

# DICCIONARIO TEOLOGICO DEL NUEVO TESTAMENTO

---

vol. III

---

Lothar Coenen·Erich Beyreuther  
Hans Bietenhard

# **DICCIONARIO TEOLOGICO DEL NUEVO TESTAMENTO**

**Vol. III**

**LOTHAR COENEN - ERICH BEYREUTHER  
HANS BIETENHARD**

Edición preparada por  
**MARIO SALA**  
y  
**ARACELI HERRERA**

**TERCERA EDICION**

**EDICIONES SIGUEME  
SALAMANCA  
1993**

Título original: *Theologische 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: 84-301-0899-3 (vol. III)

Depósito legal: S. 44-1990

Printed in Spain

Imprime: Gráficas Ortega, S.A.

Polígono «El Montalvo» - Salamanca, 1993

## REDACCION

Dietrich Müller, Gunther 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 y Meding  
Qumran Reinhard Deichgraber  
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 Kummel  
Coordinación, reflexiones para la praxis pastoral y redacción final Lothar Coenen

## EDICION CASTELLANA

### TRADUCTORES

Manuel Balasch  
Miguel A Carrasco  
Domiciano Fernandez  
Francisco Gomez  
Jesus Martin

Faustino Martínez Goñi  
Emilio Saura  
Severiano Talavera  
Alfonso C. Vevia

### INDICES

Equipo editorial



# Llamada

καλέω [kaleō] llamar, κλήσις [klēsis] llamada, invitación, vocación, κλητός [klētos] llamado, invitado, ἐπικαλέομαι [epikalēomai] invocar, apelar, προσκαλέομαι [proskaleomai] emplazar, convocar

I 1 *Kaleō, llamar*, de la raíz *qala* (que tiene el mismo significado), designa —en contraposición a *κελεύω* [keleuo], *empujar, mandar*— la acción de dirigirse a alguien para pedirle que se aproxime a nosotros, ya sea materialmente ya desde el punto de vista de la relación personal. De aquí resultan, en el griego clásico, los significados siguientes

a) *Invitar* (a casa, a una fiesta, p. ej. en Homero, Od. 10, 231), el participio *kletos* significa en este contexto *invitado, bienvenido, huésped* (Homero, Od. 17, 368), y cuando la invitación es especialmente honorífica, *escogido* (Homero, Il. 9. 465). El sustantivo *klēsis* designa la *invitación* (Jenofonte, Kom. 1, 7; Plutarco, Per. 7), con frecuencia se emplea para designar la *invitación* oficial por parte de una autoridad —del ámbito militar o bien de la asamblea del pueblo— y entonces tiene el sentido de *convocatoria* o *cita* (Homero, Od. 1, 90, 8, 43).

b) A partir de aquí, *kaleomai* (y de un modo esporádico *epikalēomai*) y, análogamente, *klēsis* toman el sentido de *convocar* o *citar* al adversario o a los testigos a juicio (Demostenes, 19, 211; Jenofonte, Hell. I, 7, 13). En su lugar aparecen ya desde antiguo (excepto en el caso de delito capital), como términos técnicos, los vocablos *proskaleomai* *convocar, llamar* (Jenofonte, Hell. I, 7, 12) y *προσκλησις* [prosklēsis] (Demostenes XLIII, 15 s).

c) *Llamar, citar*, tanto en el sentido de dirigirse a alguien (Homero, Il. 1, 405) como para expresar la acción de nombrar (la imposición del apellido se expresa generalmente con el verbo *epikaleo*, Herodoto VIII, 144). Por eso, *καλούμενος* [kaloumenos] (utilizado ya en Herodoto VI, 61), junto a nombres de personas o lugares, quiere decir también *por nombre, de nombre, llamado, denominado*. Y puesto que el → nombre también expresa o designa el ser, la forma pasiva *καλεῖσθαι* [kaleisthai] es casi equiparable a *εἶναι* [eimai], *ser* (p. ej. Homero, Od. 7, 313).

2 El compuesto *epikaleō*, la mayoría de las veces usado en voz media, significa generalmente *invocar* (cf. no obstante 1b, voz media), tanto a) en el sentido religioso de *venerar, adorar*, a la divinidad (a partir de Herodoto II 39, también en Platon, Tim. 27 C, Polibio, 15. 1. 13) como b) en el sentido jurídico de *remitirse a apelar a* referido p. ej. al soberano, a la autoridad (Plutarco, Marc. 2, I, 299a) o al pueblo (Plutarco, Tib. Gracch. 16, I, 832b).

3 En el griego clásico aun es poco frecuente la comprensión de los vocablos *kaleo* y *klēsis* en el sentido religioso de vocación o llamada divina. Este significado procede más bien de las religiones místicas (p. ej. de los misterios de Isis), del influjo de los LXX y especialmente del NT. Por este medio se le une a *kaleō* la idea de exigencia (Herm. 119 B III, 10s) y de mandato (CPR 18, 9 *llamar para*). A diferencia de esta llamada personal, el estoico entiende la *klēsis* de un modo impersonal, es decir, como la exigencia de poner a prueba la verdad y fortaleza de sus principios en una situación crítica (cf. Epicteto, Diss. I, 29, 49).

4 Si la concepción bíblica de la *vocación* es desconocida en el ámbito griego (también lo es el concepto, para nosotros familiar, de *profesión*). La actividad del individuo dentro de una sociedad en la que existe la división del trabajo se expresa con los vocablos *ἔργον* [ergon] (→ obra), *πόνος* [ponos] (→ carga), *ἐπάγγελμα* [epangelia], *compromiso* (→ promesa), *πράγμα* [pragma], *acción, acto* (→ obra), *τέχνη* [technē], *arte*, o también *σχέσις* [schesis] *condición, estado, situación*, y *τάξις* [taxis], *orden, disposición*. Si bien se intentó aplicar esta denominación incluso al trabajo manual, la profesión entendida como vocación quedó limitada al sacerdocio y, a lo sumo, a aquellos que se dedicaban a tareas nobles o intelectuales.

5 Los vocablos *parakaleō* (→ aconsejar), *παρακλητός* [paraklētos] (→ intercesor) y *ἐκκλησία* [ekklēsia] (→ iglesia) son tratados en otros artículos.

II En la versión de los LXX los verbos *kaleō* (ca. 300 veces) y *epikaleō* (ca. 150 veces), y a veces también *proskaleomai*, traducen por lo general (con escasísimas excepciones) formas del verbo hebreo *qara*, que solo en raras ocasiones se traduce de otro modo (p. ej. *κραζέω* [krazo], *gritar*). Dentro de los libros pertenecientes al canon palestínense (= Biblia hebrea) *klēsis* solo aparece en Jer. 38 (TM. 31) 6 en donde designa la acción de *llamar* fuera de esto, aparece en 3 Mac. 5, 14 (sin equivalente hebreo), en donde significa la *invitación* y en Jdt. 12, 10, en donde designa incluso el *banquete* al que se es invitado. *Klētoi* (plural), al igual que el participio *κεκλημένοι* [keklemenoi] significa los *invitados*, los *huéspedes*. La expresión *κλητή αγία* [klēte hagia] traduce el *miqra' – qodes, asamblea santa* de la tradición sacerdotal, que designa la asamblea cultural que tiene lugar en las fiestas (Ex. 12, 16; Nm. 28, 15 y 11 veces en Lv. 23, 2. 37) y sobre todo el plazo fijado para ella (cf. *ekklesia* → iglesia, o *συναγωγή* [synagoge] → sinagoga).

