerdotal. *Στοιχεῖον [stoicheîon]* designa originariamente la fila en la que se está y, por tanto, el *orden fundamental* al que hay que someterse; en conexión con esto están los *στοιχεῖα [stoicheîa]*, los *elementos*, los principios fundamentales del orden cósmico y también humano.

ἔθος [éthos] uso, costumbre; *ἦθος [êthos]* costumbre, modo de vivir

I a) *Ethos*, atestiguado desde Esquilo, se deriva de la raíz *σFεθ [sfeth]* (cf. latín, *suetus, con-suetus, con-suetudo;* cast. *con-sueto, con-suetudinario)* y significa *tradición, práctica, uso, costumbre* (en sentido ético). Con las preposiciones *ἐξ [ex]*, *κατά [katá]*, *διά [diá]*, *ἐν [en]* o dativo instrumental quiere decir: *conforme a, de acuerdo con*, estos *principios* o *a la manera corriente, según el uso corriente.*

b) El vocablo afín *êthos* (usado desde Homero) expresa con más fuerza la idea abstracta de *costumbre, usanza*, y en plural, *costumbres.*

II En el texto veterotestamentario del canon alejandrino ambos términos no tienen equivalente hebreo (aparecen un total de 15 veces; *êthos* se encuentra en 7 de ellas).

a) Pero en algunas versiones griegas de Jue 18, 7 y 1 Re (LXX: 3 Re) 18, 28 distintas de la de los LXX, el vocablo *éthos* parece reemplazar al término hebreo *kᵉmišpāṭ: según la costumbre* (popular, pagana), *a la manera de los...;* así pues, *éthos* se usa para significar *costumbre popular*, sobre todo en relación con → fiestas. En los escritos propios del canon alejandrino, la aparición del término lleva consigo referencias étnicas, tradicionales o propias de una determinada clase: el presente que es costumbre dar a los parientes de los reyes (1 Mac 10, 89), las costumbres relacionadas con la ejecución (2 Mac 13, 4), las costumbres de los antepasados (2 Mac 11, 25; 4 Mac 18, 5), las costumbres de los sacerdotes (Bel [Dn 14] 15 v.l.) y las reglas de la vida cultual. También las costumbres contrarias pueden adquirir vigencia ética y legal (4 Mac 18, 5; Sab 14, 16: *ὡς νόμος [hōs nómos], como una ley;* → *νόμος [nómos]).*

b) En los LXX *êthos* se refiere siempre a pulsiones vitales, sentimientos (4 Mac 1, 29; 2, 7; 2, 21; 5, 24), modo de pensar (4 Mac 13, 27), pero también al modo de vivir como resultado de impulsos éticos o bióticos. Un modo de vivir puede proceder directamente de la ley (Eclo, prólogo v. 27; v. l. *ἔννομος [énnomos];* → *νόμος [nómos]* III) o también de la virtud (4 Mac 13, 27, cf. *supra)*, así como, en un sentido negativo, puede derivarse de una actitud global basada en la mentira (Eclo 20, 26).

III En el NT ambos conceptos se encuentran en total 13 veces *(êthos* sólo una vez en 1 Cor 15, 33; *éthos:* 3 veces en Lc, 7 en Hech, una en Jn y una en Heb). También aquí la gama de matices de los conceptos abarca desde las costumbres religiosas, que se identifican a menudo con las étnicas, a aquellas que se refieren al ámbito personal. Los límites entre los vocablos relacionados con ambos conceptos (práctica; reglamento; costumbre; tradición; así Schmoller) son imprecisos. En cuanto al contenido, conviene distinguir entre el empleo puramente genérico de los conceptos y aquellos pasajes en los

cuales la cuestión de las costumbres, de la tradición, juega un papel decisivo en el choque entre la predicación cristiana primitiva y su praxis vital, por una parte, y las costumbres tradicionales del judaísmo y de la antigüedad tardía, por otra.

En los fragmentos narrativos de los evangelios, *éthos* es empleado en el sentido de ritual o uso del culto sacerdotal (Lc 1, 9), de tradición pascual y educativa (Lc 2, 42: el padre tiene la obligación de introducir a su hijo en los sagrados preceptos cuando éste alcanza la pubertad, a los 12 años; para esto, ha de llevarlo consigo a las tres grandes fiestas que se celebran en Israel); se refiere también al modo de dar sepultura entre los judíos (Jn 19, 40) y a las costumbres personales de Jesús, por ejemplo, la de ir a la sinagoga (Lc 4, 16: *κατὰ τὸ εἰωθός [katá tó eiōthós]: según su costumbre;* cf. Hech 17, 2, en relación con la misma costumbre tratándose de Pablo) o de enseñar en el templo como peregrino durante las fiestas, o de pernoctar fuera de la ciudad, cerca del monte de los Olivos (Lc 22, 39), una costumbre que enlaza con viejas tradiciones; esta costumbre es conocida y por eso Judas y los esbirros que van a prenderle saben dónde encontrarle.

La polémica que afectó al cristianismo primitivo puede examinarse a través de los pasajes siguientes: en Hech 15, 1 la controversia entre los judeo-cristianos y los cristianos procedentes de la gentilidad en torno a la obligación de circuncidarse, que se remonta a Moisés (cf. Lv 12, 3; no a Abrahán, Gn 17, 10); ya anteriormente se le hacía a Esteban (Hech 6, 14), y después a Pablo (Hech 26, 3; 28, 18), el reproche de modificar las costumbres de Moisés y de los patriarcas. Con ello, se reanudan probablemente las antiguas acusaciones hechas a Jesús de querer abolir la ley (cf. Mc 2, 23 ss; 3, 2 ss; 7, 14 s; Mt 5, 18 y 21). → Pueblo y ley (cf. → *νόμος [nómos]* III; véase Hech 21, 28) son identificados por los adversarios de Pablo, que lanzan contra él la sospecha de poner en peligro uno y otra (cf. Hech 24, 5). Pablo apela al derecho procesal romano (Hech 25, 16). En Filipos, los romanos que tenían esclavos apelan al derecho público y al derecho religioso romano contra la que ellos juzgan propoganda de la fe judía (Hech 16, 21). A los romanos les estaba prohibido hacerse prosélitos de la *religio licita* judía (cf. Haenchen, *ad locum*).

Ambos conceptos se emplean también en relación con los peligros internos de las iglesias cristianas primitivas: el no tomar distancia frente a las costumbres libertinas de su entorno es peligroso para la iglesia *(êthos:* 1 Cor 15, 33; en la exhortación Pablo cita a Menandro, autor griego del s. IV a. C.). Heb 10, 25 recuerda que la falta de participación de algunos en las asambleas litúrgicas se convierte en hábito *(éthos)* de indiferencia, contra el cual la iglesia debe exhortar espiritualmente, dada la inminencia del juicio divino.

H.-H. Esser

νόμος [nómos] ley, norma; *νομικός [nomikós]* relacionado con la ley, jurisperito; *νομίμως [nomímōs]* de acuerdo con la ley, según la regla; *νομοδιδάσκαλος [nomodidáskalos]* maestro de la ley; *νομοθεσία [nomothesía]* legislación; *νομοθετέω [nomothetéō]* legislar; *νομοθέτης [nomothétēs]* legislador; *ἀνομία [anomía]* injusticia, ilegalidad; *ἄνομος [ánomos]* injusto, ilegal; *ἔννομος [énnomos]* bajo la ley, reglamentario; *παρανομέω [paranoméō]* infringir la ley

I 1. a) El sustantivo *nómos* se deriva del verbo *νέμω [némō], distribuir, repartir, asignar, otorgar*, especialmente en el sentido de una acción por la que se distribuye una propiedad, se asignan pastos y tierras etc., *(νομή [nomḗ]* es el *pasto*, la *dehesa)*. Con ello se alude, pues, a medidas que son necesarias dondequiera que los hombres, dentro de una comunidad más o menos grande, regulan sus relaciones con los bienes según normas obligatorias,

que establecen un derecho, con lo que surge la propiedad tanto individual como colectiva. Según eso, el verbo fundamental abarca también toda una gama de significados que va desde un simple *dispensar, ceder* por un tiempo limitado, hasta un *poner-a-disposición, traspasar* o *transferir* definitivos. La valoración ética de estas acciones se expresan directamente por medio de preposiciones y la designación o calificación que la persona o cosa merece objetivamente: *conceder igualmente, actuar con equidad, ser imparcial*, pero también: *preferir, postergar*. Además, el resultado de la distribución es designado análogamente con el mismo verbo y entonces significa: *apropiarse, poseer, tener, habitar, servirse de*, etc.; en pasiva: *pertenecer*. La voz media se emplea para designar el acto de participación: *repartir* (una herencia, etc.) *entre*.

b) El sentido figurado se refiere a la salvaguardia de lo que le ha sido confiado a alguien: *guardar, custodiar*, así como a la valoración de lo que se propone el que reparte al realizar su acción: *atender a, considerar como, tener por, apreciar*, etc.

2. Así, el concepto de *nómos* (atestiguado literalmente a partir de Hesíodo, s. VII a. C.) originariamente se orienta también hacia el proceso de la distribución y su resultado: lo establecido, lo dispuesto, lo asignado, y, yendo más allá todavía, se refiere a las costumbres que han surgido de esta manera, han sido reglamentadas y se han convertido en tradición; designa, pues, la *costumbre*, el *uso*, la *regla*, la *ley*, por los que ha llegado a regirse paulatinamente el ya mencionado proceso de distribución.

El sentido jurídico, moral y religioso de *nómos* no puede concebirse separadamente en todas las circunstancias de la vida primitiva, ya que todos los bienes son considerados como de origen divino y los dioses son los que garantizan el orden del cosmos y de las relaciones entre los hombres. De aquí que la vinculación de la ley a lo divino sea un rasgo universal de la historia, que también continúa actuando de un modo subterráneo en las épocas de antropologización del *nómos* (cf. *infra*). (La estrecha conexión entre la veneración de los dioses, la costumbre y los deberes para con el estado se expresa en la fórmula de acusación pronunciada contra Sócrates: él comete injusticia, pues no venera a los dioses a los que la polis, de acuerdo con la costumbre, *νομίζειν [nomízein]*: venera; Platón, Ap. 24 b; → piedad, art. *σέβομαι [sébomai]*).

3. En su sentido político, *nómos* es entendido como el contenido más positivo de la *pólis*, la *norma* judicial, la *costumbre jurídica*, la *ley política*. Aproximadamente a partir del s. V a. C., el *nómos* o derecho consuetudinario es consignado en *nómoi* o leyes, adquiriendo de este modo el significado especial de *ley escrita, constitución* de la polis, *decreto estatal, disposición estatal*, cuyo incumplimiento es castigado. Con la politización total del *nómos* comienza también su proceso de relativización y antropologización. El hecho de que un *nómos* contradiga a otro, de tal manera que ambos sean, sin embargo, válidos (aunque inconciliables) y, por tanto, los hombres queden desgarrados al estar sometidos a esta contradicción, es el tema de las tragedias (Antígona). Más todavía, el *nómos*, en cuanto desmesura humana, es desvalorizado frente a la *φύσις [phýsis]*, que tiene un valor universal.

4. La filosofía —incluida la de los sofistas— permanece siempre consciente de que el hombre, a causa de la cuestionabilidad de los *nómoi* humanos, no puede existir sin ponerse en armonía con el *nomos* cósmico, y de tal manera que sólo una adecuación interna a la ley del cosmos otorga una postura de serenidad ante el fin (así p. ej. en la Stoa). Frente a la crítica hecha por los sofistas a la validez absoluta del *nómos*, Platón y Aristóteles, a su modo y desde un punto de vista antropológico, lo ponen en conexión con el *νοῦς [noûs]*, el espíritu o parte superior del hombre, haciendo posible nuevamente su vinculación a lo divino (cf. ThWb IV, 1025). La antigüedad tardía de la época neotestamentaria sufre de la pérdida de un *nómos* obligatorio, vinculante para todo el mundo conocido. La proyección del *nómos* terrestre en la esfera superior del principio original de todo ser (=hipostatización), que es característica de la mayoría de los sistemas gnósticos, es un intento nostálgico de recuperar por vía religiosa la unidad perdida del *nómos*.

II 1. En la versión de los LXX *nómos* aparece unas 430 veces, 200 de ellas sin término hebreo equivalente; en los restantes pasajes el equivalente que predomina es *tōrāh*, además de *dāt* (16 veces) y *ḥōq, ḥuqqāh* (12 veces). En el texto canónico del AT el vocablo aparece con la máxima frecuencia en el pentateuco, a excepción del Gn (unas 60 veces aproximadamente, de las cuales 25 en Dt y 20 en Lv). Le siguen Esd y Neh, inclusive el apócrifo 1 Esd (53 veces); luego, Sal (40 veces, de las cuales 27 en Sal 119 [LXX 118]). Entre los profetas, Jer es el que emplea este concepto con más frecuencia (15 veces). El frecuente uso que hacen del vocablo los escritos propios del canon alejandrino (de los cuales 1-2 Mac lo emplean unas 100 veces y Eclo 30 veces) nos muestra la importancia de la meditación sobre la ley en el judaísmo de los dos primeros siglos a. C. Entre los vocablos derivados estudiados en III sólo *anomía (oposición a la ley, ilegalidad;* alrededor de 150 veces) y *ánomos (injusto, rebelde a la ley;* unas 50 veces aproximadamente) juegan un papel cuantitativo importante.

2. Es cierto que en muchos pasajes en los que *tōrāh* se traduce por *nómos* (y a continuación vamos a limitarnos a éstos) no significa de ninguna manera *ley*. Pero la traducción más frecuente, *nómos*, era mucho más incisiva en una época en la que el concepto de *nómos* tenía en el pensamiento griego un contenido bien definido, dado que en el pensamiento judío la ley era entendida también como una norma eterna expresada por escrito.

a) Originariamente *tōrāh* —empleada la mayoría de las veces en singular— designa una *instrucción* dada por Dios, una *respuesta* que sirve para una situación concreta; el plural apunta a la índole concreta y al mismo tiempo variable de tales instrucciones: Ex 16, 28; 18, 16.20 (es significativo que en los 3 pasajes el vocablo hebreo se traduzca por *tón nómon*). También dan instrucciones concretas los profetas (Is 1, 10; 5, 24 y *passim*; Mi 4, 2; Jer 6, 19), así como los sacerdotes (Os 4, 6; Jer 2, 8; Dt 17, 9.11; Ez 7, 26) o los jueces (Dt 17, 9.11 s). La amenaza profética del juicio divino alcanza también a aquellos profetas y sacerdotes que dan instrucciones arbitrarias que no han recibido de Dios (Jer 2, 8; 8, 8; Sof 3, 4; Ez 22, 26).

b) También puede aplicarse el nombre de *tōrāh: nómos* a la *instrucción* humana que da el sabio (Prov 13, 14; 28, 4.7.9).

c) Más próximas al concepto de ley están las *disposiciones concretas* para hacer las diferentes clases de ofrendas (Lv 6, 2 [9].7 [14].18 [25] y *passim*) o de una determinada práctica sacerdotal (Nm 5, 29: en relación con la sospecha de adulterio; 6, 13.21: sobre la ley del nazareo, y otras).

d) El concepto *ley de Yahvé* sólo aflora tras la reforma deuteronomística (2 Re 10, 31; Ex 13, 9; Am 2, 4, procedente del complemento del texto básico yahvístico [ampliación deuteronomística]; Jer 8, 8 y *passim*); es la *ley de Dios* (Jos 24, 26 y *passim*), dada por Moisés (Jos 8, 31 [LXX 9, 2]; 2 Re 23, 25 y *passim*); es la *recapitulación* y el *compendio de las leyes*, sin una determinación o enumeración más precisa de los fragmentos de la ley que la constituyen. El mismo Deuteronomio es llamado *libro de la ley* (Dt 28, 61; 29, 20; 30, 10; 31, 26 [cf. GvRad, Teología del AT I, 283 s]; Jos 1, 8; 2 Re 22, 8.11) y, después del exilio, esta denominación se aplica a la totalidad del pentateuco (Neh 8, 3). A esto se refiere la fórmula «escrito en la ley» de la literatura postexílica (Neh 8, 1; 10, 35 [LXX 34], 37 [LXX 36]; Dn 9, 11; 2 Cr 23, 18 y *passim*), que entiende la ley como norma escrita.

e) Los verbos que aluden a la aceptación o acogida y a la observancia de la *tōrāh* dan a entender si se trata de una instrucción verbal o de una ley escrita. Al primer caso pertenecen fórmulas como las siguientes: recordar la ley (Ex 18, 20), obedecerla (Is 42, 24), olvidarla (Os 4, 6), rechazarla (Is 5, 24), prevaricar contra ella (Os 8, 1). En cambio, se refieren al segundo modo de comprenderla las construcciones: observar la ley, guardarla (Sal 119 [LXX 118], 34.44; Prov 28, 4 y *passim*); andar según la ley, conducirse de acuerdo con ella (Ex 16, 4; Sal 78 [LXX 77], 10; 119 [LXX 118], 1; 2 Cr 6, 16 y *passim*).

3. Con el vocablo *ḥōq* se designa: a) la *exigencia de Yahvé con respecto al sacrificio*, su *derecho* (L), *lo que le corresponde* (Lv 6, 15 [LXX 22]) o b) las *disposiciones* que Israel está obligado a cumplir en relación con el culto (Jos 24, 25; cf. AAlt, *loc. cit.*, 302; GvRad, Teología del AT I, 42 s). El femenino *chuqqāh* significa en plural: a) el *orden de la creación*, las *leyes de la naturaleza* (Jer 31 [LXX 38], 36); b) las *normas sobre la pascua* (Ex 12, 43; Nm 9, 3.14 y *passim*); c) las *leyes que rigen la vida cotidiana* (Lv 19, 19.37); d) las *disposiciones sobre los sacrificios* (Jer 44 [LXX 51], 23).

4. Sólo en los escritos tardíos del AT encontramos el término *dāt* (otro equivalente del vocablo griego), que designa siempre una ley escrita, ya sea la *ley de Dios* (Esd [LXX 2 Esd] 7, 12.14.21.25.26; Dn 6, 6 [LXX 5: aquí se identifica con *religión, veneración de Dios*]; 7, 25; Est 3, 8: el plural se refiere a las leyes del pueblo), ya la *ley*, el *decreto* del rey (Esd 7, 26; Est 1, 8.13.15.19; 3, 8; 4, 16).

5. Ya esa ojeada panorámica sobre el uso del término muestra que no se puede hablar lisa y llanamente de la ley en el AT, y mucho menos del AT mismo en cuanto ley. Incluso en relación con el pentateuco, la denominación global posterior (cf. *infra* 2d) de *tōrāh* o *ley* sólo es una designación *pars-pro-toto*. Con arreglo a su género podemos distinguir esencialmente tres grupos de fragmentos que tienen relación con el derecho o con la ley:

a) El *derecho casuístico* que no es propiamente israelítico y que fue tomado de la *praxis jurídica cananea* después de la entrada en Canaán; se rigen por este derecho las asambleas de los ancianos que se reúnen a la puerta de las ciudades o pueblos; amplios pasajes del libro de la alianza (Ex 21, 1-23, 19) contienen la fórmula «si... entonces» que caracteriza estas leyes.

b) El *derecho apodíctico*, de origen genuinamente israelítico, procede de la época de peregrinaje de las tribus y está formulado en series de diez o doce normas (¡para poderlas memorizar mejor!): «el que... es reo de muerte» (Ex 21, 12.15 ss y *passim*) o «Yo soy Yahvé... has de; no has de...» (decálogo: Ex 20, 2 ss), etc.; este derecho se aplica en la vida cultual de la comunidad, especialmente en la fiesta de la alianza y de la renovación de la alianza; «vela de una manera muy elemental por el hombre en su condición humana» (GvRad, I, 253). Por lo demás, en el AT nunca se aplica la denominación de «ley» a los diez mandamientos (cf. *ibid.*).

c) Las *disposiciones puramente cultuales*, que han de ser aplicadas e interpretadas por el → sacerdote (cf. *infra* 2c; cf. también Ag 2, 11 [LXX, 12]).

La *ley*, en cuanto compendio de tales fragmentos jurídicos está ordenada a la → alianza. Es la norma a la que se ajusta la vida de los que han sido liberados (el primer mandamiento es la base de los demás), «Yahvé exige una obediencia adulta» (GvRad, I, 256; cf. Dt 30, 14). «Los mandamientos no eran una ley, sino un acontecimiento que Yahvé hacía experimentar a cada generación en un momento histórico concreto, y frente al cual debía tomar una decisión» (*ibid.*, 257; profecía). Esta comprensión primitiva de la ley se transforma en la época postexílica, cuando la ley *constituyó* la comunidad postexílica (Neh 8) y se convirtió para ella en dictado, en lugar de servirle como disposición salvífica (sobre todo esto cf. GvRad, I, 247 ss, con amplia bibliografía).

6. Sobre la comprensión de la ley en la secta de Qumrán cf. → mandamiento, art. *ἐντολή [entolḗ]* II, 3.

7. a) En el judaísmo de los dos primeros siglos a. C. y de la época de Jesús predominó el empleo de *nómos* en un sentido absoluto. Aquí se expresa la comprensión de la ley que ha pasado ya a ser un bien común para Israel: la ley es una magnitud absoluta, independiente de la alianza. La vinculación al pueblo de Dios depende del cumplimiento de la ley; el pueblo ya no se entiende a sí mismo a partir de la historia viva de la revelación de Yahvé en diálogo con él, sino que se considera constituido por la obediencia a la ley (→ fariseo). La observancia pública de la ley es el signo que distingue inequívocamente al verdadero Israel de los no judíos y de los impíos existentes dentro del pueblo. Con ello la ley ha adquirido una función mediadora fundamental entre Dios y el hombre, se ha convertido en la personificación de un poder intermediario, en una hipóstasis. La totalidad de la vida es regulada y regulable a partir de la ley. Sobre todo en el judaísmo helenístico, la ley es situada al lado de la → sabiduría, convertida asimismo en hipóstasis. También desde este punto de vista es inseparable de su fuente originaria de conocimiento, la alianza; aparte de esto, en el mundo helenístico —desde un punto de vista apologético y en rivalidad con el pensamiento filosófico— se presenta como *ley cósmica*, es decir, como universalmente válida. Su universalidad histórica se prolonga al mismo tiempo hacia el pasado: ya había sido conocida por los patriarcas, más aún, preexiste a toda la creación. Su universalización y su desligamiento de la alianza permiten además fundamentar racionalmente la ley en el ámbito helenístico, e incluso proclamarla como la suprema filosofía (→ mandamiento, art. *δόγμα [dógma]* II). El instrumento metódico para llegar a este resultado es la interpretación alegórica de la ley, que es al propio tiempo su deshistorización.

b) El judaísmo rabínico tampoco vincula ya la autorrevelación de Dios a la alianza, sino a la *tōrāh*, que es el estatuto de la alianza. De ese modo, desde el punto de vista hermenéutico, la *tōrāh* adquiere la función de un «canon dentro del canon», ya fijado definitivamente con autoridad a éste y, por consiguiente, constituyendo una superioridad normativa frente a las otras dos partes de la Escritura, o sea, los «profetas» y los llamados «escritos», pues en la *tōrāh* está ya en germen todo lo que estas dos partes desarrollan después. Israel cree que la *tōrāh* (identificada con el pentateuco) ha sido dada por Dios a Moisés como una obra acabada. Dios no sólo se ha ligado a ella en el pasado, sino que está y permanece siempre ligado a ella. De su cumplimiento depende la vida y la muerte del hombre, pero también las dos actitudes religiosas del hombre: el orgullo y el sentimiento de menosprecio de sí mismo (cf. Lc 18, 9-14). La *tōrāh* es considerada como algo que puede cumplirse. Tanto la casuística como la recapitulación de la ley en unos pocos mandamientos ayudan al cumplimiento de la ley (la sentencia de Rabbi Hillel: «No hagas al prójimo lo que no quisieras que te hiciesen a ti. Esto es la *tōrāh* y todo lo demás se deriva de aquí, ve y apréndela» es la expresión negativa de la regla áurea de Mt 7, 12; allí mismo se encuentra la afirmación de que ya Amós [5, 4] y Habacuc [2, 4] habían reducido la *tōrāh* a un solo mandamiento. Sobre la cita y sobre todo el conjunto, cf. WGutbrod, *loc. cit.*). En el judaísmo de la época de Jesús, el estudio y el cumplimiento de la *tōrāh* eran el camino hacia la justicia y hacia la → vida (cf. Lc 10, 28).

III En el NT el sustantivo *nómos* aparece con la máxima frecuencia en Pablo: 119 veces, sobre todo en Rom (72 veces), Gál (32) y 1 Cor (9). De los restantes escritos destacan: Hech (17 veces), Jn y Heb (14), Sant (10), Lc (9), Mt (8). *Nómos* no aparece en Mc ni en las epístolas católicas (a excepción de Sant) ni en Ap. La escasa frecuencia con que aparece el concepto en los sinópticos no debe inducirnos a engaño sobre la enorme importancia de la confrontación de Jesús con la ley (cf. Mc 2, 23-28; 10, 1-12 y *passim*).

1. Lo que descubrimos en una mirada de conjunto sobre toda la obra de Jesús (Jn 1, 17 y Ef 2, 14-18) vale también para su predicación: *Jesús* desposee a la ley de su función mediadora y abre un acceso inmediato a Dios a través de su palabra y de su acción (cf. espec. el grupo de parábolas de Lc 15; además 18, 9-27; Mt 11, 28-30, y otros muchos pasajes de los sinópticos).

a) El testimonio de Jesús sobre Juan bautista (Mt 11, 7-19) lleva consigo (v. 11-15) un testimonio indirecto de sí mismo: el Bautista es Elías redivivo (v. 14), que clausura una época de la soberanía divina y anuncia otra *nueva*, que aporta el reino definitivo de Dios. La función de todos los profetas y de la ley ha cumplido su objetivo (v. 13) («los profetas» y «la ley» se refieren también aquí, en un sentido formal, a dos partes de la Escritura, pero desde el punto de vista del contenido hay que entenderlos sobre todo a partir de su función en la historia de la salvación. Es de notar tanto la anteposición de los profetas a la ley como la comprensión dinámica de ambos: los dos proclaman, predican (L: vaticinan), profetizan (→ profecía: *προφητεύειν [prophēteúein]*). El pasaje paralelo de Lc

16, 16 sitúa conscientemente estas palabras de Jesús dentro de la historia de la salvación: «La ley y los profetas llegan hasta Juan» (en el original no aparece el verbo), desde entonces se anuncia el reino de Dios («directamente» podríamos añadir) como una buena nueva (*εὐαγγελίζεται [euangelízetai]*, → evangelio).

También en las llamadas antítesis del sermón del monte (Mt 5, 21-48) pone fin fundamentalmente a la actitud que se contenta con el cumplimiento de cada uno de los preceptos de la ley (vv. 20.46) en cuanto que los radicaliza, es decir, los retrotrae a su raíz, que es la actitud de correspondencia ilimitada al reino de Dios en el pensamiento y en la acción del hombre (vv. 20.48). Con ello reivindica para sí mismo una autoridad inaudita, marcada por la fórmula «¡Pero yo os digo!» (vv. 22.28.32.34.39.44), mediante la cual declara superado por él mismo de una vez para siempre todo lo que ha sido dicho a los antiguos a través de la ley (vv. 21.27.31.33.38.43). Esta reivindicación es lo que ha de provocar su condenación por parte de aquellos que no reconocen en él al que viene a traer el reino de Dios, ni ven en sus exigencias la nueva ley de la comunidad escatológica, pues ellos sólo ven que Jesús es culpable de abrogar la ley (v. 17).

b) No obstante, en este punto de la controversia, Jesús hace ver claramente que él no va contra la ley en sí misma (Mt 5, 17-19), sino contra la postura autosatisfecha del hombre que cumple la ley (vv. 19-20; cf. Pablo, Rom 7, 12). El quiere adoptar una actitud de obediencia mucho más profunda a las exigencias de la ley que supone un cumplimiento amoroso de las mismas a través de una relación vital con Dios (v. 17), actitud que él mantuvo desde su circuncisión hasta su muerte en cruz condenado por la ley judía (cf. Jn 19, 7). La inviolabilidad de la ley (Mt 5, 18; cf. Lc 16, 17) es lo que determina también la actitud de diálogo de Jesús frente a los doctores de la ley (*νομικοί [nomikoí]*), los especialistas en la interpretación ética de la ley y los teólogos de la secta de los → fariseos. Jesús coincide con ellos en que la ley se reduce en último extremo al doble mandamiento (Mt 22, 34-39; cf. Lc 10, 25-28), pero rechaza la jerarquía que ellos establecen dentro de este doble precepto y les recrimina por su desconocimiento de la intención fundamental de la ley, que se orienta hacia el → derecho, la → misericordia y la → fe (Mt 23, 23).

c) Prescindiendo de los pasajes en que se cita literalmente a la *tōrāh*, en las palabras de Jesús y en el léxico de los evangelios de Mateo y Lucas la ley es entendida la mayoría de las veces desde un punto de vista formal, es decir, como una parte de la Escritura, sin precisar con más exactitud su contenido: «ley» (Mt 5, 18; 12, 5; Lc 2, 27; 10, 26; 16, 17); «ley y profetas» (Mt 5, 17; cf. también 1a); «ley del Señor» (Lc 2, 23.24.39); «ley de Moisés» (Lc 2, 22; cf. también Hech 28, 23 «...y los profetas»); «Moisés y los profetas» (Lc 24, 27). También aparece la tripartición «Moisés y los profetas y los salmos» (Lc 24, 44).

2. En una controversia continua con su propio pasado de fariseo y contra sus adversarios judíos y judeo-cristianos, Pablo desarrolla una teología de la ley que desde el punto de vista histórico está referida a la promesa y, desde el punto de vista personal, a Cristo. Por otra parte, Pablo no se entiende en modo alguno a sí mismo como un segundo maestro de la cristiandad al lado de Jesús o como un nuevo maestro que reemplaza a Jesús. En cuanto al contenido de su doctrina, él permanece fiel a la vía trazada por Jesús; únicamente se limita a entenderla en toda su plenitud a partir del significado fundamental de la obra de Jesús, que ha concluido en su muerte y resurrección. Al igual que en Lc 10, 25-37 aparecía ya con claridad que el asentimiento sin restricciones a la ley en la práctica (v. 37) sólo es posible mediante la interpelación amorosa de Jesús, proporciona la comunión con él y requiere su → seguimiento, también después de pascua sólo el hombre que está «en Cristo» está en situación de cumplir la ley desde una actitud de agradecimiento, no buscando la justicia de las obras, sino más bien en la postura del que ha sido liberado para el amor y la obediencia. A partir de esta

situación en la que ha aparecido una realidad nueva e irrepetible y no a partir de sus complejos psíquicos procedentes del hecho de haber sido antes fariseo (cf. Flp 3, 5-11), se hace comprensible para Pablo (cf. *supra* 1a) la negación de la validez única y de la autovalidación de la ley, así como su función en la historia de la salvación (cf. *infra* a-d). El misionero que es Pablo sabe a través de una visión profética que la justificación, la credibilidad, la validez y la universalidad del → evangelio están en peligro si no se basan en una compleja y detallada teología de la ley (cf. Rom y Gál).

Pablo utiliza el vocablo *nómos* tanto para designar el pentateuco (Rom 3, 21b; Gál 4, 21), como toda la Escritura (en Rom 3, 19 es un concepto global que se aplica al conjunto de citas de los 3 fragmentos de la Escritura comprendidas en los vv. 10-18; 1 Cor 14, 21 cita a Is 28, 11 s y Dt 28, 49), pero espec. la ley mosaica, sobre todo, el decálogo (Rom 2, 14a; 2, 17; 3, 28; 7, 12; Gál 5, 3), en cuanto que exigen al judío una obediencia incondicional (pero también el texto de Rom 2, 14b hay que traducirlo del siguiente modo: «Los gentiles son para sí mismos ley», ya que —habría que añadir— Dios les ha dado la ley de otra manera, cf. v. 15). Pero Pablo utiliza también el término refiriéndose a una parte de la ley (p. ej. la ley del matrimonio en lo que respecta a la mujer, cf. Rom 7, 2b) y, finalmente, a la ley en sentido figurado, que la mayoría de las veces suele estar determinado por medio de un genitivo (p. ej. en Rom 3, 27 se alude a las disposiciones divinas en un sentido muy amplio; en Rom 7, 23c.25b; 8, 2; Gál 6, 2, el genitivo se refiere al autor o al origen de la ley; en Rom 7, 23a y b se alude a una legalidad o conformidad con la ley). Muy frecuentemente Pablo habla de la ley como de una realidad personal: la ley habla (Rom 3, 19); dice (Rom 7, 7; 1 Cor 9, 8); obra (Rom 4, 15); domina (Rom 7, 1). Esto no quiere decir que él comparta la concepción hipostática de la ley (cf. *supra* II, 7); él alude con ello al «enfrente» vivo de Dios, que actúa de un modo personal a través de la ley.

Para hablar de la comprensión de la ley en *Pablo* hay que partir de su comprensión de la → cruz de Cristo:

a) En su muerte en la cruz, Jesús acepta el juicio condenatorio de la ley que pesa sobre todo hombre. El se hace maldición (Gál 3, 13), es hecho pecado, representante del pecado de los demás (2 Cor 5, 21; cf.: él fue contado entre los malhechores, entre los impíos, *μετὰ ἀνόμων [metá anómōn]*, Lc 22, 37; Mc 15, 28, que citan Is 53, 12). En estos testimonios se alude al hecho de que, en la cruz, Jesús nos representa a nosotros.

b) Cristo cumple así, al mismo tiempo, la *obediencia* exigida por la ley (Flp 2, 8; la adición paulina «y muerte de cruz», v. 8b, al himno que ya existía anteriormente subraya la solidaridad extrema de Jesús con los que están bajo la esclavitud de la ley). No se trata, pues, de anular la ley subordinándola a otras condiciones que han de cumplirse también, sino de confirmarla (Rom 3, 31).

c) En la → fe, los cristianos ya no están bajo la ley (1 Cor 9, 20b: «aunque no esté sujeto a la ley»); son libres para vivir fuera de la ley *(ánomos, ibid.* v. 21, aparece 4 veces en el juego de palabras) entre los que están fuera de la ley *(anómois;* L: «gentiles»), pero también son libres para cumplir la ley en el → amor (Rom 13, 10b; Gál 5, 14.22) entre aquellos que viven bajo la ley (1 Cor 9, 20). El origen e impulso actual de este amor es el → espíritu de Dios y de Cristo (Rom 8, 4; Gál 5, 22), que sustrae al poder de la ley y de la → carne (y de sus secuelas), al → pecado y a la → muerte *(ibid.* y Gál 5, 18).

d) Puesto que Cristo es para los creyentes el fin y el objetivo (*τέλος [télos]*) de la ley (Rom 10, 4), se puede describir retrospectivamente a partir de este objetivo la función de la ley (separada de Cristo) que ha llegado a su término en la historia de la salvación (Rom 5, 20 s; Gál 3, 19-29). La ley, santa y buena (Rom 7, 12; en Rom 9, 4 cuenta la legislación, *νομοθεσία [nomothesía]* entre los dones que Dios ha dado a Israel) ha sido introducida (Gál 3, 19) en la historia pecadora de la humanidad para que proliferase (Rom 5, 20) el

→ pecado (*ibid.*; cf. Rom 7, 8-13; → mandamiento, art. *ἐντολή [entolḗ]* III, 2a; además, 1 Cor 15, 56b), o para que la humanidad permaneciese encerrada bajo el pecado y la ley, sin la menor posibilidad de salir de esta situación, hasta el advenimiento de Cristo (Gál 3, 22 s). Esta situación sólo puede superarse a partir de la → gracia sobreabundante (Rom 5, 20b) y de la filiación divina otorgada por Dios al hombre (Gál 3, 25 ss).

e) De aquí resultan, para el individuo que está ante Dios *bajo la ley* (*en nómō*, Rom 2, 12b), las consecuencias siguientes: la ley ha de cumplirse totalmente (Gál 3, 10 cita Dt 27, 26) y sólo el que así lo hace vivirá y será justificado (Gál 3, 13b cita Lv 18, 5; Rom 2, 13b). El que no obra de este modo es execrado (Gál 3, 10; Rom 2, 12b). La ley no hace justo al que la oye; el solo hecho de conocerla no justifica al hombre delante de Dios (Rom 2, 12a). La justificación se basa más bien en una vivificación del hombre que la ley no es capaz de hacer (Gál 3, 21; Rom 7, 9 s) y sólo es realizada por la fe en Cristo (Gál 3, 26 s). Así, ley y pecado van unidos, al igual que fe y promesa. Pero la ley no es contraria a la promesa (Gál 3, 17), sino que más bien tiene una función pedagógica en la historia de la salvación y nos lleva a la fe en Cristo (L, «ayo») (vv. 24 y 25). Así pues, la ley no «hace» más que darnos un conocimiento aterrador del pecado, que no puede salvarnos (Rom 3, 20; 7, 7) y provoca un grito de auxilio ante la propia situación desesperada (Rom 7, 24), de la que sólo se puede salir con la ayuda de Cristo (Rom 7, 25).

f) Pero tampoco el hombre que vivió *sin ley* y cometió pecado antes de la venida de Cristo o al margen de él (*anómōs*, Rom 2, 12a, 2 veces; único pasaje del NT en que aparece este adverbio) respondió a la voluntad de Dios (Rom 3, 23). Fuera de la ley, Dios juzga al hombre por el bien que éste ha hecho (Rom 2, 6 s), pues los gentiles son capaces de conocer lo que es bueno, ya que la ley está escrita en sus corazones (v. 15; cf. 1, 32). Al cumplimiento de la ley para los judíos (v. 13) corresponde, pues, la realización de las buenas obras por parte de los gentiles (v. 7), y al pecado de los judíos bajo la ley (v. 12b), la realización del mal por parte de todos los hombres, judíos y no judíos (v. 9). Ambos son juzgados de la misma manera tanto si viven dentro de la ley judía como si viven fuera, y sin hacer distinción de personas (vv. 11 s.16), sólo por sus obras. El juicio de Dios es aniquilador y mortífero para todos (Rom 3, 23.27; 7, 10.11c.13), ya que nadie ha llevado a la práctica su conocimiento del bien (3, 23; 7, 18 s.21). Todos los hombres necesitan, pues, de la acción justificadora de Cristo y de su aceptación en la fe (Rom 3, 25 s; 29 s), sin realizar las obras de la ley (v. 28) y sin recurrir a ella (v. 21) (cf. *χωρίς [chōrís]*; L: sin participación): el «pero ahora» (v. 21) señala una realidad radicalmente nueva.

g) Con ello queda clara también la debilidad fundamental de la ley, cuyo único medio de defensa contra el pecado es la prohibición y la condena, de tal manera que no puede superar el pecado, ya que no puede prescindir de la cooperación de la → debilidad de la → carne, es decir, del hombre que no es capaz de obediencia y que quiere ser autónomo (Rom 8, 3). La ley pertenece a los elementos de este mundo (*→στοιχεῖα [stoicheîa]*) y por eso no puede trascenderlo. La exigencia de la ley sólo puede realizarla el espíritu apoyándose en la acción de Cristo (v. 4, cf. *supra* c). La esencia de la ley es la letra que mata, la esencia de la vida situada bajo la nueva alianza es el → espíritu que vivifica (Rom 7, 6; 2 Cor 3, 6).

h) El mandamiento del amor que ha de cumplirse en el espíritu (cf. *supra* c y g) puede ser denominado también «ley de Cristo» (Gál 6, 2; cf. 1 Cor 9, 21: ser *énnomos* de Cristo: estar *bajo la ley* de Cristo). Es la *tōrāh* del Señor, que él mismo ha vivido, que tiene ahora una acción vivificadora, y cuyo cumplimiento puede él por tanto exigir.

i) En ocasiones, la ley es aprovechada de un modo secundario para apoyar con un testimonio de la Escritura una determinada enseñanza para la vida de la comunidad que sigue la mentalidad evangélica: en 1 Cor 9, 8 ss, el derecho del apóstol a ser mantenido por la comunidad se apoya en la cita del Dt 25, 4, interpretada desde un punto de vista

alegórico. En 1 Cor 14, 21, Pablo inserta una cita combinada de Dt 28, 49 e Is 28, 11 s, para enfocar el problema de la glosolalia. En 1 Cor 14, 34 el silencio de las mujeres en la iglesia se apoya en una cita de Gn 3, 16; aquí no se alude a una prohibición total hecha a las mujeres de hablar en la iglesia, sino que únicamente se les prohíbe el distinguirse por medio del don de lenguas. Sin embargo, puede decirse fundamentalmente que para la vida de la comunidad no es válido el principio «lo que no concuerda con la ley es pecado», sino únicamente «todo lo que no viene de la → fe es pecado» (Rom 14, 23).