1 a) *Kaleo* se encuentra ante todo con mucha frecuencia en el sentido de *llamar*, tanto si se trata de denominaciones de cosas (p ej Gn 1, 5 s. día, noche, cielo, tierra, en Gn 2, 19 los animales), de nombres (p ej Gn 25, 26 Jacob, Gn 29, 32-34 sus hijos, 2 Sam 5 9 la ciudad de David) o de caracterizaciones (en Is 35, 8 a un camino y en Ex 12, 16 a un día, se le denomina «santo» en Is 56, 7 se llama al templo «casa de oración»). Cuando los judíos son llamados «sacerdotes del Señor» (Is 61 6) o «hijos del Dios vivo» (Os 1, 10, Mt 2, 6, cf también Ez 2, 10), esta denominación expresa una nueva existencia, al igual que la imposición por Dios de un nombre nuevo (Is 65, 15)

b) También el verbo *epikaleo* es utilizado esporádicamente en el sentido activo de *llamar nombrar* (p ej Nm 21, 3) La expresión το ὄνομα σου επικαλεῖται ἐφ' ἡμᾶς [to onoma sou epikaleitai eph'hemas], tu nombre es invocado sobre nosotros (p ej Jer 7 14 cf 14, 9) designa una relación especial de posesión y protección

2 Pero, considerado desde un punto de vista global *epikaleo* resulta el más importante vocablo de los LXX entre todos aquellos que tienen el sentido de *invocar, implorar, venerar*, y se refiere especialmente a la profesión pública de la fe (así en Gn 4, 26 33, 20, para expresar la llamada de socorro se utiliza también κρᾶζειν [krazein]) La invocación se dirige a Dios o al Dios de Israel (como acusativo επικαλεῖν τον θεον Ισραηλ [epikalein ton theon Israel] 1 Cr 4, 10) o al Señor (κυριον [kyrion] 1 Re 17, 21), pero sobre todo se invoca el nombre del Señor (con acusativo επικαλεῖν το ὄνομα κυριου [epikalein to onoma kyriou] Gn 13, 4, Dt 14, 23 s, Is 64, 7, Jer 10, 25), con más frecuencia tiene el mismo significado, pero, siguiendo ciertos giros hebreos (b'sēm), se construye con dativo, ἐν (τῷ) ὀνοματι (κυριῷ, θεοῦ) [epikalein en (to) onomati (kyriou, theou)], *invocar el nombre (del Señor, de Dios)* (p ej 1 Re 18, 24 s, pero también el nombre de Baal 1 Re 18, 26), lo cual presupone quizá la idea de que invocar el nombre de Dios equivale a ponerse bajo su protección (cf Prov 18, 10) Dado que (sobre todo según el Dt) Dios ha de ser invocado en un lugar determinado y escogido por el mismo, es decir en el templo de Jerusalén, incluso el hebreo šākan, *morar, habitar*, puede traducirse por επικαλεῖσθαι [epikaleisthai] (Ex 29, 45 s, Dt 12, 11, 16, 26 11) el fin de la revelación y el signo de la presencia de Dios es que el hombre le invoque, es decir, que responda adecuadamente a su llamada El verbo no aparece en el sentido jurídico de *convocar* en Dt 15, 2 se encuentra una sola vez para designar la proclamación del año sabático (Is 61, 2 y Jer 41 [TM 34], 17 utilizan en este caso el verbo *kaleo*)

3 a) Pero sobre todo *kaleō* y los pocos pasajes en que aparece *proskaleō* describen la llamada imperiosa y siempre comprometedoras (Job 13, 22) de aquel que posee autoridad a un individuo o a un grupo (p ej de los padres a los hijos Gn 24, 58, de los príncipes a sus súbditos Ex 1, 18 Jue 12, 1, de Moisés a los ancianos Ex 12, 21, 19, 7) En la medida en que esta llamada espera ser escuchada se diferencia evidentemente de la coacción despotica los hombres pueden negarse a obedecer el llamamiento de Dios (Is 65, 12, Jer 13, 10) e incluso a escucharlo (Is 50, 2, Jer 7, 13), también pueden intentar rehuirlo (Ex 3, 11 ss, Jer 1, 6) Frente a ello, la llamada imperiosa de Dios pone inmediatamente orden en el universo (el llama por su nombre a los astros Is 40, 26) y con la misma inmediatez llega a ser acontecimiento en la historia (llama al hambre [Sal 105 16] y a la espada [Jer 32, 29])

b) Pero antes de responder, el hombre ha de comprender la llamada que se le dirige como llamada de Dios, cuan poco la ha comprendido —incluso en el santuario— y con cuanta ambigüedad la experimenta, lo muestra de una manera gráfica el relato de la vocación de Samuel (1 Sam 3 utiliza 11 veces el verbo *kaleo* en los vv 4-11) Pero, justamente porque la llamada de Dios plantea al hombre una exigencia, este último, al seguirla, apenas puede evitar el conflicto con las exigencias de los soberanos de la tierra (cf Elías 2 Re 1, 3 y 1, 9, Moisés Ex 3, 4 y 5, 2)

La llamada conduce a menudo al → sufrimiento por amor de Dios, aquí se nos muestra con claridad el hecho de que, en el fondo, ella solo se limita a hacer patente la → elección que ha tenido lugar anteriormente Es significativo que el uso de *kaleō* en el sentido de la vocación entendida como un ponerse al servicio-de y una dedicación (que expresa el contenido más profundo del vocablo), p ej en el Dts mayormente en los cantos del 'ebed-Yahve (art παις θεου [pais theou], cf → Hijo de Dios), vaya ligado a un empleo particularmente frecuente de ἐκλεγομαι [eklegomai], *elegir, escoger* Es al elegido (Is 41, 8, 43, 10) a quien Dios llama en la → justicia (Is 42, 6) y por su nombre (Is 43, 1, 45, 3) Y el constituye el modelo de todos aquellos que han sido llamados desde el principio de la humanidad (Is 41, 2 4)

4 Si estos términos no se utilizan para designar la vocación del juez (Jue 6 y 13) y el autotestimonio de los profetas (cf Is 6, 1 ss, 40, 6 ss, Jer 1, 4 ss, Ez 2, 1 ss), ello se explica porque lo que caracteriza la vocación no es un vocablo determinado, sino más bien el contenido y la forma del acontecimiento Dios habla a un hombre, al cual quiere confiar, según su → providencia, una misión concreta, esta puede ser de carácter profético o incluso político (cf Ciro Is 48, 15) y su contenido puede ser revelado inmediatamente o más tarde, y la → palabra de Dios sitúa a aquel a quien interpela ante una opción De este modo, la llamada de Dios es el medio a través del cual Dios convierte a hombres innumerados en instrumentos de su voluntad

5 Dentro del judaísmo solo los esenios han fomentado una conciencia especial de la vocación En Qumrán juegan un papel considerable ciertas afirmaciones sobre la → elección (vease allí II), pero solo IQM 14, 5 habla de la llamada de Dios (los que están a punto de caer serán capacitados para realizar hechos maravillosos) en el sentido de una orden conminatoria solo se había a lo sumo en IQM 16, 1 (Dios llama la espada sobre las naciones) En cambio, aparece reiteradas veces la expresión «los llamados por Dios» que en CD 4, 4 es sinónimo de «los

delegados de Israel» y en los demás casos solo se emplea de un modo formal en IQM 2, 7 y IQSa 2, 11-13 como título de los principales de la asamblea (los dirigentes), en el libro de la guerra como enseña de una de las trompetas que llaman a la asamblea (IQM 3, 2) y de uno de los estandartes (IQM 4, 10)