3. Enlas *cartas deuteropaulinas* encontramos tanto afirmaciones sobre la ley que concuerdan plenamente con la teología paulina de la ley, como otras que muestran un nuevo punto de vista en la comprensión de la ley e incluso una nueva afirmación fundamental de la ley como principio ordenador.

a) El texto de Ef 2, 15 permanece totalmente en la línea de la doctrina paulina de la ley (cf. *supra* 2b y, sobre todo, → mandamiento, art. *δόγμα [dógma]* III).

b) En lucha contra el libertinaje y el ascetismo gnósticos surge un legalismo basado en la utilidad, al que sin duda se refiere Pablo (1 Tim 1, 8 cita a Rom 7, 12), pero que pierde relevancia debido a su complejidad. Cristo se ha manifestado «para rescatarnos de toda iniquidad *(anomía)*» (Tit 2, 14: cita del Sal 130, 8). La ley es «una ordenación de la vida que resulta natural para aquellos que viven de un modo conveniente; los otros (los *ánomoi:* los *sin ley)* la experimentan justamente como una coacción» (Dibelius-Conzelmann, *loc. cit.*, sobre 1 Tim 1, 9). Aquí, «el justo» *(ibid.)* no parece ser ya el que ha sido justificado por la → fe (Rom 1, 17; Gál 3, 11). Que la ley es buena cuando se la usa de un modo conveniente *(nomímōs) (ibid.)* no lo hubiera dicho Pablo ni con respecto a la santidad incondicionada de la ley ni con respecto a su uso (Rom 7, 13 ss). Son falsos doctores de la ley *(nomodidáskaloi:* 1 Tim 1, 7), tanto aquellos que predican al antinomismo (p. ej. aquí), como los que desorientan a la iglesia con sus exigencias rigoristas (1 Tim 4, 1-3). (En el pasaje citado en último lugar aparecen, por lo demás y en una línea estrictamente paulina, la → fe y la actitud de agradecimiento como la postura querida por Dios ante los bienes de la creación, en contraposición a los preceptos ascéticos). De un modo semejante al de 1 Tim, Tit 3, 9 recomienda evitar las polémicas sobre la ley *(μάχας νομικάς [máchas nomikás])*. En el uso de los vocablos *nomikós* (Tit 3, 13; aquí significa «jurista», cf. Dibelius-Conzelmann, *ad locum)* y *nomímōs*, que se refiere al respeto a las reglas que rigen la lucha en el estadio (2 Tim 2, 5), aparece la mentalidad griega. En el apocalipsis de 2 Tes (2, 1-12), la afirmación de que el retorno de Cristo es algo que pertenece al futuro se funda en que, de acuerdo con la apocalíptica judía, antes ha de aparecer el hombre de la iniquidad *(ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας [ánthrōpos tês anomías]:* v. 3), el inicuo *(ánomos:* v. 8), y ha de manifestarse el misterio de iniquidad (v. 7; cf. Mt 24, 12; cf. AOepke, *loc. cit., ad locum)* que ya está en acción.

4. Enlazando de un modo lógico con el pensamiento paulino, la *carta a los Hebreos* entiende la ley, sobre todo en relación con el culto, como expresión de la antigua alianza, inferior a la nueva y reemplazada por ésta (8, 13; 10, 9b). Amplias exposiciones demuestran la superioridad del sacrificio irrepetible del sumo sacerdote Cristo, válido de una vez para siempre (ya que él mismo es a la vez el que lo ofrece y la víctima), sobre el sacrificio del sumo sacerdote de la antigua alianza (4, 14-5, 10; 7, 1-10.18; cf. también la tipología Moisés-Cristo: 3, 1-6).

Así, encontramos el vocablo *nómos* en la parte negativa del esquema superioridad-inferioridad: p. ej. en la comparación de 7, 5 con 7, 6-8 (Melquisedec: prototipo de Cristo; v. 8: «Y aquí... pero allí...»); 7, 12 con 7, 13 ss, «Pues aquél...»; 7, 16a con 7, 15 y 16b, «...no en virtud de una ley sobre el linaje»; 7, 19a con 19b, «...ley-esperanza más valiosa»; 7, 28a con 7, 28b, «...la ley... a hombres débiles, pero la palabra del juramento... al Hijo»; 8, 4 s con 8, 5b y 6: ley... ofrecimientos, de dones... esbozo y sombra de lo celeste... mediador... alianza más valiosa... promesas de

más valor; 9, 19 ss con 9, 24 ss: repetición-irrepetibilidad; 10, 1 con 10, 2b, «sacrificios, siempre los mismos —purificados de una vez para siempre»; 10, 8 con 10, 9a y 10: los sacrificios ofrecidos según la ley no son aceptados, sino la disposición de Cristo a hacer la voluntad de Dios.

También en el uso del verbo *nomothetéō, legislar* (en pasiva personal: *recibir leyes)* persiste la antítesis esquemática; 7, 11: el pueblo de la antigua alianza ha *recibido la ley* bajo el sacerdocio levítico; 8, 6: Cristo es mediador de una más excelente alianza, *concertada* sobre mejores promesas.

Al igual que en Pablo, la superación de la *iniquidad (anomía)* por Cristo es el fundamento de la validez de la nueva alianza: el Hijo ha aborrecido la iniquidad (1, 9: cita del Sal 45, 8), el Espíritu santo ha anunciado por boca de los profetas el perdón definitivo que acontece ahora (10, 17: cita de Jer 31, 34). En esta validez se apoya también, para la carta a los Hebreos, la constatación de que la ley no llevó nunca nada a la perfección (7, 19 y 10, 1c) y de que ya no tiene sentido el culto veterotestamentario: «Ahora bien, donde el perdón es un hecho, se acabaron las ofrendas por el pecado» (10, 18).

5. En el *evangelio de Juan* aparece, en la cuestión de la ley, un conflicto extremadamente violento entre el revelador que se anuncia a sí mismo y los judíos, que representan aquí al cosmos autónomo. Ellos juzgan al revelador según la ley (7, 23.52; 8, 5; 12, 34; la «ley» se refiere a algunos pasajes de los Salmos y de los profetas; 19, 7) y él los juzga también por la ley, que conoce e interpreta de un modo soberano y con la que desenmascara su hipocresía (7, 19; 8, 17; 10, 34; 15, 25; en estos dos últimos pasajes el término «ley» se aplica a las citas de Sal 82, 6 y 35, 19). En estas disputas se refleja al mismo tiempo la controversia del autor y de las comunidades al frente de las cuales está con una gnosis judía.

El evangelio de Juan desarrolla la tesis fundamental (1, 17) de que el conocimiento (→ conocer, art. *γινώσκω [ginóskō])* y la → verdad que se han revelado en Cristo, a diferencia de la ley dada a Moisés, aportan la revelación plena de Dios (Bultmann, Das Evangelium des Johannes, *ad locum*, llama la atención sobre la afinidad en este punto con el pensamiento paulino). La expresión que sale en distintas formas «vuestra ley» (8, 17; 10, 34) o «su ley» da a entender que el Hijo no está sometido a la ley. Jesús echa en cara a los judíos el que su apelación a Moisés sólo es un acto de autojustificación y de que ninguno de ellos cumple la ley (7, 19; cf. Rom 2, 17-24). El arremete con la práctica pedante y autosuficiente de la ley y se pone a favor de la salvación y del perdón (7, 23; 8, 5 a 8, 7b ss. La perícopa de la adúltera, añadida más tarde al evangelio de Juan, muestra claramente la tensión entre Jesús y sus adversarios, celosos de la ley). Jesús utiliza la ley o los «escritos» de la antigua alianza para fundamentar su autotestimonio (8, 7; 10, 34). Por otra parte, la comprensión que tienen los judíos de la → Escritura como precepto y letra les impide reconocer la revelación actual de Dios (12, 34).

Hasta qué punto la práctica de la ley se había hecho asunto de especialistas y, por tanto, manipulable, lo muestra el debate que tuvo lugar en el sanedrín tras una tentativa frustrada de prender a Jesús: «El pueblo no conoce la ley» (7, 49), juzgan los fariseos, mientras que uno de ellos, Nicodemo, les echa en cara su menosprecio de la ley (v. 51).

En el último debate sobre Jesús, cuando éste está ante Pilato, se manifiesta la gran paradoja de que los enemigos de Jesús sean esclavos de la ley: el derecho de ocupación no permite ejecutar la pena de muerte decidida de acuerdo con Lv 24, 16; Ex 20, 7 (cf. Jn 5, 18). Pilato, al invitar a los acusadores de Jesús a juzgarle según su propia ley, pone de manifiesto el odio y la impotencia de aquellos (18, 31). Sólo apelando a la ley mosaica, su ley (19, 7), pueden alcanzar la ejecución de la pena de muerte de una forma vergonzosa para los judíos. Pero de este modo se convierten en instrumentos del sacrificio de aquel cuya revelación rechazan. Con ello se cumple al mismo tiempo el juicio de la «ley» (Sal 69, 5), que les anunció Jesús, contra ellos mismos (15, 2 s).

6. En la *primera carta de Juan* encontramos por dos veces en 3, 4 la equiparación: → pecado = oposición a la ley – transgresión de la ley *(anomía)*. Con ello no se quiere

plantear una nueva ética basada en la ley, sino que únicamente se quiere combatir la herejía gnóstica de la impecabilidad (cf. 1, 8.10; cf. también 2 Pe 2, 1 s.8, la polémica contra quienes cometen acciones impías: *ἀνόμοις ἔργοις [anómois érgois]*). 1 Jn distingue entre el «pecado de muerte» (5, 16b) o sea, la apostasía de la verdadera fe en Jesús, el Hijo de Dios (5, 1-12), y el «pecado que no es de muerte» (5, 16a y 17), que puede ser confesado y perdonado (1, 9). El que permanece en la verdadera fe, ante sus transgresiones de la ley *(anomía)*, reconoce que, también para él, es posible y necesario el perdón de los pecados. Para él lo fundamental es permanecer en Cristo (2, 1b; 3, 6), pues de este modo guarda los → mandamientos y hace lo que es grato a Dios (3, 22 ss; cf. WMarxsen, *loc. cit.*, 222 s).

7. En *Santiago* encontramos por dos veces la fórmula aparentemente contradictoria *νόμος ἐλευθερίας [nómos eleutherías]*, «ley de la libertad» (1, 25 y 2, 12), que se refiere a la exigencia especial de Santiago de no limitarse a oír la palabra, sino de llevarla a la práctica (1, 22). En 1, 25 el adjetivo *τέλειος [téleios]*, perfecto, muestra la mentalidad judía que aparece en el trasfondo (cf. Sal 19, 8), mientras que la expresión «ley de la libertad» es de origen griego, sobre todo estoico. La fórmula procede de la diáspora cristiano-judía y designa fundamentalmente el conjunto de las enseñanzas de Jesús (cf. el sermón de la montaña de Mt 5-7, y el «sermón campestre» de Lc 6, 20 ss), que son entendidas como reglas de conducta y cuya observancia libera del cumplimiento literal de la ley veterotestamentaria (cf. MDibelius, *loc. cit.*, 110-113; 138). En ambos casos se promete la bienaventuranza a quien pone en práctica la ley de la libertad. El contexto precedente y 2, 13 muestran con claridad que las obras de → misericordia (art. *ἔλεος [éleos]* III, 5b) son el contenido capital de la ley de la libertad. Santiago llama también a esta ley la ley regia *(νόμος βασιλικός [nómos basilikós]*: 2, 8), que puede recapitularse en el mandamiento del amor al prójimo («regia» no se refiere aquí únicamente a Jesús en cuanto que es rey, sino que puede referirse asimismo a la sublimidad de este mandamiento; cf. MDibelius, 32 ss). El que guarda este mandamiento está libre del temor de tener que guardar cada uno de los mandamientos de la ley judía para guardar toda la ley (2, 10 s; cf. Gál 3, 10). Ciertamente, el que practica esta ley de un modo arbitrario y haciendo distinción de personas (2, 1 ss.9) incurre en el juicio último lo mismo que si no hubiera observado la ley del AT (2, 13a). La prohibición de murmurar y juzgar (4, 11 s), muy frecuente en Santiago, puede derivarse, tanto del AT (Lv 19, 16) como del NT (Mt 7, 1-5, cf. Rom 2, 2). El término «ley» tendría entonces un significado muy diferente, según se tratase de la ley veterotestamentaria o de la «ley de la libertad»: se referiría a una enseñanza de Jesús o a la recapitulación de todas ellas (cf. *supra*). El tenor de la afirmación continúa: el que murmura de su hermano o le juzga, murmura de la ley, juzga a la ley. Por otra parte, el hombre debe ser el cumplidor de la ley (cf. *supra*). Pues uno solo es el legislador *(nomothétēs)* y el juez. El que juzga a los demás tendrá que habérselas con este juez, cuyo juicio es definitivo (4, 12a; cf. Rom 14, 4). El doble circunloquio del nombre de Dios, corriente en el judaísmo —«uno» y el predicado *ὁ δυνάμενος [ho dynámenos]*— deja al lector en libertad para aplicar el término «legislador» a Dios o a Jesucristo.

8. Los *Hechos de los apóstoles* nos presentan una imagen viva de las polémicas en torno a la validez de la ley entre los judíos y los judeo-cristianos fieles a la ley, por una parte, y los cristianos procedentes del ámbito helenístico y de mentalidad universalista, por otra (cf. *supra* 3; además, EHaenchen, *loc. cit.*, 213-222). Con excepción de 15, 5 y 23, 29, todas las declaraciones sobre la ley se encuentran en fragmentos de discursos que no tienen ningún carácter protocolario, pero, en el estilo historiográfico del autor, describen de un modo certero personas y situaciones. Es sorprendente el paralelismo entre los

reproches y los ataques que se hacen a los exponentes del cristianismo helenístico y la polémica y el proceso contra Jesús. En efecto, no están los discípulos sobre su maestro (Mt 10, 23 ss).

Las acusaciones son las siguientes: discursos contra el templo y la ley (6, 13: contra Esteban, cf. también v. 11); persuadir a la gente a que veneren a Dios de un modo contrario a la ley *(παρὰ τὸν νόμον [pará tón nómon])* (18, 13: contra Pablo en Corinto); enseñanzas contra el pueblo, la ley y el templo «a todos, por todas partes» (21, 28: contra Pablo en Jerusalén; cf. también 21, 21; cf. Mt 26, 61 par; 24, 2 par; Jn 2, 19-21, contra el «templo»; Mt 5, 17 s; Rom 4, 31, contra la «ley»). El discurso de Esteban en su defensa afirma que el templo no es la casa de Dios (7, 48 s) y reprocha a los judíos el no guardar la ley (7, 53; cf. Rom 3, 19 s; Jn 7, 19 s; Jn 7, 19). Con ello, Esteban provocó su propio linchamiento inmediato, su lapidación sin juicio previo (7, 57 ss). En cambio, Pablo abre su discurso de defensa contra los judíos que le acusan ante Festo con la tesis de que no había cometido delito alguno, ni contra la ley de los judíos ni contra el templo (25, 8). Esto responde a la postura global que él adopta desde su última venida a Jerusalén:

Los judeo-cristianos de Jerusalén, al dar su gozosa bienvenida a Pablo, le dicen también que ellos continúan siendo celosos observadores de la ley (21, 20); le hablan sobre las desagradables noticias que sobre él les llegan. De un modo global, se trata de lo siguiente: él enseña a los judíos la apostasia de → Moisés, el abandono de la circuncisión y de las costumbres judías (→ *ἔθος [éthos]* III). En esta situación arriesgada para la vida de Pablo, ellos le aconsejan que se muestre ante los judíos y ante los cristianos procedentes del judaísmo como *fiel a la ley (φυλάσσων τὸν νόμον [philássōn tón nómon])* mediante el pago de los gastos a cuatro hombres sin recursos que han hecho el voto de nazareato, una obra de misericordia a la que los judíos dan mucho valor. También el encarecimiento especial que se hace sobre la validez del llamado decreto apostólico para los cristianos procedentes de la gentilidad (cf. 15, 28 s) habla en favor de los esfuerzos de los dirigentes de la iglesia de Jerusalén para mantenerse totalmente leales al judaísmo sin perder, al mismo tiempo, su vinculación con los cristianos de la gentilidad (sobre 21, 20-25 cf. EHaenchen, *loc. cit.*, 537-545).

Aceptando la sugerencia de la iglesia de Jerusalén, Pablo se comporta como un judío piadoso (21, 26). Sin embargo, los judíos de Asia menor, que le ven en el templo y le reconocen, protestan en público y en alta voz contra su praxis misionera (21, 28, cf. *supra)* y están a punto de llevar a Pablo al linchamiento. En el discurso al pueblo que pronuncia con permiso del tribuno Claudio después de ser prendido subraya Pablo que ha sido educado en la ley (22, 3), así como el hecho de que Ananías es fiel a la ley (22, 12; cf. también los discursos de defensa ante Félix y Agripa: 24, 14 y 26, 5). Pablo ataca al sumo sacerdote que, durante el interrogatorio, ordena que le golpeen en la boca, por permitir una *violación de la ley (παρανομεῖν [paranomeîn];* cf. Lv 19, 15a; cf. Jn 18, 22 s), mientras se le juzga según la ley (23, 3).

Esta conformidad de Pablo con la ley se explica a partir de la exposición que él hace en 1 Cor 9, 19 ss de la libertad frente a la ley (cf. *supra* 2c). Pablo adopta esta actitud ante la ley para servir al evangelio, y ella no está en contradicción con el «fin de la ley» que ha tenido lugar dentro de la historia de la salvación (Rom 10, 4) y al que Pablo aludía poco antes desde Corinto (cf. también Rom 11, 13 s). Por lo demás, los Hechos nos muestran a un Pablo que se opone a las exigencias de los cristianos que antes habían sido fariseos de obligar a circuncidarse y a observar la ley a los paganos convertidos al cristianismo (15, 1 s), pero que transmite a las comunidades (16, 4) el decreto apostólico (cf. 15, 28 s), e incluso circuncida a su colaborador griego-judío Timoteo en consideración a los judíos (16, 3). En la predicación en la sinagoga de Antioquía de Pisidia, Pablo proclama a Jesús como el que lleva a su plenitud, por así decir, la justificación imperfecta que se realizaba por la ley (13, 38; a no ser que, como aquí opina EHaenchen, *ad locum*, Lucas no haya querido insistir demasiado sobre la diferencia entre la doctrina paulina de la justificación y la ley de Moisés).

Es digno de notarse también el comportamiento de las autoridades romanas (descrito con mucha precisión), que reducen siempre el reproche hecho a los misioneros cristianos de predicar contra la ley a la categoría de discusión sobre la ley judía: Galión (18, 15); Claudio Lisias (23, 29; cf. Pilato, Jn 18, 31).

9. Sobre la comprensión de la fe cristiana como una *nova lex*, en la época postapostólica, cf. → mandamiento, art. *ἐντολή [entolḗ]* III, 4 y 5.

H.-H. Esser

στοιχεῖα [stoicheîa] elementos, principios; *στοιχέω [stoichéō]* atenerse a una regla; *συστοιχέω [systoichéō]* corresponder

I De la raíz *στίχος [stíchos]* o *στοῖχος [stoîchos]*, *serie, línea*, especialmente *línea de batalla* (desde Herodoto, s. V a. C.), pero también *verso* (cf. en poesía los términos dístico, acróstico), proceden los verbos *στιχάομαι [sticháomai]*, deponente en voz media, y *στοιχέω [stoichéō]*, *estar en fila, pertenecer a una fila, permanecer en fila, marchar en formación* (utilizado aproximadamente desde comienzos del s. IV a. C.); en sentido figurado, *estar de acuerdo con* (avenirse a) *una orden;* también el sustantivo *τὸ στοιχεῖον [tó stoicheîon]* que significa ante todo *el gnomon del reloj de sol, la sombra del reloj de sol, la longitud de la sombra*, y en sentido figurado, los *elementos* de la palabra (letras, sílabas), los *elementos* del cosmos; y de aquí *principio* (origen, fundamento, etc.). Todos estos significados aparecen ya desde comienzos del s. IV a. C. *Systoichéō* (desde la segunda mitad del s. IV) es una forma intensiva del verbo: *estar en la misma fila, guardar la fila.*

II En los LXX el sustantivo sólo aparece 3 veces (siempre en plural) en los libros propios del canon alejandrino; en 2 de ellas tiene el significado de *elementos del cosmos, materia* (Sab 7, 17; 19, 18), y en la otra el de *sustancia vital humana* (4 Mac 12, 13). El verbo *stoichéō* sólo se encuentra en Ecl 11, 6 en el sentido de *lograr, cuajar* (cf. la locución «llegarle a uno la vez»); el equivalente hebreo *kāšēr* significa también *parecer bien, gustar*, cf. Est 8, 5 (cf. *supra* I).

III 1. En el NT el verbo sólo se encuentra 5 veces (una vez en Hech; 4 en Pablo). En Hech 21, 24: «...que también tú estás por la observancia de la ley» (cf. *νόμος [nómos]* III, 8, *ad locum* y Delling, *loc. cit.*, 668) aparece con toda claridad el significado de *comportarse de un modo determinado;* también Flp 3, 16: «Y si en algún punto pensáis de otro modo, ...en todo caso seamos consecuentes con lo ya alcanzado» (este es el sentido de la variante más antigua y más breve; las otras variantes subrayan expresamente la norma colectiva por la que se rige la vida o la mentalidad que han de tener todos). En Gál 6, 16 Pablo recapitula la regla dada anteriormente (v. 15) con la palabra «norma», que aparece juntamente con el verbo en la expresión: «para todo el que sigue esta norma». Según eso, el texto de Gál 5, 25b habría que traducirlo así: ...comportémonos según el espíritu (HSchlier, La carta a los Gálatas, 1975, traduce muy certeramente por «actuemos también por el espíritu»). En Rom 4, 12 el momento de la fidelidad a la línea viene dado ya por el contexto: «seguir los pasos» (cf. versión moderna [NB] «las huellas»), es decir, la fe... de Abrahán. En Gál 4, 25 el compuesto *systoichéō* concluye la exposición de una de las dos líneas descritas en los vv. 22 ss, a saber, la de la esclavitud: Agar corresponde a la Jerusalén actual. (Por lo que se refiere al contenido, aquí el Sinaí, el monte en el que se dio la ley, es puesto en conexión con *stoichéō*, como ocurre con la ley en Hech 21, 24).

2. El sustantivo es empleado exclusivamente en las cartas (7 veces, siempre en plural; 4 de ellas en Pablo; una vez en Heb; 2 en 2 Pe). De muy fácil interpretación son los dos pasajes apocalípticos de 2 Pe 3, 10.12: los *elementos* (se refiere a la tierra, el agua, el aire, de los cuales sólo se nombra al primero; el último es designado con el término «cielo») se disolverán en el elemento primordial, el fuego (v. 10) o se derretirán (v. 12). También es claro el sentido de Heb 5, 12 por la adición de *ἀρχή [archḗ]*, principio: *los primeros rudimentos* (L: «primer comienzo»; la repetición de la misma idea tiene un tono peyorativo) no son bien conocidos por los destinatarios de la carta a los Hebreos.

Es objeto de discusión en los pasajes de Gál (4, 3.9) y Col (2, 8.20) la cuestión sobre si los *στοιχεῖα τοῦ κόσμου [stoicheîa toû kósmou]*, los *elementos del mundo*, son ángeles, demonios, dioses, poderes personificados de una cierta herejía gnóstica (ésta es la opinión de la mayoría de los autores, cf. Delling, notas, pp. 95-108) o no (Delling, *loc. cit.*).

De todos modos, la alternativa no tiene demasiada trascendencia, pues, si bien las ideas gnósticas tienen en parte un carácter sincretístico, consideradas desde el punto de vista de la historia de las religiones, de hecho sólo son expresión de una comprensión filosófica del mundo y de la existencia; cf. HJonas, *loc. cit.*

Es importante el hecho de que, en Gál 4, 1-11, Pablo no da un sentido positivo a lo «elemental del mundo», sino que lo considera superado por Cristo, el libertador. En comparación con él, esos elementos son débiles y pobres (v. 9; → pobre, art. πτωχός *[ptōchós]* III, 3b), no son realmente dioses (v. 8), tal como los consideraban antes los paganos convertidos al cristianismo. También la ley es contada entre los elementos del mundo (cf. el «nosotros» de los vv. 3 y 5) y con ello se la considera, pues, como suprimida. Los «elementos del mundo» son, pues, todas aquellas realidades en las que el hombre funda su ser aparte del Dios vivo, revelado en Cristo, y que se convierten, pues, para él, en dioses que lo esclavizan (cf. la explicación de Lutero sobre el primer mandamiento en el catecismo).

También en Col 2, 8 las tradiciones humanas y los «elementos del mundo» pertenecen globalmente como «filosofía» a aquello que el hombre intenta arrebatar como botín (συλαγωγεῖν *[sylagōgeîn]* y a aquello que Cristo ha incorporado a su cortejo triunfal (vv. 10-15; espec. v. 15. Sobre la herejía de los colosenses cf. GBornkamm, Ges. Aufs. I, *loc. cit.)*. Al igual que en Gál 4, 3.5 se valoran a la vez de un modo negativo los elementos del mundo y la ley mediante el concepto δογματίζειν *[dogmatízein]* (→ mandamiento, art. δόγμα *[dógma]* III, 1b y 3), también ocurre esto en Col 2, 20 con los «elementos del mundo» y las ordenanzas: el que ha muerto con Cristo (v. 20) ya no tiene ninguna relación vital con ellos ni con las leyes que de ellos se derivan (vv. 21 ss) (sobre la nueva vida con Cristo cf. 3, 1). «La veneración de los elementos del mundo se funda en el supuesto de que el problema de la vida es un problema último e impenetrable; en la fe cristiana primitiva se trata del ser de Dios, en cuya acción descansa también el problema del hombre» (ELohmeyer, excurso sobre los «elementos del mundo», *loc. cit.*, 103 ss).

H.-H. Esser

Para la praxis pastoral

Para el predicador que vive de acuerdo con la investigación crítico-histórica de la Biblia y se plantea de un modo adecuado lo que debe ser la predicación concreta, el atender a la interpretación específica de la ley en cada caso se convierte en una tarea apremiante. Sin embargo, esta interpretación específica hay que verla dentro del panorama global de la comprensión de la ley y, al mismo tiempo, delimitarla con respecto a otros contenidos conceptuales que puedan confundirse con ella.

En todas las diferentes interpretaciones de la ley es indispensable justificar su relación positiva o negativa, o incluso dialéctica, con Cristo. Esto vale también para las interpretaciones veterotestamentarias de la ley, que, sobre todo cuando se derivan del pensamiento preexílico, pueden ser valoradas de un modo nuevo en su función fundamentalmente preservadora de la alianza (decálogo) a partir de la nueva → alianza, al igual que puede aclararse el carácter de ofrecimiento que llevan consigo (→ mandamiento). Con ello se evita una desvalorización de la ley del AT o incluso de todo el AT como invitación (que ha perdido ya su vigencia) a un legalismo basado en las obras, y, a partir del acontecimiento de Cristo, se hace a la vez comprensible para la mentalidad el papel del AT como libro vital para el pueblo de Dios de todos los tiempos.

El acercamiento a los textos bíblicos de la ley que hemos propuesto sustrae al predicador al peligro de convertir a un Pablo mal digerido, desde el punto de vista de la ley, en norma única para cualquier interpretación de la misma, y de caer de esta manera en un antinomismo. Preserva asimismo de fomentar o apoyar el malentendido tan frecuente, que convierte a la fe cristiana en una religión normativa y legalista (→ libertad; → mandamiento).

En principio, el predicador no debería rehuir de un modo sistemático —al menos con vistas a la propia claridad de ideas— la problemática planteada por Pablo en torno a «la ley y Cristo» y tampoco su formulación reformadora y postreformadora: «ley y evangelio». Pero, al poner en relación con esto los textos que hay que considerar desde el punto de vista del vocabulario relacionado con la «ley», uno no puede permitirse el atribuirles de un modo rutinario una concepción doctrinal confesional o preconcebida. Es deseable más bien que los oyentes de la predicación adquieran poco a poco un conocimiento de los distintos modos de comprender la ley en la Biblia, por ejemplo, a través de una exposición panorámica de los diferentes puntos de vista.

El supuesto general que en toda predicación afecta tanto al oyente como al predicador es que él, ya sea un cristiano «clásico», fruto de una cristiandad sociológicamente hablando, ya sea un hombre en quien ha tenido lugar un proceso de secularización, «ha de habérselas con las obras de la ley»; él o su comunidad establece necesariamente normas y está también sujeto a normas, de tal manera que él juzga a los otros y a sí mismo mediante normas y, al mismo tiempo, éstas son para él motivo de sufrimiento y, por otra parte, las quebranta. Más aún, él debe aceptar la índole condicionada y la limitación de su existencia que avanza hacia la muerte como una norma que abarca toda su vida. La recta predicación de la ley radicaliza la necesidad ineluctable del estar bajo la ley; descubre la naturaleza mortífera intramundana y última de toda autoridad humana, tanto colectiva como individual. Pero no es éste propiamente su objetivo. Consiste más bien en introducir al oyente en la esfera de influencia de la gracia, que se funda en la humillación de Jesucristo bajo la ley, se obtuvo a través de su victoria sobre la ley del → pecado y de la → muerte, y se nos da en la libertad de su espíritu (→ espíritu). Así, la predicación postpascual de la ley reemplaza la coacción que lleva consigo toda servidumbre, mediante la ley de la → libertad, que impera en la alianza de Cristo.

Para poder ejercer esta función liberadora, la predicación de la ley debe desenmascarar, o sea, descubrir las ataduras secretas y subterráneas y presentarlas como lo que son. Por otra parte, hoy se nos plantea una dificultad especial para salir al paso del enmascaramiento de las modernas formas de esclavitud: las estructuras opresivas de la sociedad del futuro son contrapuestas a las relaciones sociales de ayer y hoy y son proclamadas como libertades absolutas y deseables. Es necesario, pues, un análisis profético de los peligros que amenazan a la humanidad actual y futura, partiendo de un conocimiento más exacto de los contextos sociales y de las tendencias humanas (cf. Cox y van Leeuwen). Este análisis demostrará, juntamente con las antiutopías modernas, que ningún progreso humano puede violar las normas a las que está sujeto el ser del hombre en su limitada condición creatural. Pero este análisis no ha de caer en un pesimismo cultural sino que, en medio del progreso en la dominación técnica del mundo, ha de afirmar los límites que separan a la criatura del Creador y mostrar las posibilidades que abren los nuevos conocimientos científicos si se ponen al servicio del hombre. La sociedad del futuro necesitará de los cristianos, que han de vivir en la «libertad de la ley» y no pasar «la vida entera como esclavos por miedo a la muerte» (Heb 2, 15).

H.-H. Esser

Bibl. sobre I/II: JBegrich, Thorah, BZAW 66, 1936 – WDDavies, Thorah in the Messianic Age and for the Age to Come, 1952 – AAlt, Die Ursprünge des israelitischen Rechts, KI. Schriften I, 1953, 278 ss – WKöhler, Theologie des Alten Testaments, 1953, § 38 – HJonas, Gnosis und spätantiker Geist I^2 (1964^3); II, 1, 1954 – MNoth, Die Gesetze im Pentateuch, Ges. Stud. 1957, 9 ss – GvRad, Theologie des Alten Testaments I, 1957, 192 ss (Bibl.) – EWürthwein, Der Sinn des Gesetzes im Alten Testament, ZThK 55, 1958, 255 ss – RHentschke, Gesetz und Eschatologie in der Verkündigung der Propheten, ZEE 4, 1960, 46 ss – WZimmerli, Das Gesetz im Alten Testament, ThLZ 85, 1960, 481 ss – FHorst, Gottes Recht. Gesammelte Studien zum Recht im Alten Testament, 1961 – HGraf Reventlow, Das Heiligkeitsgesetz, 1961 – DRössler, Gesetz und Geschichte. Unters. z. Theol. d. jüd. Apokalyptik u. d.

pharisäischen Orthodoxie, 1962[2] – ADünner, Gerechtigkeit nach dem Alten Testament, 1963 – ChFeucht, Untersuchungen zum *Heiligkeitsgesetz, 1963* – KHMiskotte, *Wenn die Götter schweigen, 1963, 231* ss – RRendtorff, *Die Gesetze in der Priesterschrift*, 1963[2] – WZimmerli, Das Gesetz und die Propheten, 1963 – OEissfeldt, Das Gesetz ist zwischeneingekommen, ThLZ 1966, 1 ss – JSchreiner, Die Zehn Gebote im Leben des Gottesvolkes. Dekalogforschung u. Verkündigung, 1966 – GBertram, Zur Bedeutung der Religion der Septuaginta in der hellenistischen Welt, ThLZ 92, 1967, 245 ss.

Sobre III: WGKümmel, Paulus und der jüdische Traditionsgedanke, ZNW 33, 1934, 105 ss (= Heilsgeschehen und Geschichte, 1965, 15 ss) – HPreisker, Art. *ἔθος*, ThWb II, 1935, 370 ss – PBläser, Das Gesetz bei Paulus, 1941 – ChrMaurer, Die Gesetzeslehre des Paulus, 1941 – HKleinknecht/WGutbrod, Art. *νόμος*, ThWb IV, 1942, 1016 ss – HSchlier, Der Brief an die Galater, KEK VII, 1951[11] – MDibelius, Die Bergpredigt, en: Botschaft und Geschichte I, 1953, 79 ss – id./HConzelmann, Die Pastoralbriefe, HNT 13, 1953[3] – MDibelius/HGreeven, An die Kolosser, Epheser. An Philemon, HNT 12, 1953[3] – ELohmeyer, Die Briefe an die Philipper, an die Kolosser und an Philemon, KEK IX, 1956[11] – GBornkamm, Das Ende des Gesetzes, Ges. Aufs. I, 1958[2] – KHSchelkle, Paulus – Lehrer der Väter. Die altkirchliche Auslegung von Röm 1-11, 1959 – CHDodd, Das Gesetz der Freiheit, Glaube u. Gehorsam nach d. Zeugnis des NT, 1960 – LBaeck, Paulus, die Pharisäer und das Neue Testament, 1961 – ChrDietzfelbinger, Paulus und das Alte Testament, ThExh 95, 1961 – FNeugebauer, In Christus. Eine Untersuchung z. paulinischen Glaubensverständnis, *1961* – GDelling, Art. *στοιχέω*, ThWb *VII, 1963*, 666 ss (Bibl.) – EJüngel, Das Gesetz zwischen Adam und Christus, ZThK 60, 1963, 42 ss – WMarxsen, Einleitung in das Neue Testament, 1963 – HSchlier, Mächte und Gewalten im NT, 1963[3] – HJSchoeps, Jesus und das jüdische Gesetz, en: Studien zur unbekannten Religions- und Geistesgeschichte, 1963, 41 ss – RBultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK II, 1, 1964[18] – MDibelius, Der Brief des Jakobus, KEK XV, 1964[11] – ELohse, Christologie und Ethik im Kolosserbrief, BZNW 30, 1964 – EESchneider, Finis legis Christus, Röm 10, 4, ThZ 20, 1964, 410 ss – RWalker, Allein aus Werken, ZThK 61, 1964, 155 ss – JDuncan/MDerrett, Law in the New Testament, ZNW 56, 1965, 184 ss – KGalley, Altes und neues Heilsgeschehen bei Paulus, 1965 – EHaenchen, Die Apostelgeschichte, KEK III, 1965[14] – AOepke, Die Briefe an die Thessalonicher, NTD 8, 1965[10] – PStuhlmacher, Gottes Gerechtigkeit bei Paulus, 1965 – CHaufe, Die Stellung des Paulus zum Gesetz, ThLZ 91, 1966, 171 ss – OKuss, *νόμος* bei Paulus, Müncher Theol. Zeitschrift 17, 1966, 173 ss (Bibl.) – OMichel, Der Brief an die Römer, KEK IV, 1966[12] – KNiederwimmer, Der Begriff der Freiheit im Neuen Testament, 1966 – ASchulz, Unter dem Anspruch Gottes. Das nt. Zeugnis v. d. Nachahmung, 1967.

Bibl. general: KBarth, KD I, 2, 339 ss.419 ss.423 s.451 ss; II, 2, 612 ss.819 ss; III, 3, 352 ss; III, 4; IV, 1, 154 ss.400 ss.649 ss; IV, 2, 425 ss; IV, 3, 425 ss; 1932-1959 – id., Evangelium und Gesetz, ThExh 32, 1935 – PAlthaus, Gebot und Gesetz, 1952 – RCSchultz, Gesetz und Evangelium in der lutherischen Theologie des 19. Jh.s, Arb. z. Gesch. u. Theol. d. Luthertums 4, 1955 ss – OBückmann y otros, Art. Gesetz, EKL I, 1956, 1551 ss (Bibl.) – GEbeling, Erwägungen zur Lehre vom Gesetz, ZThK 55, 1958, 270 ss – HvGlasenapp y otros, Art. Gesetz, RGG II, 1958[3], 1511 ss (Bibl.) – GBornkamm, Gesetz und Natur, en: Ges. Aufs. II, 1959, 93 ss – RBring, Die Erfüllung des Gesetzes durch Christus, Kerygma und Dogma 5, 1959, 1 ss – EWolf, Christum habere omnia Mosis, Bemerkungen z. Problem Gesetz u. Evangelium, en: Für Kirche u. Recht, Festschr. f. JHeckel, 1959, 287 ss – HGollwitzer, Zum Verhältnis von Gesetz und Evangelium, Theologia Viatorum VIII, 1960/1961, 30 ss – WJoest, Gesetz und Freiheit, 1960[3] – WKreck, Schöpfung und Gesetz, Kirche i. d. Zeit 15, 1960, 369 ss – GWingren, Adam, wir und Christus, Kerygma u. Dogma 7, 1961, 54 ss – WZimmerli, Das Gesetz und die Freiheit, en: Juden, Christen, Deutsche, 1961, 294 ss – HBerkhof, Gesetz und Evangelium, en: Vom Herrengeheimnis der Wahrheit, Festschr. HVogel, 1962, 127 ss – KFrör, Die theologische Lehre von Gesetz und Evangelium und ihre Bedeutung für die Pädagogik, en: Glauben u. Erziehen, Festgabe GBohne, 1962, 127 ss – KHKandler, Evangelium nihil aliud quam expositio legis, Neue Ztschr. f. system. Theol. 4, 1962, 1 ss – WMatthias, Der anthropologische Sinn der Formel Hesetz und Evangelium, EvTh 22, 1962, 410 ss – WAndersen, Der Gesetzesbegriff in der gegenwärtigen theologischen Diskussion, ThExh NF 108, 1963 – HGerdes, Die Frage von Gesetz und Evangelium in der gegenwärtigen theologischen Diskussion, en: Wahrheit u. Glaube, Festschr. EHirsch, 1963, 100 ss – HJIwand, Gesetz und Evangelium, Nachgelassene Werke 4, 1964 – ELange, Die zehn grossen Freiheiten, 1965 – HBeintker, Zur Vollmacht der ethischen Forderung des Gehorsams, ThLZ 91, 1966, 241 ss – HCox, Stadt ohne Gott?, 1966, 59 ss – ATh van Leeuwen, Christentum in der Weltgeschichte, 1966, 65 ss.226 ss. 323.342.

Trad. o. c.: I/II, GvRad I, 1978[4], 247 ss – III, HSchlier, La carta a los Gálatas, 1975 – HCox, La ciudad secular, 1968, 69 ss. – En cast. Arts. gens.: PBläser/NKratwig, Art. Ley, CFT II, 1966, 491-506 – OHPesch, Ley y evangelio, MystS IV, T. II, 849-853; 866-872 (cf. además índice analítico vol. II/II entrada «ley») – KBerger, Art. Ley I. La ley en el AT y en NT, SM 4, 1973, col. 231-244 – WKasper, Art. Ley y evangelio, SM 4, 1973, col. 259-263 – GvRad, Teología del AT I, 1978[4], 56-60; 258-261; 289-295 – WEichrodt, Teología del AT I, 1975, 82 ss; 153 ss; 374 ss; II, 373 ss – JJeremias, Teología del NT I, 1977[3], 240 ss – KHSchelkle, Teología del NT I, 1975, 176-184; II, 1977, 52-64.

Liberación → Redención

Libertad

ἐλευθερία *[eleuthería]* libertad; ἐλεύθερος *[eleútheros]* libre, independiente; ἐλευθερόω *[eleutheróō]* liberar; ἀπελεύθερος *[apeleútheros]* liberto

I *Eleuthería* se deriva de *eleútheros* (de la raíz *leudh-*, cf. lat. *liber*, cast. *libre*): *perteneciente al pueblo*, no en el sentido restrictivo de «gente», peyorativo desde el punto de vista sociológico, sino en contraposición con los esclavos y los extranjeros; por consiguiente, *libre desde el punto de vista político*. Por tanto, *eleuthería* significa *libertad, independencia*, en el sentido de disponer libremente sobre sí mismo, independientemente de los demás. Esta acepción se ha desarrollado ante todo en contraste con la carencia de libertad de los esclavos (→ esclavo). De un modo análogo, el adjetivo *eleútheros* significa *libre, independiente, de condición libre* y se refiere, pues, al que es *dueño de sí mismo*. Posteriormente, el adjetivo y el sustantivo se utilizan también para designar la actitud o el comportamiento que procede de esa libertad: a) en un sentido positivo (la mayoría de las veces): *noble, que se domina a sí mismo; nobleza, sinceridad;* b) en un sentido negativo (menos frecuente): *desconsiderado, desenfadado*. El adjetivo *apeleútheros* enlaza con la acepción originaria y designa al *liberto*, a alguien que no es libre por naturaleza (lo cual es esencial en este concepto griego). Igualmente, el verbo ἐλευθεροῦν *[eleutheroún]* tiene el significado de *liberar, hacer libre*, y no sólo se refiere a los esclavos, sino a la liberación de toda atadura que impide la libre disposición sobre uno mismo.

1. En el griego profano *eleútheros* tiene, en primer lugar, un sentido eminentemente político. El *eleútheros* es el que pertenece a una πόλις *[pólis]* (ciudad-estado; → ciudad) como ciudadano de pleno derecho, en contraposición a los esclavos, a aquellos componentes de la comunidad política de la *pólis* que carecen de libertad. Su libertad consiste en que tienen pleno derecho a hablar libremente (la παρρησία *[parrēsía]*; → confianza) y en que puede disponer libremente de sí mismo en la *pólis*. De aquí que Aristóteles considere la *pólis* como la comunidad de los hombres libres. Con ello, la libertad, que Aristóteles considera como el bien por antonomasia de la *pólis*, queda garantizada, pero necesita al mismo tiempo del *nómos*, de la → ley, como principio ordenador. Así pues, libertad y ley no son realidades contrapuestas, sino que se condicionan recíprocamente entre sí. Lo que constituye un peligro constante es la rebelión contra la ley en nombre de una libertad (mal entendida) que es sólo arbitrariedad, ya que no reconoce a los demás la «libre disposición sobre sí mismos» de la misma manera que a sí misma. Naturalmente, este concepto político de la libertad se aplica también a las relaciones entre los estados y lleva al concepto de soberanía.

2. En la filosofía estoica, a causa de la decadencia de la *pólis* y de la comunidad que venía dada con ella, esta libertad de cuño político, conservando el mismo significado formal, se transforma en una libertad religioso-filosófica. Pues, según la Stoa, los hombres no pueden disponer en último extremo de las cosas externas (cuerpo, dinero, honor, libertad política, etc.); por eso el término *eleuthería* se aplica más bien a la retirada de la realidad aparente de este mundo («ascesis»; este concepto no aparece en el NT), un abandonarse conscientemente a la ley y a las fuerzas del cosmos y a la divinidad que gobierna el cosmos. Ello lleva consigo el que el hombre ha de liberarse también de aquello que lo ata más profundamente al mundo: sus pasiones (ira, inquietud, piedad, etc.) y el temor a la muerte. Tener libertad significa, por consiguiente, vivir en plena armonía con el cosmos por medio del equilibrio y del desapasionamiento (también en armonía con los dioses; cf. Epicteto, Diss. IV, 1, 89 s), logrando así el dominio sobre sí mismo y adquiriendo la soberanía sobre el cosmos. Esta libertad ha de realizarse siempre de nuevo a través de una lucha constante y de un esfuerzo inacabable.

3. Las religiones de los misterios intentaron responder a la pregunta por la verdadera realidad liberando al iniciado de este mundo impío mediante el acontecer cultural y haciéndole participar en el destino de Dios (→ conocer, art. γνῶσις *[gnôsis]*).

II 1. En los LXX *eleuthería* y las restantes palabras de este grupo son empleadas únicamente en contraposición a los esclavos (Ex 21, 2.5. 27; Lv 19, 20; Dt 15, 12 s y *passim*) o a los prisioneros (Dt 21, 14; → esclavo) y sólo una vez para designar la exoneración de una obligación (exención de tributos: 1 Sam 17, 25); pero, curiosamente, no se encuentra ni en el contexto de la liberación de Israel de la servidumbre de Egipto ni en la tradición del

retorno de Israel del exilio. La acepción política de *eleuthería* es, pues, evidentemente ajena a la versión de los LXX. Pues, cuando en 1 Sam 17, 25 se nos habla de un privilegio de libertad concedido por el rey o cuando en 1 Re 21, 8.11 se aplica excepcionalmente a los *ḥōrīm* (probablemente un título honorífico) el calificativo de «libres» (cf. también Neh 13, 17; Jer 29, 36.2), esto sólo nos muestra que, bajo la monarquía, los israelitas en su totalidad carecían de libertad, eran «esclavos del rey» (1 Sam 8, 10 ss), a excepción de unos pocos privilegiados. Por consiguiente, también aquí se comprende todo a partir de la cuestión de la esclavitud.

Ahora bien, la cuestión de la esclavitud en Israel hay que entenderla a partir de la soberanía de Yahvé sobre su pueblo. A través del orden jurídico que ha dado a su pueblo, Yahvé protege a los desamparados y a los débiles y, por tanto, a los esclavos. Más tarde (cf. Dt 15, 13 ss) se fundamenta la protección de Yahvé a los esclavos en el hecho de que él ha liberado a Israel de la esclavitud de Egipto. El siervo israelita nunca puede convertirse en propiedad del amo: después de 6 años es manumitido sin pagar nada (Ex 21, 2 ss) y, según Dt 15, 12 incumbe a su poseedor incluso la previsión social a su favor. Ciertamente, Jer 34, 8 ss da a entender que también en Israel ciertos círculos pretendían imponer la esclavitud de por vida que era corriente en el entorno de Israel (cf. vv. 11 s). Estas injusticias sociales dieron sin duda ocasión a Jeremías (cf. también Amós) para aplicar de una manera sarcástica el concepto de manumisión (v. 17) al juicio de Dios sobre Israel.

2. Con todo, de esta significación limitada del grupo de palabras relacionadas con *eleuthería* en los LXX, no ha de concluirse que el problema de la libertad no haya existido en Israel. Lo que ocurre es que Israel no ha considerado nunca su libertad (ni la de cada uno de sus miembros) de un modo aislado y separado de la acción liberadora y salvadora de Dios. La libertad es para Israel un ser-liberado por Yahvé (p. ej. de Egipto, Ex 20, 2; Dt 7, 8) y de aquí que se identifique con la → redención. La libertad no viene dada por naturaleza sino que es experimentada en cada caso como un don gratuito de Dios.

El que Israel exista en cuanto pueblo de Dios —también desde el punto de vista político— únicamente a partir de esta acción liberadora, tiene diversas consecuencias:

a) El don de la libertad permanece ligado al donante. El abandono de Yahvé tiene como consecuencia la pérdida de la libertad. Esto aparece de un modo especialmente evidente en la época de los jueces (Jue 2, 11 ss: apostasía de Yahvé-esclavitud-conversión-liberación); lo mismo puede decirse examinando la historia de los reinos del norte y del sur en los libros de los Reyes. La cautividad asiria es consecuencia de la impiedad del reino del norte (2 Re 17, 7-23), el exilio de Babilonia lo es de la perversidad del reino del sur (2 Re 21, 10-15; 22, 19 s; 23, 25-27). Este fin de la libertad política de Israel se expresa de un modo conmovedor en las Lamentaciones de Jeremías.

b) La acción de Yahvé es también fundamental para la comunidad humana. «Según el decálogo, tanto la libertad como la vida (Ex 20, 13), el honor (v. 14) y la propiedad (v. 16) pertenecen a los derechos fundamentales del hombre que Yahvé otorga al pueblo de la alianza, haciéndolos objeto de su protección; pues Ex 20, 15 prohíbe originariamente la trata de esclavos» (EFahlbusch conectando con AAlt, EKL I, 1374). Este gran respeto a la libertad abarca también al extranjero (Ex 22, 20-23, 9; Lv 19, 33 s) y al esclavo (cf. *supra* II, 1). A este respecto, lo más asombroso es el precepto referente al esclavo que ha huido (Dt 23, 16 s).

c) También en el mensaje de los profetas —que se comportan de un modo singularmente libre (cf. GvRad, Teología del AT II, 1976³, 97 ss)— juega constantemente un papel importante la lucha por la conservación de esta libertad dada por Yahvé y ligada a él (cf. Is 1, 23; 10, 1-4; Jer 7, 5 s; Am 2, 6 s; 4, 1 ss; 5, 7.11 s; Mi 3, 1-3; 7, 3). La esclavización por parte de la nobleza de ciertas clases del pueblo, que hasta entonces habían sido libres, es una violación del derecho divino. A los que carecen de libertad se les promete que el mesías ha de venir «para proclamar la amnistía a los cautivos y a los prisioneros la libertad» (Is 61, 1).

3. En el judaísmo tardío y en la época de Jesús la palabra «libertad» se entiende por lo general en un sentido externo, político (cf. p. ej. el típico malentendido de Jn 8, 33). Así se formaban también continuamente movimientos de liberación de matiz religioso que querían obtener por la fuerza la libertad prometida rebelándose contra los poderes estatales paganos. Los más conocidos son el de los Macabeos, en el s. II a. C. (que querían consolidar la libertad religiosa a través de la libertad política), y los zelotas, en la época de Jesús (cf. Hech 5, 37; 21, 38).

III 1. a) En el NT *eleuthería* se encuentra 11 veces (de las cuales, 7 en Pablo, 2 en Santiago y otras 2 en las cartas de Pedro), *eleútheros* 23 veces (16 en Pablo, 2 en Jn, una vez en Mateo, una en 1 Pe, 3 en Ap), *eleutheróō* 7 veces (de las cuales 5 en Pablo y 2 en Jn) y *apeleútheros* sólo en 1 Cor 7, 22. El uso de este grupo de vocablos se concentra, pues, en Pablo (espec. en Rom 6-8; 1 Cor 7-10; Gál 2-5) y Jn 8, 32-36, mientras que está totalmente ausente del vocabulario de los sinópticos (a excepción de Mt 17, 26).

b) En cuanto a los diferentes matices, *eleuthería* no tiene nunca en el NT el sentido de libertad externa y política con que aparece en el griego profano; hay que concluir, pues, que en el NT no juega ya un papel importante la recuperación de la libertad política del pueblo de Israel (Jesús no es un mesías político). El sentido formal de «disponer

libremente de sí mismo y de la propia existencia» se separa también totalmente del NT. El vocablo *eleuthería* se utiliza exclusivamente en relación con «la libertad y la gloria de los hijos de Dios» (Rom 8, 21). Ella está allí «donde hay espíritu del Señor» (2 Cor 3, 17). El concepto se refiere a la «libertad que tenemos gracias a Cristo Jesús» (Gál 2, 4), «para que seamos libres nos liberó Cristo» (Gál 5, 1). Cuando Santiago habla de la «ley de la libertad» en 1, 25 y 2, 12 la *eleuthería* es el nuevo orden vital en el que el hombre vive de acuerdo con la voluntad de Dios. También el verbo *eleutheróō* es empleado únicamente para expresar la acción que acontece o ha acontecido por medio de Jesús: «la verdad os hará libres» (Jn 8, 32), «ahora en cambio, sois libres (NB: emancipados) del pecado» (Rom 6, 18.22), etc.

Por el contrario, *eleútheros* tiene la mayoría de las veces el sentido de *libre* en oposición a *δοῦλος [doûlos]*, al igual que en el griego profano (→ esclavo) (Gál 3, 28; Ef 6, 8; Col 3, 11; Ap 6, 15 y *passim*), o del que es independiente frente a toda ley (Rom 7, 3). Por otra parte, el texto de Gál 4, 22 s ofrece muchos matices y en 4, 26.31; 5, 1 tiene el sentido específicamente neotestamentario de «ser libre en Cristo». Lo característico de esta libertad no es ya su contraposición a la esclavitud, sino el hecho de que el libre es, al mismo tiempo, esclavo de Cristo (1 Pe 2, 16; 1 Cor 9, 19; cf. el calificativo que Pablo se da a sí mismo en Rom 1, 1; Flp 1, 1): el *ἀπελεύθερος κυρίου [apeleútheros kyríou]* es al mismo tiempo *δοῦλος Χριστοῦ [doûlos Christoû]* (1 Cor 7, 22).

2. a) ¿Qué significa libertad? En contraposición con la mentalidad griega profana, el NT ve fundamentalmente al hombre como carente de libertad (Rom 6, 20; 2 Pe 2, 19; cf. Jn 8, 39) y le niega toda posibilidad de liberarse a sí mismo y de disponer libremente de sí mismo. Justamente el permanente intento del hombre de disponer de sí mismo —de la manera que sea— le conduce a una esclavitud mayor, quedando así frustrada su decisión primitiva (Mt 16, 25; Jn 12, 25). La verdadera libertad del hombre no consiste en absoluto en la libre disposición sobre sí mismo (tanto en el sentido político como en el sentido interior y estoico), sino en la vida en comunión con Dios, en vivir conforme al designio originario de Dios sobre el hombre (Rom 6, 22; Gál 5, 1.13; 1 Pe 2, 16), y esto sólo puede el hombre lograrlo negándose a sí mismo (Mt 16, 24). Aquí la paradoja consiste precisamente en que el que es libre no se pertenece a sí mismo (1 Cor 6, 19; 9, 19; 1 Pe 2, 16), sino a aquél que lo ha liberado (Rom 6, 18.22; Gál 5, 1), «el que murió y resucitó por ellos» (2 Cor 5, 15). La comprensión neotestamentaria de la libertad coincide, pues, con la del AT en que ve el don de la libertad ligado a su donante: «Todo es vuestro, pero vosotros sois de Cristo» (1 Cor 3, 21-23). Sobre la base de esta ligazón que es a la vez una unión, la «esfera de validez» de esta libertad va extendiéndose hasta que quedan desposeídos de su dominio absoluto las potencias supraterrenales y los principios sobrehumanos, ya que ellos —al ser vencidos por Cristo— no pueden separar ya al hombre de Cristo (Rom 8, 38; Gál 4, 3.9; 1 Cor 15, 24). El horizonte, que hasta ahora era impenetrable, llega a ser trasparente a través de esta libertad.

b) ¿De qué es liberado el hombre? El hombre carece de libertad en cuanto que está sojuzgado por las potencias de este eón (Ef 6, 12; cf. Mt 17, 18; Lc 13, 16; 1 Pe 5, 8). El NT va mucho más allá que el AT en la comprensión de la libertad, ya que entiende la liberación como liberación de estos poderes que oprimen el verdadero ser del hombre, es decir, del poder del → pecado (Rom 6, 18-22; 8, 2-4; Jn 8, 31-36), de → Satán (Mt 12, 22; Lc 13, 16; Ef 6, 12), de la → ley (Rom 7, 3-6; 8, 3; Gál 2, 4; 4, 21-31; 5, 1-13) y de la → muerte (Rom 6, 20-23; 8, 2.21); en una palabra: del hombre «viejo» (cf. Rom 6, 6; Ef 4, 22; Col 3, 9).

α) En el NT el pecado no es una acción que se comete un buen día y que puede ser borrada o cancelada por el tiempo, sino que tiene como consecuencia ineluctable y

permanente la vinculación de aquel que alguna vez se ha hecho siervo de él (2 Pe 2, 19b); el que ha cometido pecado no posee ya libertad para servir a Dios, sino que se ve forzado a pecar. El hombre debe ser liberado de esta coacción. Pero el que ha sido liberado del pecado en modo alguno queda preservado de él para siempre como por un procedimiento mágico. También ha de exhortarse al creyente a luchar continuamente contra el pecado (Rom 6, 12.19; 1 Cor 6, 18 s; Ef 6, 10 ss y *passim)*, también él está expuesto a la tentación (2 Cor 2, 11; 1 Tes 3, 5) y continúa siendo pecador. Por eso, junto al indicativo que expresa la liberación del pecado, «al que hemos muerto» (Rom 6, 2), aparece siempre el imperativo de no dar ya cabida al pecado (v. 12), sino más bien vivir para Dios en Cristo Jesús (v. 11). Ahora bien, ambas cosas no están en contradicción entre sí, sino que el imperativo es una consecuencia del indicativo.

La *eleuthería* como liberación de la esclavitud del pecado (Rom 6, 14.18) abre, pues, la posibilidad, hasta ahora imposible, de servir a Dios (cf. Sant 1, 25; 2, 12), ya que ha sido removido lo que separaba al hombre (es decir, al verdadero hombre) de Dios.

β) La ley del AT da a conocer al hombre la voluntad irrevocable de Dios y debía conducir al hombre a la vida en comunión con Dios (Rom 7, 10; 10, 5). Pero de hecho hace lo contrario, ya que es ella la que en realidad incita al pecado (Rom 7, 7-13) y hace patente la más profunda perversidad (Rom 5, 20; Gál 3, 19). Así pues, nadie permanece justo ante la ley de Dios (Rom 3, 9 ss.23). Lo que para el hombre debería haber sido camino de salvación se convirtió para él en maldición (Gál 3, 10; Rom 7, 10). Cristo ha liberado al hombre de esta maldición (Gál 3, 13). Según eso, el hecho de que el hombre sea liberado de la ley no significa en modo alguno la supresión de la misma (Rom 3, 31; 6, 15; Mt 5, 17); ella sigue siendo, también para los creyentes, la santa voluntad de Dios (Rom 7, 12.14; Mt 5, 18 s), que sólo puede encontrar su plenitud en el amor (Jn 13, 34 s; Gál 5, 13 s). Pero ya no es el camino hacia la vida. La ley (en cuanto camino de salvación) ha alcanzado su meta en Cristo: Rom 10, 4. Si, bajo la ley, el hombre vive en servidumbre (Gál 4, 3), por Cristo (v. 5) puede vivir como hijo de Dios (v. 7). Por eso se condena a aquel que intenta tomar de nuevo la ley como camino de salvación (Gál 2, 18 s) y salvarse mediante el cumplimiento de la ley en lugar de confiar únicamente en la fe (Gál 3, 1-5; 5, 1 ss).

γ) El fruto de una vida bajo el pecado (Rom 6, 21.23a) y la ley (7, 10 s.23 s) es la muerte (1 Cor 15, 56). Por otra parte, el concepto de muerte tiene diversos matices, ya que se refiere a la vez a la muerte temporal y a la eterna (cf. Rom 8, 6). Al igual que Rom 6 habla de la liberación del pecado y Rom 7 de la libertad frente a la ley, Rom 8 (cf. 1 Cor 15, 26) se refiere, consiguientemente, a la liberación de la muerte; pero esto no implica, como en el caso de las otras potencias malignas, su supresión radical, sino que entraña sólo la liberación de la inexorabilidad de su opresión y de sus exigencias. También los cristianos han de morir. Pero la muerte ha perdido su aguijón (1 Cor 15, 55), ya que ellos consideran la → resurrección de Cristo como prenda de su propia resurrección. La liberación de la muerte quiere decir, pues, que al hombre se le garantiza y se le promete un futuro y una esperanza en Cristo, a través de la muerte y más allá de ella. Por eso es libre. La certidumbre de que nada puede separarle ya de Dios (Rom 8, 38 s), de que la inapelabilidad de la muerte ha sido superada, libera al hombre del temor a la muerte considerada como aniquilación definitiva de su existencia.

c) ¿Cómo se alcanza la libertad? Esta liberación del hombre no pertenece a la esfera de sus propias posibilidades. No acontece ni a través de un conocimiento de sí mismo, ni por medio de un acto de su voluntad, ni por medio de una acción, de cualquier índole que sea. Por eso, en el NT no aparece ningún llamamiento a luchar por ella, pues viene ya dada a través de lo que Cristo ha hecho por nosotros (Gál 5, 1). Sólo el Hijo puede abrirnos la posibilidad de existir en la *eleuthería* (Jn 8, 36); ella ha sido realizada por él en

el acontecimiento de la cruz (Gál 3, 13). Pero ella adquiere forma en el hombre cuando éste se abre al llamamiento actual del evangelio (2 Cor 5, 20 s), es decir, cuando la predicación da lugar a la → fe y lleva a una unión permanente con Cristo y su palabra (Jn 8, 31 s). A través de la predicación y sobre la base de la liberación que ha tenido lugar en la cruz, el hombre es llamado a vivir *κατὰ πνεῦμα [katá pneûma] (según el espíritu* de Dios) y a abandonar su vida *κατὰ σάρκα [katá sárka] (según la carne:* según el módulo y la mentalidad humana. NB: según los bajos instintos), la única que era posible para él hasta ahora (Rom 8, 12 s; Gál 6, 8). Sólo cuando el → Espíritu santo opera en el hombre y se convierte para él en principio vital y el hombre no obstruye esta acción, encuentra la verdadera libertad (2 Cor 3, 17; Rom 8, 1 ss; Gál 5, 18).

d) Libertad ¿para qué? El hombre puede abusar de esta libertad que le ha sido dada y emplearla como «cobertura de la maldad» (1 Pe 2, 16). Esto ocurre cuando se entiende erróneamente esta libertad en el sentido griego, es decir, como un poder disponer libremente de sí mismo. Ella lleva entonces al libertinaje en vez de al → servicio del prójimo (Gál 5, 13 s). El hombre verdaderamente libre demuestra su libertad en que se libera de sí mismo para servir a Dios (1 Tes 1, 9), a la → justicia (Rom 6, 18 ss) y al prójimo (1 Cor 9, 19; Sant 1, 25), pues «el amor de Cristo no nos deja escapatoria» (2 Cor 5, 14 s). El que ha sido liberado se convierte en un *doûlos Christoû, esclavo de Cristo* (1 Cor 7, 22; Rom 1, 1; Flp 1, 1), de acuerdo con el célebre axioma de Lutero: «el cristiano es señor de todas las cosas y a nadie está sometido (en la fe); el cristiano es siervo de todas las cosas y está sometido a todos (en el amor)». Por otra parte, este servicio puede expresarse de diversas formas (Gál 5, 22; 1 Cor 9, 19 ss); lo importante es que acontezca en el amor (1 Cor 13). Cuanto más profundamente nos ajustemos a la «ley de la libertad» tanto más libres seremos para obrar de este modo (Sant 1, 25; 2, 12).

e) La libertad como postulado político. Para el hombre moderno resulta curioso el hecho de que en el NT la libertad política juegue un papel totalmente secundario. Jesús rechaza claramente todos los malentendidos a este respecto: él y su reino no viven de esta libertad externa, de lo contrario no hubiera renunciado a ella tan fácilmente (Jn 19, 36). Incluso cuando Jesús subraya su poder terrestre (Mt 28, 18), no se saca de ello ninguna consecuencia en relación con una reivindicación de la libertad política. El defrauda todas las esperanzas que el judaísmo tardío tenía en un mesías político. Su predicación tiene un objetivo totalmente distinto: la vuelta al Padre (es decir, la libertad auténtica), no la libertad a los ojos de los hombres (Mt 4,17; Lc 24, 47; Jn 8, 34-36 y *passim).*

Así pues, para el cristiano, la libertad no es ya precisamente uno de los bienes más elevados (Heb 13, 14) en cuya conquista, en caso de necesidad, estaría justificada la guerra y el empleo de la fuerza. El conoce una libertad en la que ya se puede vivir-con Cristo aun cuando el hombre y el mundo todavía no hayan sido transformados, una libertad que ciertamente está a menudo oculta bajo el sufrimiento (Jn 8, 31.38; Rom 8, 18-23).

No hay que olvidar, sin embargo, que dentro de la comunidad, la libertad se manifiesta en una igualdad entre todos sus miembros (de un modo análogo a como aparece en la predicación de los profetas). Si bien en la praxis aún continúan existiendo las antiguas diferencias (aunque mitigadas con respecto al entorno) entre libres y esclavos (Filemón), hombre y mujer (1 Cor 14, 34, ¡en donde se apela a la ley veterotestamentaria!), éstas son fundamentalmente caducas (Gál 3, 28; 1 Cor 12, 13; Col 3, 11). La *eleuthería* otorgada por Dios debe traducirse ante todo en la convivencia del pueblo de Dios. Pues la comunidad cristiana es una comunidad de hombres libres (Gál 4, 21-31; → comunidad; → iglesia; → cuerpo).

J. Blunck

PARA LA PRAXIS PASTORAL

La libertad ha sido entendida a menudo erróneamente como la posibilidad de hacer lo que a uno le da la gana. Es un malentendido popular pensar que *el* hombre libre es el que puede disponer de sí mismo independientemente de los demás. Ahora bien, una libertad de esta naturaleza ¿no debe tener unos límites para no perjudicar o menoscabar la libertad de los otros? Aquí los límites están trazados por la ley y los acuerdos. Y esta libertad para hacer lo que se quiera, ¿no está limitada también por la capacidad natural y por las circunstancias concretas? Por eso, según Rousseau, sólo sería realmente libre el que quiere lo que puede y hace lo que quiere.

Por consiguiente, la libertad no es nunca una libertad en sí y únicamente para sí. Sólo para salvaguardar su libertad personal, entendida de un modo profano, el hombre ha de aceptar ya ciertas limitaciones, con el fin de que la libertad quede asegurada a escala colectiva. Se trata, pues, de consolidar la libertad colectiva de tal manera que, sin dejarse llevar a los extremos del libertinaje y del totalitarismo, exista la mayor libertad posible dentro del derecho natural. Por otra parte, el hecho de que se aluda a la libertad con expresiones compuestas (por ejemplo, libertad política, libertad de pensamiento, libertad de religión, de culto y de conciencia, etc.) muestra que se piensa en los diferentes sectores de la vida del hombre y en sus relaciones con la sociedad humana, con los demás hombres. El contenido esencial de la libertad (individual o colectiva, nacional, social, filosófica, religiosa en general, cristiana) está condicionado y determinado por la fe y la situación existencial de cada uno.

Hasta qué punto en la libertad se trata, ante todo, de una cuestión de auténtica relación e interdependencia, aparece con claridad únicamente en las fuentes bíblicas. A diferencia del concepto de libertad propio del derecho natural, la libertad entendida en el sentido evangélico está orientada siempre hacia Dios. Puede describirse como la libertad de querer lo que Dios hace (EFuchs). Ya el vocablo griego que designa al que es libre da a entender desde un punto de vista formal que el hombre no es libre por naturaleza (al igual que en el AT), sino que ante todo es liberado: la acción salvífica de Dios (en Cristo) lo libera del → pecado y lo hace libre para la → justicia, lo libera de la inmoralidad para que sirva a la justicia, de la muerte (el salario del pecado) para la vida eterna (don de Dios). «El mensaje cristiano anuncia la libertad al hombre que lo escucha, es decir, le dice que no está solo e impotente a merced de las innumerables potencias e influencias esclavizantes que existen en torno a él y en él, sino que está unido a aquel que ha vencido a estas potencias y que es su Señor, amigo y hermano» (Gollwitzer, p. XIII). Con ello se abren para él nuevas posibilidades de realizar esta libertad o la *única* posibilidad real de hacerlo. La persona humana, que se encierra en sí misma en lugar de abrirse a Dios, vive en la esclavitud, dicho en el lenguaje existencialista: «está condenada» a la libertad (Sartre). En cambio, la condición de hijos de Dios (Rom 8, 14) es una libertad vinculante, comprometedora y orientada hacia un fin. Por eso el hombre sólo puede disponer libremente de sí mismo cuando —de un modo recto y adecuado— deja que se disponga de sí mismo (Schlier, ThWb II, 492). Para esta libertad nos ha liberado Cristo (Gál 5, 1) y cualquier alternativa frente a ella constituye «el yugo de la esclavitud» *(ibid.)*.

También la relación con el prójimo ha de estar ordenada a esta opción fundamental en el sentido del compromiso libre, que, tanto en el plano individual como en el institucional, se distingue de la pura arbitrariedad en que dicho compromiso está fundado en la responsabilidad y se orienta hacia un fin. La libertad como liberación de la culpa y de la maldición de la → ley es «la autoafirmación victoriosa de la justicia divina en Cristo y, a través de Cristo, por nosotros y en nosotros» (Stalder, 344). Si aquí se trata, pues, de una acción de Dios, la libertad no depende en última instancia de las circunstan-

cias externas del mundo y de la vida. En este sentido se puede decir que, en el NT, los esclavos son también libres.

Por otra parte, al hombre que vive en la libertad que le ha sido dada por Dios, no le es indiferente la situación del mundo ni lo que ha de ser de él. El concepto de la dignidad del hombre fundado en la creación y en la redención lleva consigo la exigencia apremiante de lograr la mayor y la más universal libertad posible en la esfera personal y social (entendida generalmente en un sentido democrático). Por consiguiente, el cristiano no ha de orientar su acción hacia ideales utópicos, ni ha de resignarse ante la situación actual del mundo tomando una actitud desesperanzada y acrítica. La libertad prometida y otorgada por la palabra y la acción de Dios ha de ser hecha visible y realizada ya desde ahora y en la medida de lo posible por los cristianos. Si es una actitud equivocada el permanecer inactivo ante los fenómenos de esclavización, el cristiano debe guardarse también, a la inversa, de precipitarse en este terreno. Por ejemplo, la lucha fanática de los zelotas judíos por la libertad, ¿no partía de la idea de restaurar heroicamente la teocracia en Israel para preparar el camino al reino de Dios prometido a través del poder político y así, en cierto modo, forzarlo? Ahora bien, justamente en este ejemplo aparece con claridad la estrecha conexión existente entre la esperanza de la libertad y la espera de la salvación: la auténtica finalidad de esta lucha era la salvación, no en un sentido nacionalista y, por tanto, limitado, sino en un sentido pleno, religioso.

Toda libertad está siempre cuestionada y amenazada. Está expuesta a malentendidos, ya que su punto de referencia se desplaza o se modifica. Esto aparece con especial claridad cuando el concepto de libertad no es referido ya a Dios, sino al estado o incluso al hombre mismo, se orienta a partir de aquí. Una vez convertido en manipulable, el concepto de libertad puede deformarse hasta llegar a identificarse con su contrario (GOrwell, 1984: la libertad es esclavitud-la ignorancia es fuerza). Bajo el pretexto de una libertad ilimitada, poderes anónimos y secretos ejercen una clara tiranía, facilitada por las formas modernas de la vida económica y los medios de comunicación social. La custodia de la libertad nacional puede convertirse en pretexto para esclavizar a los hombres que viven en esa nación bajo un poder totalitario. Cuando desaparecen las obligaciones que necesariamente lleva consigo la verdadera libertad (p. ej. en el terreno moral y sexual), la libertad degenera en libertinaje, que no es más que una variante de la pasión y de la esclavitud. Así, la sociedad humana está amenazada por una «esclavitud que va en aumento» (Gollwitzer, p. XIII). Frente a esta esclavitud, los cristianos deben vivir en la libertad, enarbolar el estandarte de la libertad y fomentar así la esperanza en el futuro de Dios. Pero esto no se puede conseguir únicamente por medio de estructuras y reglas externas, que siempre pueden ser tergiversadas, ni mediante el cultivo de un estado de ánimo meramente interior. Sólo cuando Cristo mismo está presente con su espíritu y cuando el hombre vive delante de Dios y en unión con él puede realizarse la libertad y acaso (cf. Heb 5, 8) más bien a través del → sufrimiento que de la lucha.

H. Beck

Bibl.: ESchürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, I 1901[4], 486 s.617 s – MMüller, Freiheit, ZNW 25, 1926, 177 ss – HJonas, Augustin und das paulinische Freiheitsproblem, 1930 – WBrandt, Freiheit im NT, 1932 – MLuther, Von der Freiheit eines Christenmenschen (1520), en: OClemen, Luthers Werke 2, 1934, 1 ss – HSchlier, Art. *ἐλεύθερος*, ThWb II, 1935, 484 ss – EGGulin, Freiheit in der Verkündigung des Paulus, ZSTh 18, 1941, 458 ss – OMichel, Der antike und der christliche Freiheitsbegriff, Universitas 1946, 1 ss – EFuchs, Die Freiheit des Glaubens, Röm 5-8 ausgelegt, BEvTh 14, 1949 – WJoest, Gesetz und Freiheit. Das Problem des Tertius Usus Legis bei Luther u. die nt. Paränese, 1951 – GBornkamm, Die christliche Freiheit, en: Paulus-Studien, BEvTh 16, 1952, 133 ss – RBultmann, Die Bedeutung der Freiheit für die abendländische Kultur, Glauben u. Verstehen II, 1952, 274 ss – EDinkler, Zum Problem der Ethik bei Paulus (1Kor 6, 1-11), ZThK 49, 1952, 167 ss – RZorn, Das Problem der Freiheit, 1952 – KBarth, Das Geschenk der Freiheit, Theol. Stud. 39, 1953 – EGrässer, Freiheit und apostolisches Wirken bei Paulus, EvTh 15, 1955, 333 ss – EFahlbusch, Art. Freiheit, EKL I, 1956, 1371 ss – KBarth, KD III, 4, 1957[2] (passim) – EFuchs, Art. Freiheit (I), RGG II, 1958[3], 1101 ss – USchmidthäuser (ed.), Welche Freiheit meinen wir?, 1958 – OWeber, Freiheit in

unserer Welt, EvTh 18, 1958, 433 ss – CHDodd, Das Gesetz der Freiheit, Glaube u. Gehorsam nach d. Zeugnis des NT, 1960 – OCullmann, Der Staat im NT, 1961[2] – WEichrodt, Theologie des AT, III, 1961[4] – MHengel, Die Zeloten, 1961 – KStalder, Das Werk des Geistes in der Heiligung bei Paulus, 1961 – HGollwitzer, Forderungen der Freiheit. Aufsätze u. Reden z. politischen Ethik, 1964[2] – EKäsemann, Exegetische Versuche und Besinnungen I, 1964[3], 263 ss (Röm 6, 19-23) – id., Der gottesdienstliche Schrei nach der Freiheit (zu Röm 8, 26-27), en: Apophoreta, Festschrift EHaenchen, 1964, 142 ss – HThielicke, Theologische Ethik, 1964 (esp. III, 3-51) – GvRad, Theologie des AT II, 1965[4], 83 ss – RBultmann, Die ἐλευθερία, en: Theol. des NT, 1965[5], 331-353 – vdHeyden, Uhuru, Dt. Pfarrerblatt 19, 1966, 580 ss.