III En el NT *kaléō* se encuentra 148 veces, de un modo especial en Lucas (43 en el evangelio, 18 en Hech), Pablo (29 veces) y Mt (26 veces); *epikaléomai* 30 veces, de las cuales 20 en Hech, y *proskaléomai* 29 veces, también de un modo predominante en Lc (4), en Hech (9) y en Mc (9). *Klêsis* (11 veces) no aparece en los evangelios ni en Hech; *klētōs* (10 veces en total) se encuentra en Mt una sola vez, ambos pertenecen casi exclusivamente al vocabulario paulino. Es sorprendente que Jn emplee el verbo *kaléō* únicamente en dos ocasiones y que el grupo aparezca también sólo esporádicamente en las cartas católicas y en Ap. El empleo relativamente frecuente de nuestro grupo de palabras en Lucas está en conexión con su más cuidado léxico griego; él es también el único que emplea varios compuestos que, por lo demás, sólo aparecen en la *komé* culta (p. ej. *εἰσκαλέω* [*eiskaléō*], *ἰνῖται* o *μετακαλέομαι* [*metakaléomai*], *hacer venir, enviar por alguien*). Por lo demás aparecen también los significados mencionados en I, 1 y 2; entre ellos destaca la acuñación específicamente teológica de *kaléō*, *klêsis* y *klētōs* por parte de Pablo (cf. *infra* 3).

1 a) También en el NT *kaléō* designa ante todo la acción de imponer un nombre o un apellido (p. ej. Mt 1, 21: Jesús; Jn 1, 42: Cefas) o la acción de dirigirse a alguien empleando un tratamiento (*rabbi* Mt 23, 8) o en cuanto poseedor de una dignidad determinada (p. ej. Lc 6, 46: *kýrie*, Señor; Mt 23, 9. *πατήρ* [*patér*], padre; Lc 22, 25 *εὐεργέτης* [*euergētēs*], bienhechor), el participio *kaloúmenos* quiere decir *por nombre, de nombre* (p. ej. Lc 6, 15; 19, 29; Ap 16, 16) y a veces casi no necesita ser traducido en nuestra lengua (p. ej. Lc 8, 2; Hech 10, 1; 15, 37). Especial importancia tienen en el NT los nombres dados por Dios; la imposición del nombre de Jesús (Lc 1, 31) o de Juan (Lc 1, 13), hecha por Dios, expresa, al igual que en el AT, que aquél que lleva este nombre está al servicio y a la disposición de Dios.

b) Con más frecuencia aún que en el griego clásico y que en los LXX, tras la forma pasiva *kaleomai*, llamarse, se esconde una afirmación sobre el ser y la existencia de un hombre o de una cosa. Esto aparece con toda claridad quizá en la observación de Pablo de que él no es digno (*καλεῖσθαι ἀπόστολος* [*kaleísthai apóstolos*]), de ser llamado apóstol (1 Cor 15,9). En esta expresión se recogen a menudo citas veterotestamentarias (cf. en Mc 11, 17 par la denominación «casa de oración» aplicada al templo = Is 56, 7) Adquiere especial importancia en aquellos pasajes en los que, por ejemplo, Jesús es llamado Hijo del Altísimo, Hijo de Dios (Lc 1, 32.35: *κληθήσεται* [*klēthēsetai*]), y consiguientemente también los suyos son llamados hijos de Dios (*υἱοί* [*hyioi*], *τέκνα θεοῦ* [*tékna theou*]) Mt 5, 9; Rom 9, 26 y 1 Jn 3, 1). El nuevo nombre expresa aquí la nueva vida otorgada por la acción de Dios.

2 a) En el sentido de *invitar* se emplea *kaléō* fundamentalmente en las parábolas del banquete y de las bodas reales (en Lc 14, 7-24 aparece 9 veces, y 5 en Mt 22, 3 ss); el *ἐκλήθη* [*eklēthē*] de Jesús en Jn 2, 2 (*invitado* a la boda) y el *κεκλημένοι* [*keklēmenoi*] de Ap 19, 9 (los *invitados* al banquete de bodas del Cordero) encajan dentro de este marco. Aparte del pasaje de Jn en el que se utiliza en el sentido corriente, en ambas parábolas se insinúa y, en todo caso, en Ap 19, 9 se nos muestra claramente que la invitación no solo significa un privilegio, sino que tras ella aparece una llamada imperiosa. Así hay que entender también las palabras del Señor «no he venido a llamar a los justos» (*καλέσαι* [*kalesai*] Mc 2, 17 par), que encontramos en los tres sinópticos. Las parábolas quieren explicar precisamente que el hombre, al ignorar la invitación divina, no sólo desperdicia una ocasión, sino que, a veces, pierde lo que da sentido a su vida y a su esperanza.

b) Este carácter imperativo del verbo se muestra con más claridad aún en los pasajes en los que (cf. *supra* II, 4) un soberano o una persona que tiene autoridad llama a sus súbditos (p. ej. Herodes: Mt 2, 7; el encargado [de la viña]: Mt 20, 8; cf. también Mc 3, 31; Lc 19, 13). A partir de aquí, estos términos parecen haber sido utilizados para designar de un modo especial la vocación de los discípulos; no obstante, sólo tienen esta función en Mt 4, 21 y Mc 1, 20, mientras que los relatos de los evangelios nos transmiten el hecho y las palabras pronunciadas con ocasión del mismo, pero sin utilizar ningún vocablo determinado para introducir la narración. Relato y reflexión, descripción y conceptualización no se identifican aquí, esta última se limita esencialmente a Pablo.

c) Curiosamente, para ello no se ha utilizado tampoco el verbo *proskaleómαι* (que sólo aparece en Mt, Lc, Hech y Sant 5, 14). Este expresa la acción de *dirigirse* imperiosamente o de *llamar* (Mt 18, 2; Mc 15, 14) a un individuo o a un grupo bien determinado (p. ej. a los discípulos. Mt 10, 1; Mc 12, 43; Hech 6, 2; a los doce: Mc 6, 7; al pueblo. Mt 15, 10; Mc 7, 14). Mc 3, 13, «fue llamando a los que el quiso», no constituye ninguna excepción a la regla, ya que aquí se alude ya claramente a los doce, en Hech 13, 3 el verbo designa la vocación celestial de Pablo y Bernabé, que debe ser realizada a través de su misión terrestre; Hech 16, 10 hay que entenderlo asimismo como una orden dada a Pablo y sus acompañantes por medio de una visión. Por lo demás, el hecho de la aparición casi exclusiva del participio (*προσκαλεσάμενος* [*proskalesámenos*]) confirma que, para los sinópticos, la llamada sólo tiene sentido en cuanto que es un instrumento orientado hacia un fin y tiende más bien hacia el acontecimiento que ello lleva consigo, la → palabra, el → seguimiento

d) En la frase *πολλοὶ γὰρ εἰσὶν κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί* [*polloi gár eisin klētoi, oligoi dé eklektoi*], «porque muchos son llamados, y pocos escogidos», que aparece en 2 ocasiones (Mt 20, 16 v l., 22, 14), encontramos una cierta reflexión en torno a la relación entre la vocación de Dios y su elección, ella muestra con claridad —al menos desde el punto de vista de la reacción humana— que el círculo de los llamados no se identifica sin más con el de los elegidos (cf. también → elección).