Trad. o. c.: RBultmann, El significado de la idea de libertad para la cultura occidental, Creer y Comprender II, 1976, 227 ss – GvRad, Teología del AT II, 1976[3], 87 ss – WEichrodt, Teología del AT II (tercera parte), 1975, 235-523. En cast. Arts. gens.: GSiewerth/GRichter/JBMetz, Art. Libertad, CFT II, 1966, 506-533 – MystS II, T. II, 1970, 981 s (concepto bíblico); 974 (libertad limitada); IV/II, 811-816 (controversia sobre la libertad humana); 925-931 (gracia y libertad) (además cf. índice analítico de los vols. II/II y IV/2, entrada «libertad») – KBerger/MMüller/KRahner, Art. Libertad, SM 4, 1973, col. 284-314 – KHSchelkle, Teología del NT III, 1975, 203-213.

Libertad de expresión → Confianza

Libro

El libro, *βίβλος [bíblos]*, al igual que la carta, *ἐπιστολή [epistolḗ]*, es la forma corriente en la que se ponen por escrito las ideas o las concepciones de los hombres para hacerlas accesibles a los demás hombres sin necesidad de estar presente personalmente y para que perduren más allá de la muerte del propio autor. Libro y carta tienen un carácter funcional y están destinados, por tanto, a la lectura *(ἀναγινώσκειν [anaginṓskein], leer).*

βίβλος [bíblos] libro; *βιβλίον [biblíon]* libro

I *Bíblos*, derivado de un vocablo más antiguo, *βύβλος [býblos]* y de las formas semíticas *G[e]bal, Gubla*, designa originariamente *la juncia de la que se preparaba el papiro* o su *corteza*, de la que los griegos vinieron en conocimiento a través de Byblos (actualmente en el Líbano), en donde se trabajaba en la elaboración del papiro.

Utilizado desde Esquilo, el vocablo, además de tener su significado fundamental de *papiro*, designa en general todo *material apto para escribir* (tablillas de arcilla, cuero, pergamino) y también *lo que se escribe* sobre él. Por último, designa *el rollo, el libro, el escrito*, y también, *la carta, el decreto*, etc. En la koiné el vocablo *bíblos* es reemplazado a menudo por el diminutivo *biblíon*.

Nuestro término *Biblia* corresponde al plural griego *τὰ βιβλία [tá biblía]* y nos ha llegado a través del latín *biblia*.

Ya en el griego profano estos vocablos comienzan a designar más tarde y cada vez con mayor frecuencia *el libro venerable, el libro sagrado* (cf. p. ej. los libros mágicos de Hech 19, 19). Siguiendo esta acepción genérica, Josefo y Filón aplican al pentateuco, a la Torá o a la totalidad del AT la denominación de *ἱεραί βίβλοι [hieraí bíbloi], libros sagrados.*

II El uso veterotestamentario del vocablo es diferente. *Bíblos* y *biblíon* (este último, mucho más frecuente en los LXX), en cuanto que son traducción del hebreo *sepher* designan:

1. Cualquier escrito *(rollo, libro, escrito, carta)*, p. ej. la crónica de una guerra (Ex 17, 14; cf. Nm 21, 14), el libro de la ley (Dt 17, 18; cf. Ex 24, 7), una carta privada (2 Sam 11, 14), el libelo de repudio (Dt 24, 1.3; cf. Mc 10, 4), un registro catastral (Jos 18, 9), las más diversas crónicas de los reyes (1 Re 15, 31), etc. Aquí aparece un sentido religioso en cuanto que Yahvé es testigo de lo que ha sido escrito y vela de un modo especial por su cumplimiento a través de pactos (→ alianza).

2. En singular designa escritos diversos del AT (Tob 1, 1; 1 Cr 27, 24) y en plural, grupos de escritos (Dn 9, 2; 1 Mac 12, 9). Pero en nuestro contexto, lo más importante es el uso específico de ambos vocablos para designar el libro de la ley, la Torá. Esta acepción de ambos términos se basa en la costumbre que existía «de que la Torá fuese escrita en un rollo especial» (GSchrenk, ThWb I, 615). Puesto que este rollo de la Torá contenía la voluntad santa de Dios, *biblíon* se convierte en los LXX en una expresión solemne que designa el *libro de la ley* (Dt 28, 58; Jos 1, 8). El término «la Biblia», que comienza a usarse en la iglesia en una época posterior, tiene su raíz en esta última acepción del vocablo.

Junto a la Torá y a los demás escritos veterotestamentarios había desde un principio otros «libros» más recientes hasta que, a finales del s. I d. C., se consideró cerrado el canon (→ norma). 4 Esd 14, 42-47 enumera 94 libros sagrados, 24 de los cuales están incluidos en el canon; los otros 70 tenían un carácter oculto o secreto. Con ello queda de manifiesto el problema de la distinción entre los libros canónicos y los apócrifos.

3. También tienen raíces veterotestamentarias aquellos libros de los que se habla sobre todo en la apocalíptica judía. El libro es aquí una imagen que simboliza los eternos designios de Dios en relación con el futuro de su pueblo, del mundo, de los hombres. Se habla del libro del plan divino sobre el mundo (cf. también Ez 2, 8 ss), del libro de la vida (cf. Ex 32, 32 ss; Is 4, 3; Dn 12, 1; Jub 19, 9), del libro de la historia humana (ya en todo el entorno del AT y luego en Sal 139, 16; 56, 9) y del libro del juicio (Dn 7, 10; Is 65, 6; Hen [et] 81, 4; 89, 61-64). Estos libros son siempre expresión de la voluntad y de la acción soberana de Dios en la historia. No son «libros del hado».

III 1. a) Como ocurre en la versión de los LXX, el vocablo *biblíon* (34 veces) es más frecuente en el NT que *bíblos* (10 veces). Es sorprendente la frecuente aparición de *biblíon* en Ap (23 veces, mientras que en los demás libros del NT sólo se encuentra 11). Desde el punto de vista del significado no existe ninguna diferencia con respecto al griego profano.

b) Enlazan con el uso veterotestamentario de los vocablos: Mt 1, 1: «el libro de la genealogía» (cf. Gn 5, 1); Mc 10, 4: «libelo de repudio» (cf. Dt 24, 1.3); además *bíblos* o *biblíon* se utilizan para designar la Torá (Gál 3, 10; Heb 9, 19) u otros escritos del canon veterotestamentario: así p. ej. Lc 4, 17: «Le entregaron un libro del profeta Isaías» (Mc 12, 26: el pentateuco; Lc 3, 4: Isaías; Hech 7, 42: Amós; Lc 20, 42 y Hech 1, 20: los Salmos). También el cuarto evangelista llama a su evangelio *biblíon* (Jn 20, 30; 21, 25). Pero, de un modo especial, se habla del libro en Ap 1, 1: el libro en el que ha de escribirse todo; 5, 1 ss: el libro sellado con siete sellos, que contiene el plan de Dios sobre el mundo; 13, 8: el libro de la vida, en el que están escritos los nombres de los que entrarán en la vida eterna; aquel cuyo nombre no esté escrito en este libro no podrá resistir la tentación de adorar a la Bestia (cf. también Flp 4, 3); Ap 20, 12: los libros del juicio. Aquí aparece, pues, el lenguaje de la apocalíptica, aunque con un contenido nuevo (cf. espec. Bietenhard, 231-254).

2. De todos los libros bíblicos puede decirse que contienen un mensaje que despierta y exige la fe. Sólo pueden ser leídos y entendidos correctamente cuando este mensaje es creído (Jn 20, 30 s). Pero cuando, por ejemplo, el cuarto evangelista habla en este contexto de su libro, este vocablo no lleva consigo ningún significado teológico especial.

Algo diferente ocurre en Ap. Al igual que en la apocalíptica judía, también aquí el libro es una «imagen del misterio divino, que es anunciado y llevado a cabo como una realidad de contornos bien definidos» (GSchrenk, *loc. cit.*, 617). Pero mientras que los libros de los apocalípticos judíos aparecen al lector como una revelación secreta hecha a un hombre piadoso del pasado, referente a una época posterior y reservada a un círculo escogido, el vidente del Apocalipsis transmite bajo su propio nombre un mensaje profético a las comunidades de su tiempo, mensaje que debe servirles de consuelo y advertencia (cf. p. ej. 4 Esd 14, 42-47, en donde se plantea a la vez el problema del canon; Dn 12, 4.9 y Ap 1, 11). El contenido de este mensaje son los acontecimientos de los últimos tiempos hasta la venida de Jesucristo, que, en cuanto crucificado y glorificado, triunfará al final sobre todas las potencias enemigas de Dios.

En Ap 5, 1 ss se habla de un rollo semejante al de Ez 2, 9 s. Este libro, que está escrito por dentro y por fuera y sellado con siete sellos, es un documento, probablemente un testamento. Aquí se trata también del libro que contiene el plan de Dios escatológico. Está sellado, es decir, sustraído a todo conocimiento humano; y, sin embargo, el plan de Dios para con el mundo está ya fijado desde siempre. Sólo uno es digno de abrir los sellos y realizar el plan de Dios y llevarlo a término: Cristo crucificado y glorificado. La profesión de fe en Cristo es fundamental dentro de la concepción de la historia que nos ofrece el Apocalipsis.

El fin de los tiempos es un tiempo de juicio. En este contexto, el Apocalipsis reasume las imágenes del libro de la vida y de los libros del juicio (Ap 20, 12). En el libro de la vida están escritos los nombres de aquéllos (cf. también Lc 10, 20; Flp 4, 3) que son preservados en el juicio. Son los que vencen (Ap 3, 5) o los que están predestinados desde el principio (Ap 17, 8). Ahora bien, la predestinación no hace superflua la exhortación a la obediencia, pues el nombre puede ser borrado del libro de la vida. La victoria humana y la predestinación divina forman aquí una estrecha simbiosis, al igual que la fe es a la vez don y decisión.

U. Becker (*Hannover*)

ἀναγινώσκω [anaginṓskō] leer; *ἀνάγνωσις [anágnōsis]* lectura

I *Anaginṓskō* es un compuesto de *γινώσκω [ginṓskō]* (forma secundaria tardía de *γιγνώσκω [gignṓskō]*), *conocer* (cf. → conocimiento, art. *γνῶσις [gnôsis]*) y, en un principio, sólo tiene un sentido intensivo: *conocer bien*, o restrictivo: *reconocer*. A partir de aquí, *anaginṓskō* adquiere generalmente el sentido específico de *leer* o *leer en voz alta* (ambas cosas coinciden en la antigüedad, pues incluso cuando se leía para sí mismo se hacía en voz alta). Especialmente en el lenguaje de los tribunales *anaginṓskō* se utiliza a menudo en sentido absoluto como invitación al escribano, al que incumbía la lectura de las actas. De un modo análogo, el sustantivo *anágnōsis* designaba también esporádicamente la acción de reconocer y, sobre todo, de *leer en voz alta*, espec. en las asambleas o ante el tribunal.

II En el AT encontramos desde muy pronto la lectura de los preceptos y disposiciones divinas con motivo de las grandes fiestas de Israel (Ex 24, 7; cf. Jos 24, 25), mientras que en la época más primitiva se narraban los hechos de la historia (Ex 15; Jue 5) o incluso eran objeto de una representación dramática (Sal 68, 25-28). En Jeremías, la lectura sustituye a veces a la predicación profética cuando ésta no puede llevarse a efecto (36, 5 ss); en Nehemías la lectura ha de ser explicada por la predicación levítica (8, 8). Junto a esto existían la lectura y la meditación privadas de la Escritura que, naturalmente, permanecían reservadas a los pocos que sabían leer, pero eran recomendadas encarecidamente (Dt 17, 18 s; cf. Is 1, 8; Sal 1, 2).

En el judaísmo tardío la lectura forma parte siempre de cualquier acto de culto (cf. la inscripción de la sinagoga de Jerusalén: *συναγωγὴν εἰς ἀνάγνωσιν νόμου [synagōgḕn eis anágnōsin nómou]*: «la sinagoga sirve para la lectura de la ley»), puede ser hecha por cualquier miembro de la comunidad (cf. Lc 4, 16 ss), pero al menos en el caso de la Torá, los cinco libros de Moisés, va ligada ya desde antiguo a un cierto orden dentro de las perícopas. Por eso es digno de interés el hecho de que ya la versión de los LXX comenzase a traducir por *anágnōsis* el mandato de Yahvé a sus profetas de proclamar su palabra (Jer 3, 12; 11, 6 y *passim*) y con ello a relacionarlo con la lectura cultual. La lectura era también corriente en ciertas ocasiones especiales (p. ej. en la batalla: 2 Mac 8, 23).

III En el NT *anaginṓskō* sólo tiene el sentido de *leer*, *leer en voz alta* (32 veces, de las cuales 14 en los sinópticos, 7 en Hech, 9 en Pablo, una en Jn y una en Ap; el sustantivo *lectura* sale 3 veces). Casi siempre se refiere a la lectura del AT (siempre en el caso de los sinópticos, a este respecto cf. Hech 8, 28; Gál 4, 21), espec. con ocasión del culto (Lc 4, 16; Hech 13, 15.27; 15, 21; 2 Cor 3, 14 s). También designa la lectura de una carta (Hech 15, 31; 2 Cor 1, 13; 3, 2) y espec. la lectura hecha en el culto (1 Tes 5, 27; Col 4, 16).

La lectura intensiva de la Escritura es para Jesús el presupuesto de toda discusión teológica, así como de todo conocimiento de Dios; de aquí el frecuente reproche: «¿No

habéis leído?» (Mc 2, 25; 12, 10 y *passim*). En el fondo, Jesús está de acuerdo en este punto con el judaísmo. Pero, como lo muestra Pablo a partir del AT, cuando los judíos leen la Escritura un velo cubre el sentido auténtico de ella (2 Cor 3, 14 s), ya que se lleva a cabo sin una conversión a Cristo (v. 16) y, por tanto, sin la asistencia del Espíritu santo (v. 17). Ahora bien, el hombre no puede entender la Escritura si no es iluminado por el espíritu (cf. 1 Cor 2, 14). La investigación de la Escritura ha de ir acompañada de una plegaria para implorar el Espíritu santo; de este modo, la Escritura (→ γραφή *[graphḗ]*) se convertirá, para el que la lee, en un testimonio de Cristo (cf. Jn 5, 39).

Las cartas del NT están destinadas de antemano a la lectura en el culto (1 Tes 5, 27). Por tanto, no se dirigen únicamente a una determinada comunidad (Col 4, 16). Al igual que en Jeremías, la lectura ha de reemplazar a la predicación apostólica, sobre la que se basa toda predicación. Con ello, la lectura de las cartas adquiere en el culto el mismo rango que la lectura del AT.

J. Blunck

ἐπιστολή *[epistolḗ]* carta; ἐπιστέλλω *[epistéllō]* notificar, escribir

I 1. Mientras que el verbo *epistéllō, enviar, notificar, ordenar,* designa la transmisión (casi siempre escrita) de un mensaje o de un mandato, aquello que se transmite (originariamente instrucciones militares o administrativas) se designa con el sustantivo *epistolḗ*, que significa generalmente *carta, epístola.*

Con la extensión creciente de la cultura helenística se desarrolla toda una diversidad de tipos de cartas, que van desde la carta privada de carácter íntimo a la «epístola» (disertación estilístico-literaria escrita en forma de carta), pasando por la carta abierta (cf. las cartas doctrinales de los filósofos epicúreos). Las cartas de recomendación son empleadas corrientemente en los viajes de los filósofos y sus discípulos (Diógenes Laercio VII, 1, 3; 8, 87).

2. Entre los griegos y a diferencia de los orientales, las cartas comenzaban con la fórmula fija *(praescriptum)*: el remitente (en nominativo) – al destinatario (en dativo) – saludo o salutación *(χαίρειν [chaírein])* y se suple «dice» o «desea» (Bl.-Debr. § 480). La carta concluye con un breve saludo de despedida («escatocolo»).

II El equivalente hebreo del ἐπιστέλλειν *[epistéllein]* que sale en los LXX es *šalaḥ (enviar)* y de *epistolḗ* sobre todo *'iggeret* (del asirio *egirtu: carta oficial).*

1. En el AT se reproducen, aunque brevemente, cartas preexílicas; pertenecen a la esfera de la correspondencia de los señores entre sí o con sus súbditos: cartas conspiratorias (2 Sam 11, 14 s; 1 Re 21, 9 s; 2 Re 10, 1-6), cartas injuriosas (2 Re 19, 10-13 par), escritos de profetas redactados en forma de carta (2 Cr 21, 12-15), cartas de acatamiento (2 Re 20, 12 par), cartas de recomendación (2 Re 5, 6).

En los escritos tardíos del AT nos encontramos con una literatura epistolar más abundante. A partir del exilio se plantea, por una parte, la necesidad de una correspondencia de carácter político con los dominadores extranjeros (con ocasión de la ocupación de la tierra) (cf. Esd 4, 7-6, 12; AdEst 1 y 1 Mac 10, 3-8.17-20; 11, 29-37; 12, 5-23 y *passim)* y, por otra (dada la situación de diáspora), la necesidad de una correspondencia religiosa con los desterrados (cf. Jer 29, 1-23, que es uno de los primeros testimonios). En los escritos más recientes del AT y en los propios de los LXX puede constatarse una evolución hacia la «epístola» (así, Dn 3, 31-4, 34; 2 Mac 1; EpJer; OdSl 23, 5).

2. El modelo oriental de carta consta generalmente de un encabezamiento bimembre: el remitente escribe al destinatario: la salvación abunde para ti. El *corpus* de la carta comienza así: Por consiguiente... *(wᵉ'attāh...).*

III En el NT *epistolḗ* se encuentra 24 veces, *epistéllō* 3, siempre con el significado de *escribir.* De los 27 escritos del NT, 21 se nos presentan claramente como cartas. Por otra parte, el estilo epistolar se emplea con frecuencia en Ap como recurso literario («carta» de Cristo a sus siervos: 1, 1), así como en Hech (1, 1; 23, 26-30; también Lc 1, 3 s).

1. No es casual que la mayor parte de la literatura cristiana primitiva se desarrolle con motivo de una situación concreta y determinada, pues, al principio, dado que la parusía se consideraba inminente, no se planteó la necesidad de transmitir por escrito la predicación y la doctrina a las generaciones posteriores. Pero existía una

serie de cuestiones y problemas de actualidad, relacionados con las comunidades misioneras (que estaban en constante polémica con su entorno político y religioso), que necesitaban respuesta y clarificación (cf. 1 Cor; Rom 13); el misionero, dada la imposibilidad de estar siempre presente en sus comunidades, se veía obligado a recordar, a insistir en su mensaje (cf. 2 Cor, en donde aparecen numerosas muestras de esto; Rom 1, 13), ya que se creía muy próxima la venida de Cristo (1 Tes 2, 2 s.15).

Al debilitarse la creencia en la inminencia de la parusía y al consolidarse la iglesia surge un nuevo tipo de carta en el NT, que tiene el carácter de epístola. Dos factores determinan esta evolución: la pugna en torno a la tradición y a la doctrina con motivo de la lucha contra la herejía (gnosis; → conocimiento) y la necesidad de un ordenamiento eclesiástico (→ comunidad; → anciano). Junto a las cartas de Pablo (cf. 2 Pe 3, 16; ya 2 Cor es un resumen de varias cartas a la misma comunidad) aparecen ahora otras cartas, cuyos autores —siguiendo el uso estilístico corriente en la antigüedad— se saben fieles garantes de la tradición y hablan en nombre de una autoridad apostólica (p. ej. las llamadas deuteropaulinas, 1 y 2 Pe). En general, estas cartas imparten enseñanzas haciendo alusión a la tradición apostólica o a la «enseñanza de Cristo» (2 Jn 9) y exhortan de un modo autoritativo; ellas han contribuido de un modo decisivo a conservar íntegra a la joven iglesia en una época de peligros externos e internos.

2. Ha sido Pablo el que, desde un principio, ha configurado la estructura de la carta neotestamentaria, así como los derroteros que había de seguir ulteriormente. Por otra parte, lo que le impulsa a ello no son motivos estilísticos, sino el contenido radicalmente nuevo del mensaje cristiano. El saludo de la carta griega (tal como se encuentra en el NT, en Hech 15, 23; 23, 26; Sant 1, 1) es ampliado, y, por analogía con la fórmula oriental, se sustituye el *chaírein* por un saludo más prolijo: *χάρις ὑμῖν...[cháris hymîn]...*: la gracia sea con vosotros... Este saludo ampliado suele ser a menudo una introducción al contenido mismo de la carta (así, 1 Cor 1, 1-2; Rom 1, 1-6; Gál 1, 1-5). Al saludo siguen la acción de gracias, la súplica y la seguridad de un recuerdo constante (1 Tes 1, 2-10; Flp 1, 3-11; Rom 1, 8-12), a veces acompañada de una censura o exhortación (Gál 1, 6-9). El breve saludo de despedida se transforma en una bendición. Pablo dictaba sus cartas (Rom 16, 22); para certificar la autenticidad de las mismas añade un saludo final o unas palabras escritas de su puño y letra (1 Cor 16, 21; Gál 6, 11; Flm 19).

3. Todas las cartas de las que Pablo es autor lo son en sentido propio, es decir, han sido escritas a un determinado círculo de hombres por un motivo concreto (cf. 1 Cor 16, 5-19). A menudo aparecen en ellas llamadas a la comunidad (como puede verse con claridad en 1 Cor). Pero al mismo tiempo está presente el tono oficial y autoritativo, que es inherente a los vocablos *epistolḗ* y *epistéllein* (cf. además de I y II los ejemplos de Hech). Escritas totalmente en función de la predicación y de su ministerio apostólico, son siempre cartas abiertas, «oficiales», es decir, están destinadas a ser leídas en la comunidad durante el culto y en ocasiones importantes (1 Tes 5, 27).

Sólo en un pasaje —y ciertamente central— es empleado el vocablo *epistolḗ* en sentido figurado: en 2 Cor 3, 2 s. Si se tiene en cuenta la técnica empleada en el dictado de cartas (la lenta escritura hecha sobre ásperos papiros con tinta viscosa, la adecuada formulación de lo que había de escribirse por parte del que dictaba; cf. Roller, 7), hay que admitir que en este fragmento se entrelazan dos imágenes, que resultan del contexto ya escrito o concebido y que van explicándose paso a paso. (Algo similar ocurre en 1 Cor 3, 9).

Primera imagen: «Nuestra carta sois vosotros mismos» se refiere a la costumbre (mencionada poco antes) que tenían sus enemigos (profetas ambulantes gnóstico-cristianos, a los que Pablo alude despectivamente con los vocablos *πολλοί [polloí]*, *muchos* [2, 17] y *τινές [tinés]*, *algunos* [3, 1]) de atestiguar su *ἱκανότης [hikanótēs]*, *aptitud* con cartas de recomendación de las comunidades y de hacerse pagar por sus servicios (2, 17). Con la palabra «aptitud» se alude probablemente a sus cualidades de trato, a su retórica y al carácter milagroso y proselitista de su mensaje (cf. 1 Cor 1, 26-29; 2, 1 s). Pablo los rechaza con aspereza. La aptitud de Pablo sólo hay que atribuirla a Dios y tiene un

carácter de servicio (3, 6). La misma → comunidad, en su existencia histórica y espiritual, es su carta de recomendación, cuyo autor es el Señor glorificado; esta carta está escrita con el «espíritu de Dios vivo», es decir, con la libertad vivida y experimentada bajo la soberanía de Cristo (3, 17). Pablo es solamente el expedidor (3, 3: *διακονηθεῖσα [diakonētheîsa])* bajo cuya pobre asistencia surge y vive la comunidad y acontece el milagro de la nueva creación (5, 17).

Con ello se abre paso la segunda imagen: «...escrita en nuestros corazones, ...no en tablas de piedra, sino en tablas de corazones de carne». Esta imagen, por analogía con Ez 11, 19; Jer 31, 39, prepara el tema del fragmento que sigue a continuación: letra (antigua alianza; → alianza; → Escritura, art. *γραφή [graphḗ])* – espíritu (nueva alianza; → espíritu). La comunidad de la nueva alianza se justifica por su misma existencia espiritual: en ella el evangelio único de la cruz pone fin a toda vanagloria y a toda especulación desenfrenada, en ella el crucificado es, en cuanto glorificado, el único Señor y se le espera como a juez venidero (1 Cor 2, 2; 2 Cor 5, 10.15). En su núcleo más hondo 2 Cor 3, 2 s trata de lo que Calvino llamaba el *testimonium Spiritus sancti internum* (el testimonio interno del Espíritu santo) (cf. 1 Cor 2, 14-16). Si no se interpreta el vocablo «carta»: comunidad en sentido espiritual, sólo se hace constar la existencia meramente fáctica. Por eso la frase «conocida y leída por todos los hombres» (v. 2) no ha de ser valorada excesivamente. Rechazada toda seguridad y prueba «carnal», de lo que se trata en la lucha de la comunidad por mantener la fe es de optar por la vida o la muerte, la salvación o la perdición (2, 15 s).

El conocimiento de estos contextos confiere a la polémica de Pablo su seriedad y su carácter resolutivo.

G. Finkenrath

Para la praxis pastoral

Se considera al cristianismo como una «religión del Libro» porque su doctrina es controlable y fue consignada definitivamente por escrito. Es cierto que a la Biblia se le ha otorgado un lugar diferente en las distintas confesiones. Mientras que en la iglesia católica romana, la tradición, siempre inconclusa, desempeña junto a la → Escritura la función de fuente y norma de la fe, para las iglesias evangélicas —de acuerdo con el dogma— la tradición quedó cerrada con la determinación del canon de los escritos bíblicos (→ norma) y sólo la Biblia es norma de la fe. Sin embargo, aquí el dogma y la realidad se dan de trompicones; por eso se plantea la pregunta de si mucho de lo que se considera bíblico y se defiende como tal no aparece ante la mirada crítica como una proyección de los propios axiomas, concepciones, vivencias e ideales. La apelación evangélica a la palabra, al rechazar la concepción católico-romana de la tradición deberá preguntarse asimismo si su propia comprensión de los enunciados bíblicos no estará tan determinada y limitada por la interpretación no escrita de una tradición parcial, como la católica lo está por los decretos y encíclicas papales; dicho de otro modo, si la doctrina de cada uno de los reformadores o la que se tiene por tal, a través de normas acuñadas por determinadas experiencias y vivencias (la mayoría de carácter no teológico), no ha desarrollado una fuerza configuradora que, cuando menos, no cede en importancia a la de la tradición católica.

Deberíamos ser también muy circunspectos a la hora de considerar la polémica en torno a la Biblia, es decir, al abordar la cuestión acerca de hasta qué punto ella es palabra de Dios, como si se tratase de una controversia entre teología y comunidad y entre fe e

incredulidad; aunque de hecho a veces se haya planteado así la cuestión, ha habido otros factores que han jugado aquí un importante papel. Por ejemplo, la confianza total en la fuerza preservadora y vivificadora de ciertas formas de expresión que se han desarrollado en el pasado, en la que el signo característico de la ortodoxia es un determinado lenguaje y una determinada concepción del mundo, se opone a una corriente que quiere asumir conscientemente el riesgo que plantean las nuevas perspectivas, pero también las nuevas formas de pensamiento y de lenguaje en una época dominada por la técnica, pues piensa que esta cuestión no podrá rehuirse durante mucho tiempo. Si tenemos en cuenta seriamente el crecimiento paulatino del canon (→ norma) y el aspecto humano en la génesis de la Biblia, no se puede mantener honestamente la tesis de la inspiración verbal. Más que facilitarnos el acceso al mensaje, ella estorba la comprensión del mismo, ya que quiere encerrar el acto de redacción del testimonio dentro de unas normas dogmáticas, cerrando con ello el camino a la observación de la revelación histórica de Dios. Ella cree poder asegurar el conocimiento de Dios a través de la canonización de la forma humana de la Biblia; habría que preguntarse también si no hay en este punto ciertas tendencias similares a las que vemos en el desarrollo de los dogmas marianos y del culto a María.

Ahora bien, si, al igual que en la → predicación, también en la Biblia se trata ante todo de dar testimonio de la palabra de Dios corroborada por el → espíritu, la palabra expresada en la Biblia tendría una función mediadora y nos guiaría hacia la palabra de Dios hecha carne, Jesucristo. La Biblia recuperaría así su función de puente entre Dios y el hombre, puente que tendría evidentemente unas características únicas, a la vez que serviría de guía. Toda predicación y todo testimonio ulterior deberían basarse sobre ella y seguir el rumbo marcado por ella. La cuestión fundamental no sería entonces la fe en la Biblia, sino la fe en el Hijo de Dios que nos presenta la Biblia. Así como los testigos de la Escritura dan testimonio de él en su propio lenguaje, el Cristo viviente quiere también hoy encontrar al hombre a través de nuestro testimonio. Y el → espíritu que ha grabado su impronta en el Libro es el mismo que, a través de este Libro, inspira hoy al hombre para anunciar el evangelio; para el corazón que se abre a él, la palabra humana se hace de nuevo, a través de él, palabra de Dios. Sólo el espíritu es capaz de ello, no un lenguaje o un método determinados. → Enseñanza; → escritura; → mensaje; → palabra; → testimonio.

L. Coenen

Bibl.: sobre *βίβλος:* PGlaue, Die Vorlesung heiliger Schriften im Gottesdienst, 1907 – RBultmann, Art. *ἀναγινώσκω*, ThWb I, 1933, 347 ss – GSchrenk, Art. *βίβλος*, ThWb I, 1933, 613 ss – HBietenhard, Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum, WUNT 2, 1951 – HStoebe/ENestle, Art. Bibelkanon, EKL I, 1956, 448 ss – AJepsen/RMeyer/WGKümmel, Art. Bibel, RGG I, 1957³, 1123 ss (Bibl.) – ELohse, Die Offenbarung des Johannes, NTD 11, 1960⁸, 1 ss – HPope/SBullough, Art. Bibel, BHHW I, 1962, 240 ss.

Sobre *ἐπιστολή:* GBeer, Zur israelisch-jüdischen Briefliteratur, 1913 – ORoller, Das Formular der Paulinischen Briefe, 1933 – WStraub, Die Bildersprache des Apostels Paulus, 1937, 82 s – EKäsemann, Die Legitimität des Apostels. Eine Unters. zu 2 Kor 10-13. ZNW 41, 1942, 58 ss – JSchneider, Art. Brief, RAC II, 1954, 564 ss – ELohmeyer, Briefliche Grussüberschriften, en: Probleme paulinischer Theologie, 1955, 7 ss – EFascher, Art. Briefliteratur, RGG I, 1957³, 1412 ss – WGKümmel, Art. Paulusbriefe, RGG V, 1961³, 197 s – DGeorgi, Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief. Stud. z. religiösen Propaganda in der Spätantike, 1964, 246 ss – KHRengstorf, Art. *ἐπιστέλλω*, ThWb VII, 1964, 593 ss.

En cast. Arts. gens.: JSchreiner/KBerger/KRahner, Art. Escritura, SM 2, 1976², col. 726-769 – IHermann, Art. Escritura, Lectura de la, SM 2, 1976², col. 769-771

Limpio

Según la concepción ampliamente difundida y atestiguada por la historia de las religiones, el mundo está dividido en un sector puro y otro impuro (cf. asimismo la correspondiente diferenciación entre → santo y profano). Por medio de una purificación entendida originariamente como cultual-ritual, se realizaba la separación de los sectores impuros (p. ej. la suciedad, la enfermedad) y de los poderes inmundos (p. ej. dioses extranjeros, demonios, pecados propios), para conseguir un estado de pureza en el culto y en las bendiciones de la divinidad. El griego conoce para la designación de la pureza dos grupos de palabras: *ἁγνός [hagnós]* y *καθαρός [katharós]*. *Hagnós* pertenece originariamente a las palabras del grupo terminológico → santo; apunta a la santidad cualitativa o a la pureza de la divinidad y de las personas o cosas ligadas con ella (objetos y personal de culto). Es más usado el grupo de palabras *katharós*, que designa la pureza cultual, física y moral, de cosas y personas. En el NT se encuentran ambos grupos de palabras en un significado específico reducido y, por lo general, en sentido figurado. → Sacerdote.

ἁγνός [hagnós] limpio, santo; *ἁγνίζω [hagnízō]* limpiar, purificar; *ἁγνεία [hagneía]* limpieza, castidad; *ἁγνισμός [hagnismós]* purificación; *ἁγνότης [hagnótēs]* limpieza

I *Hagnós*, adjetivo de *ἄζομαι [házomai]* (de *ἅγιομαι [hágiomai]*), *tener miedo de alguien* o *de algo*, significa originariamente *aquello que despierta temor (religioso)*, el *tabú* (cf. → piedad, art. *σέβομαι [sébomai]*). En el uso profano, aparece *hagnós* desde Homero. Como palabra sagrada significa una cualidad de la divinidad y luego se refiere simplemente a cosas que tienen relación con esa divinidad. Así surge el significado de *santo*, en el sentido de *puro*, pensando en la esfera ritual: carencia de culpa de sangre, de contacto con cadáveres y cosas parecidas. Y puesto que, según las concepciones antiguas, el comercio sexual hace también impuros para el culto, *hagnós* recibe asimismo el significado de *casto*. El concepto que originariamente es cultual-religioso se traslada luego al campo moral y se usa frecuentemente en el helenismo en el sentido de *sin culpa, moralmente intachable*, y también como designación honrosa del ejercicio intachable de un cargo. El verbo *hagnízō*, derivado de *hagnós*, *limpiar, purificar* (por medio de ritos expiatorios), que se halla atestiguado sólo desde Sófocles, y el sustantivo correspondiente *hagnismós, purificación*, permanecen totalmente circunscritos a la esfera cultual. *Hagneía*, un sustantivo derivado de *hagnós*, se halla también sólo desde Sófocles y se utiliza para designar la *pureza cultual*, la *castidad* y la *pureza de sentimientos*. Otro sustantivo formado de *hagnós, hagnótēs*, aparece claramente sólo en el NT y significa la *integridad* y la *irreprochabilidad moral*.

II 1. En los LXX aparece *hagnós* sólo raras veces (11 veces), ya que para expresar la pureza cultual se utiliza → *καθαρός [katharós]*. *Hagnós* traduce el hebreo *tāhōr*, *puro* cultualmente y *zak*, moralmente íntegro. A diferencia de *ἅγιος [hágios]* (hebreo *qādōš*, *consagrado a Dios, según Dios* → *santo*) y de *katharós*, que designa la pureza cultual y ética, el matiz especial de *hagnós* se refiere a la importancia de la limpidez o transparencia; p. ej. Sal 12, 7: «las palabras de Yahvé son palabras limpias» (cf. Sal 19, 10); Prov 20, 9: «¿Quién puede decir: he limpiado mi corazón?» (cf. Prov 15, 26; 21, 8). Es significativo que *hagnós* se encuentre preferentemente en la literatura sapiencial.

2. Con mayor frecuencia se encuentra en los LXX el verbo *hagnízō*, que describe las medidas para alcanzar la capacidad o disposición para el culto. Mientras que → *ἅγιος [hágios]* siempre expresa la fuerza y el poder de lo santo, *hagnízō* significa siempre el alejamiento de lo indebido (p. ej. Ex 19, 10: lavar los vestidos; Nm 6, 3: la sobriedad con respecto al alcohol), especialmente con el significado de *purificarse de pecado* (hitpael de *ḥāṭā'*; Nm 8, 21; 19, 12). También con el término *hagneía* se piensa, tanto en los pasajes del AT hebreo (Nm 6, 2.21: nazareato; 2 Cr 30, 19: santuario) como en los pasajes propios de los LXX (1 Mc 14, 36: el templo), en la pureza cultual.

III 1. En el NT aparecen sólo *hagnízō* y *hagnismós* (sólo en Hech 21, 26) con el significado propio de *pureza cultual*, primero en relación con los judíos ante la pascua (Jn 11, 55), y después cuando Pablo en Jerusalén hace su voto (Hech 21, 24-26; 24, 18). En

cambio, en Sant 4, 8; 1 Pe 1, 22 y 1 Jn 3, 3 *hagnízō* significa la purificación moral. *Hagnós* no se encuentra en los evangelios, ni en Heb ni en Ap; sólo se halla en las cartas en las que se rastrea el influjo helenístico. Significa: a) *casto* (2 Cor 11, 2; Tit 2, 5); *inocente* en relación con un asunto (2 Cor 7, 11); *moralmente íntegro:* dicho de Cristo (1 Jn 3, 3); con relación a la conducta de los cristianos (1 Tim 5, 22; 1 Pe 3, 2; Flp 4, 8); como atributo de la sabiduría (Sant 3, 17). El adverbio *ἁγνῶς [hagnôs]* significa la manera limpia u honesta de hacer algo (en 1, 17 se niega: «jugando sucio [NB]»); el sustantivo *hagneía* expresa la integridad moral y la intachabilidad (1 Tim 4, 12; 5, 2).

2. La rápida ojeada sobre la utilización y el significado de esta familia de palabras en el NT demuestra que el significado originario de la pureza cultual no desempeña ya un gran papel. Esto es comprensible, debido a que sólo la comunidad judeo-cristiana participaba en el culto en el templo de Jerusalén y por ello debía observar las prescripciones relativas al mismo (cf. Hech 3, 1; 21, 18-26). Para todas las demás comunidades étnico-cristianas, la pureza cultual probablemente carecía de sentido —prescindiendo del decreto de los apóstoles (Hech 15, 28-29), que debía hacer posible en las comunidades mixtas la vida común entre unos y otros— y por ello no se encuentran en ninguna parte del NT prescripciones relativas al culto destinadas a los cristianos. Pero el concepto de limpieza adquiere un nuevo significado como expresión de la integridad moral, que va asociada al cambio operado en los cristianos. Hay que partir de la base de que Cristo es *hagnós*, *limpio*, o sea, sin mancha o pecado (1 Jn 3, 3). Y como él posee esta limpieza, también los que le pertenecen deben tenerla. Cristo, por su muerte sacrificial que tuvo lugar una vez, no sólo hizo superfluo el sacrificio habitual del culto en el templo, sino que le dio su propio significado. Según eso, se relaciona con la pureza que proporciona a los suyos. Ella es mucho más que una mera pureza cultual. La limpieza y la integridad tampoco son virtudes humanas, sino que designan la relación del hombre respecto a Dios. Por eso ya no se usa más este concepto para la pureza sexual o para la sobriedad. Para expresar esto el NT utiliza la palabra *ἐγκράτεια [enkráteia]* (→ continencia).