3 a) Pablo emplea siempre los términos *kaléō* (29 veces), *klēsis* (8) y *klētós* en el sentido bien determinado de *vocación divina*. Constituyen una excepción a este respecto las tres citas de los LXX que aparecen en Rom 9, 7 = Gn 21, 12; 9, 25 = Os 2, 25; 9, 26 = Os 2, 1, así como 1 Cor 15, 9 (cf. *supra* 1b) y 1 Cor 10, 27, en donde *kaléō* significa *invitar*. Pablo no utiliza en absoluto el verbo *proskaleómαι*. Esta costumbre se mantiene en las cartas pastorales y de aquí pasa a las dos cartas de Pedro y a Heb.

Pablo entiende la vocación como el proceso a través del cual Dios llama a aquéllos que ha predestinado y elegido de antemano a separarse de las ataduras del mundo, a fin de justificarlos, santificarlos (Rom 8, 29 s) y ponerlos a su servicio. Así, la vocación es una parte de la acción reconciliadora de Dios, de su obra pacificadora (1 Cor 7, 15); ésta sólo puede alcanzar al hombre gracias al amor de Cristo que le busca y se vuelve hacia él (Gál 1, 6.15). Cuando Pablo hace notar que el designio de Dios no depende de las obras, sino únicamente de que el llama (Rom 9, 11 s), quiere subrayar con ello la elección de Dios, que permanece siempre libre y no está ligada a supuestos humanos; esta elección es lo único que puede conducir al hombre a la fe y mantenerle en ella; para subrayar esto, emplea Pablo con especial frecuencia una construcción participial (*καλοῦντος* [*kalouíntos*]) 1 Tes 2, 12, *καλέσαντος* [*kalesantos*] Gal 1, 6; cf. también 1 Pe 1, 15), con la que expresa esta acción de Dios. Por otra parte, Rom 4, 17 muestra que la vocación de Dios confiere una nueva existencia, equivale a una nueva → creación.

b) Dado que la vocación de Dios tiene lugar a través de la palabra del evangelio atestiguada por los hombres (2 Tes 2, 14), sitúa al que ha sido llamado no sólo en

comuni3n con Cristo (1 Cor 1, 9), sino tambi3n con los dem3s miembros de su cuerpo. En cuanto que la llamada tiene por consecuencia el ser «miembros de un mismo cuerpo», ἐν ἐνὶ σ3ωματι [*en hení s3mati*] (Col 3, 15), se identifica con la incorporaci3n del hombre a la esfera de la soberanía (→ se3or) de Dios. Pues la *kl3sis*, llamada de Dios, afecta al individuo, pero no solamente a 3l. Al emplear la palabra se alude siempre al hecho de que la llamada procede de Dios (Rom 11, 29; Flp 3, 14) o a que pone en relaci3n con la comunidad como un todo (1 Cor 1, 26; Ef 4, 1). Pero si el llamado queda incorporado a ella, de la llamada de Dios (corroborada en el bautismo) surge al mismo tiempo la obligaci3n de mostrarse digno (incluso desde el punto de vista 3tico: Ef 4, 1; 1 Tes 2, 12) de ella, o mejor dicho, del Dios que llama.

c) Cuando Pablo en Rom 1, 6.7; 8, 28, as3 como en 1 Cor 1, 2.24, designa a los que pertenecen a la comunidad con el t3rmino *kl3toi*, los *llamados* (en Rom 1, 6 y 1 Cor 1, 2 se a3ade *3gιοι* [*h3gιοι*], los llamados a ser santos), quiere subrayar con ello que la existencia de la comunidad, al igual que la pertenencia del individuo a ella, se funda 3nicamente en la voluntad y el poder de Dios. Hasta qu3 punto ve Pablo tambi3n la llamada en su dependencia de Dios y en su vinculaci3n a la comunidad, lo muestra con claridad 1 Cor 1, 26: cuando dice a los corintios que consideren a qui3nes llam3 Dios, les invita: a) a pensar en aqu3l que los escogi3, y b) a tener en cuenta de qui3nes se ha servido Dios para formar la comunidad. Por otra parte, 1 Cor 7, 15 ss muestra que la vocaci3n no altera necesariamente la situaci3n social del cristiano (no hace al esclavo jur3dicamente independiente de su se3or) ni le obliga a cambiar de profesi3n: la transformaci3n de las circunstancias no se logra a trav3s de una revoluci3n, sino mediante un cambio en la actitud interna. Por lo dem3s, 1 Cor 7, 20 es el 3nico pasaje en el que *kl3sis* se traduce por *profesi3n*; ciertamente, nuestra idea actual de profesi3n apenas ayuda a clarificar nada, ya que aqu3 se trata m3s bien de un determinado estado o lugar (¿dentro de la comunidad?).

d) Es cierto que Pablo entiende tambi3n espor3dicamente el t3rmino *kl3tos* en el sentido de una misi3n o tarea personal: p. ej. mediante la adici3n de *kl3tos* a *ap3stotes* (Rom 1, 1 y 1 Cor 1, 1), subraya el hecho de que 3l debe el ministerio de → ap3stol a una especial vocaci3n divina.

4. El uso de este grupo de palabras en 1 Pe se mueve totalmente en la l3nea paulina. Tambi3n Pedro subraya (en 1, 15; 5, 10) que la llamada procede de Dios, pero sobre todo el hecho de que Dios, al llamar al hombre, tiene un determinado prop3sito, una finalidad (1 Pe 2, 21; 3, 9: εἰς τοῦτο ἐκλήθητε [*eis to3to ekl3th3te*], para esto hab3is sido *llamados*). Los llamados deben dar testimonio (2, 9) de 3l, que los ha llevado de las tinieblas a la luz, y deben hacerlo siguiendo el modelo de Cristo incluso en el sufrimiento (2, 21); de este modo ser3n herederos de la bendici3n (3, 9; cf. tambi3n 2 Pe 1, 3).

Tambi3n el uso de nuestro grupo en Heb (3, 1: el llamamiento celeste; 9, 15: la promesa hecha a los llamados de participar de la herencia eterna —κληρονομία [*kl3ronomía*]) viene determinado por Pablo.

5. En una l3nea similar se mueve *epikal3omai*, que en el NT s3lo aparece en voz media y pasiva cuando, en la expresi3n «el nombre de Dios es invocado sobre nosotros» (ἐπικαλεῖται... ἐπί: Hech 15, 17 = Am 9, 12; Sant 2, 7), designa el hecho por el que Dios toma posesi3n de los hombres y, con ello, la entrada de 3stos bajo su protecci3n. Prescindiendo de que, al igual que *kal3o*, puede significar *llamar* o *ser llamado* (Hech 4, 36; 12, 12) y de que en Hech 25-28 (el 3nico fragmento en toda la Biblia) se encuentra 6 veces y describe la apelaci3n jur3dica de Pablo al C3sar, se emplea con frecuencia para designar la *invocaci3n* de Dios o de su nombre (p. ej. Hech 7, 59; 9, 14; Rom 10, 12 ss; 1 Cor 1, 2) y reviste el car3cter de una profesi3n p3blica de fe (2 Cor 1, 23 constituye una excepci3n:

Dios es invocado como testigo) Ahora bien, en cuanto que esta expresion (*epikaleomai to onoma* o bien en *to onomati tou kyriou* = hebreo *b'sem Yahweh* así en 2 Cor 1, 23), tomada del AT, es utilizada en el NT por los discipulos referida a Jesus (p. ej 1 Cor 1, 2, Hech 22, 16), este es caracterizado con ello como el presente de Dios, el «Hijo», el «mesias»

#### PARA LA PRAXIS PASTORAL

El hombre desea estar seguro de que la llamada que llega a su conciencia procede realmente de Dios y de que el no se limita simplemente a seguir la proyeccion de los sentimientos y emociones de su propia alma, el poder de sugestion de otro hombre o la presion que ejerce sobre su conciencia esa estructura religioso-social que llamamos «iglesia» Claro esta que no es posible encontrar una norma absolutamente segura que nos permita conocer de un modo inequivoco si la llamada hecha a un hombre procede o no de Dios Pues ni la confianza en otros hombres ni la que se basa sobre la propia discrecion ni el hecho de que la llamada se exprese en lenguaje cristiano ni el que parezca dirigirse a la propia situacion pueden garantizarnos que la llamada proviene de Dios Pues la legitimidad de la llamada de Dios no puede experimentarse desde fuera, sino unicamente a traves de la obediencia, de la puesta a prueba (cf Jn 7, 17)

Por eso el predicador de la palabra debe evitar que se produzcan «interferencias» psicologicas al transmitir la llamada de Dios y tampoco debe «fabricar» una respuesta artificial a esta llamada Pues esta respuesta, en cuanto aceptacion de la exigencia de Dios, solo puede y debe provenir de una experiencia interior, de un estar-poseido por el espiritu de Dios, ha de fundarse en la palabra de Dios, que no puede ser reemplazada por la experiencia ajena de la fe Por eso el hombre no puede actuar ya mas que como la comadrona en el parto ella puede desligar al niño de la madre y ayudarle a que viva una existencia propia, pero no puede otorgarle la vida En segundo termino, se plantea la pregunta de si, ademas de la llamada universal a la fe y al servicio, a la herencia de la salvacion, ciertos individuos pueden ser llamados para una mision especial Pero con demasiada frecuencia se ha manifestado el trasfondo materialista y oportunista de una llamada supuestamente divina, y, al igual que la llamada a algo especial, en cuanto conciencia de poseer una mision, se ha hecho sospechosa en cuanto signo caracteristico de todas las ideologias, parece arrogancia el que una persona se la atribuya a si misma Por eso el que esta convencido de poseer una vocacion personal no puede reivindicar ni exigir nada en nombre de ella, pues su mision no puede ser legitimada mas que por la palabra de Dios Ahora bien, de la misma manera que este Dios da al individuo la confirmacion interior de una llamada externa y le exige una respuesta, tambien puede, en un momento dado, hacer que se confirme la vocacion interior para un quehacer determinado a traves de la llamada externa de los otros (piensese, por ejemplo, en la vocacion de David en el AT y en su posterior eleccion) Ciertamente, la llamada puede tambien dejar al hombre a solas con el «imperativo» divino, la legitimidad de su mision habra de mostrarse entonces a traves de su disposicion para el sufrimiento

Finalmente, ha quedado bien claro que la tentativa de dar a la palabra «profesion» (que designa la actividad aprendida o desempeñada por cada hombre en la sociedad) un contenido en el sentido de vocacion, no puede apelar en absoluto a la Biblia Historicamente, este intento hunde sus raices en la Reforma y es la consecuencia sociologica de la doctrina luterana del sacerdocio universal si se admitia la validez de esta, en adelante ya no se podia considerar exclusivamente como «vocacion» el camino del monje o el ministerio eclesiastico o, en ultimo caso, la mision del principe, en lo sucesivo, y rechazando toda mentalidad aristocratica y elitista, todo cristiano, cualquiera que fuese

su estado o condición social, debía considerar su ocupación cotidiana —aunque fuese la limpieza de establos— como un servicio obediente a Dios (es decir, como una vocación). Pero esta concepción ideal no se podía llevar a sus últimas consecuencias, ya desde muy pronto «vocación» se hizo sinónimo de «profesión» y ya no designaba, por tanto, el modo de dar gloria a Dios a través del propio trabajo, sino que indicaba simplemente el puesto que ocupaba cada hombre en la sociedad.

Actualmente, la palabra se usa cada vez menos. Esto no se explica solamente por el hecho de que nadie conoce ya el enorme número (que va cada vez más en aumento) de actividades existentes en la sociedad. Mas bien lo que ocurre es que, en una realidad social que ha sufrido una gran transformación, apenas queda ya lugar para el desarrollo del ideal individualista-burgués de vocación; considerar como un servicio a Dios la repetición exclusiva de unas manipulaciones monótonas o de unas funciones administrativas dentro de un sector muy limitado de una economía caracterizada por la racionalización, la producción masiva y con ello la ausencia de responsabilidad de cara a la totalidad, solo puede ser la expresión de un autoengaño ideológico. Por regla general, el trabajo del hombre es hoy un medio de ganarse la vida, un «oficio», el hombre trabaja para vivir y no a la inversa. Probablemente la cosificación, la materialización de la idea de vocación viene desde muy atrás. La «vocación», entendida en sentido bíblico, no puede reducirse únicamente ni de un modo primario a aquellos componentes del trabajo que están orientados hacia el prójimo, hacia la sociedad. El trabajo del hombre es también el ámbito más importante para la puesta-a-prueba de la fe, ya que a través de él surgen la mayoría de las relaciones humanas y, por regla general, las más intensas. Pero habría que evitar también que, para favorecer un cristianismo recubierto por la patina del tiempo, se fomentasen concepciones preteritas basadas en unas condiciones sociológicas determinadas e impregnadas de una ideología clasista, que incluso a veces lleva el nombre de cristiana, pues, además de no ser adecuadas a la realidad presente, son contrarias a la Biblia.

L. Coenen

Bibl. Schmidt *Art. καλέω*, ThWb III, 1938, 488 ss. — Engel, *Die Berufungstheologie des Apostels Paulus*, 1939. — Daumoser, *Berufung und Erwahlung*, ZSTh 24, 1955, 38 ss. — Mensching/Fichtner/Michel *Art. Berufung*, RGG I, 1957<sup>3</sup>, 1083 ss. — Noth, *Art. und Berufung im AT*, 1958. — Bieder, *Die Berufung im NT*, 1961.

En cast. *Arts. gens*. GvRad, *Teología del AT II*, 1976<sup>3</sup>, 71-95. — Jeremias, *Teología del NT I*, 1977<sup>3</sup>, 73 s. 94-96.