H. Baltensweiler

καθαρός [katharós] limpio, puro; *καθαίρω [kathaírō]* limpiar, purificar; *ἐκκαθαίρω [ekkathaírō]* barrer; *καθαρίζω [katharízō]* limpiar, purificar; *καθαρότης [katharótēs]* limpieza; *καθαρισμός [katharismós]* purificación; *ἀκάθαρτος [akáthartos]* impuro, sucio; *ἀκαθαρσία [akatharsía]* impureza, suciedad; *περικάθαρμα [perikátharma]* desechos, escoria

I El grupo de palabras relacionadas con *katharós* abarca el campo de la limpieza física, cultual y ética.

1. El *adjetivo katharós* (de origen oscuro; el lat. *castus* probablemente no pertenece a la misma raíz) se halla usado desde Homero y significa: a) originariamente *limpio* en el sentido físico, en contraposición a *ῥυπαρός [rhyparós]*, *sucio* (p. ej. agua limpia, clara: Eurípides, Hipp. 209); b) *limpio*, en el sentido de *libre* de trabas, sin otras cosas que se interpongan, en contraposición a *πλήρης [plḗrēs]* o *μεστός [mestós]*, *lleno* (p. ej. *ἐν καθαρῷ [en katharô]:* Homero, Il. 23, 61); c) *cultualmente puro*, en contraposición a *akáthartos, impuro* (p. ej en los papiros mágicos griegos 4, 3084 s); d) en sentido religioso: *moralmente limpio* (p. ej. *καθαρὸς ἀδικίας [katharós adikías]:* Platón, Resp. VI 496d; *καθαρὸς χεῖρας [katharós cheîras]:* Herodoto I, 35).

El *verbo* correspondiente *kathaírō* significa originariamente *purificar*, *barrer*, *limpiar* (p. ej. un lugar barrido: Diodoro Sículo 19, 13, 4); en la koiné tiene el significado de *limpiar, podar* (en el NT sólo en Jn 15, 2). El compuesto *ekkathaírō*, desde Homero, intensifica el significado fundamental: *limpiar de arriba abajo, barrer* (Aristóteles, Animal. 9, 40; en el NT: 1 Cor 5, 7; con acusativo de objeto, que expresa aquello de lo que uno queda limpio: 2 Tim 2, 21). Es más usado el verbo helenístico más reciente *katharízō*, *limpiar* en sentido físico, cultual y religioso (p. ej. Josefo, Ant. 10, 70: limpiar o purificar el país).

El *sustantivo katharótēs* procede de la literatura griega clásica (Jenofonte, Mem. 2, 1, 22; Platón, Leg. VI, 778c) y designa la *limpieza*, tanto en sentido propio como figurado. La palabra helenística más reciente *katharismós* se encuentra, primeramente, en sustitución del ático καθαρμός *[katharmós]*, como término agrícola (poda; Michigan Papyri 185, 16) y luego designa corrientemente la *limpieza* tanto física como cultual.

Los términos *negativos* formados con ἀ privativa, el adjetivo *akáthartos* y el sustantivo *akatharsía*, denotan la esfera de la *impureza*, que se extiende desde la menstruación (Plutarco, De Placitis philosophorum V, 6) hasta la mancha moral producida por algo que va contra el derecho (Platón, Leg. IV 716e). *Perikátharma*, forma sustantiva derivada de περικαθαίρω *[perikathaírō]*, *limpiar alrededor, por todos los lados*, es lo que ha quedado tras una limpieza general: *la suciedad, los desechos* (Epicuro, 3, 22, 78: el *desecho* de la humanidad; en el NT solamente en 1 Cor 4, 13: *desecho* del mundo).

2. En la *religión griega*, la *catártica*, es decir, el sistema de purificaciones y expiaciones, no tenía nada que ver con un «arrepentimiento» de la culpa, o sea, con una purificación interior del corazón, sino con el alejamiento de los espíritus demoníacos, que andan vagando por el mundo, mediante conjuros y acciones rituales; así pues, tenía una finalidad «apotropeica». Era impura, tanto la parturienta como su hijo, y lo era asimismo el difunto. Por ello, después de tocar algo de eso, debían hacerse purificaciones. Ellas liberaban de la impureza que procedía de fuera. El que había derramado sangre, aunque hubiera actuado por encargo de la justicia, debía ser purificado. Para ello se hacía que la sangre de un animal chorrease sobre las manos del impuro y así se sustituía «asesinato por asesinato», es decir, por el «sacrificio» suplente o representativo de un animal. En la catártica, que determinó toda la vida diaria y religiosa, se llegó más tarde a una interiorización y a una etización. Esto se debió a los órficos y a los pitagóricos. Esta transformación en la comprensión de la limpieza se refleja en la inscripción del santuario a Esculapio en Epidauro: «Sólo el que esté limpio puede traspasar el umbral del templo perfumado; pero nadie está limpio, sino el que piensa lo santo». Un consagrado se denomina κεκαθαρμένος *[kekatharménos]* (Platón, Phaed. 69c).

El oráculo délfico tenía un gran influjo. El vigilaba no sólo por la pureza en los casos de asesinato; asimismo el espíritu de Delfos, que inspiró toda la vida griega, indujo a una suavización y a una interiorización de la antigua catártica (cf. ThvScheffer, 139). Era un espíritu liberador y distensor el que venía de Delfos. En está línea, es típica la tercera inscripción antigua que se encuentra en el templo de Apolo junto al γνῶθι σεαυτόν *[gnôthi seautón]*, *conócete a ti mismo*, y al μηδὲν ἄγαν *[mēdén ágan]*, *nada en demasía*, a saber, μετανόει ἁμαρτῶν *[metanóei hamartôn]*, *arrepiéntete* , esto es, adquiere un nuevo espíritu, *si has pecado* (cf. RPfeiffer, *loc. cit.*, 20 ss).

3. El concepto de «puro» y su contrario «impuro» se encuentra todo a lo largo de la *historia de las religiones*. En su origen es determinante la concepción de un numen poderoso (tabú), cuyas peligrosas fuerzas se representan de un modo material y se consideran transmisibles a través de un contacto material. Especialmente el nacimiento (→ nacer), la → muerte y la relación o procesos sexuales (polución, menstruación, coito) se ponen en relación con el poderoso tabú y exigen, cuando hay contacto, una inmediata purificación. En el desarrollo posterior de la historia de las religiones, se concibe el numen no sólo como un poder peligroso, sino también como una divinidad amiga. Si el hombre pretende acercarse a ella, no debe causarle daño por la impureza que se opone a dicha divinidad. Aquí tienen su origen las exigencias de pureza cultual. El sacerdote debe someterse a purificaciones, alejar lo impuro y lavarse de toda suciedad, para liberar al hombre de los influjos malvados y demoníacos, que le amenazan y le angustian continuamente. Sólo posteriormente el concepto de limpieza se interiorizó, se lo liberó de lo ritual, se lo vinculó a lo moral y así recibió un carácter ético. Pero la separación entre catártica y ética continúa como una ley de la historia de las religiones y puede observarse a lo largo de todo el abanico de religiones (Prümm, 295).

II 1. En los LXX *katharós* traduce 18 diversos equivalentes hebreos, pero en la mayor parte de los casos reemplaza a *ṭāhōr*, en el sentido de pureza *cultual*. Ocasionalmente traducen los LXX también por *katharós* el hebreo *nāqiy*, *limpio, inocente* (Job 4, 7), y *zākak*, *brillante, íntegro, inocente* (Job 15, 15). Al adjetivo negativo *akáthartos* corresponde *tāmē'* al sustantivo *akatharsía*, *ṭume'āh*, ambos principalmente en el sentido de *impureza cultual* (p. ej. Lv 5, 3; 15, 24). *Katharízō* es el equivalente del qal y del piel de *ṭāhar* (Lv 12, 7.8), y a veces también se usa en vez del piel de *ḥāṭā'* (Lv 8, 15). Así *katharízō* puede ser también sinónimo de ἐξιλάσκεσθαι *[exiláskesthai]*, *expiar* (Lv 16, 30). El peso de los ejemplos de pureza-impureza recae sobre los textos relativamente posteriores del documento sacerdotal y del profeta Ezequiel, que procede del círculo sacerdotal, lo cual no impide que la distinción entre puro e impuro se remonte a la más remota antigüedad. Se encuentran en conexión real con este concepto los de → santo (hebreo: *qādōš*, LXX: *hágios)* y profano (hebreo: *ḥōl*, LXX: κοινός *[koinós]*; cf. → solidaridad, art. κοινωνία *[koinōnía])*.

2. También en el AT se entienden puro e impuro principalmente en el sentido cultual. La diferencia está en estrecha dependencia con la fe israelita en Yahvé. Se parte del presupuesto fundamental de que la impureza y Yahvé son cosas totalmente contradictorias. De ahí resulta que —la mayor parte de las veces sin expresarlo— el estado normal de pureza capacita para la participación en el culto, mientras que la impureza, la enemistad con Yahvé, separa del servicio divino y del pueblo, y por ello debe evitarse como una atrocidad y hay que hacer que desaparezca (Lv 7, 19.20). Esta diferencia puede señalarse como el dato preético fundamental, tanto de la vida cultual como profana de Israel.

c) La *carta a los Hebreos* interpreta la muerte de Jesús con ayuda de concepciones cultuales del AT, para dejar en claro la superioridad cualitativa de la nueva alianza sobre la antigua (Heb 9, 13.14). En contraposición con la purificación sacrificial del templo veterotestamentario, que se repite todos los años y que Heb entiende como un recuerdo anual de los pecados (10, 1-4), la purificación operada por la sangre de Cristo es valedera de una vez para siempre y sirve no ya para la purificación externa, sino más bien para la purificación de los pecados (1, 3; 10, 22). De un modo semejante a 1 Jn, Heb asocia el concepto de purificación al de → perdón (9, 22).

d) Sólo en las *cartas pastorales y católicas* (espec. Sant, 1 Pe) el concepto de pureza adquiere en parte un enfoque ético. De una manera semejante, en lo formal, a la predicación de Jesús, las cartas a Timoteo insisten en el corazón limpio y en la conciencia honrada (1 Tim 1, 5; 2 Tim 2, 22; 3, 9). En este sentido, la relación con la persona de Jesús ocupa el fondo de la escena y salta al primer término la indicación doctrinal: «Esa orden tiene por objeto el amor mutuo, que brota del corazón limpio» (1 Tim 1, 5; cf. 1 Pe 1, 22).

Un cierto retroceso hacia una concepción de la limpieza superada ya por Pablo y Juan se advierte en la *carta de Santiago*, cuando él señala el conservarse sin mancha en este mundo como religión pura y sin tacha (Sant 1, 27). A la idea tradicional judía se aproxima grandemente la concepción de la limpieza que encontramos en el *Apocalipsis*, que habla de vestidos de lino materialmente limpios (15, 6; 19, 8.14) y de oro puro en la nueva Jerusalén (21, 18.21).

3. Esta vista panorámica sobre la historia del campo conceptual de la limpieza ha hecho ver a las claras de qué modo tan diferente se entendió ya en el NT la limpieza exigida y otorgada por Jesús. Pablo y Juan fueron los que más de cerca penetraron en su alcance universal y liberador, mientras que en los escritos posteriores se puede advertir cierta tendencia moralizadora restrictiva. La historia del concepto muestra hasta qué punto lucharon los testigos del NT por una concepción evangélica de la limpieza y cómo está siempre agazapado el peligro de caer de nuevo en una concepción legal de la pureza. Es digno de notarse, sin embargo, que en el NT el concepto de pureza se convirtió menos en el tema fundamental o en el hilo conductor de la predicación de Cristo y de la ética cristiana, y aparecen mucho más palabras claves como → seguimiento, obedecer (→ oír, art. *ὑπακούω [hypakoúō]*), santidad (→ santo, art. *ἅγιος [hágios]*) o → amor. Es evidente que el concepto de limpieza o pureza no resultaba adecuado para expresar válidamente toda la plenitud de la ética del NT o de la predicación de Cristo. Por eso es tanto más sorprendente y lamentable que, en el transcurso de la historia de la iglesia, aparecieran siempre nuevos grupos o sectas que defendían una pureza, entendida en la línea de un rigor ascético, como una característica especial de la fe cristiana, y que frecuentemente trataran de imponerla por medio de la ley y de la fuerza. A menudo se daban a sí mismos —como los esenios— el nombre de *katharoí*, los *puros*, de donde procede la palabra cátaros, que designió a los miembros de la secta de este nombre (s. XIII: albigenses). La línea de sus antepasados va desde la iglesia de Marción, pasando por los montanistas, los maniqueos, los donatistas (todos de la iglesia antigua), los cátaros de la edad media y el movimiento reformador de los baptistas, hasta los grupos radicales dentro del pietismo (Voetius, Arnold), para citar únicamente a los representantes más importantes de estas tendencias. A todos ellos les une una concepción de la pureza que está más cerca del radicalismo de los fariseos o de los esenios que de la concepción acuñada por Cristo en el NT. Ese desarrollo demuestra que, en la predicación cristiana, debe entablarse siempre de nuevo la lucha entre el → evangelio y la → ley, para conseguir una concepción de la pureza orientada a Cristo: una pureza liberadora, que no sea legalista ni angustiante.

H.-G. Link / J. Schattenmann

katharós se usa en un sentido físico (p. ej. Ap 15, 6), cultual (p. ej. Mt 8, 2-4; Lc 17, 14) y espiritual (p. ej. Mt 5, 8). Sin embargo, el concepto de pureza recibió una nueva impronta a través del mensaje y de la persona de Jesús.

1. a) En lucha contra el fariseísmo, desarrolló *Jesús* su concepción sobre la pureza. En Mt 23, 25 s par rechaza el cumplimiento de las prescripciones rituales como una pureza puramente exterior. Tras la práctica de los fariseos se oculta la idea equivocada de que la impureza que sobreviene al hombre desde el exterior puede hacer impura a la persona (Mc 7, 15-18 par). Pero lo cierto es lo contrario: «lo que sale de dentro es lo que mancha al hombre» (Mc 7, 15.20 par). Pues del interior, del corazón del hombre, proceden los malos pensamientos, el homicidio, la maldad, la impureza, la incomprensión, etc. (Mc 7, 21-23). Por eso Jesús, a la purificación farisaica de las manos, contrapone la exigencia de la pureza del corazón, como se expresa en la sexta bienaventuranza: «Dichosos los limpios de corazón porque ésos van a ver a Dios» (Mt 5, 8). Para el amor puro de Jesús, es decir, para aquel amor que se entrega totalmente a Dios y a los hombres, no hay alimentos impuros (Mc 7, 19c). Jesús se pone en la misma mesa que los publicanos y pecadores (Mc 2, 13-17); no arroja de sí a los leprosos, sino que los cura (Lc 17, 11-19), trata con los samaritanos (Mt 8, 5-13) e incluso con los paganos (Mt 15, 21-28). Es cierto que Jesús no derogó las prescripciones de la Torá relativas a la limpieza (cf. p. ej. Lc 17, 14-17), pero al establecer los límites divisorios de la ley ritual y trastocar la concepción farisaica de la limpieza exigiendo que la persona y el corazón estén limpios, asestó un golpe certero en el nervio mismo del judaísmo y lo dejó atrás (cf. Käsemann, Ex. Vers. u. Bes. I, 207 s).

b) Cuán difícil resultó, al menos para los miembros de la comunidad cristiana de Jerusalén, que, como *judeo-cristianos* se atenían al principio a la ley ritual y al culto del templo, el traspasar por su parte las fronteras derribadas por Jesús, lo muestra la narración de la conversión del jefe pagano Cornelio de Cesarea por la predicación de Pedro (Hech 10, 1-11, 18), al cual se le explica en una visión cuán insustancial es la diferencia externa entre puro e impuro: «lo que Dios ha declarado puro, no lo llames tú profano» (Hech 10, 15). Realmente en el denominado decreto de los apóstoles (año 48 d. C.) se imponen todavía a la comunidad étnico-cristiana de Antioquía prescripciones cultuales (Hech 15, 29), pero ahí se sigue manteniendo la concepción de que Dios no hace distinción entre judíos y no judíos, sino que él purifica los corazones por la fe (Hech 15, 9).

2. a) Con toda claridad es *Pablo* el primero que reconoce que Cristo puso fin a la ley y con ello derogó todas las diferencias cultuales y rituales. En la contraposición entre fuertes y débiles, que aceptan o rechazan el comer carne (sacrificada a los ídolos), se sitúa Pablo decididamente del lado de los fuertes: «todo es puro» (Rom 14, 20; cf. asimismo Tit 1, 15: «todo es limpio [por la fe] para los limpios»). El tiene en consideración el mantenimiento de algunas normas legales (p. ej. el calendario festivo: Rom 14, 5; la abstención de alcohol: Rom 14, 21) únicamente por respeto a los hermanos débiles, pero de ningún modo como cosa fundamental.

b) En los *escritos joaneos* la limpieza se pone en conexión con la muerte salvadora de Jesús, esto es, se le da una fundamentación teológica explícita: «la sangre de Jesús su Hijo nos limpia de todo pecado» (1 Jn 1, 7; cf. 1, 9). También la narración del lavatorio de los pies deja bien claro que los que se entregan al servicio de Jesús (¿en el bautismo?) están limpios (Jn 13, 10; cf. asimismo Ef 5, 26). La limpieza se comunica por la palabra de Cristo (Jn 15, 3). Según la concepción de Juan, la limpieza no es, por tanto, ninguna cualidad ética que ha de ser merecida por el hombre sino un efecto de la pertenencia de la comunidad a Cristo.

a) Esta comienza en el mismo hombre. La enfermedad, y especialmente la lepra le hacen impuro. Corresponde a los sacerdotes el declarar puro o impuro a un hombre atacado por la lepra por medio de las denominadas fórmulas declaratorias (Lv 13, 17.44 y *passim*). De ahí procede la estrecha conexión en la fe israelita entre pecado y enfermedad. Asimismo hacen impuros los procesos sexuales (la efusión de semen: Lv 15, 16; la menstruación: Lv 15, 19; los flujos morbosos: Lv 15, 2.25; el coito: 1 Sam 21, 5 s; el divorcio: Lv 18, 20; la impureza: Gn 34, 5; la homosexualidad: Lv 18, 22, y otras faltas de tipo sexual: Lv 18, 6 ss). Estas normas se dirigen especialmente contra las prácticas sexuales de los cananeos. En el grado más alto, es impuro un muerto, cuya impureza se traspasa a todas las personas presentes y a los objetos o vasijas abiertas (Nm 19, 14 s). Mientras que, en general, para la purificación basta un lavatorio con agua normal, después de haberse hecho impuro por un muerto se exige el lavatorio con un agua purificatoria especial, que se mezcla con la ceniza de una vaca roja (Nm 19). En esta práctica se expresa la decisiva separación de Israel de todas las formas de culto a los muertos que existían en su entorno religioso.

b) Lv 11 ofrece un catálogo de animales puros e impuros, según puedan o no comerse. Estas diferenciaciones sirven para definir contra los cultos a los animales (como a veces se practicaban en el reino del norte: 1 Re 12, 28 ss) y para alejar de los animales simbólicos de las religiones extranjeras (p. ej. el cerdo en el culto de Adonis-Tammuz). El país extranjero, como campo en el que se adoraba a dioses extranjeros, es también impuro (Am 7, 17). E incluso el propio país y el templo pueden hacerse impuros por el culto a los ídolos (Jer 2, 7; 7, 30). El templo, el altar y el *sancta sanctorum* o santísimo son, como lugares dedicados a Yahvé, donde mayor santidad y pureza debe reinar, y ellos, debido a la impureza de los israelitas, necesitan de una purificación regular por medio de la expiación (Lv 16).

c) También los profetas, en su polémica ocasional sobre el culto, se sitúan en la postura de distinción entre lo puro y lo impuro. En ellos se llega a una ampliación y a una espiritualización de los conceptos cultuales, al unir, con su crítica, a los abusos cultuales un concepto de pureza orientado a las personas y a su conducta (Jer 2, 23; Is 6, 5). El concepto de impureza se aproxima de esa manera al de → culpa y → pecado (Jer 33, 8; Ez 39, 24; cf. Sal 51).

En la distinción veterotestamentaria entre puro e impuro no se trata, por consiguiente, en modo alguno de una legalidad puramente externa, sino más bien de una lucha dinámica de la religión yahvista, que pretende hacer prevalecer la efectiva «voluntad de Yahvé de ser un Dios inmanente que no se conforma con la interioridad de Israel» (GvRad, Teología del AT I, 1978[4], 351), contra los frentes nuevos que aparecían dentro del mundo (circundante) del culto de Israel.

3. Fue el *judaísmo tardío* el que rodeó las prescripciones de la pureza con una gran cantidad de preceptos y prohibiciones de tipo casuístico, que a veces rayaban en lo grotesco, que harían difícil cumplir la ley. A un fariseo le hacían impuro incluso los vestidos de un hombre perteneciente al campesinado (*'am-ha'āreṣ*) que no supiera leer la Torá, por el mero hecho de rozarlo por encima (Chag 2, 7).

El acto cultual de purificación más frecuente era el lavatorio de las manos de las bendiciones en las comidas (cf. Jn 2, 6; Mc 7, 3 s). El mandato de lavarse las manos tenía vigor asimismo en los tiempos de oración. Según Rabbi Johanán (alrededor del 250 d. C.), una recitación del todo correcta del «Šᵉma» debe realizarse de tal manera que, primero uno haga sus necesidades y luego se lave las manos, aplique los tefilín (=cápsulas con rollos de pergamino en los cuales se hallaban escritos los pasajes de Ex 13, 1-10.11-16 así como Dt 6, 4-9 y 11, 13-21) y sólo entonces recite el «escucha, Israel».

Los preceptos referentes a la limpieza habían sido ideados como una ayuda para la vida, pero se convirtieron en una pesada carga. Es cierto que en casos aislados se desarrolló también en el judaísmo un concepto de pureza ético-espiritual, como p. ej. en Rabbi Meir (hacia el 150 d. C.): «Purifícate y santifícate de toda culpa y pecado» (bBerakh 17a), pero estas manifestaciones y otras semejantes no pudieron impedir el desarrollo hacia una casuística petrificada.

4. Todavía más estrictos que los fariseos eran los esenios en lo referente a la limpieza y a la purificación. Puesto que se consideraban como la comunidad sacerdotal de salvación de los últimos tiempos, hicieron extensivas las prescripciones sobre la pureza de los sacerdotes a toda la comunidad. Según el libro octavo de Moisés, se llaman a sí mismos ἄνδρες καθαροί *[ándres katharoí], hombres puros*. Así se explican sus baños diarios de inmersión en piscinas que han salido a la luz del día en las excavaciones de las ruinas de Qumrán. El que de cualquier manera había transgredido las reglas de la comunidad, era excluido temporal o definitivamente de la pureza de los muchos (de la comunidad) (1QS VI, 16 s.25; VII, 3.16 y *passim*). Sin embargo, junto a todo esto, se encuentra también un uso lingüístico figurado, cuando el orante da gracias a Dios por haberle purificado del pecado (1QS III, 4-12; IV, 20 s).

III En el NT el grupo de palabras relacionado con *katharós* se encuentra en casi todos los escritos. Con relativa frecuencia se encuentran ejemplos de estas palabras en los sinópticos, en la carta a los Hebreos y en las pastorales, mientras que Pablo las utiliza raramente. En conjunto, el uso de este grupo de palabras en el NT no es en comparación tan frecuente como el de las palabras relacionadas con ἅγιος *[hágios]* → *santo*. Realmente no se puede hablar de una concepción unitaria de la pureza en el NT. También aquí

Bibl.: FHauck, Art. ἁγνός etc., ThWb I, 1933, 123 ss – GvdLeeuw, Phänomenologie der Religion, 1933 (1956²) – RMeyer/FHauck, Art. καθαρός etc., ThWb III, 1938, 416 ss – MNoth, Die Gesetze im Pentateuch, Schriften d. Königsberger Gelehrten Gesellsch., Geisteswiss. Kl., 1940, fasc. 2 (= Ges. Stud. z. AT, ThB 6, 1966³, 76 ss) – ThvScheffer, Hellenistische Mysterien und Orakel, 1940 – RPfeiffer, The Image of the Selian Apollo and Apolline Ethics, Journal of the Warburg Institute 15, 1952, 20 ss – EKäsemann, Das Problem des historischen Jesus, ZThK 51, 1954, 125 ss (= Ex. Vers. u. Bes. I, 1968⁵, 187 ss, esp. 207 s) – GBornkamm, Jesus von Nazareth, 1956 (1965⁷), 89 ss – GvRad, Theologie des AT I, 1957 (1966⁵), 271 ss – KKoch, Art. Reinigung, kultische, EKL III, 1959, 576 ss – RHink/RRendtorff/ELohse, Art. rein, unrein, RGG V, 1961³, 939 ss.

Trad. o. c.: GBornkamm, Jesús de Nazaret, 1975, 101 ss – GvRad, Teología del AT I, 1978⁴, 342 ss. En cast. Arts. gens.: WEichrodt, Teología del AT I, 1975, 121-125 – KHSchelkle, Teología del NT III, 1975, 280-288.

Linaje

γενεά [geneá] linaje; *γενεαλογία [genealogía]* genealogía; *γενεαλογέω [genealogéō]* proceder de; *ἀγενεαλόγητος [agenealógētos]* sin genealogía

I/II *Geneá*, derivado de la raíz *γεν- [gen-]*, significa en primer lugar el *origen;* y también la *ascendencia* (noble), la *descendencia*, la *estirpe*, el *linaje* (= los que tienen un mismo origen). Los nacidos en la misma época constituyen una generación («tres generaciones de hombres son cien años»: Herodoto II, 142). Es aquí donde empalma el significado de *época* y de *contemporáneos*. En la versión de los LXX, *geneá* traduce casi siempre a *dōr* y tiene el significado de *generación;* de acuerdo con la situación real en su conjunto, la historia de Israel es considerada muy a menudo en su duración temporal como una acción de Dios que abarca muchas generaciones (que se extiende de «generación en generación»).

El sustantivo *γένος [génos]*, derivado de la misma raíz y que tiene un significado análogo al del verbo *γίνομαι [gínomai]* (→ nacer), también se traduce frecuentemente por *linaje* y —prescindiendo de Gn 1 en donde reemplaza al hebreo *mīn: especie*— tiene casi siempre, tanto en los LXX como en el NT, el significado de *nación, pueblo* o *tribu;* por eso lo tratamos en el artículo → pueblo.

III En el NT *geneá* aparece 43 veces y, sobre todo, en los evangelios y en los Hechos; en cambio los vocablos compuestos sólo se encuentran raras veces: *γενεαλογέομαι [genealogéomai]*, una vez; *genealogía*, 2 veces; *agenealógētos*, una vez.

1. El significado de la palabra en el NT procede en primer lugar del concepto *geneá* arriba descrito, que tiene un sentido temporal. Este significado aparece ya en Mt 1, 17 en conexión con la exposición de la genealogía de Jesús. Para referirse a un pasado muy lejano se emplea —al igual que en el AT y en el judaísmo tardío— la construcción *ἀπὸ γενεῶν [apó geneôn], desde (el origen de) las generaciones* (Col 1, 26; igualmente Hech 15, 21). De un modo análogo, el futuro indefinido se expresa con la locución *εἰς γενεὰς καὶ γενεάς [eis geneás kaí geneás], de generación en generación* (NB: *generación tras generación)* (Lc 1, 50; de un modo similar 1, 48; Ef 3, 21). Existen también expresiones con *geneá* con un sentido semejante, pero cuyo matiz de futuro o de pasado se ajusta al contexto (Hech 13, 36: para su época [la de David]; Hech 14, 16: en las pasadas edades; Ef 3, 5: de otras generaciones). Aquí hay que incluir también el término *genealogía*, que se refiere claramente al árbol genealógico o a la investigación del linaje y aparece únicamente en 1 Tim 1, 4 y Tit 3, 9. Sólo una exégesis artificiosa podría ver en las personas contra las que se previene en estos pasajes a otros distintos de judíos que, apoyados en genealogías veterotestamentarias y en otros árboles genealógicos, desarrollaban por todas partes *μύθοι ἰουδαϊκοί [mýthoi ioudaikoí], leyendas judías*, en las que, bajo todos los puntos de vista, parece tratarse de especulaciones precristianas de carácter gnóstico. Pero también es posible que por parte de los ebionitas se combatiesen con argumentos

análogos las doctrinas sobre el nacimiento milagroso de Jesús que circulaban por las comunidades cristianas (cf. las genealogías de Mt 1 y Lc 3).

En contraposición con los datos habituales que se suelen dar en el AT sobre el origen de una persona («hijo de...»), Gn 14 introduce a Melquisedec sin aducir tales datos. Por eso se le aplica en Heb 7, 3 el calificativo de *agenealógētos;* en 7, 6 se habla de él como *μὴ γενεαλογούμενος [mḕ genealogoúmenos]*, es decir, que en su caso no puede establecerse el linaje de donde procede, como ocurre con las demás personas. Con ello, el autor de Heb de ningún modo cuestiona indirectamente la verdadera humanidad de Jesús. Lo que sí ocurre es que, para él, ésta va unida a su verdadera divinidad.

2. Casi todos los restantes pasajes en que aparece *geneá* hablan de *esta generación.* Se trata evidentemente de una traducción del giro hebreo *haddōr hazzeh*, como muestra la continua posposición del demostrativo. Es interesante constatar que en el AT esta expresión no es una construcción estereotipada como ocurre en el NT. De todos modos, el Sal 12, 8 está muy próximo a ello (cf. Gn 7, 1; Ex 1, 6; Dt 1, 35). En estos pasajes el demostrativo tiene un carácter despreciativo, peyorativo. Se habla del *linaje* o *generación* que en este mundo combate contra los hijos de la luz y (para aclarar el sentido de *αὕτη [haútē]*) se la llama incrédula (Mc 9, 19), incrédula y perversa (Mt 17, 17), adúltera (Mc 8, 38), mala y adúltera (Mt 12, 39), mala (Lc 11, 29), perversa (Hech 2, 40), mala y perversa (Flp 2, 15). El cántico de Moisés de Dt 32 (vv. 5 y 20) parece haber tenido aquí cierta influencia sobre todas estas fórmulas. En estos pasajes, el momento «genealógico», temporal, es excluido totalmente del concepto. Se subraya, ante todo, la perversidad de esta *generación*, de este *linaje.*

3. En los discursos que pronuncia Jesús sobre el futuro nos encontramos claramente con este segundo significado del concepto: Mc 13, 30; Mt 24, 34; Lc 21, 32. Además, no hay ni un solo pasaje del NT en el que *haútē* no tenga su peculiar carácter peyorativo. Pero cuando en el *lógion* mismo se habla del delito de esta *geneá*, el elemento genealógico, temporal, queda en segundo término. Sin embargo, Jesús parece haber puesto un plazo a determinados acontecimientos al emplear esta palabra. Pero no está claro cuáles son estos acontecimientos. Sobre este punto las opiniones no se ponen de acuerdo.

a) Sólo un análisis exhaustivo del texto de Mc 13 y de sus paralelos puede ayudarnos a clarificar la situación. Aquí nos limitaremos a hacer constar brevemente algunos puntos. Mc 13, 1-36, con sus 600 palabras, es el fragmento más voluminoso dentro de la historia de la tradición sinóptica («triplex traditio marciana»: De Solages); además, es un fragmento que tiene una contextura acabada y completa en sí misma. De acuerdo con su carácter nos encontramos (al igual que ocurre con Mc 4) con un fragmento esencial de la *didachḗ* del cristianismo primitivo; es claro que el evangelio de Marcos muestra un carácter más de *didachḗ* que de *kérygma* (es interesante tener en cuenta el grupo de vocablos relacionados con *διδάσκειν [didáskein], διδαχή [didachḗ], διδάσκαλος [didáskalos];* → enseñanza, art. *διδάσκω [didáskō]*), en especial en Mc 1, 22.27; 4, 1.2; 11, 18; 12, 38. En Mc 13, 1-4 es esbozada como «Sitz im Leben» (situación o ambiente vital) una situación de *didachḗ.* La tentativa de separar de Mc 13, 1-36 un fragmento más o menos grande por considerarlo como un cuerpo extraño desde el punto de vista de la crítica literaria está condenada al fracaso, ya que la totalidad del texto tiene un carácter netamente marcano, tanto desde el punto de vista de la estadística de las palabras como desde el punto de vista gramatical. A lo largo de la nueva historia de la interpretación son significativas las opiniones diferentes y continuamente cambiantes de los investigadores con respecto a los fragmentos que habían de separarse del texto fundamental. La denominación de «apocalipsis» que se aplica a la totalidad del capítulo o a una de sus partes sólo conduce al error. Las características típicas de todo apocalipsis (descripción de la historia en forma de vaticinio, escenografía celestial, especulaciones astronómicas, simbolismo de animales, colores y números, carácter visionario, transmisión del mensaje divino a través de ángeles, pseudonimia, cómputo exacto del tiempo, plasmación imaginativa de las situaciones celestiales o infernales, etc.) faltan totalmente en este texto y, cuando se toman del género apocalíptico algunos conceptos y afirmaciones, son elaborados de un modo no apocalíptico o incluso antiapocalíptico. Los imperativos que dominan todo el capítulo son claramente no apocalípticos. Tenemos, pues, ante nosotros, un discurso parenético de la *didachḗ* cristiano-primitiva, cuya forma actual le ha sido dada por el autor y la tradición

de la comunidad mediante un ensamblaje de todos sus elementos. De acuerdo con la intención del redactor y dentro del contexto total de Mc, se puede reconocer claramente en ese fragmento un discurso de despedida. Este tipo de discurso puede observarse reiteradas veces en la literatura de la época precristiana y del judaísmo tardío, así como en todo el NT. Por otra parte, sus motivos esenciales, constantemente repetidos, son la referencia a la corrupción y a la persecución futuras, la promesa de la salvación venidera y la exhortación a permanecer vigilantes.

b) Justamente estos motivos están presentes en Mc 13 y en sus paralelos, y están ligados a un fragmento de la tradición al que alude Jesús al anunciar la ruina futura de Jerusalén (1-4; 14-20). El paralelo de Lucas a Mc 13, 14-20 (Lc 21, 20-24) refleja con toda claridad cómo ha entendido Lucas las veladas expresiones de Marcos. Dodd, Michaelis y otros han mostrado que no por eso hay que entender la formulación de Lucas como un *vaticinium ex eventu*. Sólo la interpretación teológica lo muestra en su contexto como tal: Jerusalén es la síntesis del pueblo de Israel que es juzgado por su actitud obstinada, a la vez que alborean los *καιροὶ ἐθνῶν [kairoí ethnôn]*, «la época de la salvación de los gentiles» (cf. Hech 28, 24-28; Rom 11, 25.26). Estos *kairoí* no pueden ser calculados (Lc 17, 20 s), pero concluirán en breve plazo (de Lc 18, 8; 21, 34-36 podría concluirse que Lucas espera que la consumación de los tiempos tendrá lugar en su propia época) con la venida del «reino de Dios», del «hijo del hombre», del «día del Señor». Por tanto, mientras que en Lucas se distingue claramente entre el «fin» de Jerusalén y el «fin del mundo», Mateo los ha entreverado ambos en el juicio sobre Jerusalén, que ha servido de base, tanto a él como a Lucas, en la «fuente de los *lógia*» (Mt 23, 37-39 = Lc 13, 34.35) y en el material propio de cada uno (Mt 22, 7; Lc 19, 41-44; 23, 28-32); esto lo muestra ya la pregunta (Mt 24, 3) que los discípulos hacen a Jesús y más claramente aún la indicación temporal de 24, 29 *(εὐθέως [euthéōs])*, pero, sobre todo, la reformulación total del discurso hecha por el primer evangelista. A este respecto, el texto de Marcos se sitúa propiamente en una posición intermedia entre Lucas y Mateo. La expresión *συντελεῖσθαι [synteleîsthai]* de Mc 13, 4 no es en modo alguno un término técnico de la apocalíptica como se ha afirmado citando a Hech 21, 27, y la expresión adverbial de tiempo de Mc 13, 24 («en aquellos días, después de aquella tribulación») lingüísticamente es semitizante y de doble sentido, y por su contenido es «neutral». Como en todas partes, también aquí se sitúa Marcos en una posición intermedia, y en esto no hace sino seguir la línea general de su texto, como parece haber demostrado definitivamente De Solages con su investigación.

Sólo a partir de estas reflexiones podemos aclarar el significado de la palabra en Mc 13, 30 y sus paralelos. En Mateo la expresión tiene el sentido de *esta generación* y, de acuerdo con el relato del primer evangelista, Jesús habría esperado el fin de este eón (→ tiempo, art. *αἰών [aiôn]*) en conexión con el juicio de Jerusalén, al final de aquella primera generación (así habría que entender también los textos de Mc 9, 1 y Mt 16, 28). Pero Lucas, a la vista de los acontecimientos del año 70 y de su referencia teológica a la predicación de Pablo, habría entendido *geneá* como *linaje* e incluso como *Israel*. Dado que en los pasajes pertenecientes a sus materiales propios y a las «fuentes de los *lógia*» antes citados, el juicio de Jerusalén y el del mundo no están enlazados entre sí y que el texto de Mc 13 en general y de 13, 4 y 24 en particular tienen un sentido claramente indeterminado, debemos concluir que Jesús se ha expresado a este respecto de un modo impreciso. Ahora bien, los evangelistas no eran copistas, sino testigos que, guiados por el espíritu, dieron testimonio de la palabra oída en su propia época.

Hech 8, 33 es un texto de difícil comprensión; se trata de una réplica de Is 53, 8. Sin duda está subyacente el uso genealógico del término.