**Llenar** → Plenitud

## Maldición

Tienen el sentido de *maldición* todos aquellos vocablos cuyo contenido se refiere al hecho de que el hombre puede ser perjudicado no ya mediante el empleo de la fuerza, sino únicamente por medio de la palabra. La palabra perversa se opone a la buena, a la bendición (→ bendecir) o a la alabanza (→ acción de gracias). Las formas con que se manifiestan abarcan desde la puesta en duda de la honradez del otro, pasando por la

maledicencia y el desprecio (κακολογεω [kakologēō]), la → calumnia y la ofensa (βλασφημεω [blasphemeō], καταλαλεω [katallaleō], λοιδορεω [loidoreō]), hasta la maldición propiamente dicha (καταράομαι [kataráomai]), una acción que originariamente se expresaba también con ciertos gestos; de acuerdo con la concepción oriental, esta acción siempre tiene como finalidad la aniquilación del otro en cuanto que lo deja a merced de la acción devastadora de ciertas fuerzas supraterráneas o moviliza a éstas contra él. En este artículo tratamos también aparte de ῥακα [rhaká], palabra injuriosa derivada probablemente del arameo y que sólo aparece una vez en el AT, así como de la fórmula de excomunión ἀνάθεμα [anáthema], de tanta importancia en la posterior confrontación con la herejeja

ἀνάθημα [anáthema] exvoto, ofrenda, ἀνάθεμα [anathema] lo maldito, lo execrable; ἀνάθεματιζω [anathematizō] maldecir, anatematizar, κατάθεμα [katáthema] lo entregado a merced de la divinidad, καταθεματιζω [kathathematizō] maldecir, execrar

I *Anathema*, forma secundaria del griego *anathema*, es un término helenístico y viene de ἀνά [ana], sobre y τίθημι [tithēmi], poner, colocar, situar significa lo dispuesto, lo colocado lo sometido a. A partir de aquí se han desarrollado los significados siguientes: a) la ofrenda (a la divinidad en el templo), b) lo entregado (a la ira divina), lo consagrado o destinado (al exterminio), lo maldito, lo execrable. De lo que es objeto de entredicho el hombre no puede disponer para usos profanos, pues está destinado a la aniquilación, ya sea mediante exvoto ya mediante maldición (→ καταραομαι [kataraoimai] → κακολογεω [kakologeo])

II 1 Por lo general, la versión de los LXX emplea el vocablo *anathema* para traducir el hebreo *herem*, entredicho, anatema cf Nm 21, 3, Jos 6, 17, 7, 12, Jue 1, 17, Zac 14, 11, con el sentido originario de la raíz, que es prohibir (en árabe, *harama*), dejar aparte, consagrar, aniquilar. Lo que es objeto de entredicho (personas o cosas) está destinado a Dios y por eso no puede ser rescatado (Lv 27, 18), es «terreno prohibido». El anatema es un derecho del conquistador (Jos 11, 21, 1 Sam 15, 3 ss). En el AT se habla del exterminio de lo que es consagrado con anatema (Lv 27, 19, Dt 13, 16, Jos 10, 28 ss), o de su aniquilación (la mayoría de las veces por medio del fuego Dt 13, 17), pero también —una medida más suave que apareció más tarde— de su asignación a los sacerdotes para su sustento (Nm 18, 14, Ez 44, 29), también habla el AT de las vírgenes que son entregadas como esposas a los que han resultado perjudicados (Jue 21, 10 ss)

2 Junto a la comprensión del entredicho como consagración aparece también una concepción según la cual el entredicho puede ser también un castigo (Lv 27, 29). El que se apropia de lo que está consagrado al anatema o rehuye la ejecución del anatema se hace el mismo anatema (Dt 7, 26, 1 Re 20, 42). Esta concepción del anatema se manifiesta asimismo en otras acciones, tales como el castigo de los delitos contra la alianza sagrada (Jue 21, 11) o cuando se habla del castigo de Yahve (Is 34, 2-5, 43, 28 Jr 50, 21-26, Zac 14, 11, Mal 3, 24 y *passim*)

3 Esd 10, 8 distingue entre el anatema total y la exclusión de la comunidad. «En el AT se distingue siempre entre el anatema y la excomunión» (FHorst, RGG I, 861). Los que son excomulgados quedan excluidos del pueblo y, por tanto, de la comunidad de la salvación, pero no son entregados directamente a la ira divina (la mayoría de las veces por medio del exterminio) como ocurre en el anatema.

4 La aparición del vocablo *anathema* en la tablilla de Megara (s. I/II d. C.) se explica probablemente por una influencia judía. El concepto ha pasado del léxico del AT al lenguaje neotestamentario. En la época talmúdica nos encontramos con dos tipos de entredichos que tenían una finalidad correctiva: la simple excomunión o exclusión de la sinagoga (*nidduy*, de *nadah*, excluir), que podía ser pronunciada por cualquiera, y el anatema propiamente dicho (*herem*), que sólo podía ser pronunciado por un tribunal.

III 1 En el NT la forma primitiva *anáthēma* sólo se encuentra en Lc 21, 5 y tiene el sentido de ofrenda, exvoto. Estas ofrendas presentadas en el templo son dones (a menudo muy valiosos) votivos («alhajas» L), cf 2 Mac 2, 13, Jdt 16, 18 s.

2 Pablo recoge el vocablo *anathema* en el sentido estricto en que lo utilizan los LXX. «lo maldito», «lo consagrado al anatema» (cf JBehm, ThWb I, 356)



a) Para Pablo la hermandad de origen con el pueblo judío no queda suprimida sin más por la pertenencia a la comunidad de Jesucristo (Rom 9, 3), de tal manera que Pablo está dispuesto a ser anatema (*anathema*) por la salvación de su pueblo, es decir, a renunciar a la comunión con el mesías (*ἀπο τοῦ Χριστοῦ [apo tou Christou]*) y a sufrir el juicio escatológico, si ello ha de servir para salvar a Israel. Pablo emplea aquí conceptos propios del judaísmo tardío y del profetismo, la relación de su prontitud de ánimo con el sacrificio de Cristo está fuera de toda duda (a propósito de Rom 9, 3 cf la visión panorámica de la investigación sobre este punto en O'Michel, 224-227).

b) En 1 Cor 12, 3 se trata de los signos característicos que nos permiten distinguir entre el → éxtasis que procede del espíritu de Dios y el que proviene de influencias demoníacas, los éxtáticos que pronuncian el anatema sobre Jesús, es decir, que entregan a Jesús a merced de la cólera divina, no pueden hablar en nombre del Espíritu Santo. Estos éxtáticos se han convertido en instrumento de los poderes demoníacos.

c) La fórmula de anatematización de 1 Cor 16, 22, al igual que las demás fórmulas que aparecen al final de 1 Cor, procede de la liturgia eucarística, como ha demostrado claramente GBornkamm. El anatema invita a los que van a participar en la eucaristía a examinar previamente su fe, que encuentra su expresión en el amor al Señor, de tal manera que los indignos queden excluidos. La fórmula *ἦτω ἀνάθημα [eto anathema]* no delega en ninguna autoridad humana la facultad de establecer un «reglamento disciplinario, sino que expresa el fallo de Dios en un caso determinado y entrega al impío al castigo divino, por lo cual la responsabilidad recae totalmente sobre aquel a quien se dirige, y el anatema significa una invitación al autoexamen» (GBornkamm, *Das Ende des Gesetzes*, I, 125). Cf el *maranatha* (→ *parusia*, art *μαρανθα [maranatha]*), que subraya todavía el anatema haciendo referencia al Señor celestial.

d) En este mismo sentido emplea Pablo el anatema en Gal 1, 8, 9 el que predica un evangelio falso será anatema. Aquí se trata nuevamente, no de un acto por el que la iglesia aplica un castigo en el sentido de la excomunión, sino que la maldición entrega al culpable a la cólera divina.

3 En este ser-entregado a Dios radica el sentido teológico del exvoto y del anatema. Al igual que los presentes son un signo de reconocimiento (1 Sam 10, 27) y de sumisión (1 Re 10, 25), así como de desagravio por el honor lesionado (Gn 12, 16, 20, 16) y de reconciliación (Gn 32, 14 s), el que es alcanzado por el anatema queda entregado igualmente y de un modo directo al juicio de Dios. No obstante, y a pesar de que se han agotado las posibilidades humanas de escapar al juicio, todavía queda la esperanza de que Dios cambie *in extremis* su decisión.

4 *Anathema* es utilizado también en unión con el verbo *ἀναθεματίζειν [anathematizein]* para dar más fuerza a un compromiso que se ha tomado (Hech 23, 14), así se emplea también en Dt 13, 15, 20, 17. En la versión de los LXX el verbo tiene la mayoría de las veces el sentido de *dar al anatema* (Nm 21, 2 s, Dt 13, 15, 20, 17, Jos 6, 21) y también el de *maldecir, execrar*. En Mc 14, 71 el verbo quiere decir simplemente «jurar», y este significado es sinónimo del que tiene el verbo *καταθεματίζειν [katathematizein]* en el pasaje paralelo de Mt 26, 74. En cambio, el sustantivo *katathema* (Ap 22, 3) no tiene un significado distinto del de *anathema* y designa asimismo lo que está entregado a merced de la divinidad, lo que es anatema.

κακολογέω [kakologéō] murmurar, maldecir

I/II *Kakologeo* es un verbo que aparece desde Homero y pertenece al griego profano, se utiliza relativamente poco. Significa *murmurar, calumniar* el objeto al que se refiere la acción del verbo aparece en acusativo, tanto si se trata de personas como si se trata de cosas. En el vocabulario de los LXX *kakologéō* traduce el hebreo *qallēl*, *maldecir* (cf. Ex 21, 16, 22, 27, Ez 22, 7), en 2 Mac 4, 1 tiene el significado originario de *murmurar, hablar mal*. El paso de este significado al de *maldecir* se explica a partir de la fe que existía en el poder de la palabra. La calumnia puede encerrar también una maldición.

III En el NT el verbo *kakologéō* sólo se encuentra en 4 pasajes y en Mt 15, 4 y Mc 7, 10 significa *maldecir*, textos en cuyo trasfondo está Ex 21, 16. Jesús se enfrenta con la interpretación rabinica de los mandamientos (→ mandamiento, art. ἐντολή [entolē], cf. St.-B. I, 709 ss); esta interpretación no toma en serio plenamente las afirmaciones bíblicas y de hecho vacía de contenido a los mandamientos (Mt 15, 5.6). En Mc 9, 39 Jesús dice a sus discípulos que no prohiban actuar a un hombre que hace milagros y expulsa a los demonios en nombre de Jesús; según Jesús, el que eso hace no hablará luego mal de él. También en Hech 19, 9 hay que traducir *kakologéō* por *murmurar, hablar mal*: los judíos incrédulos hablan mal del «camino», es decir, del mensaje de salvación cristiano.

W. Mundle

καταραομαι [kataráomai] maldecir; κατάρα [katára] maldición, imprecación; ἀρά [ará] maldición, ἐπικατάρατος [epikátaratos] maldito, ἐπάρατος [epáratos] maldito

1 *Ara, maldición*, es utilizado desde Homero, a partir de los siglos V/IV a C aparece junto a el el compuesto *katara*, que tiene el mismo significado. *Kataraomai, maldecir a alguien o execrarlo* (con acusativo), se encuentra en el griego profano desde Homero, además del participio pasivo *καταραμένος [katáramenos]* aparece en los adjetivos verbales *eparatos* (usado desde Tucídides, no se encuentra en los LXX) y *epikataratos, maldito*, este último solo aparece en los LXX y en el helenismo postbíblico.

2 Entre los pueblos de la antigüedad se atribuye un gran poder a la palabra, que se desencadena, como quien dice, automáticamente, al pronunciarla. El que es alcanzado por la maldición queda, pues, expuesto a un campo de fuerzas maléfica. El efecto nefasto de la maldición sobre la persona maldita dura mientras no se agota el poder de la maldición. Esto aparece con claridad, por ejemplo, en la tragedia griega, en la que los hombres actúan sometidos al poder de la *ara*. Por consiguiente, tanto la maldición como la bendición tienen un alcance mayor que el simple deseo, malo o bueno.

II 1 En los LXX se encuentra tanto *ara* (Sal 9, 28, 13, 4, 58, 13 y *passim*) como *katara* este último traduce la mayoría de las veces el hebreo *qalalāh* y significa lo contrario de *eulogía [eulogia]* → bendecir (Dt 11, 26-29, 30, 1 19) «Os he propuesto la vida y la muerte, la bendición y la maldición» (v. 19) *Kataraomai*, que traduce casi siempre el hebreo *gallēl* se construye tanto con dativo (p. ej. EpJer 65) como con acusativo. Gn 12, 3, Nm 22, 6 12 y *passim* (puede intercambiarse con *áραομαι [araomai]* (Nm 22, 6 11) o con *ἐπικαταραομαι [epikataraoomai]* (Nm 22, 17, 23, 7 y *passim*), que tienen idéntico significado. En 2 Re 9, 34 se llama *καταραμένη [kateramene]*, *maldita*, a Jezabel *Epikataratos* (en hebreo *arur*) se encuentra en Dt 27, 15 ss, 28, 16 ss, en las maldiciones que aparecen al final de la Tora. La historia de Balaam (Nm 22-24) muestra que también en Israel estaba viva la convicción ampliamente extendida en las demás religiones de que «la maldición se cumple» (Buchsel, ThWb I, 449, cf. también, *supra* I, 2) el rey de los moabitas, Balac, encarga a Balaam que maldiga a Israel, a fin de poder derrotar así a su poderoso enemigo. Pero Dios impide a Balaam pronunciar la maldición y el entonces bendice a Israel en contra de la voluntad del rey.

La maldición fulminada por Dios o por sus mensajeros se cumple inexorablemente. A este respecto es aleccionador el texto de Jer 26, 6 el castigo con que Jeremías amenaza aquí a Jerusalén consiste en que Dios hara de ella la maldición de todos los pueblos de la tierra (cf. 24, 9). Asimismo, en Mal 2, 2, el juicio divino consiste en que Dios convertirá la bendición de los sacerdotes en maldición y esta maldición solo puede ser rescindida por el mismo Dios.

2 También en el judaísmo tardío han desempeñado las maldiciones un papel fundamental. Por ejemplo la liturgia de la fiesta de la renovación de la alianza en la comunidad de Qumran contiene maldiciones rituales contra los hipócritas e impíos, las que se escriben se llaman en hebreo *m'galelm*, las que se pronuncian *'arur* (IQS 2, 4 ss)

III En el NT *ará* se encuentra únicamente en Rom 3, 14 en la cita del Sal 9, 28 (LXX). En el contexto en el que este vocablo es empleado se explica la perversidad de los hombres que viven bajo la ley (cf. vv. 9.19). «Los hijos de la maldición» (*katáras*) son los herejes, que seducen a las almas inconstantes (2 Pe 2, 14), Heb 6, 8 habla de un modo muy plástico de la tierra, la cual, no obstante la lluvia que cae sobre ella y el cultivo que se le da, produce espinas y abrojos, y afirma que está próxima a ser maldita, se refiere con ello a los cristianos que, a pesar de la bendición del espíritu que han recibido, apostatan de la fe (vv. 4-10). El verbo *kataráomai* lo encontramos en el relato de la higuera a la que Jesús maldice por no hallar en ella fruto (Mc 11, 21). La maldición se cumple: el árbol se seca. Muchos autores, p. ej. Schlatter y Schniewind, ven en este relato una alusión plástica al juicio de Dios (cf. Lc 13, 6-9). Los hombres no deben injerirse en el juicio divino, por eso les está prohibida a los cristianos la maldición (Rom 12, 14.19). Estas enseñanzas de Pablo están en armonía con las palabras de Jesús, según las cuales los discípulos deben amar a sus enemigos y bendecir a aquellos que los maldicen (Mt 5, 44, Lc 6, 28). La exhortación de Sant 3, 9 s apunta en la misma dirección.