R. Morgenthaler

Bibl.: APfleiderer, Über die Komposition der eschatologischen Rede Mt 24, 4 ss, Jahrb. für Deutsche Theol., 1868 – GCBPünjer, Die Wiederkunftsreden Jesu, Zeitschr. f. wiss. Theol. 2, 1878 – EFStröter, Die grosse Zukunftsrede des Herrn nach Mt 24, 1922 – APiganiol, Observation sur la date de l'apocalypse synoptique, 1924 – ASchlatter, Der Evangelist Matthäus, 1929, 554 (sobre Mt 18, 15) – FBüchsel, Art. γενά, ThWb I, 1933, 660 s – FBusch, Zum Verständnis der synoptischen Eschatologie, Mk 13 neu untersucht, 1938 – CHDodd, The Fall of Jerusalem and the «Abomination of Desolation», Journal of Roman Studies, 1947 – GHarder, Das eschatologische Geschichtsbild der sog. kleinen Apokalypse Mk 13, Theologia Viatorum, 1952, 71 ss – GRBeasley-Murray, Jesus and the Future. An Examination of the criticism of The Eschatological Discourse, Mark 13 with Special Reference to the Little Apocalypse Theory, 1954 – id., A Commentary on Mark thirteen, 1957 – GBolsinger, Die Ahnenreihe Christi nach Mt und Lk, Bibel u. Kirche 12, 1957, 112 ss – MMeinertz, «Dieses Geschlecht» im NT, Bibl. Zeitschr. 1, 1957, 283 ss – Bde Solages, Synopse Grecque des Evangiles, méthode nouvelle pour résoudre le problème synoptique, 1959 – GNeville, The Advent Hope. A Study of the Content of Mark XIII, 1961 – EdesPlaces, «Ipsius enim genus sumus» (Act 17, 28), Biblica 43, 1962, 388 ss – WGKümmel, Die Naherwartung in der Verkündigung Jesu, Zeit u. Geschichte, 1964, 38 s (= Heilsgeschehen und Geschichte, 1965, 463).

En cast. Arts. gens.: GvRad, Teología del AT I, 1978⁴, 410; 428 s; 480.

Lucha

La lucha por la primacía puede tener la forma de una competición *(ἀγών [agṓn])*, no sólo deportiva, o bien puede acontecer como enfrentamiento bélico *(πόλεμος [pólemos])*, que tiende a vencer y eliminar al contrario. *Pólemos*, la gran contienda, llevada a cabo por grupos enteros (a diferencia de la *μάχη [máchē]*, contienda personal), aparece en el NT (aparte del uso ocasional con un valor neutro), sobre todo en las apocalipsis sinópticas y en Ap, como la obra de poderes y fuerzas que se oponen a Dios; por eso, el sustantivo y el verbo (solamente en Sant y Ap) se usan poco, aplicados a la conducta de los cristianos. Por el contrario, *agṓn*, por lo general no determinado por la → enemistad, sirve más frecuentemente como imagen para describir la vida del cristiano, así como la palabra referente al premio deportivo, *βραβεῖον [brabeîon]*, fue usada en sentido figurado. La victoria, *νίκη [níkē]*, es la meta de todo combate. Con un significado peculiar, hay que mencionar aquí todavía *θριαμβεύω [thriambeúō]*, como expresión del triunfo de Dios.

ἀγών [agṓn] lucha, combate; *ἀγωνίζομαι [agōnízomai]* luchar, combatir; *ἀνταγωνίζομαι [antagōnízomai]* combatir contra; *ἐπαγωνίζομαι [epagōnízomai]* combatir a favor de; *καταγωνίζομαι [katagōnízomai]* vencer; *συναγωνίζομαι [synagōnízomai]* luchar (a favor de), apoyar; *ἀγωνία [agōnía]* esfuerzo, miedo, angustia

I 1. *Agṓn*, de *ἄγω [ágō]*, *impulsar*, *conducir* (ambos desde Homero; de la misma raíz: lat. *ago)*, significa: a) *asamblea* o *agrupación*, b) *lugar de la asamblea* o *agrupación*, p. ej. de los dioses en el Olimpo, o de los barcos en el puerto; y c) la *lucha* misma, tanto la *competición deportiva* o *artística (ἀγῶνες γυμναστικοί, ἱππικοί, μουσικοί [agônes gymnastikoí, hippikoí, mousikoí])*, disputada para conseguir el → *βραβεῖον [brabeîon]*, el premio, como también el combate en la guerra, la política y la vida jurídica (lucha de partidos, procesos).

El verbo *agōnízomai*, del que existen testimonios a partir de Herodoto, presenta los mismos matices que el sustantivo, aun en los contextos en que aparece con los prefijos preposicionales *ἀντ-, ἐπ-, κατ-, συν- [ant-, ep-, kat-, syn]*. Y lo mismo *agōnía* (desde Píndaro), que sólo aparece en estilo elevado y cuyo significado abarca desde *esfuerzo* hasta *angustia*.

El grupo de palabras, atestiguadas desde Homero juntamente con el verbo, *ἄθλησις [áthlēsis]*, *ἀθλέω [athléō]*, *συναθλέω [synathléō]*, se emplea en la competición deportiva (caso típico: 2 Tim 2, 5: *ἀθλεῖν νομίμως [athleîn nomímōs]*, luchar «deportivamente», conforme a las reglas del juego); pero se puede usar también como *esfuerzo* en sentido figurado. Por el contrario, el grupo de palabras *μάχομαι [máchomai]*, *μάχη [máchē]*, etc. (desde Homero) designa originalmente el *combate* mano a mano, sobre todo de tipo militar, pero también deportivo; se encuentra también con el significado neutral de *disputar*, *reñir*, *altercar*.

2. El vocabulario propio de los estadios y todo su mundo de ideas se baraja espec. en las diatribas cínicas y estoicas y se aplica al ejercicio de la virtud y a la lucha por llevar una vida moral; en este punto contrasta el judaísmo veterotestamentario, que es ajeno a ese mundo de pensamientos. Tan ajeno, que Delitzsch, en la traducción al hebreo de 1 Cor 9, 25: «los que compiten se privan de todo», tiene que traducir: «*wᵉkōl hā'ōmēd lᵉhē'ābēq yinnaṣēr mikkōl dābār*», literalmente: «y cualquiera que sale airoso después de rodar por el polvo, es un nazareo en todo».

II 1. En los LXX se encuentra *agṓn* solamente en los libros propios en griego (espec. 2 y 4 Mac; en total 15 veces) y nunca en toda la versión entra en lugar de una palabra hebrea; lo mismo puede decirse del verbo *agōnízomai*, con la particularidad de que sus compuestos faltan totalmente. Mientras que en 2 Mac 4, 18 el sustantivo designa las competiciones deportivas en Tiro, y en Sab 4, 2 el esfuerzo moral, en las demás ocasiones se refiere muy predominantemente al combate militar. El hebreo llama *milḥāmāh* a lo que el griego casi siempre (más de 250 veces) designa con *pólemos;* por el contrario, para el litigio o disputa jurídica (en hebreo *rîb)* los LXX usan equivalentes muy distintos, que abarcan desde *δίκη [díkē]* hasta *máchē*. Hasta el judaísmo helenístico tardío no aparecen construcciones y expresiones que procedan del lenguaje deportivo.

2. Para Filón, como en la diatriba, el «combate de la vida» es el lugar en el que el héroe virtuoso puede producir los máximos rendimientos ascéticos, para superar la concupiscencia y la injusticia. De modo parecido se habla en Mac del combate por la → virtud *(ἀρετῆς [aretês]:* 4 Mac 12, 14) y en Eclo 4, 28 del combate por la →verdad. Asimismo el combate de los mártires en medio de sufrimientos, que frecuentemente (cf. 3 Mac 4, 11) tenía lugar en el hipódromo (circo), se describe en los libros de los Macabeos con el lenguaje metafórico del estadio. Expresiones como *ἀγών θεῖος [agôn theîos], combate divino* o *ἱεροπρεπής [hieroprepês], lucha santa* (4 Mac 17, 11; 11, 20) muestran que, así como se tenían las competiciones en honor de algún dios, así también había que considerar el combate del mártir en medio de los sufrimientos o en la muerte como realizados para honra de Dios. Estas ideas influyeron fuertemente en la comunidad primitiva, especialmente en Heb y Ap.

3. El paciente Job adopta en TestJob una posición intermedia entre estas dos significaciones; él no lucha contra los apetitos *(ἐπιθυμία [epithymía],* → deseo) o contra un tirano, sino contra → Satán. «Luchando como un atleta, con los puños, y soportando tribulaciones y fatigas, consiguió en paciencia y perseverancia *(ὑρομονῇ καὶ μακροθυμία [hypomonê kaí makrothymía])* la corona» (TestJob 4). En este luchar con y por Dios se está preparando el combate de la oración, que encontramos en el NT.

4. La comunidad de Qumrán también es ajena a esta idea griega del combate. Cuando hablan de combate, especialmente en 1QM (p. ej. VI, 1-6; XVI, 3 ss.10 ss, etc.), se trata de la guerra santa, en la que los elegidos de Dios, los hijos de la luz, luchan contra los malos, los «hijos de las tinieblas», para derrotarlos militarmente, imponiendo con su victoria la soberanía de Dios, idea que el NT rechazará.

III 1. a) En los evangelios no aparece nunca *athléō; agōnízomai* solamente dos veces: Jn 18, 36: «mi guardia personal había luchado», y Lc 13, 24: «Forcejead para abriros paso por la puerta estrecha». Los demás vocablos se encuentran mayoritariamente en los escritos paulinos; sobre todo los que dependen de *agôn (athléō* sólo dos veces en 2 Tim), pues las expresiones técnicas del estadio eran conocidas por Pablo, que procedía de una gran ciudad helenística.

Los compuestos de *agōnízomai* se encuentran sólo muy esporádicamente, aunque sin cambio de significado (Heb 11, 33; 12, 4; Jds 3; Rom 15, 30). Por el contrario, *agōnía* (Lc 22, 44: *hápax legómenon)*, que ya en Aristóteles podía tener el sentido de *esfuerzo, excitación, angustia, miedo*, significa, como en los libros bíblicos propios de los LXX y en Filón y Josefo, *temor*. Así, teniendo presentes, como afines, los textos de Lc 12, 50 y sobre todo Heb 5, 7, el pasaje de Getsemaní no hay que traducirlo probablemente «como él luchó con la muerte» sino con ASchlatter y Karrer: «como él estaba en angustia» (NB: «al entrarle la angustia»). El parecido con la palabra castellana y de otras lenguas «agonía» (procedente del término griego, al que restringe a la lucha del moribundo con la muerte) puede haber influido en esta versión. En el ThWb (¡1932!) (de un modo muy característico de las interpretaciones «heroicas», pero no bíblicas, que no se atreven con el «deus passus est») se interpreta *agōnía* como «última tensión de las fuerzas ante las decisiones y catástrofes que se presentan de improviso. No es la angustia ante la muerte, sino la angustia por la victoria».

b) De los 4 pasajes neotestamentarios en que aparece *athléō* (2 Tim 2, 5; *synathléō:* Flp 1, 27; 4, 3; *áthlēsis:* Heb 10, 32) tres están en conexión con el → sufrimiento. En el pasaje de Heb, la palabra del final *θεατριζόμενοι [theatrizómenoi]* remite a la muchedumbre de espectadores que asiste a la afrenta y al tormento, igual que en 4 Mac 17, 14 ss. En el cristianismo primitivo era tan querida la imagen del *athlētḗs*, el *luchador*, que la palabra pasó al lenguaje eclesiástico latino y copto. El libro séptimo, todavía no publicado, del hallazgo de Nag Hammadi, lleva este título: «Libro de Tomás, el atleta», y en los Hechos de Tomás (39) Cristo es justamente «nuestro atleta».

c) El grupo de palabras que gira en torno a *máchē* nunca en todo el NT (a diferencia del uso lingüístico del griego profano y del judaísmo helenístico tardío) se usa de un modo neutral, y en ningún caso con sentido positivo para expresar la lucha encomendada al cristiano (en cambio, sí se usa *στρατεύομαι [strateúomai], prestar el servicio militar*, p. ej. 2 Cor 10, 3; 2 Tim 2, 4; de modo negativo: Sant 4, 1; 1 Pe 2, 11). Se rechaza todo

μάχεσθαι [máchesthai] como expresión de la manía de disputar, de la desaveniencia y la rencilla, que no cuadra con la condición de cristiano (cf. 2 Tim 2, 24). No sólo el obispo (1 Tim 3, 3), sino todo cristiano (Tit 3, 2) debe ser *ἄμαχος [ámachos]*. Quizás Lucas en Hech 5, 39 (único pasaje) eligió el término *θεομάχος [theomáchos], el que lucha contra Dios* (raro en el helenismo y en los LXX) rememorando las bacantes de Eurípides, que representan la resistencia desastrosa contra el cortejo triunfal del dios Dionisos.

2. La fuerza transformadora de la → fe de los cristianos se muestra también en su lenguaje, que sabe dar un sentido positivo a realidades que se oponen al hombre natural, como → cruz y vida de esclavos *(δοῦλος Χριστοῦ [doûlos Christoû]* → *esclavo de Cristo*, como título de honor) e incluye en su mundo imaginativo cosas esencialmente lejanas del cristiano como el combate militar (cf. Ef 6, 10 ss: «la armadura espiritual» y «la lucha con las potencias»). Fuera de Pablo, la imagen del combate se encuentra sobre todo en los escritos tardíos: cartas pastorales, Heb y Lc. Se pueden distinguir tres líneas de pensamiento:

a) *Agón* acentúa el empleo consciente de las fuerzas necesarias para la consecución de una meta. Aparece p. ej. en Lc 13, 24, en su versión de las palabras del Señor *ἀγωνίζεσθε εἰσελθεῖν [agōnízesthe eiseltheîn], forcejead por abriros paso. Agón* y los verbos con sentido semejante se construyen gramaticalmente con *εἰς [eis]* e *ἵνα [hína]*. El trabajo de los apóstoles no es solamente fiel cumplimiento de los deberes, sino un *agón* que está unido con el trabajo agotador *(κόπος [kópos]* → carga (Col 1, 29; 1 Tim 4, 10) y la fatiga *(πόνος [pónos])* (Col 4, 12-13). Se trata de alcanzar la meta más alta, incomparable y única que vale la pena: el → *βραβεῖον [brabeîon]* (cf. en cuanto al contenido, sin la imagen del combate, la parábola de la perla y la del tesoro escondido en un campo, que se encuentra en Mt 13, 44 ss). Por ello se exige no solamente la participación máxima, sino también la renuncia suprema. En 1 Cor 9, 24-27 *(πᾶς... ὁ ἀγωνιζόμενος πάντα ἐγκρατεύεται [pâs... ho agōnizómenos pánta enkrateúetai], cada contendiente se impone en todo una disciplina)* no se está pensando en un tipo de ascesis que desprecia el cuerpo y lo mata a golpes, sino que el *ὑποπιάζω μου τὸ σῶμα καὶ δουλαγωγῶ [hypopiázō mou tó sôma kaí doulagōgô], (mis golpes van a mi cuerpo y lo obligo a que me sirva* [v. 27]) expresa el entrenamiento viril del luchador, que tiene al cuerpo bajo su dominio y le hace actuar según su voluntad, mirando hacia una meta. Para ello se necesita sobriedad (2 Tim 4, 5) y ejercicio (1 Tim 4, 7). Esta es la carrera y éste el excelente combate que (según el autor de las cartas pastorales) ha realizado Pablo (2 Tim 4, 7) y que asimismo él recomienda a Timoteo (1 Tim 6, 12).

b) Ahora bien, la meta de ese *agón* es la expansión del → evangelio. Primariamente no se trata de los esfuerzos del individuo por llegar a su perfección (por más que ésta no es tampoco indiferente; → santo), ni de una salvación privada, sino de la de los llamados por Dios, «para hacer de todos cristianos cabales» (Col 1, 28). Por tanto, se trata siempre de un *ἀγών ὑπέρ [agón hypér]*, un *combate por* los otros (Col 2, 1 s; 4, 12; Rom 15, 30; y otros), que tiene lugar sobre todo en la → oración. En el combate de la oración se realiza «la fusión del luchar y actuar humanos con la acción del poder divino» (Stauffer, 139). En la oración puede uno intervenir en favor de los otros, haciendo suyos los problemas y los sufrimientos de los demás (Rom 15, 30; Col 4, 3; 1 Tes 5, 25; 3, 1; también Heb 13, 18).

El anuncio del mensaje divino lleva a enfrentarse con los que se le oponen (Heb 12, 3 s; 2 Cor 7, 5), pero los adversarios no son en última instancia los hombres *(αἷμα καὶ σάρξ [haîma kaí sárx], carne y sangre)*, sino «los poderes, las jerarquías, los jefes que dominan en estas tinieblas, las fuerzas espirituales del mal» (Ef 6, 12).

c) Ese combate de sufrimientos, que tiene su culminación en el martirio, se expresa particularmente por la preposición *σύν [sýn]*. Los compuestos *synagōnízomai*

synathléō (Rom 15, 30; Flp 1, 27; 4, 3) significan no solamente soportar el mismo combate que el apóstol (Flp 1, 30), sino sufrir con Cristo teniendo los ojos puestos en él (Heb 12, 1-4), significan la «solidaridad con sus padecimientos» (Flp 3, 10), un «derramarse como libación sobre la víctima del sacrificio (Cristo)» (Flp 2, 17; 2 Tim 4, 6; los tres pasajes unen *agōnízo* y *τρέχω [tréchō]*), «un completar lo que todavía falta a los sufrimientos de Cristo, a favor de su cuerpo, que es la comunidad» (Col 1, 24; cf. a este respecto especialmente ASchweitzer, cap. VII, Leiden als Erscheinungsweise des Sterbens mit Christo, en: Die Mystik des Apostels Paulus). Para los cristianos, pues, el *agṓn*, con todo lo que de sufrimiento entraña, es una alegría: la alegría del equipo que debe la victoria a su capitán.

A. Ringwald

βραβεῖον [brabeîon] premio (de la competición); *βραβεύω [brabeúō]* ser árbitro de la competición, arbitrar; *καταβραβεύω [katabrabeúō]* proclamar al vencedor, juzgar

I El sustantivo *brabeîon, premio de la victoria*, era hasta tal punto un término técnico del mundo del deporte, que aun en el griego profano es raro. *Brabeúō* designa la actividad del *árbitro*, aunque también se usaba en sentido figurado con el significado de *dirigir, determinar, gobernar.*

Brabeîon, como concepto genérico superior (sin sinónimo en el NT; en el griego profano se encuentra a menudo *ἆθλον [âthlon]*), abarca, tanto el *premio* del *ἀγών θεματικός [agṓn thematikós]* (los premios que se daban en metálico; aceite o cebada; placas conmemorativas como don de la divinidad; dinero y concesión de derechos por parte de la ciudad natal), como del *ἀγών στεφανηφόρος [agṓn stephanēphóros]* (coronas, que, según el santuario, podían ser de olivo, laurel, hiedra, pino, flores en forma de guirnalda y también de plata y oro; palmas, *φοίνικες [phoínikes]* [así Ap 7, 9] y ramas de mirto; *ταινία [tainía], cintas*, para ceñir la frente y los brazos, y honores proclamados por heraldos; → *ἀγών [agṓn]*; → *νικάω [nikáō]*). No solamente el vencedor, sino también el soberano presente era «coronado»; originariamente la corona era el signo de la grandeza de la divinidad (Pauly-W.). Así como *brabeús, árbitro*, puede significar también *príncipe*, también *brabeîon* se emplea con el significado de *cetro*. Fuera de eso, *áthlon* designa el *premio* desde la perspectiva del que lo da, mientras que *brabeîon* se emplea casi exclusivamente para designar el premio recibido. Si el NT recogió este último sentido, no fue por casualidad.

II En hebreo falta por completo el concepto del premio por una competición; Delitzsch traduce *brabeîon* en los dos pasajes del NT por *s^{e}kār, paga, sueldo*. Los LXX, a pesar de emplear la imagen del combate, no tienen la palabra *brabeîon;* sólo aparece en el judaísmo helenístico, en el libro griego de Baruc y en Filón. Tertuliano incorpora *brabium* al latín como barbarismo. En los LXX aparece *brabeúō* sólo en Sab 10, 12: la sabiduría fue árbitro en la lucha de Jacob con el ángel (Gn 32, 24 ss).

III *Brabeúō*, que sale como *hápax legómenon* en Col 3, 15, hay que traducirlo exactamente: «La paz de Cristo decida como árbitro (NB: tenga la última palabra) en vuestros corazones...». Asimismo, y de un modo sorprendente, emplea Pablo en Col la palabra *καταβραβεύω [katabrabeúō], proclamar el premio de la victoria* (Col 2, 18 NB: «descalificar»); estaría en la línea del *κρίνειν [krínein], juzgar*, de Col 2, 16.

En los dos pasajes, exclusivamente paulinos, en los que se encuentra *brabeîon*, se acentúa con fuerza extraordinaria la conciencia clara de la meta pretendida *(οὐκ ἀδήλως [ouk adḗlōs], no sin rumbo fijo)* con este combate: en 1 Cor 9, 24 ss al *τρέχειν [tréchein] correr* (NB: *cubren la carrera)*, sigue un «para» y en Flp 3, 10-14 subrayan esto los verbos *καταντάω [katantáō], alcanzar; καταλαμβάνω [katalambánō], lograr, obtener; ἐπεκτείνομαι [epekteínomai], lanzarse; διώκω [diṓkō], seguir corriendo, correr detrás. Brabeîon* es el premio de la victoria, que el cristiano alcanza comprometiéndose y quizás con el sacrificio (Flp 2, 16-17: en la imagen de la carrera) de toda su vida (cf. *agṓn:* como combate del mártir), mediante la *κοινωνία [koinōnía]*, la solidaridad con los → sufrimientos de Cristo (cf. Flp 3, 10). No se trata ciertamente aquí de un perfeccionamiento ético; han emprendido la carrera cristianos (también 1 Cor 9, 24), *τέλειοι [téleioi]* (Flp 3, 15),

alcanzados por Cristo (v. 12), que «tienen no su justificación, sino la que viene de Dios por la fe» (v. 9). Flp 3, 14 está pensando en la participación en la resurrección de los muertos, pero no en la general de buenos y malos, sino, «como siempre en las cartas paulinas, en aquella que será inaugurada para los hijos de Dios, que recibieron el don del espíritu vivificador de Cristo glorificado, como un estar con él (1 Tes 4, 17) transido de sentimientos de dicha y un dominar con él (cf. *brabeîon* como cetro) en su reino (Rom 5, 17; 1 Cor 6, 2 s)» (Klöpper; cf. → resurrección). Posiblemente haya que pensar en la llamada «primera resurrección», que tendrá lugar en el retorno de Cristo sobre las nubes antes del reino de los mil años (1 Tes 4, 14-17; Ap 20, 6; 1 Cor 15, 23); de un modo semejante probablemente también 1 Cor 9, 24. En todo caso, es claro que no todos los que fueron llamados cristianos recibirán el *brabeîon* como premio de la victoria.

A. Ringwald

θριαμβεύω *[thriambeúō]* llevar consigo en el triunfo

I/II El verbo *thriambeúō* se deriva del sust. *θρίαμβος [thríambos]. Thríambos* designa el *himno* que se cantaba en honor del dios Dionisos en las procesiones solemnes; así pues, procedía originariamente de los cultos dionisíacos. Por ello, Dionisos recibió más tarde el apelativo de *thríambos*. El sust. pasó al latín, a través del etrusco, como «*triumphus*», *triunfo*. *Thriambeúō*, atestiguado por primera vez en Polibio (s. II a. C.), es un neologismo griego correspondiente al latín *triumphare* y significa; a) como intransitivo: *tener un triunfo;* b) como transitivo: *llevar consigo a alguien en el cortejo triunfal.* Todas las significaciones de *thriambeúō* se remiten al contenido del verbo lat. *triumphare*, salvo en Anastasio sinaíta (s. V d. C.) en el que significa: *pasear públicamente a un malhechor, abochornar*. En el entorno helenístico del NT *thriambeúō* designa el cortejo triunfal de un soberano, al que deben seguir sus enemigos vencidos; «El llevó en su cortejo, tanto reyes como señores» (Plutarco, Quaest. Rom. 33, 4). Los prisioneros formaban parte del escenario en el que se desarrollaba el espectáculo del vencedor. En el cortejo triunfal también se llevaban incensarios que difundían una fragancia festiva.

En los LXX no se encuentra este grupo de palabras.

III En el NT *thriambeúō* aparece sólo dos veces: Col 2, 15 y 2 Cor 2, 14; y las dos con un sentido transitivo: *llevar consigo en el cortejo triunfal.*

1. Col 2, 15 presenta a Dios como vencedor y trinfador: el camino de Jesús a la cruz es el cortejo triunfal de Dios. Por la muerte y resurrección de Jesús los poderes enemigos de Dios (→ poder) han sido desarmados y vencidos. Dios, como «*imperator mundi*» (dominador del mundo; cf. ThWb III, 160), los lleva en su cortejo triunfal como prisioneros destinados al espectáculo.

2. 2 Cor 2, 14 dice así: «Doy gracias a Dios que constantemente nos asocia a su cortejo triunfal (NB: a la victoria) que él obtuvo por Cristo, y que por medio nuestro difunde en todas partes la fragancia de su conocimiento». Aquí Pablo se califica a sí mismo como uno de los vencidos por Dios, como → esclavo de Jesucristo *(δοῦλος [doûlos])* que es llevado siempre y a todas partes en el cortejo triunfal de Dios. El apóstol entiende su trabajo misional como servicio de esclavo, que el poder victorioso de Dios presenta como espectáculo y que por medio de su predicación difunde la flagrancia del conocimiento divino, que para unos es → vida y para otros → muerte (cf. el contexto: 2 Cor 2, 14-17).

K. Dahn/H.-G. Link

νικάω *[nikáō]* vencer; νῖκος *[nîkos]* victoria; νίκη *[níkē]* victoria

I En la literatura griega, desde Homero, el verbo *nikáō* se usa mucho y significa *vencer, resultar vencedor* en el combate o en un pleito. El verbo expresa la evidente superioridad dentro de la natural rivalidad que los hombres tienen unos con otros, y de ahí se traspuso al mundo de los dioses. También se puede traducir por *aventajar, superar, ser más fuerte*. Se está suponiendo un logro en el combate físico o espiritual. El sustantivo que se usa en ese caso es *níkē, victoria*, o bien el *poder que confiere la victoria. Níkē* es también el nombre de una diosa griega, que se representa a menudo en el arte como símbolo de la propia superioridad. Los dioses ayudan a los seres humanos en el combate y dan la victoria a su partido. En las religiones mistéricas el hombre se une cúlticamente a las divinidades dominantes, que son glorificadas como poderes victoriosos.

Tò νῖκος [tó nîkos] (atestiguado sólo en los LXX) es sinónimo de *níkē*. *Ὑπερνικάω [hypernikáō]*, desde Hipócrates, aunque usado raras veces, refuerza la significación básica del verbo simple.

II En los LXX no encontramos *nikáō* y *níkē* con mucha frecuencia; el verbo se presenta alrededor de 25 veces; el sust. unas 10 veces. De ellas sólo unos pocos testimonios corresponden a los escritos tardíos del AT hebreo (Prov, Cr), mientras que la inmensa mayoría se encuentran en Mac y traducen el hebreo *nāṣaḥ, vencer, estar al frente de;* o bien: *nēṣaḥ, esplendor, perduración.*

Naturalmente el AT conoce también el fenómeno de la rivalidad humana (p. ej. la disputa entre Agar y Sara en Gn 16; José y sus hermanos en Gn 37, etc.), pero *nikáō* se emplea en los LXX casi exclusivamente para significar la victoria sobre los poderes enemigos. El sujeto propiamente dicho de la victoria es Dios, quien tiene en su mano el poder sobre sus enemigos, que son los del pueblo y de los piadosos (1 Cr 29, 11; cf. Sal 51, 6). La victoria del pueblo no depende en primer término de la fuerza de los soldados, sino de que Dios haya puesto a los enemigos en manos del ejército israelita (Jue 7; 1 Mac 3, 19). Por eso la consigna de la «guerra santa» en tiempo de los Macabeos es: «victoria con Dios» (2 Mac 13, 15). Finalmente, la fe de Israel espera y solicita el tiempo en el que Dios vencerá a todos los enemigos del pueblo. En la literatura sapiencial el término *victoria* tiene un sentido traslaticio espiritualizado. El sabio no se deja vencer por la belleza de una adúltera (Prov 6, 25), sino que más bien la razón vence sobre la pasión (4 Mac 3, 17; 6, 33).

III En el uso neotestamentario de este grupo de palabras se presupone casi exclusivamente la lucha entre Dios, o Cristo, y los poderes que se oponen a Dios. Encontramos más frecuentemente *nikáō* en Ap y luego en las cartas de Juan. *Níkē* aparece sólo en 1 Jn 5, 4; *hypernikáō* solamente en Rom 8, 37. En Pablo aparecen estos conceptos raras veces, pero siempre con un peso teológico especial.

1. En la tradición sinóptica aparece este tipo de vocablos solamente en Mt 12, 20, en una cita tomada del primer canto del siervo de Dios (Is 42, 1-4: «el siervo de Dios hará triunfar el derecho») y en Lc 11, 22. Allí se habla del más fuerte, que vence a uno que está bien armado (los pasajes paralelos de los sinópticos, Mt 12, 29 y Mc 3, 27, dicen: lo ata), le desarma y reparte su botín. La comparación explica la supremacía de Jesús sobre los poderes demoníacos: «Si yo echo los demonios con el dedo de Dios, señal que el reinado de Dios os ha dado alcance» (Lc 11, 20). El Jesús terrestre se muestra en sus hechos como vencedor secreto de los poderes antidivinos, mientras que el resucitado alcanza la victoria definitiva sobre pecado, muerte y demonio.

2. En Rom 8 y 1 Cor 15 es donde Pablo habla con más fuerza de la victoria sobre el mundo y la muerte alcanzada por el acto salvador de Cristo. La muerte de cruz y la resurrección de Jesús son la causa de que ya ningún poder del mundo pueda vencer definitivamente. «La muerte ha sido absorbida por la victoria. Muerte, ¿dónde está tu victoria?» (1 Cor 15, 54 s). Los creyentes, como hijos de Dios, serán incorporados a esta victoria. Su victoria no es merecimiento o esfuerzo propio, sino que la victoria «se les da» (1 Cor 15, 57). Por ello han sido puestos en situación de superar también ellos el mal (Rom 12, 21). Actualmente se ven amenazados por la tribulación, la angustia, el peligro, la persecución y el hambre. Pero esos poderes han perdido la potencia dominadora. El combate de los creyentes contra la soberanía de los poderes antidivinos se halla bajo la promesa de la victoria y adquiere así el carácter de éxito: «pero todo eso lo superamos de sobra gracias al que nos amó» (Rom 8, 37).

3. Juan resume todos los poderes antidivinos en el concepto de *κόσμος [kósmos]* (→ mundo). La venida de Jesús, su pasión y su vuelta al Padre significan la victoria sobre el mundo. Esta victoria es algo que ya ha sucedido (Jn 16, 33). El mal'o, que domina en este mundo, ha sido limitado en su poder por Jesús, en cuanto que él, como más fuerte, ha librado a los suyos de aquellos poderes. Con ello la victoria ha quedado decidida, aunque no concluida. Los cristianos toman parte por la fe en esa victoria, siendo colocados en situación de vencer por su parte al mundo. La fe es la victoria sobre el mundo (1 Jn 5, 4 s; 2, 13 s; 4, 4 s).

4. Las siete cartas del Ap (cap. 2 y 3) se dirigen a comunidades cristianas del Asia menor impugnadas y perseguidas. Todas las cartas terminan con una llamada a la superación, que suele introducirse con la fórmula *ὁ νικῶν [ho nikôn]*, o bien *τῷ νικῶντι [tô nikônti]* (2, 7.11 y *passim)*. La lucha y la fatiga de la vida presente en el mundo y en la comunidad no es lo último. La victoria, que se espera conseguirá la comunidad, se basa en la victoria ya alcanzada por Jesús. La promesa de la herencia se ha hecho a los vencedores (cf. Ap 21, 7). Pero antes del final tendrá lugar el combate apocalíptico entre Dios y los poderes enemigos. Es el tema del Apocalipsis. Los poderes del mundo vencen con frecuencia en este combate (Ap 6, 2; 11, 7; 13, 7), pero su victoria es pasajera. Al final quedará la victoria definitiva del cordero. Los cristianos le han seguido y han derramado su sangre en el martirio (Ap 11, 7-12). En medio de la imagen de las plagas y de la cólera de Dios, Juan ve a los vencedores de pie, entonando el canto de alabanza (Ap 15, 2 ss). De este modo, en todos los encuentros con los poderes, la victoria conquistada por el cordero y la victoria prometida a los suyos están aseguradas, pues el cordero es el rey de reyes y Señor de los señores (Ap 17, 14). Aquí tiene su origen el símbolo cristiano del cordero con la bandera de la victoria.

W. Günther

Bibl.: EStauffer, Art. *ἀγών*, ThWb I, 1933, 134 ss – id., Art. *βραβεύω*, *ibid.*, 636 s – GDelling, Art. *θριαμβεύω*, ThWb III, 1938, 159 s – OBauernfeind, Art. *νικάω*, ThWb IV, 1942, 941 ss – id., Art. *πόλεμος*, ThWb VI, 1959, 501 ss – VCPfitzner, Paul and the Agon Motif. Traditional Athletic Imagery in the Pauline Literature, 1967.

Luz

La luz significa siempre la eliminación de las → tinieblas. Por esa oposición a las tinieblas se hallan caracterizados los grupos de palabras de los que vamos a tratar aquí. *Φῶς [phôs]* designa el *resplandor*, la *luz* misma y lo que irradia luz (p. ej. una lámpara, una antorcha). Pero como la luz es un presupuesto necesario para toda vida —la luz y la vida lo mismo que la oscuridad y la muerte están en estrecha relación entre sí—, la luz se utiliza ampliamente en el lenguaje figurado: abarca desde la luz *de la vida*, el *alma*, hasta la *salud*, la *felicidad*. *Λάμπω [lámpō]* y sus compuestos, que refuerzan el simple, describen la función, la actividad de la luz, que procede de un objeto o, en sentido figurado, de hombres o de objetos. *Φαίνω [phaínō]* es sinónimo de *lámpō*, pero además destaca con mayor vigor la actuación sobre un objeto y adquiere el significado de: *aparecer*, *hacerse*

visible, mostrarse, salir a la luz; también se usa la voz media *(φαίνομαι [phaínomai]): dejarse ver, aparecer, tener el aspecto de.* Λύχνος *[lýchnos],* como *λυχνία [lychnía],* es originariamente el *candelero* o *candelabro* que soporta la lámpara que irradia luz *(λαμπάς [lampás])* para ampliar el campo de la iluminación, pero luego pasa a significar la misma lámpara (en sentido figurado: el ojo). De un modo semejante a *phôs, φέγγος [phéngos]* designa el *brillo,* el *resplandor,* la *luz;* aparece en el NT sólo 3 veces: en Mc 13, 24 y en Mt 24, 29 (en idéntica cita de Is), se refiere a la luna; en Lc 11, 33 se refiere al resplandor de una lámpara.

λάμπω [lámpō] lucir, brillar, irradiar luz; *λαμπάς [lampás]* antorcha, lámpara; *λαμπρός [lamprós]* brillante, resplandeciente; *λαμπρότης [lamprótēs]* brillo, grandeza de alma; *λαμπρῶς [lamprôs]* brillantemente, espléndidamente; *ἐκλάμπω [eklámpō]* irradiar; *περιλάμπω [perilámpō]* iluminar alrededor

I 1. El verbo *lámpō* que se encuentra desde Homero, especialmente en los escritos poéticos, tiene por lo regular el significado intransitivo de *lucir, brillar,* (raramente transitivo: *iluminar, hacer lucir).* En el sentido propio se refiere a un cuerpo luminoso como el sol, el relámpago, una antorcha o una lámpara. Metafóricamente se utiliza frecuentemente referido a los hombres. Así se habla de ojos *fulgurantes* por la ira, de rostros *resplandecientes* y de una belleza *radiante.* De un modo análogo, *perilámpō* significa *iluminar alrededor;* la persona o cosa iluminada está en acusativo. Asimismo se encuentra *eklámpō* (desde Esquilo), *irradiar, iluminar* (referido p. ej. al sol). Sustantivos emparentados son *lampás* (desde Esquilo), *antorcha* (de troncos de pino), *lámpara* (recipiente de aceite con mecha) y *lamprótēs* (desde Homero), *resplandor,* y en sentido figurado, *grandeza de alma.*

El grupo de palabras se completa con el adj. *lamprós* (desde Homero), *brillante, resplandeciente, que irradia luz blanca* (cf. *λευχός [leuchós], brillante, blanco)* y el adv. *lamprôs* (desde Esquilo), *brillantemente, espléndidamente.*

2. Mientras que *lámpō,* según su significado propio, describe la función de la luz (→ art. *φῶς [phôs])* de iluminar las → tinieblas (art. *σκότος [skótos]),* en sentido figurado, entre otras cosas expresa frecuentemente el terror que infunde un héroe de guerra (p. ej. Homero, Il. 20, 46). La fuerza iluminadora se aplica asimismo a diversas virtudes y al derecho.

Que la luz tiene una referencia limitada a ciertos dioses lo muestra el hecho de que la antorcha pertenece a las divinidades eleusinas y a Artemis y Hécate. En estos casos sirve como símbolo de la purificación y para el alejamiento de los poderes demoniacos. Una asociación del grupo de palabras con la descripción de la esencia de los dioses se encuentra asimismo donde se habla p. ej. del resplandor de un bosquecillo sagrado ante la aparición de un dios (cf. Hesíodo, Scutum Herculis 71). Sin embargo, tales pasajes son más bien raros. Miradas las cosas en su conjunto, «el hombre griego no experimenta lo divino como algo específicamente luminoso» (AOepke, 19). Sólo bajo influjo egipcio y especialmente oriental (iraniano), surge en el helenismo una religión específica de la luz, que consiguió su pleno desarrollo en la gnosis (→ *φῶς [phôs]).*

II En los LXX aparecen *lámpō* y *eklámpō* por los equivalentes hebreos *ṣāḥaḥ (brillar), zāhar* (hifil, en sentido transitivo: *iluminar, enseñar;* en sentido intransitivo: *brillar)* y *nāgah (brillar, lucir;* hifil: *iluminar).*

Su importante función teológica —así como la de todo el grupo— consiste en que describe el carácter luminoso y, por tanto, el poder iluminativo de la aparición divina. Es cierto que sólo raras veces es denominado Yahvé como «cuerpo luminoso», como sujeto de uno de los verbos mencionados (2 Sam 22, 29: «Señor, tu alumbras mis tinieblas»; cf. Sal 18, 29, donde se encuentra *φωτίζειν [phōtízein]).* Por lo regular, su *kābōd,* el resplandor de su gloria (→ gloria, art. *δόξα [dóxa])* se hace perceptible mediante fuentes naturales de luz.

Así, *antorchas de fuego (λαμπάδες πυρός [lampádes pyrós])* anuncian la presencia de Dios (Gn 15, 17; Ez 1, 13; cf. Ex 24, 17 en conexión con 19, 18, donde Yahvé aparece como Dios-volcán) y en la narración del Sinaí los relámpagos también muestran la presencia de Yahvé como legislador (Ex 20, 18). Hay que mencionar asimismo Zac 4, 1 ss con la visión del candelabro de los siete brazos, cuyas lámparas simbolizan los ojos del Señor que lo penetran todo con su mirada. Probablemente también «la lámpara que siempre luce en el templo es una representación de la gloria o *kābōd*» (SAalen, 75, nota 5). Pero también el candelabro de los siete brazos (Ex 23, 31 ss) como «símbolo de la vida y de la luz», así como la lámpara como «símbolo de la felicidad y el bienestar» (cf. Jer 25, 10; Prov 31, 18; 13, 9; Job 29, 3), para el hombre piadoso, se refiere a Dios como aquél que es el «Señor y la fuente de esa felicidad» o de esos dones (SAalen, 66). El mismo Job (41, 10 ss) se sitúa en este contexto cuando, por medio del cocodrilo que emite centellas de fuego, ilustra expresivamente el poder y la grandeza del creador.

Asimismo el relámpago, las antorchas de fuego y la lámpara señalan frecuentemente en el AT las teofanías o apuntan en otros casos a la gloria *(kābōd)* de Yahvé. Ahí no raras veces existe una estrecha relación entre las

antorchas de fuego y el juicio (cf. Nm 16, 35). Esto lo muestra paradigmáticamente Zac 12, 6, donde a los jefes de Judá, como instrumentos del Juez divino, se les compara a teas ardientes que han de consumir a los enemigos de Israel (análogamente: Neh 2, 5). El resplandor de la gloria *(kābōd)* divina puede asimismo reflejarse a veces también en los hombres, que actúan al servicio y bajo las órdenes de Yahvé. En cambio, no se dice nada «de una penetración de la sustancia de Dios en los hombres» (AOepke, 23). Pero el futuro del pueblo de la alianza aparece en la señal de la unción esplendorosa entre luz y vida (cf. Sal 36, 10; Dn [TH] 12, 3), mientras que los impíos tendrán un futuro de oscuridad (cf. Prov 4, 18 s).

Sobre todo estas ideas que acabamos de mencionar se amplían en el judaísmo posterior.

III De este grupo de palabras en el NT se encuentran: *lámpō* 7 veces, *perilámpō* 2 veces, *eklámpō* una vez, *lampás* y *lamprós* 9 veces cada una y *lamprótēs* y *lamprôs* una vez cada una. La distribución de los 30 pasajes que resultan en conjunto permite advertir que se encuentran con más frecuencia en Mt (9 veces) y en Ap (7veces).

1. En el sentido propio, se habla del resplandor del sol (Hech 26, 13; cf. 2 Cor 4, 6, donde se pone de relieve la condición de creatura de esa luz esplendorosa, lo mismo que ocurre en el AT), de un relámpago (Lc 17, 24; cf. Ap 8, 10) y de la luz que brilla sobre un candelero (Mt 5, 15 s par).

De un modo asimismo concreto se habla de *lampádes* como de teas o antorchas (Jn 18, 3: en el prendimiento de Jesús; cf. Ap 4, 5; 8, 10) y de lámparas de aceite (Mt 25, 1.3 s.7 s; Hech 20, 8).

2. Aplicado al ámbito humano, se utiliza *lamprós* cuando se quiere designar la magnificencia de un traje como expresión de una situación acomodada o de lujo (Sant 2, 2 s; cf. Lc 23, 11; Ap 19, 8). Desprendido de *ἐσθής [esthḗs], vestido*, ilustra *lamprós* el esplendor que se esfumó de la «ramera Babilonia» (Ap 18, 14) o adverbialmente *(lamprós)* la buena vida del hombre rico en Lc 16, 19. En estos pasajes adquiere nuestro grupo de palabras un significado figurado. Teológicamente es importante el hecho de que la iluminación decisiva procede del cielo. Así Pablo ve por el camino (de Damasco) una luz venida del cielo, más brillante que el sol, que relampagueaba en torno suyo (Hech 26, 13: *οὐρανόθεν ὑπὲρ τὴν λαμπρότητα τοῦ ἡλίου περιλάμψαν με φῶς [ouranóthen hypér tḗn lamprótēta toû hēlíou perilámpsan me phôs]*) y también a los pastores (Lc 2, 9) les envuelve el resplandor del ángel. Los → ángeles se aparecen en fin de cuentas por lo regular como figuras resplandecientes, bañadas en luz (Hech 10, 30; 12, 7; Ap 15, 6; cf. Mt 28, 2 s; Ap 18, 1).

3. Pero sobre todo es el mismo Jesucristo el que de tal manera es iluminado por la irradiación de luz celestial que su rostro resplandece *(ἔλαμψεν [élampsen])* como el sol y sus vestidos como una luz blanquísima (Mt 17, 2). El aparece en la visión del futuro de Juan —en la cual nuestro grupo de palabras y otras similares desempeñan un papel muy importante (→ *λυχνός [lychnós]*; → *φῶς [phôs]*; cf. p. ej. asimismo la descripción del río de agua viva, clara como el cristal, que salía del trono de Dios en Ap 22, 1)— como «el lucero brillante de la mañana» (Ap 26, 16). Como resplandece un relámpago en el cielo, así será él (según Lc 17, 24) en su segunda venida. «Entonces los justos brillarán como el sol en el reino de su Padre» (Dn 12, 3, citado en Mt 13, 43).

Incluso a los discípulos les incumbe la tarea de brillar como la luz que está sobre el candelero (Mt 5, 15 s). Si son capaces de ello, se debe al acontecimiento cuya experiencia reconoce Pablo en 2 Cor 4, 6.

H.-Chr. Hahn

λύχνος *[lýchnos]* lámpara, antorcha; λυχνία *[lychnía]* candelero, candelabro

I/II Ya en Homero designa *lýchnos* (raíz *leuk*, cf. el latín *lux*) la *antorcha*, la *lámpara* (cf. Homero, Od. 19, 34), en cuyo caso, sobre todo en la época tardía, hay que pensar en diversas formas de lámparas de mecha a base de aceite *(lampás)*. A esas lámparas para ampliar el campo de iluminación se las colocaba sobre un *candelero* o *candelabro (lychnía;* desde Plutarco).

Ambos objetos, tanto en Grecia como en el mundo israelítico-judaico, desempeñan un gran papel en la vida diaria (cf. 2 Re 4, 10), así como en las actividades cultuales (cf. espec. el candelabro de los siete brazos en el santuario y en el templo, p. ej. Ex 25, 31 ss; Heb 9, 2).

III En el NT *lýchnos* aparece 14 veces y *lychnía* 11 veces. Ambas palabras aparecen con una frecuencia sorprendente en la obra histórica de Lucas (6 y 2 veces respectivamente) y en el Ap (3 y 7 veces respectivamente). La importancia de las lámparas (para el hogar: cf. Lc 15, 8) y de los candeleros explica perfectamente que Jesús se sirva de esos términos para describir, mediante una comparación, la función de sus discípulos en este mundo: así como la lámpara puesta sobre el candelero ilumina la oscuridad circundante, así también los discípulos actúan irradiando luz en torno suyo (Mt 5, 15 s; Mc 4, 21; Lc 8, 16; 11, 33). Para eso se exige que el ojo, como «luz del cuerpo» que es, esté inalterado, limpio, para que «las bendiciones de la luz (de Cristo) beneficien al hombre» (WMichaelis, 328) y le llenen.

Mientras que Jesús se designa a sí mismo como → φῶς *[phôs]*, su precursor Juan bautista se presenta como una lámpara encendida y resplandeciente *(ὁ λύχνος ὁ καιόμενος καὶ φαίνων [ho lýchnos ho kaiómenos kaí phaínōn]:* Jn 5, 35). De una manera semejante, en Ap 11, 4 los dos testigos se comparan con dos lámparas. Asimismo la simbolización de las siete comunidades con siete candelabros de oro pertenece a este contexto (Ap 1, 12 s.20; 2, 1).

De dónde sacan los testigos y las comunidades su poder iluminador, lo indica 2 Pe 1, 19, donde la palabra profética que se refiere a la gloria de Cristo se designa como «luz». Que se puede perder la fuerza de iluminar y asimismo que puede renovarse por la penitencia, se deduce de Ap 2, 5 (cf. Heb 6, 4 ss: la caída en apostasía de los iluminados). En la caída de Babilonia se dará la oscuridad (Ap 18, 23). Por el contrario, la Jerusalén celestial será iluminada por el resplandor de la luz de Dios (Ap 21, 23), que hace superfluas las demás lámparas (Ap 22, 5). Hasta ahí el cristiano se halla en la tensión escatológica. La actitud de alerta necesaria para ello se expresa en lenguaje figurado de la siguiente manera: «Tened el delantal puesto y encendidos los candiles» (Lc 12, 35).

H.-Chr. Hahn

φαίνω *[phaínō]* brillar, iluminar; φαίνομαι *[phaínomai]* parecer, aparecer, mostrarse

I/II Desde Homero se encuentran en la literatura griega tanto el activo *phaínō* (que sólo se usa de forma intransitiva) *brillar, lucir* (p. ej. el sol, la luna o una lámpara), como el pasivo *phaínomai, parecer, aparecer, dejarse ver, hacerse visible, mostrarse.* En los LXX se encuentra casi exclusivamente la voz media y realmente sin un equivalente claro, aunque por lo general reemplaza a *'ōr* en hifil, *hacer brillar, iluminar*, y *rā'āh* en nifal, *ser visto.*

III 1. En el NT aparece *phaínō* 9 veces (de ellas 7 veces en los escritos joaneos). Designa por lo general, la luz o resplandor de los cuerpos luminosos, como las lumbreras del cielo (Flp 2, 15), el sol (Ap 1, 16; 21, 23; cf. 8, 12) y la luna (Ap 21, 23). También para el resplandor de una antorcha o lámpara (→ λύχνος *[lýchnos])* se usa la palabra *phaínō* (Jn 5, 35, 2 Pe 1, 19; Ap 18, 23). En todos los pasajes aludidos el resplandor de la luz se compara con una fuente de luz más poderosa. El sol y la luna, por ejemplo, se

convierten en superfluos, cuando la *δόξα τοῦ θεοῦ [dóxa toû theoû], la gloria de Dios* ilumina a la Jerusalén celestial (Ap 21, 23). Solamente en dos pasajes se utiliza *phaínō* para describir la fuerza iluminadora de la luz esencial que es Cristo (Jn 1, 5; 1 Jn 2, 8).

2. *Phaínomai*, que aparece 22 veces en el NT (17 veces en los sinópticos), designa la aparición de una estrella (Mt 2, 7), así como la aparición de la cizaña en medio del trigo (Mt 13, 26). Se utiliza asimismo para las apariciones de ángeles en sueños en las narraciones de la infancia (Mt 1, 20; 2, 13.19), a propósito del rumor que se difundió sobre la aparición de Elías (Lc 9, 8) y en las apariciones del resucitado (Mt 16, 9), cuyo retorno debe ir acompañado de ciertas apariciones (Mt 24, 27.30). Es normal y corriente el uso que se hace del verbo en el sentido de surgir o verse en Mt 9, 33 (de Jesús), Sant 4, 14 (de un humo, con el cual se compara la brevedad de la vida) y 1 Pe 4, 18 (del impío al final de los tiempos). A la oposición entre estar oculto y estar manifiesto, que según las circunstancias puede influir positiva o negativamente en la conducta humana, se refieren los pasajes de Mt 6, 5.16.18; 23, 27 s. Pablo escribe a los corintios que se preocupen ante todo de ser buenos y no de las apariencias de bondad (2 Cor 13, 7). Mc 14, 64 y Lc 24, 11 tienen ante la vista el proceso del conocimiento (asimismo Rom 7, 13: el pecado se muestra como pecado por medio de la ley).

Es interesante teológicamente Heb 11, 3, donde, como origen de las cosas visibles *(βλεπόμενα [blepómena];* → ver), se menciona la palabra de Dios y donde de esta forma se afirma la *creatio ex nihilo* contra la falsa concepción materialista, según la cual los eones podrían haberse desarrollado por sí mismos a través de las cosas que aparecen *(φαινόμενα [phainómena])*.

H.-Chr. Hahn

φῶς [phôs] luz, brillo, resplandor; *φωτίζω [phōtízō]* lucir, iluminar, alumbrar; *φωτισμός [phōtismós]* irradiación, iluminación; *φωστήρ [phōstḗr]* cuerpo luminoso, brillo, resplandor; *φωσφόρος [phōsphóros]* estrella de la mañana, lucero de la mañana

I 1. En la lengua de Homero aparece con más frecuencia el sustantivo *τὸ φάος [tó pháos]*, que más tarde (p. ej. en los trágicos) se contrajo en la forma ática *phôs*. El significado fundamental de *luz, brillo, resplandor* abarca, entre otros, los siguientes matices: *luz del sol* o *del día, antorcha, fuego, resplandor del fuego, luz de los ojos*. En sentido figurado *phôs* significa la *luz de la vida*, la *existencia*, que, como luminosa, es considerada como salud o salvación, felicidad y victoria. También el *salvador* puede designarse como *phôs*.

El verbo procedente de la misma raíz *phōtízō* (desde Aristóteles) aparece ante todo con significación transitiva y significa, según eso, *iluminar, alumbrar, hacer visible*. El sustantivo de la misma raíz *photismós* designa la *irradiación* o *iluminación* o también el *traer a la luz o* el *manifestar*. También debe mencionarse aquí *φωτεινός [phōteinós]* (desde Jenofonte), *luminoso, brillante, resplandeciente*. *Phōstḗr* es asimismo derivado de *phôs* (desde Heliodoro) y significa el *cuerpo luminoso* y el *resplandor*. Como cuerpo luminoso especial, se denomina desde Eurípides el *lucero de la mañana, phōsphóros*.

2. Relativamente pronto *phôs* sirve en el uso lingüístico griego (en contraposición a *skótos*, → tinieblas, o *νύξ [nýx]*, noche) para designar un ámbito en el que aparece lo que es moralmente bueno, mientras que la acción mala ocurre en la oscuridad. Por eso es misión del jurisconsulto poner a la luz lo que está oculto.

De gran importancia para la historia del espíritu es la comparación que hace Platón de la idea del bien o de lo bueno con la luz del sol (Resp. 507e-509b). A través de su introducción en el proceso del → conocimiento experimenta la palabra *phôs* una importante revalorización. Así como *phôs* actúa aquí iluminando, así, en un contexto distinto, actúa salvando. Pues ya los griegos relacionaban «con la imagen de las tinieblas la idea de una culpa, y con la de la luz la de una salvación y redención del mal» (JStenzel, citado en KEK II, 23, nota 4). A la luz se atribuyen fuerzas que fomentan la vida. Por eso el estar en la luz puede significar, en último término, simplemente «vivir», mientras que el estar en el hades, o lugar de los muertos, significa estar en las tinieblas.

3. Lo mismo que en otras religiones, también en la gracia el uso metafórico del término luz desempeña un papel determinado. El mundo de los dioses es presentado como lúcido o luminoso. De ese mundo roba Prometeo el → fuego. «El atizó la llama del fuego a los mortales» (texto citado en KKerenyi, Prometheus, 72). Estos introdujeron en el culto a los dioses, entre otras cosas, las procesiones de antorchas. También en ciertos cultos místéricos desempeña la actividad purificadora y clarificadora del fuego un papel nada despreciable. «Pero, con todo, la religión griega no fue nunca una religión de la luz en el sentido estricto» (AOepke, 20). Fue en el helenismo posterior donde apareció una religión de este tipo.

La gnosis → conocimiento, art. *γινώσκω [ginóskō]* I, 2) representa un punto culminante de este desarrollo. Ella admite y reconoce una diferencia fundamental y esencial entre la luz y las tinieblas, que aparecen como fuerzas antagónicas y que determinan, según los casos, sus campos respectivos. El hombre, que por naturaleza se halla en tinieblas, siente la exigencia de liberar de la materia terrena los elementos de luz que posee todavía el alma humana, para que pueda conseguir de nuevo el mundo adecuado a él y llegar así a la verdadera vida. La luz y la → vida son inseparables, y asimismo «la luz y el espíritu se hallan juntos en la concepción gnóstica del mundo: son una misma cosa» (HLeisegang, Die Gnosis, 27). «La luz es la materia del otro mundo, que se derrama en el mundo sensible y le suministra potencias divinas. La luz, la vida y más tarde el conocimiento son conceptos intercambiables» (AOepke, 20 s).

Una continuación de esta religión gnóstica de la luz la encontramos en el maniqueísmo y en el mandeísmo.

II 1. En el AT se habla frecuentemente de la luz y de su actividad o de sus efectos, «la luz como el "elemento más sublime" (BJacob), la más sutil de todas las fuerzas elementales (ADillmann), es como primicia de todos los seres creados» (GvRad, ATD 2, 39; cf. Gn 1, 3 ss). A esta luz originaria están subordinadas todas las demás. También las estrellas son «únicamente las portadoras intermedias de una luz que existía también sin ellas y antes que ellas» (GvRad, *loc. cit.*, 43). El sol, como la más brillante de las estrellas, está destinado al día (cf. Gn 1, 14 ss; Eclo 43, 2 ss); él comienza a lucir cuando sale el «lucero de la mañana» (2 Sam 23, 4). La luna y las estrellas tratan de introducir en la noche, al menos, algunas huellas de luz (cf. Gn 1, 16; Eclo 43, 6 ss). Es decisivo para los israelitas el destacar, frente «a toda clase de supersticiones astrológicas» (GvRad, *loc. cit.*, 43) de los pueblos que les rodeaban (cf. Sab 13, 1 s), la condición de creatura de la luz y así alejar de ellos toda tentativa de divinización de la misma. Sólo hay un Dios, Yahvé. El creó la luz y las tinieblas (Gn 1, 3 ss; Is 45, 7; Jer 31, 35; Eclo 43, 1 ss). Y puesto que él es también Señor de las tinieblas, puede hacerlas lúcidas (Sal 139, 11 s).

a) También en el AT aparece la luz frecuentemente como una especie de *atributo de Dios:* la luz es su vestido (Sal 104, 2). Su proximidad y su presencia se ve señalada por apariciones de luz (cf. Ex 13, 21 s; Neh 9, 12; Dn 2, 22: «la luz habita junto a él»; Hab 3, 4: «su resplandor aparece como la luz»; Is 60, 19 s en su contexto escatológico). Especialmente el rostro de Dios es denominado como el origen de la luz que sale del mismo (Sal 4, 7; 44, 4; 89, 16). A propósito de esto advierte SAalen: «Continuamente se observa... que la luz en el AT es algo que determina la epifanía de Dios y no su ser celestial» (RGG IV, 358).

Para los *hombres* la luz significa la salvación de Yahvé, lo cual, p. ej. se expresa a las claras en Sal 27, 1: «El Señor es mi luz y mi salvación, ¿a quién temeré? (cf. Job 22, 28). La luz que procede de Dios designa el espacio vital para los hombres. Es cierto que éste debe entregarse a la luz. Y de hecho la luz se extiende fundamentalmente sobre todos (cf. Job 25, 3; Eclo 42, 16), sin embargo, esto no supone que esté de más un reconocimiento consciente del poder del creador que se halla tras la luz creada.

La luz de los impíos es nula. Ella se apaga (Job 18, 5 s) o les es arrebatada (Job 38, 15). Ellos andan a tientas en las tinieblas (cf. Job 12, 25; Prov 4, 19); también después de la muerte les rodearán las tinieblas (Sal 49, 20), mientras *que salvará las almas de los justos «de las garras del abismo» (Sal 49, 16).*

b) Pero también aquí sobre la tierra luce sobre los temerosos de Dios la luz de los que viven (Sal 112, 4: «Para el justo brilla una luz en las tinieblas»; cf. Job 33, 30; Sal 56, 14; Prov 4, 18; 13, 9), aquí puede él rastrear los poderes salvíficos de Dios, cuando se expone a la palabra de Dios como a la luz (Sal 119, 105; cf. Prov 6, 23: ley = luz; Sab 7, 10.26: la sabiduría como luz). Solamente en la luz de Dios ve el hombre la luz (Sal 36, 10), es decir, sólo cuando Dios le ilumina, brillan para él los rasgos esenciales del ser. Esto no ocurre por medio de «una visión luminosa mística», sino porque el hombre que se entrega a Dios recibe, juntamente con su salvación, la orientación práctica de su vida (cf. SAalen, 65). Su existencia debe tener lugar en la luz, esto es, en una obediencia concreta respecto a los mandamientos de Dios. Como la «columna de fuego» señalaba el camino de Israel en su huida de Egipto (Ex 13, 21 s), también la luz indica cómo se ha de caminar —a esto amonesta, p. ej. Is 2, 5— en la luz, esto es, cómo tiene que conducir su vida el piadoso israelita. Pero, sobre todo, fueron los profetas los que subrayaron, cada vez con mayor expresividad, la realidad de un caminar en la santidad y la justicia. El que camina en la luz puede convertirse asimismo para los demás en luz, esto es, en «mediador de la alianza para el género humano» (Is 42, 6; 49, 6: eso se dice del siervo de Dios; cf. Is 58, 10: la acción de misericordia hace que la luz irradie). Este aspecto misionero se halla ya en el AT como signo de la esperanza extendida por todo el mundo: la verdad de Yahvé aparecerá como «luz de los pueblos» (Is 51, 4) y éstos caminarán a la luz de Dios (Is 60, 3).

2. La contraposición, que se observa especialmente en la literatura sapiencial del AT entre la luz y las tinieblas como el campo de los que temen a Dios, por una parte, y el de los impíos, por otra (p. ej. en Prov 4, 18 s), es utilizada por los textos de *Qumrán* e incluso radicalizada. Probablemente bajo el influjo de la religión persa de la

luz, se llega, en la comunidad que se hallaba establecida en la ribera noroccidental del mar Muerto, a la formación de un dualismo entre la luz y las tinieblas. Sobre la tierra se encuentran «los hijos de la luz» (1QS I, 9; II, 16; III, 13 y *passim)* —en este caso identificados con los miembros de la comunidad de Qumrán— juntamente con los «hijos de las tinieblas» (1QS I, 18, 24; II, 5.19 y *passim):* los unos están en lucha contra los otros (cf. el título de 1QM: «Guerra de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas»).

A esta contraposición que existe en el interior de la historia corresponde la que se da en el mundo metafísico de los espíritus. Al caudillo de la luz (1QS III, 20; CD V, 18; 1QM XIII, 10) se contrapone, como el señor del «mundo», un ángel de las tinieblas (1QS III, 20.21). Los ámbitos de ambos antagonistas se remiten de una forma eficaz y casi predestinacionística a la división bipartita de los hombres: «En la morada de la luz se hallan los orígenes de la verdad, pero del abismo de las tinieblas proceden las razas del error. En la mano del caudillo de la luz se halla el imperio sobre todos los hijos de la justicia... Pero en la mano del ángel de las tinieblas se halla todo el poder sobre los hijos del error» (1QS III, 19 ss). Sin embargo, también los hijos de la luz permanecen expuestos a las asechanzas del ángel de las tinieblas y de sus espíritus *(ibid.).* Su situación sería muy triste y desgraciada si «el Dios de Israel» no estuviera junto a ellos.

En él encuentra lu límite el poder de las tinieblas, pues, al igual que en el AT, también en Qumrán Dios es considerado como el creador tanto de los espíritus de la luz como de los de las tinieblas (1QS III, 26). Así pues, el dualismo se eleva realmente al plano trascendental de los espíritus, pero no hasta Dios mismo. La oscuridad no se halla situada, como en el mazdeísmo, al mismo nivel que él. En última instancia, él sigue siendo el Señor y como tal el garantizador de la esperanza escatológica de los hijos de la luz. Es cierto que ellos, como iluminados que son (cf. 1QS XI, 5), deben mantenerse en una conducta adecuada a la luz, es decir, orientada por la Torá y la regla de la comunidad (cf. 1QS I, 16-II, 18) (cf. 1QS III, 3). Pero su camino (para la antítesis entre «el camino de la luz y el camino de las tinieblas» cf. 1QS III, 20 s; asimismo Hen [eslav] 30, 15 A) se ve iluminado por el resplandor de la gloria futura (cf. 1QS IV, 6 ss), mientras que la oscuridad aguarda a los impíos (1QS II, 7 s; IV, 12 s y *passim).*

De una manera diferente a lo que ocurre en la gnosis, el dualismo luz-tinieblas no es aquí tan sustancial sino más bien se considera como ético-histórico.

3. Filón utiliza vocablos de este grupo de palabras espec. en conexión con la problemática del → conocimiento. Así, en él la *σοφία [sophía],* → *sabiduría,* y la *ἐπιστήμη [epistḗmē], ciencia* se hallan designadas como *φῶς διανοίας [phôs dianoías], luz del conocimiento* (Spec. Leg. I, 288; De Migr. Abr. 39 s), esto es, son dimensiones que conducen a la verdadera iluminación del ser. Y puesto que para Filón, que estaba influido por Platón, lo noético desempeña un importante papel en la aplicación de la salvación, y la salvación en él, como también por otra parte en la historia de la religión, está señalada por la luz, es comprensible que los conceptos teórico-cognoscitivos entronquen con el lenguaje metafórico de la luz:

El Logos es luz (Leg. All. III, 171 ss) y también la *razón (νοῦς [noûs])* aparece como *phôs* (Post. Caini 57 s). Y finalmente, al denominar la conciencia como *phôs* (Deus Imm. 135; Josefo, 68) se apunta a la interdependencia, evidente para Platón, entre el conocimiento y la acción moral. Sin embargo, entre las virtudes no ocupa el primer lugar el eros filosófico, sino la piedad que se refiere a Dios, el amor hacia Dios único, cuyo reino, el cielo, en Filón se supone luminoso (Josefo, 145). Pero también Dios mismo aparece como «la primera luz» y el «arquetipo de cualquier otra luz» (Som. I, 75). Así se ve nuevamente con toda claridad cómo Filón trata de vincular la filosofía helenística con las concepciones religiosas de Israel.

III De las palabras que forman parte de este grupo, en el NT se encuentran: *phôs* 72 veces (de ellas 33 en los escritos joaneos, 14 en los sinópticos, 13 en los escritos paulinos y 10 en Hech); *phōtízō,* 11 veces; *phōtismós,* 2 veces (2 Cor 4, 4.6); *phōteinós,* 4 veces; *phōstḗr,* 2 veces (Flp 2, 15; Ap 21, 11) y *phōsphóros* solamente en 2 Pe 1, 19.

1. a) En el sentido originario, se habla de la luz del sol (Ap 22, 5), que en la noche no está presente (Jn 11, 10), del brillo de las lámparas (Lc 8, 16; 11, 33; 15, 8; Hech 16, 29; Ap 18, 23; 22, 5) y del calor del fuego (Mc 14, 54; Lc 22, 56).

b) Pero ya en Mt 17, 5, la nube luminosa se refiere a Dios, el cual se sirve de ella para transfigurar a su Hijo. El resplandor corresponde a la aparición de Dios. Y también el transfigurado se ve rodeado de la plenitud de la luz: «Su rostro brillaba como el sol, y sus vestidos se volvieron explendentes como la luz» (Mt 17, 2). Como aquí la luz indica la epifanía de Dios, también en otros pasajes muestra la aparición del Cristo exaltado (Hech 9, 3; 22, 6.9.11; 26, 13). Y un resplandor semejante caracteriza a los enviados del que está sobre los ángeles (Hech 12, 7; cf. Mt 28, 2 s y *passim).*

Finalmente también los discípulos pueden ser designados como luz o como portadores de la luz (Mt 5, 14.16; Lc 12, 35; cf. Ef 5, 8; Flp 2, 15). Su tarea o su misión es difundir la

luz divina que han recibido. Lo que Jesús les dijo en oculto (esto es, en un círculo íntimo y cerrado), deben proclamarlo sin temor «a la luz» (un modismo constante para indicar: públicamente) (Mt 10, 27; cf. Lc 12, 3). En el sentido de la existencia misionera ellos deben irradiar al mundo algo de la luz que no poseen de sí mismos, sino que les ha venido del cielo. Puesto que la luz pertenece, según entiende el NT, al reino de Dios (cf. 1 Tim 6, 16; 1 Jn 1, 5, donde Dios precisamente se identifica con la luz), a partir de la cual él actúa en este mundo.

2. La actuación de Jesucristo como esa irrupción de la luz en las → tinieblas del → mundo la describe sobre todo *Juan.* Ya en el prólogo de su evangelio, la luz es presentada como la fuerza vital (en sentido salvífico) para el hombre que, por su naturaleza, se encuentra en tinieblas (Jn 1, 4; cf. 8, 12). Juan bautista es denominado testigo de la luz, pero de tal manera que no se puede pasar por alto la diferencia entre él y la misma luz (Jn 1, 6 ss; 5, 35 s). «La luz verdadera, la que alumbra a todo hombre, estaba llegando al mundo» en la figura de Jesucristo (Jn 1, 9; a este propósito escribe RBultmann: «El es la *auténtica* luz, la luz *verdadera:* sólo él puede arrogarse la pretensión de dar al destino la propia comprensión de sí mismo... La exclusividad de la revelación que aconteció en Jesús se recalca asimismo por la oración de relativo *ὅ φωτίζει... [hó phōtízei...]:* para todos los hombres es él y sólo él el revelador»: KEK II, 32; cf. asimismo Jn 3, 19; la cita de Isaías 42, 6; 49, 6 en Lc 2, 32). Una de las más famosas frases del tipo «Yo soy» expresa esto con toda claridad, aludiendo juntamente a las consecuencias que afectan al hombre: «Yo soy la luz del mundo: el que me sigue no andará en tinieblas, tendrá la luz de la vida» (Jn 8, 12; cf. 9, 5; 12, 46; → ver). Aquí «tenemos un lenguaje no figurado sino propio. "La luz" designa directamente el ser de Jesús. El no es como una luz, sino que es "la luz"» (HConzelmann, Grundriss, 383). RBultmann describe así el significado de esta luz: «Al iluminar al mundo, da la posibilidad de ver. El significado de ver no consite sólo en que el hombre puede orientarse por los objetos, sino (al mismo tiempo) en que se entiende a sí mismo en su mundo, de forma que no "va tanteando" en las tinieblas sino que ve su "camino"» (KEK II, 22). Y no basta conocer este camino, sino que hay que andarlo.

La conducta adecuada con respecto a aquél que se designa a sí mismo como luz y camino no es la de un admirador, sino solamente la de un seguidor que cree. De ahí la exigencia: «fiaos de la luz para quedar iluminados» (Jn 12, 36).

Tal amonestación invitatoria es necesaria, ya que el hombre natural ama más las tinieblas que la luz (cf. Jn 3, 19; 2 Cor 4, 4, donde Pablo habla de hombres a los que el mismo Dios cegó). Y aunque es una verdad incontrovertida que desde la venida de Jesucristo las tinieblas se van disipando (1 Jn 2, 8), sin embargo, no está, por ejemplo, de más inculcar en el cristiano, que ha entrado en la luz, el amor a los hermanos (1 Jn 2, 8 ss). Pues sólo «quien ama a su hermano, está en la luz» (1 Jn 2, 10). Un presupuesto para practicar la → verdad —aquí lo mismo que en otras partes unida estrechamente con el concepto de luz— es la comunión con aquél que es la luz del mundo: Jesucristo. Este estar en él obliga a los cristianos a una conducta en la luz, los orienta hacia los hermanos y les remite al poder perdonar de la sangre de Cristo (1 Jn 1, 6 s).

3. Aunque en él aparece más raramente, este grupo de palabras le sirve también a Pablo para describir aspectos teológicos similares. La luz y la oscuridad son una respecto a la otra tan incompatibles como la → justicia y la injusticia (→pecado: 2 Cor 6, 14; posiblemente se trata de ideas con influencias qumránicas). Pero el contenido de la luz o de la iluminación hay que describirlo sólo cristológicamente: «haciendo resplandecer el conocimiento de la gloria de Dios, reflejada en el rostro de Cristo» sobreviene a nuestros

corazones una luz (2 Cor 4.4.6; cf. 2 Tim 1, 10). Por él tenemos parte en «la herencia de los santos, en la luz» (Col 1, 12).

En él están los que en un tiempo fueron tinieblas (Ef 5, 8) y ahora se han convertido, como creyentes, en «hijos de la luz» (1 Tes 5, 5; Ef 5, 8: «como cristianos, sois luz»; cf. Lc 16, 8). Esta filiación tiene evidentemente un carácter que compromete y obliga: «Portaos como gente hecha a la luz, donde florece toda bondad, honradez y sinceridad» (Ef 5, 9). Por eso hay que caminar en conformidad con la luz. Y esto es tanto más necesario cuanto que los cristianos tienen una responsabilidad misionera frente al mundo que los rodea, a la cual sólo corresponden por medio de una existencia que sea un signo (Flp 2, 15; cf. la cita de Is 49, 6 en Hech 13, 47). Por otra parte, en determinadas circunstancias esto entraña la lucha (cf. Heb 10, 32).

En este mundo vive el cristiano todavía «entre el demonio y Dios». Satán puede incluso adoptar la máscara de un «mensajero de la luz» o puede disfrazarse como tal (2 Cor 11, 14). Por eso los cristianos deben «pertrecharse para actuar en la luz» (Rom 13, 12). Sólo el que con ese bagaje ha luchado una buena batalla, no tiene por qué temer el día del juicio, puesto que «el padre de los astros» (Sant 1, 17) sacará a la luz lo que esconden las tinieblas (1 Cor 4, 5).

4. El futuro de los impíos aparece también en el NT, lo mismo que en el AT y en el judaísmo posterior, como determinado por la oscuridad escatológica, que equivale a → perderse. De una manera muy distinta ve la esperanza de los cristianos el fin de los tiempos: cuando despunte el día y el lucero nazca en sus corazones (2 Pe 1, 19), entonces «aquellos que ahora sufren bajo el ocultamiento de Dios... tendrán un pleno y claro conocimiento de él» (FHauck, NTD 10, 90, *ad locum*). Ellos por fin —según Ap— conseguirán llegar a la Jerusalén celestial, que se presenta como la ciudad de la luz divina (Ap 21, 23 s; 22, 5; cf. Is 60, 19 s).

H.-Chr. Hahn

Para la praxis pastoral

I. El hecho de que la luz fuera objeto de veneración cúltica entre los diversos pueblos primitivos, indica la enorme importancia que se le atribuía ya desde los «albores de la humanidad». Concretamente, la fuerza elemental de la luz natural se presentaba a los hombres en los astros, los cuales por ello fueron divinizados. Preferentemente lo fue el sol, cuya actividad vivificadora en plantas, animales y hombres no podía permanecer oculta para unos, como tampoco su beneficioso calor para los otros. La sensación de sus rayos, que alumbran y calientan, encontró su expresión en numerosos mitos (p. ej. el mito griego del dios solar Helios, que atraviesa en su carro el cielo y que se ocupa de alumbrar durante el día; mitos similares existen entre los indios y los egipcios).

Qué valor se atribuye incluso en la actualidad al sol, «la luz que hace el día» (Schiller), lo ilustran tal vez los cuadros de van Gogh, los grabados en madera que llevan como título «el sol» de Franz Masereel.

La función central que tiene la luz en el campo de las artes plásticas se muestra, por ejemplo, en las vidrieras góticas.

Véase lo que escribe HLützeler: «Las vidrieras del gótico... fueron cambiando poco a poco la arquitectura, en cuanto que el espacio de piedra se convirtió en un espacio de luz y el penoso sistema de cargas y pilastras se convirtió en un flotar de muros luminosos... La forma de la luz tiene primacía sobre la forma de los objetos. Lo determinante no son los objetos, sino la luz que baña unos muros que quedan inundados de color».

El contraste entre luz y tinieblas destaca en las obras de Rembrandt, el maestro del claro-oscuro, o en el juego de luz y color que contemplamos en los cuadros de los impresionistas, con lo que queda suficientemente señalado el papel decisivo de la luz en la historia del arte.

Escribe MJFriedländer por su parte: «La variedad es la función de la luz. Ella hace que afloren los colores propios de las cosas, pero en ambos extremos del abanico anula tanto la forma como el color, da color por sí misma, dora o platea las cosas. Los cuerpos aparecen como tridimensionales, al no dejar paso a la luz. Así la luz acentúa la ilusión de lo cúbico y con ello da profundidad de campo. Finalmente, ella lo combina todo, puesto que una comunidad entre el ser y las cosas consiste en que ellas, por obra y gracia de una única y misma luz, se hacen visibles o, si se quiere, se las da a luz. Las partes del cuadro constituyen una familia como hijas de la luz. La consecuente observación de la iluminación sustituyó la trabazón lograda con la simetría y el equilibrio».

El hombre necesita de la luz para ver y para orientarse. Esto es evidente: un viaje nocturno en coche sin faros podría muy bien terminar en un árbol o en la sepultura (recuérdese la importancia de los reflectores para la navegación marítima, de las luces de señalización para los trenes o de las luces de posición para el tráfico aéreo). Y lo mismo habría que decir también en sentido figurado: frecuentemente topamos con expresiones inspiradas en el uso metafórico de la luz tratándose de la ciencia o de la sabiduría. Así, conocimientos muy valiosos se atribuyen a la «luz de la naturaleza» *(lumen naturae)* o a la «luz de la razón». El hombre religioso necesita de la «luz de la gracia» *(lumen gratiae)* y para contemplar a Dios cara a cara necesita además el *lumen gloriae;* esta concepción escalonada la encontramos p. ej. en Tomás de Aquino, pero también en Leibniz. De una enorme importancia en este contexto de la teoría del conocimiento fue el supuesto de que el hombre creyente tenía parte en la incomparable luz del Espíritu divino. Pues sólo Dios es «la luz original o arquetípica» que no necesita de ninguna otra para la captación de las cosas. Y sólo por medio de la participación en la «razón divina» pueden «también los demás seres arrojar la niebla y la oscuridad... en su anhelo por adquirir la luz interna» (Filón). Una impronta especial recibió esta idea en la concepción que encontramos ya en los gnósticos acerca de la chispa de luz divina que fue introducida en el cuerpo humano y que hay que desarrollar y liberar en el proceso de la vida. El camino de la iluminación *(via illuminativa)*, en el cual en determinadas circunstancias, que se dieron p. ej. en Francisco de Asís, Teresa de Jesús y Juan de la Cruz y en Hildegard von Bingen, Elsbeth Stagel y Nicolás de Flue, se llega a tener visiones, pertenece también a los elementos centrales de la mística cristiana. La meta de este camino es la unión del alma iluminada con Dios, la luz primigenia.

Véase lo que escribe Elsbeth Stagel: «Una luz del cielo rodeó y llenó el alma. Y en esa luz, que era mi alma, vi yo que Dios iluminaba deliciosamente como ilumina una hermosa luz de una antorcha encendida y vi que él se adhirió tan amorosa y bondadosamente a mi alma que se unió totalmente a ella y ella a él».

Los místicos, lo mismo que los pensadores, se consideran a sí mismos como «amigos de la luz», que, tras haber alcanzado la iluminación de su propio ser, pueden conducir a otros de la ceguera y de la oscuridad, de la superstición y de la ignorancia, al camino de la luz.

Aunque la sociedad tecnificada debe muchas conquistas, desde la luz eléctrica a los rayos Láser, a la investigación científica de la luz, sin embargo, podríamos también decir, a la inversa, que precisamente en nuestros días la luz ha adquirido una serie de significados negativos. Muchos inventos se muestran ambivalentes. La fotografía, por ejemplo, puede fijar la realidad, pero también puede trastocarla. «Luz que luce seduce» era el *slogan* que se podía ver sobre un prospecto de una serie de diapositivas. Así, en el

campo de la propaganda se confía a los anuncios luminosos la misión a veces discutible de provocar el consumismo. Pero es muchísimo peor el hecho de que hoy la luz se ha convertido en instrumento de tortura de los pueblos civilizados, al aplicarse para no dejar dormir a los prisioneros. E incluso se ha pensado en utilizar espejos solares colgados en satélites para iluminar constantemente regiones enteras y así poderlas vigilar mejor. Las bengalas denominadas por su forma «árboles de navidad» debieron servir en los ataques aéreos a los bombarderos para dar mejor en el blanco; entretanto el hombre ha inventado bombas que, al explotar, producen una luz tan poderosa que de ella puede decirse, no sin exageración, que «brilla más que mil soles» (RJungk). Así se convierte la luz en la encarnación de la destrucción y del horror.

De esta forma es evidente que el hombre de nuestros días se siente «acosado de luces» y amenazado por «puñales de sol». La angustia ante el «encendido de un sol de tortura» o ante el «sol de Satán» está tan extendida como la angustia ante el anuncio de un «oscurecimiento del sol», que, pueden entenderse tanto en sentido real como metafórico, y que francamente pueden servir de signo de la imagen del hombre en la literatura actual. ¿Habrá que maravillarse de que en una época como ésta, que avanza entre dos luces, más de uno, «cansado de los muchos soles que centellean» (MLKaschnitz), desee que al menos la «pobre estrella de la esperanza en el corazón» (IBachmann) no se apague? Acaso él, en busca de consuelo, traerá a la memoria un «pasado soleado» (CLSchleich); tal vez haga que la luz, que da al pasado contornos definidos, se centre p. ej. en su infancia; tal vez busque él simplemente distraerse de un modo pasajero con las imágenes fugaces de un film o ante la pantalla chica. Es también comprensible que el hombre «acosado por las bocas de fuego de las metralletas» (GTrakl), se deje atrapar por la resignación o se abandone a la amargura y al sarcasmo (cf. HHartung: «Lárgate a casa, / si no quieres que te larguen. / Por la noche todos los gatos son pardos, / pero sus ojos brillan»).

II. A esta concepción, muy difundida en la actualidad, de la luz como una dimensión manipulable, como una imagen del terror que ciega y del peligro que deslumbra y fascina, que seduce y mata, se opone en la predicación de la iglesia la afirmación de que Jesús es la luz del mundo, que brilla más que todas las demás luces, incluidas las terroríficas. Concretamente Jn utiliza la metáfora de la luz para mostrar la singular importancia de este enviado de Dios, en el cual se deciden la salvación y la condenación de los hombres. Pues, para los cristianos, todas las esperanzas están vinculadas a la persona de Jesús, el cual vino al mundo para revelarle el amor de Dios. Su venida aportó «al mundo un nuevo resplandor» (Lutero).

Es incontable el número de aquellos que, en el transcurso de la historia de la iglesia, le han cantado de múltiples maneras como «luz esplendorosa». Algunos libros de cantos están llenos de denominaciones como «sol», «sol de vida», «sol de la navidad» «sol de gracia», «sol de la alegría», «sol de las almas», «sol de justicia». Todas esas imágenes, como por lo demás las comparaciones con una estrella («estrella», «estrella de Jacob», «estrella de la mañana», «estrella polar», etc.), tienen la única finalidad de hacer que destaque el significado especialísimo de esta «verdadera luz», que consiste en que Cristo ha vencido a los poderes de las → tinieblas, ha inaugurado el reino de Dios en la humanidad y ha prometido a todos los hombres la participación en esa victoria.

El que no se cierra a esta luz no tiene que temer las tinieblas que se ciernen en torno suyo ni ha de desesperar ante la oscuridad pecadora que advierte en sí mismo.

A aquél que se abre a él en la fe, Cristo le proporcionará «luz, vida, alegría y felicidad». O, expresado en forma más actual por GEbeling: «En la relación con Dios lo que está a fin de cuentas por decidir es si nos corresponde el silencio que nos hace mudos,

la figura de esfinge de la vacía y aniquiladora oscuridad, o si nos habla la única palabra, que es la experiencia de verse afirmado, de sentirse comprendido y amado, la palabra que hace que surja la esperanza y que es fuente de vida, de gozosa sorpresa para cada día y de promesa para el futuro, la palabra que hace que, como respuesta, podamos balbucear: "Abba, Padre"».

Para el que así se entrega en la fe a Dios, la realidad del mundo no permanece oculta; ella aparece ante él bañada en nueva luz. Sin embargo, todo lo que pertenece a la «luz creada» se ve despojado de su brillo mítico, de ese brillo que todavía resplandece en cierta poesía de la actualidad; cuando esa realidad del mundo se entiende en su relación con Dios se la despoja de sus falsas pretensiones. Una ayuda decisiva para interpretar en función de la relación con Dios lo que existe como creado, nos la ofrece la Biblia. Ella proporciona al hombre luz sobre sí mismo, sobre el → mundo y sobre → Dios, en la medida en que éste se reveló. Y como la «palabra divina» que se encuentra en ella ilumina a los hombres y contribuye al esclarecimiento de su existencia, puede también ella —enlazando con Sal 119, 105— ser presentada con diversos predicados referentes a la luz y ser designada p. ej. como «antorcha», «estrella hermosa», «estrella maravillosa» y como «luz celeste». Y que la palabra no invita aquí meramente a una piadosa contemplación del mundo, sino a una configuración de la vida en el marco del seguimiento de Cristo, lo demuestran expresiones como «lumbre de nuestros pasos» o «antorcha de mi camino».

Cristo sitúa al creyente en la luz «para caminar en un esplendoroso día», esto es, para que —iluminado por Cristo— se comporte conforme a su voluntad y practique «las obras de la luz». Pues «la luz venturosa del Salvador» no la deberá absorber, sino que deberá transformarla en testimonio de vida y reflejarla en el mundo. De Cristo brotan asimismo hacia los cristianos raudales de luz que, partiendo de «los hijos de la luz» (cf. Jn 12, 36 y Mt 5, 15 s), han de difundirse por doquier y alcanzar todos los órdenes de la vida, tanto la economía y la política como la familia y la comunidad.

A los cristianos corresponde —no menos que a los psicoterapeutas— el iluminar las «tinieblas de la falta de amor» y de la «ceguera del tú» (FSchottländer) por medio de «aquella luz de la irradiación interhumana, que posee fuerza a la vez iluminadora y curativa» (conde KvDürckheim). Se trata de la «luz del amor que crea espacios nuevos» (JHerzog-Dürck). La «luz transformada» no puede hallarse ni con las guerras ni con la injusticia social. También deben eliminar los cristianos con la fuerza de su luz la oscura maraña de los prejuicios y del engaño por sistema. «Por lo menos podemos crear focos que arrojan sobre la tierra el brillante resplandor de la esperanza» (FvBodelschwingh).

Con todo, es cierto que «la luz eterna... nunca se convertirá en posesión nuestra, en una cualidad de nuestro ser, en una propiedad característica nuestra... Su irradiación puede y debe llegar a nosotros de la eternidad, del más allá de nuestro mundo» (RBultmann, en: Glauben und Verstehen III, 78). Esto naturalmente no quiere decir que el creyente deba vivir privado de luz. Sólo significa que él no posee por sí mismo ninguna fuerza lumínica, sino que debe transmitir lo que recibe. Unicamente de la «lumbre» de Cristo puede recibir «nuestra luz su resplandor», para poder comunicar plenamente consuelo y seguridad. Pues «él vive como una fuente de luz, a través de cuyo resplandor brilla para afuera... y mientras vive, es a su vez la luz que... aparece sobre el mundo, que hace a los hombres visibles a sí mismos, y que les hace el mundo visible» (KBarth, KD IV, 3, 1, 49). De Cristo procede la acción de los cristianos, pero de una manera especial bajo la promesa de «que en todas partes donde brilla la luz del amor, se difunde un resplandor y una claridad y una atmósfera nueva» (RBultmann, *loc. cit.*, 79).

Al creyente —es cierto— apenas se le ahorra la tentación que le produce el hecho de que Cristo se le oscurezca, de que entonces alguna vez se vea enturbiado por los negros nubarrones de la angustia, de la pusilanimidad y de la resignación. Además, tampoco le

faltarán luces falsas. A menudo son los cristianos sólo «hombres indecisos a quienes orienta una luz ensombrecida» (WBergengruen). Pero Dios no les ha destinado para las tinieblas, sino que les promete su luz. Realmente se puede decir con toda razón: «Dios quiere vivir en la oscuridad». A condición de que enseguida se añada: pero «él la ha iluminado» (JKlepper). Por eso es necesario que el que se sienta tentado se agarre de nuevo a Dios, que le acose como Job y que incluso su desesperación suba a él como «una hoguera llameante» (cf. la oración de la agonía del atormentado Knipperdollinck en la obra de Dürrenmatts, Es steht geschrieben [Está escrito]). Es preciso orientarse de nuevo cada día a la «luz de la vida». El que pierde todo contacto con Jesucristo no es ya capaz de vivir como cristiano. ¿Cómo puede el que está en la sombra o en penumbra convertirse en «luz del mundo», cómo puede actuar con mentalidad misionera?

H.-Chr. Hahn

Bibl.: MDibelius, Die Vorstellung vom göttlichen Licht, Dt. Lit. Zeitung 36, 1915, 1496 ss – GPWetter, Phos, 1915 – KGalling, Art. Lampe, Bibl. Reallexikon, 1937, 347 ss – WMichaelis, Art. λύχνος, ThWb IV, 1942, 325 ss – AOepke, Art. λάμπω, ThWb IV, 1942, 17 ss – RBultmann, Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum, Philologus 97, 1948, 1 ss (=Exegetica, 1967, 323 ss) – HSchär, Erlösungsvorstellungen und ihre psychologischen Aspekte, 1950 – SAalen, Die Begriffe «Licht» und «Finsternis» im AT, im Spätjudentum und im Rabbinismus, 1951 – HBardtke, Die Handschriftenfunde am Toten Meer, 1953, 97 ss – JHerzog-Dürck, Zwischen Angst und Vertrauen, 1953 – WSchöne, Über das Licht in der Malerei, 1954 – FNötscher, Zur Terminologie der Qumran-Texte, 1956, 76 ss – GBaumbach, Qumran und das Johannesevangelium, 1958, esp. 46 ss – KBarth, KD IV, 3, 1, 1959, 40 ss (§ 62, 2: «Das Licht des Lebens») – Graf K. v. Dürckheim, Das Licht mitmenschlicher Strahlung oder vom esoterischen Charakter der Psychotherapie, en: FSchottländer zum Gedächtnis, 1959, 36 ss – FSchottländer, Das Ich und seine Welt, 1959 – SAalen, Art. Licht und Finsternis, RGG IV, 1960³, 357 ss – RBultmann, Weihnachten. en: Glauben und Verstehen III, 1960, 76 ss – FHeiler, Erscheinungsformen und Wesen der Religion, 1961, 43 ss – FNKlein, Die Lichtterminologie bei Philon von Alexandrien, 1962 – RBultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK II, 1964¹⁸, 22 ss – id., Theologie des NT, 1964⁵, 369 ss – HSedlmayr, Der Tod des Lichtes, 1964, 9 ss – RvUngern-Sternberg, Die Bezeichnungen «Licht» und «Finsternis» im AT, Dt. Pfarrerblatt 65, 1965, 642 ss – RVolp, Das Kunstwerk als Symbol, 1966, 141 ss – FMildenberger/GEbeling/JBaur/HDiem, Was heisst «Ich glaube an Jesus Christus?» 1968.

En cast. Arts. gens.: JRatzinger, Art. Luz, CFT II, 1966, 561-572 – KHSchelkle, Teología del NT I, 1975, 199 s (cf. además en el índice alfabético entrada «luz [tinieblas]»).

INDICE GENERAL

Debilidad 9

ἀσθένεια, flaqueza, debilidad; *ἀσθενής*, sin fuerzas, débil; *ἀσθενέω*, estar débil o sin fuerzas; *ἀσθενῶν*, el enfermo (H.-G. Link)
νόσος, enfermedad; *νοσέω*, estar enfermo (H.-G. Link)

Definitivo 13

Demonio, demoníaco 14

ἀήρ, aire (H. Bietenhard)
δαίμων, demonio; *δαιμόνιον*, lo demoníaco; *δεισιδαιμονία*, religión; *δεισιδαίμων*, religioso; *δαιμονίζομαι*, estar poseído de un demonio (H. Bietenhard)
ἐκβάλλω, expulsar (H. Bietenhard)
Para la praxis pastoral (L. Coenen)

Derecho 19

Descanso 20

ἀναπαύω, reposar, descansar; *ἀνάπαυσις*, descanso; *ἐπαναπαύω*, descansar; *καταπαύω*, hacer descansar; *κατάπαυσις*, descanso (R. Hensel)

Deseo 21

ἐπιθυμία, deseo, apetito, anhelo; *ἐπιθυμέω*, desear, apetecer, anhelar (H. Schönweiss)
ἡδονή, placer, deleite; *φιλήδονος*, dado al placer, sensual (E. Beyreuther)
ὀρέγομαι, aspirar a, tender a; *ὄρεξις*, anhelo, nostalgia (J. Guhrt)
Para la praxis pastoral (L. Coenen)

Desierto 27

ἔρημος, solitario, yermo, desierto; *ἐρῆμος*, *ἔρημος (τόπος)*, *ἐρημία*, desierto, páramo; *ἐρημόω*, asolar, devastar; *ἐρήμωσις*, desolación (O. Böcher)

Designar 30

Despertar 30

Despojarse 30

Día 30

Diablo 30

Diáspora 30

Digno 30

Dinero ... 30

Dios ... 31

θεός, Dios; *θεῖος*, divino (J. Schneider)
Para la praxis pastoral (H.-H. Esser/H. Seebass)

Discernir ... 45

Discípulo ... 45

Dispuesto ... 45

Distinto ... 45

División ... 45

Dogma ... 45

Don ... 46

ἀρραβών, anticipo, prenda, arras (O. Becker)
δῶρον, regalo, obsequio; *δωρεά*, regalo, don; *δωρεάν*, gratuitamente; *δωρέομαι*, regalar; *δώρημα*, regalo; *δίδωμι*, dar, regalar; *προσφορά*, ofrenda, sacrificio (H. Vorländer)

Dragón ... 49

δράκων, dragón (H. Bietenhard)
ὄφις, serpiente (H. Bietenhard)

Duda ... 51

διακρίνω, juzgar, decidir, discernir, dudar; *διάκρισις*, discernimiento, disputa; *ἀδιάκριτος*, que no vacila, imparcial (B. Gärtner)

Duelo ... 53

Duro, obcecado ... 54

σκληρός, duro, áspero; *σκληρότης*, dureza; *σκληρύνω*, endurecer, obstinar, obcecar; *σκληροτράχηλος*, terco, pertinaz; *σκλροκαρδία*, dureza de corazón; *πωρόω*, endurecer, obstinar, obcecar; *πώρωσις*, obcecación, endurecimiento; *παχύνω*, embotar (U. Becker)

Edad ... 57

ἡλικία, edad, etapa de la vida (R. Schippers)

Educar ... 58

παιδεύω, educar, formar; *παιδεία*, educación, formación, disciplina; *παιδευτής*, educador, maestro; *παιδαγωγός*, pedagogo, ayo (D. Fürst)

Elección ... 62

αἱρέομαι, elegir; *αἵρεσις*, la escuela, el partido, el grupo; *αἱρετικός*, hereje, herético; *αἱρετίζω*, elegir; *διαιρέω*, dividir; *διαίρεσις*, división (G. Nordholt)
ἐκλέγομαι, seleccionar, elegir; *ἐκλεκτός*, elegido; *ἐκλογή*, elección, selección (L. Coenen)
Para la praxis pastoral (L. Coenen)

Elías ... 72

Ἠλίας, Elías (H. Bietenhard)

Enajenación ... 74

Encontrar ... 74

Encuentro ... 74

Endurecimiento ... 74

Enemistad, odio ... 75

ἐχθρός, enemistado, enemigo; *ἔχθρα*, enemistad; *ἀντίδικος*, enemigo, contrario (H. Bietenhard)
μισέω, odiar, aborrecer (H. Seebass)

Enfermedad ... 78

Engañar ... 78

Engendrar ... 78

Enseñanza ... 78

διδάσκω, enseñar; *διδάσκαλος*, maestro; *διδασκαλία*, actividad de enseñar, enseñanza; *διδαχή*, información, instrucción, doctrina (K. Wegenast)
κατηχέω, instruir; *κατήχησις*, instrucción; *κατηχούμενος*, alumno; *κατηχῶν*, profesor (K. Wegenast)
παραδίδωμι, transmitir; *παράδοσις*, tradición (K. Wegenast)
Para la praxis pastoral (K. Wegenast/L. Coenen)

Entendimiento ... 96

Escándalo ... 96

πρόσκομμα, empujón, obstáculo; *προσκοπή*, escándalo; *προσκόπτω*, empujar, escandalizar, tropezar; *ἀπρόσκοπος*, irreprochable (J. Guhrt)
σκάνδαλον, contrariedad, escándalo; *σκανδαλίζω*, escandalizar, desconcertar (J. Guhrt)
Para la praxis pastoral (L. Coenen)

Esclavo ... 101

αἰχμάλωτος, prisionero de guerra; *αἰχμαλωτίζω*, hacer prisionero; *αἰχμαλωτεύω*, llevar a la cautividad; *αἰχμαλωσία*, cautividad (H.-G. Link/R. Tuente)
δεσμεύω, atar, encadenar; *δέσμη*, fardo, hatillo; *δέσμιος*, prisionero; *δεσμός*, cadena, cautividad; *δεσμωτήριον*, prisión; *δεσμώτης*, prisionero; *δεσμοφύλαξ*, carcelero; *σύνδεσμος*, lazo, vínculo de unión (H.-G. Link)
δοῦλος, esclavo; *δουλεία*, esclavitud; *δουλεύω*, estar sometido, servir (R. Tuente)
ζυγός, yugo, balanza; *ἑτεροζυγέω*, uncirse a yugo extraño (H.-G. Link)
Para la praxis pastoral (H.-G. Link)

Esconder, ocultar ... 112

καλύπτω, velar, cubrir; *ἀνακαλύπτω*, descubrir; *κατακαλύπτω*, velar por completo; *κάλυμμα*, envoltura, cubierta (W. Mundle)
κρύπτω, esconder, ocultar; *ἀποκρύπτω*, esconder; *κρυπτός*, *ἀπόκρυφος*, *κρυφαῖος*, escondido, oculto (W. Mundle)

Escritura ... 119

γράφω, escribir; *γράμμα*, letra, documento; *γραφή*, escritura, inscripción, documento; *ἐγγράφω*, inscribir, registrar; *ὑπογράφω*, suscribir, firmar, trazar (R. Mayer)

Escrutar ... 128

ἐρευνάω, escrutar; *ἐξερευνάω*, indagar; *ἀνεξερεύνητος*, inescrutable (M. Seitz)

Esfuerzo ... 129

Esperanza ... 129

ἐλπίς, esperanza; *ἐλπίζω*, esperar, aguardar; *ἀπελπίζω*, esperar en retorno; *προελπίζω*, esperar por adelantado (E. Hoffmann)
ἀποκαραδοκία, espera impaciente; *ἐκδέχομαι*, recibir, aguardar; *ἀπεκδέχομαι*, esperar, aguardar; *προσδέχομαι*, esperar ansiosamente; *προσδοκάω*, estar a la expectativa, tender ansiosamente hacia (E. Hoffmann)

Espíritu 136

πνεῦμα, espíritu; πνέω, soplar; πνοή, aliento, soplo; ἐκπνέω, exhalar, expiar; ἐμπνέω, respirar, jadear; πνευματικός, espiritual; θεόπνευστος, inspirado por Dios (E. Kamlah)
Para la praxis pastoral (E. Kamlah)

Eternidad 147

Eucaristía 147

Evangelio 147

εὐαγγέλιον, buena nueva, buena noticia; εὐαγγελίζω, εὐαγγελίζομαι, traer buenas noticias, anunciar buenas nuevas; εὐαγγελιστής, anunciador de la buena nueva, evangelista (U. Becker)

Exaltación 153

Exhortar 153

Experiencia 153

Expiación 153

Extasis 154

ἔκστασις, pasmo, enajenamiento; ἐξίστημι, pasmar, aterrorizar; ἐξίσταμαι, ponerse fuera de sí, perder el juicio
μαίνομαι, enfurecerse, estar fuera de sí; μανία, arrobamiento, éxtasis (J. Schattenmann)
Para la praxis pastoral (L. Coenen)

Extranjero 157

ἀλλότριος, extranjero; ἀπαλλοτριόω, extrañar; ἀλλογενής, extraño; ἀλλόφυλος, alienígena (H. Bietenhard)
διασπορά, dispersión (F. S. Rothenberg)
ξένος, extraño, extranjero; φιλοξενία, hospitalidad; ζιλόξενος, hospitalario; ξενοδοχέω, dar hospitalidad (H. Bietenhard)
παρεπίδημος, advenedizo, extranjero (H. Bietenhard)
πάροικος, vecino, extranjero arraigado en un país; παροικέω, ser vecino; παροικία, residencia en el extranjero (H. Bietenhard)
Para la praxis pastoral (H. Bietenhard)

Fama 167

Familia 167

Fariseo 167

Φαρισαῖος, fariseo (D. Müller)

Fe 170

πείθω, convencer, persuadir; πείθομαι, obedecer, creer; πέποιθα, estar convencido, confiar; πεποίθησις, confianza, seguridad; πειθός, convincente; πειθαρχέω, obedecer; πεισμονή, persuasión; ἀπειθέω, ser desobediente; ἀπειθής, desobediente; ἀπείθα, desobediencia; πιθανολογία, arte de la persuasión (O. Becker)
πίστις, fe; πιστεύω, creer; πιστός, fidedigno, fiel; πιστόω, confiar; ἀπιστία, incredulidad; ἀπιστέω, no creer; ἄπιστος, incrédulo (O. Michel)
Para la praxis pastoral (O. Michel)

Fidelidad 187

Fiesta 187

ἑορτή, fiesta (R. Mayer)
πάσχα, pascua (B. Schaller)

Fin ... 196

Firme ... 196

βέβαιος, seguro; *βεβαιόω*, confirmar; *βεβαίωσις*, confirmación (H. Schönweiss)
θεμέλιος, base, fundamento; *θεμελιόω*, fundamentar, estar fundamentado; *ἑδραῖος*, firme, estable; *ἑδραίωμα*, fundamento (J. Blunck)
Para la praxis pastoral (D. Müller)

Forma ... 202

εἶδος, forma, apariencia externa (G. Braumann)
μορφή, forma; *σύμμορφος*, que tiene la misma forma; *συμμορφίζομαι*, tomar la misma forma; *μεταμορφόομαι*, transformar; *μόρφωσις*, configuración, personificación (G. Braumann)
σχῆμα, apariencia, semblante; *μετασχηματίζω*, cambiar, transformar; *συσχηματίζω*, igualar, equiparar (G. Braumann)
ὑπόστασις, fundamento, ser, confianza (G. Harder)
Para la praxis pastoral (G. Harder)

Fruto ... 212

καρπός, fruto; *καρποφορέω*, dar fruto; *ἄκαρπος*, estéril (R. Hensel)
Para la praxis pastoral (L. Coenen)

Fuego ... 215

καῦμα, brasa, incendio, calor intenso; *καυματίζω*, abrasar, quemar (S. Solle)
πῦρ, fuego; *πυρόω*, quemar, inflamarse, arder; *πύρωσις*, la combustión, el rescoldo; *πύρινος*, ígneo, de fuego; *πυρρός*, rusiente, rojo vivo, alazán (H. Bietenhard)

Fuerza ... 220

βία, fuerza, violencia; *βιάζω*, emplear la fuerza; *βιαστής*, el violento (G. Braumann)
ἰσχύς, vigor, fuerza; *ἰσχύω*, ser vigoroso, ser fuerte; *ἰσχυρός*, fuerte, vehemente, *κατισχύω*, ser fuerte, ser vigoroso (G. Braumann)
κέρας, cuerno (H.-G. Link/J. Schattenmann)
κρατέω, ser fuerte, adueñarse, retener; *κράτος*, fuerza, poder, dominio; *κραταιόω*, fortalecer; *κραταιός*, fuerte, robusto, poderoso; *παντοκράτωρ*, todopoderoso; *κοσμοκράτωρ*, dueño del mundo (G. Braumann)

Fundamentos ... 226

Generación ... 227

Gloria ... 227

δόξα, dignidad, gloria; *δοξάζω*, ensalzar, glorificar, enaltecer; *ἔνδοξος*, prestigioso, glorioso; *ἐνδοξάζω*, glorificar, enaltecer; *συνδοξάζω*, conglorificar; *κενόδοξος*, sediento de gloria; *κενοδοξία*, vanagloria (S. Aalen)
τιμή, honor; *τιμάω*, honrar; *ἀτιμία*, deshonra, oprobio; *ἄτιμος*, despreciado, vil; *ἀτιμάζω*, tratar con desprecio; *ἔντιμος*, apreciado, precioso (S. Aalen)

Gloriarse ... 234

καύχημα, fama, jactancia, orgullo; *καύχησις*, jactancia; *καυχάομαι*, jactarse; *ἐγκαυχάομαι*, jactarse; *κατακαυχάομαι*, enorgullecerse, triunfar (H.-Chr. Hahn)

Gobernar ... 236

Gracia ... 236

χάρις, favor, agradecimiento, benevolencia, beneficio; *χάρισμα*, don otorgado por benevolencia; *χαρίζομαι*, dar gratuitamente, complacer a uno, perdonar; *χαριτόω*, favorecer, agraciar, tratar con benignidad (H.-H. Esser)
Para la praxis pastoral (H.-H. Esser)

Grande, pequeño 245

μέγας, grande; *μεγαλύνω*, engrandecer, alabar; *μεγαλειότης*, magnificencia; *μεγαλωσύνη*, majestuosidad; *μεγαλεῖα*, las maravillas (F. Thiele)
μικρός, pequeño, poco; *ἐλάσσων*, menor, más joven; *ἐλάχιστος*, el más pequeño, el menor; *ὀλίγος*, poco, de poca importancia, pequeño (F. Thiele)

Griego 250

ἕλλην, griego; *Ἑλλάς*, Grecia; *ἑλληνικός*, helénico; *ἑλληνίς*, griega; *ἑλληνιστής*, helenista; *ἑλληνιστί*, en griego (H. Bietenhard)

Guardar 252

Hambre, sed 252

πεινάω, tener hambre, hambrear; *διψάω*, tener sed; *λιμός*, falta de alimentos, hambre; *δίψος*, sed (W. Bauder)
γεύομαι, saborear (E. Tiedtke)
ἐσθίω, comer (G. Braumann)
πίνω, beber; *ποτίζω*, dar de beber, abrevar; *ποτήριον*, copa; *πόμα*, bebida; *πόσις*, el beber, bebida; *πότος*, orgía (G. Braumann)
Para la praxis pastoral (G. Braumann)

Hebreo 264

Herencia, suerte, parte 264

κλῆρος, herencia, suerte; *κληρόω*, asignar en suerte; *κληρονομέω*, heredad; *κληρονομία*, herencia, patrimonio; *κληρονόμος*, el heredero; *μερίς*, parte; *συγκληρονόμος*, coheredero (E. Eichler)
μέρος, parte, porción (W. Mundle)

Hermano, prójimo 271

ἀδελφός, hermano; *ἀδελφή*, hermana; *ἀδελφότης*, fraternidad, hermandad; *φιλάδελφος*, fraternal, que ama a los hermanos; *φιλαδελφία*, amor fraterno; *ψευδάδελφος*, falso hermano (W. Günther)
ὁ πλησίον, el prójimo (U. Falkenroth)
Para la praxis pastoral (L. Coenen)

Hijo 276

παῖς θεοῦ, siervo de Dios (O. Michel)
υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, hijo del hombre (O. Michel)
υἱὸς τοῦ θεοῦ, Hijo de Dios (O. Michel)
υἱὸς Δαυίδ, hijo de David (O. Michel)

Himno 305

Hipocresía 305

Hombre 305

ἀνήρ, varón (H. Vorländer)
ἄνθρωπος, hombre; *ἀνθρώπινος*, humano (H. Vorländer)
Para la praxis pastoral (H.-H. Esser)

Honor 313

Hospitalidad 313

Hoy 313

Humildad 314

πραΰς, manso, no violento; *πραΰτης*, mansedumbre; *πραϋπαθία*, mansedumbre; *ἐπιεικής*, suave, bondadoso; *ἐπιείκεια*, suavidad, benevolencia (W. Bauder)

ταπεινός, bajo, humilde; *ταπεινόω*, rebajar, humillar; *ταπείωσις*, humillación; *ταπεινόφρων*, humilde; *ταπεινοφροσύνη*, humildad (H.-H. Esser)
Para la praxis pastoral (L. Coenen)

Idolo 322

Iglesia 322

εκκλησία, llamamiento, leva, reunión, comunidad, iglesia; *συνάγω*, congregar, convocar; *συναγωγή*, asamblea, reunión, sinagoga (L. Coenen)
Para la praxis pastoral (L. Coenen)

Igual 338

Iluminar 338

Imagen 338

εἴδωλον, imagen, ídolo; *εἰδωλόθυτον*, carne sacrificada a los ídolos; *εἰδωλεῖον*, templo de los ídolos; *κατείδωλος*, lleno de ídolos; *εἰδωλολάτρης*, idólatra; *εἰδωλολατρία*, idolatría (W. Mundle)
εἰκών, imagen (O. Flender)
χαρακτήρ, carácter (J. Gess)
Para la praxis pastoral (L. Coenen)

Impedir 344

ἐγκόπτω, impedir, obstaculizar; *ἐγκοπή*, impedimento, obstáculo; *ἐγκοπὴν διδόναι τινί*, impedir algo (C. H. Peisker)
κολύω, obstaculizar, impedir, detener, rechazar (C. H. Peisker)

Imposición de manos 347

Incontinencia 347

Infierno 347

ἄβυσσος, abismo (H. Bietenhard)
ᾅδης, mundo subterráneo, reino de los muertos (H. Bietenhard)
γέεννα, infierno (H. Bietenhard)
κατώτερος, más abajo, inferior (H. Bietenhard)
Para la praxis pastoral (H. Bietenhard)

Inmortalidad 353

Inquietud 353

Intercesor 353

παράκλητος, auxiliador, defensor (G. Braumann)

Inútil 355

Ira 355

θυμός, ira; *θυμόομαι*, airarse; *ενθυμέομαι*, reflexionar; *ἐνθύμησις*, reflexión (H. Schönweiss)
ὀργή, ira; *ὀργίζω*, estar airado, enfurecese, irritar, provocar a ira; *ὀργίλος*, airado, enfurecido; *παροργίζω*, irritar, poner furioso; *παροργισμός*, ira, cólera; *παροξύνομαι*, excitar, hacer montar en cólera (H.-Chr. Hahn)

Israel, judío, hebreo 362

Ἰσραήλ, Israel; *ἰσραηλίτης*, israelita; *ἰουδαῖος*, judío; *ἰουδαϊκῶς*, a la manera judía; *ἑβραῖος*, hebreo; *ἑβραΐς*, hebreo (R. Mayer)
Para la praxis pastoral (R. Mayer)

Jerusalén ... 373

Ἰερουσαλήμ, Jerusalén; *Σιών*, Sión (H. Schultz)

Jesucristo ... 377

Ἰησοῦς, Jesús (K. H. Rengstorf)
ναζαρηνός, *ναζωραῖος*, nazareno, de Nazaret (K. H. Rengstorf)
Χριστός, Cristo; *χρίω*, untar, ungir; *μεσσίας*, mesías (K. H. Rengstorf)
χριστιανός, cristiano (K. H. Rengstorf)

Judío ... 389

Juicio, juzgar ... 389

κρίμα, fallo, acuerdo, juicio; *κρίνω*, discernir, enjuciar, juzgar; *ἀνακρίνω*, investigar, examinar; *κρίσις*, sentencia; *κριτής*, juez; *συγκρίνω*, comparar, enjuciar; *κατάριμα*, castigo, condenación; *κατακρίνω*, condenar; *κατάκρισις*, condenación, condena; *καταγινώσκω*, condenar (W. Schneider)
παραδίδωμι, entregar, abandonar, poner en manos de (H. Beck)
Para la praxis pastoral (W. Schneider)

Juramento ... 397

ὀμνύω, jurar; *ὅρκος*, juramento; *ὁρκίζω*, hacer, prestar juramento, jurar; *ἐνορκίζω*, jurar; *ἐξορκίζω*, hacer jurar; *ἐξορκιστής*, exorcista; *ἐπιορκέω*, perjurar o jurar en falso; *ἐπίορκος*, perjuro; *ὁρκωμοσία*, afirmación jurada (H.-G. Link)
Para la praxis pastoral (D. Müller)

Justicia ... 404

δικαιοσύη, justicia; *δίκαιος*, justo; *δικαιόω*, justificar, rehabilitar; *δικαίωμα*, requisito jurídico, precepto legal; *δικαίωσις*, justificación, rehabilitación (H. Seebass)

Justificación ... 411

Juzgar ... 411

Kerigma ... 411

Lamentarse ... 412

κλαίω, llorar; *κλαυθμός*, el llanto (H. Haarbeck)
κόπτω, golpear; *κόπτομαι*, darse golpes de pecho en señal de duelo (H. Haarbeck)
λυπέω, causar dolor; *λυπέομαι*, sentir dolor, estar triste; *λύπη*, sufrimiento, dolor (H. Haarbeck/H.-G. Link)

Lámpara ... 416

Lejos ... 416

Lengua ... 416

Ley ... 417

ἔθος, uso, costumbre; *ἦθος*, costumbre, modo de vivir (H.-H. Esser)
νόμος, ley, norma; *νομικός*, relacionado con la ley, jurisperito; *νομίμως*, de acuerdo con la ley, según la regla; *νομοδιδάσκαλος*, maestro de la ley; *νομοθεσία*, legislación; *νομοθετέω*, legislar; *νομοθέτης*, legislador; *ἀνομία*, injusticia, ilegalidad; *ἄνομος*, injusto, ilegal; *ἔννομος*, bajo la ley, reglamentario; *παρανομέω*, infringir la ley (H.-H. Esser)
στοιχεῖα, elementos, principios; *στοιχέω*, atenerse a una regla; *συστοιχέω*, corresponder (H.-H. Esser)
Para la praxis pastoral (H.-H. Esser)

Liberación ... 433

Libertad ... 433

ἐλευθερία, libertad; *ἐλεύθερος*, libre, independiente; *ἐλευθερόω*, liberar; *ἀπελεύθερος*, liberto (J. Blunck)
Para la praxis pastoral (H. Beck)

Libertad de expresión 440

Libro 440

βίβλος, libro; *βιβλίον*, libro (U. Becker)
ἀναγινώσκω, leer; *ἀνάγνωσις*, lectura (J. Blunck)
ἐπιστολή, carta; *ἐπιστέλλω*, notificar, escribir (G. Finkenrath)
Para la praxis pastoral (L. Coenen)

Limpio 447

ἁγνός, limpio, santo; *ἁγνίζω*, limpiar, purificar; *ἁγνεία*, limpieza, castidad; *ἁγνισμός*, purificación; *ἁγνότης*, limpieza (H. Baltensweiler)
καθαρός, limpio, puro; *καθαίρω*, limpiar, purificar; *ἐκκαθαίρω*, barrer; *καθαρίζω*, limpiar, purificar; *καθαρότης*, limpieza; *καθαρισμός*, purificación; *ἀκάθαρτος*, impuro, sucio; *ἀκαθαρσία*, impureza, suciedad; *περικάθαρμα*, desechos, escoria (H.-G. Link/J. Schattenmann)

Linaje 453

γενεά, linaje; *γενεαλογία*, genealogía; *γενεαλογέω*, proceder de; *ἀγενεαλόγητος*, sin genealogía (R. Morgenthaler)

Lucha 456

ἀγών, lucha, combate; *ἀγωνίζομαι*, luchar, combatir; *ἀνταγωνίζομαι*, combatir contra; *ἐπαγωνίζομαι*, combatir a favor de; *καταγωνίζομαι*, vencer; *συναγωνίζομαι*, luchar, apoyar; *ἀγωνία*, esfuerzo, miedo, angustia (A. Ringwald)
βραβεῖον, premio; *βραβεύω*, ser árbitro de la competición, arbitrar; *καταβραβεύω*, proclamar al vencedor, juzgar (A. Ringwald)
θριαμβεύω, llevar consigo el triunfo (K. Dahn/H.-G. Link)
νικάω, vencer; *νῖκος*, victoria; *νίκη*, victoria (W. Günther)

Luz 462

λάμπω, lucir, brillar, irradiar luz; *λαμπάς*, antorcha, lámpara; *λαμπρός*, brillante, resplandeciente; *λαμπρότης*, brillo, grandeza de alma; *λαμπρῶς*, brillantemente, espléndidamente; *ἐκλάμπω*, irradiar; *περιλάμπω*, iluminar alrededor (H.-Chr. Hahn)
λύχνος, lámpara, antorcha; *λυχνία*, candelero, candelabro (H.-Chr. Hahn)
φαίνω, brillar, iluminar; *φαίνομαι*, parecer, aparecer, mostrarse (H.-Chr. Hahn)
φῶς, luz, brillo, resplandor; *φωτίζω*, lucir, iluminar, alumbrar; *φωτισμός*, irradiación, iluminación; *φωστήρ*, cuerpo luminoso, brillo, respandor; *φωσφόρος*, estrella de la mañana, lucero de la mañana (H.-Chr. Hahn)
Para la praxis pastoral (H.-Chr. Hahn)

J. Blunck