*Eparatos*, maldito se encuentra en un solo pasaje de la Biblia (Jn 7, 49); el pueblo que cree en Jesús, según los fariseos, es maldito; la causa originaria de esta fe sólo puede ser el desconocimiento de la ley. Aquí se hace patente la hostilidad de los fariseos contra Jesús. Pero mediante la maldición se clarifica también para Jesús el carácter definitivo del juicio divino: los pecadores condenados en el juicio final son malditos (*κατηραμένοι* [*katerame-noi*] Mt 25, 41). El adjetivo verbal *ἐπικατάρατος* [*epikataratos*] se encuentra 2 veces en el NT (Gál 3, 10-13). Es utilizado en un contexto en el que Pablo hace una serie de reflexiones sobre la maldición de la ley y la salvación operada por Cristo.

Esta maldición de la ley significa el incurrir en la ira de Dios, que se manifiesta sobre toda la humanidad pecadora (Rom 1, 18; 2, 5). La maldición alcanza a todo aquél que no cumple los mandamientos de la ley (Gál 3, 10). De Lv 18, 5 y Dt 27, 26 se deduce que lo fundamental es el cumplimiento de la ley. Pero los judíos y los gentiles, que han caído en el pecado, no son cumplidores de la ley (Rom 3, 19), sino que permanecen bajo la maldición. Jesús, que sufrió la maldición de la cruz y murió ajusticiado como si fuese un asesino, ha tomado sobre sí la maldición que había caído sobre la humanidad pecadora y, por tanto, el juicio de Dios; el fundamento escriturístico de esto aparece en el texto de Dt 21, 23. Encontramos aquí la idea de sustitución, que también en otros pasajes ha sido desarrollada por Pablo (Rom 3, 25, 1 Cor 1, 30; 2 Cor 5, 21). Por medio de la redención de Cristo ha quedado rota la maldición (cf. *supra* I, 2); en lo sucesivo la bendición de Abraham puede llegar a aquéllos que creen en Cristo. En cuanto redimidos que están llamados a ser hijos de Dios y viven por la fe, ellos pueden recibir la plenitud de la salvación, que se resume en la promesa del Espíritu santo (Gál 3, 14; 4, 5 s)

W. Mundle

ῥακά [*rhaká*] mentecato, imbécil

I/II La etimología de *rhaka* (la variante *ῥαχα* [*rhacha*] aparece raramente) no es segura. Según Lohmeyer (Mt, sobre 5, 22) unos lo hacen derivar del arameo, otros del hebreo y otros del griego.

a) JJeremias (ThWb VI, 973) y JSchniewind (NTD Mt 5, 22) opinan que *rhaka* es una trasposición de la pulla aramea *reqā'* (mentecato cf. el hebreo *riq, casquívano*) debido a la influencia siria no se habría formado el vocablo *ῥηκα* [*rheka*], sino *rhaka*.

b) En el griego de la época anterior al NT *rhaká* sólo aparece en un papiro de Zenón (257 a. C.) y es una expresión callejera.

c) En los escritos rabinicos el vocablo *rēqā'* se encuentra muchas veces (cf. St.-B. I, 278.286.385; II, 586.714 y *passim*). Aquí *rēqā'* es una expresión que tiene un sentido despreciativo. Es utilizado en el lenguaje corriente como un insulto inofensivo, más o menos como *burro*, *pedazo de animal*.

III En el NT *rhaká* sólo se encuentra en Mt 5, 22. Es citado juntamente con *μωρέ* [*mōré*] en una serie de insultos cuya importancia crece progresivamente. *Mōré*, que es, juntamente con *rhaká*, el insulto más frecuente, tiene un significado más fuerte y hay que traducirlo por *idiota* o *necio* (cf. Sal 14, 1). Así pues, en Mt 5, 22 «se recogen los dos insultos más corrientes en el ambiente en que se movía Jesús» (JJeremias, *loc. cit.*, 975).

A través de *ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν [egō dé légō hymῖn]*, «pero yo os digo», de Jesús se crea, frente al AT, un nuevo orden divino. El hombre se hace merecedor de la pena capital no sólo por cometer homicidio, sino ya por el simple hecho de dar albergue en su corazón a la ira, es decir, al sentimiento destructor del que nace la maledicencia. Las palabras de Jesús hacen ver con una claridad tremenda que el juicio de Dios sobre el pecado es radical y total y no sólo castiga los actos sino también las mismas raíces de las acciones. Pero Jesús no quiere simplemente relativizar de nuevo el mandamiento divino llevándolo al extremo, de tal manera que ello entrañe la impotencia del hombre, sino que él «establece al mismo tiempo el carácter inevitable del juicio y la realidad de una nueva acción» (Schniewind, 60). De aquí que Jesús hable de los pecados del pensamiento y de la lengua, es decir, de la maldición, y los sitúe al mismo nivel que el homicidio, que sólo puede expiarse con la muerte de quien lo comete.

*Th. Sorg*

#### PARA LA PRAXIS PASTORAL

La esencia de la maldición, al igual que la de la bendición (→ bendecir), no puede entenderse únicamente a partir de una determinada concepción de la palabra. En las lenguas modernas, que han sufrido de un modo decisivo la impronta de la Ilustración, la → palabra se limita a ser básicamente portadora de significado. Esto es, con ayuda de las palabras, el hombre puede comunicar o participar a los otros hombres un pensamiento, un proceso espiritual. El hombre moderno apenas puede hacerse una idea del hecho de que la palabra hablada posea un poder en sí misma. Si prescindimos de lo que ella significa, la palabra hablada no es ordinariamente para él más que sonido y humo. Pero justamente aquí se sitúa la diferencia fundamental entre la comprensión del lenguaje vigente en los pueblos de la antigüedad y en muchos pueblos jóvenes no europeos (p. ej. de Asia y Africa) y nuestra concepción corriente del lenguaje: la palabra posee un poder, ya que en ella está contenido siempre algo de la cosa a la que se refiere. En la medida en que la palabra continúa teniendo un poder que actúa independientemente de aquél que la ha pronunciado, puede ser creadora pero también destructora, puede situar al hombre en la esfera de la salvación o en la de la perdición (cf. → bendecir). El significado originario de la maldición hay que entenderlo a partir de aquí. Se pueden aducir innumerables ejemplos de la historia de las religiones y, sobre todo, de la tragedia griega para mostrar hasta qué punto la maldición proferida continúa produciendo sus efectos hasta que se ha agotado su poder. Esta concepción de la maldición se hace patente de un modo especialmente significativo en la conocida leyenda de «La bella durmiente del bosque». La maldición de las trece hadas maléficas no puede ser anulada sino sólo atenuada por la bendición de las doce hadas benéficas.

La maldición es, pues, una fuerza destructora, a merced de la cual queda la persona afectada por ella. La maldición inmotivada o injusta se vuelve normalmente contra aquél

que la ha pronunciado. Esta concepción de la maldición existía también en Israel y en la época en que vivió Jesús. «El poder maléfico que lleva consigo la maldición pesa sobre aquél contra quien va dirigida como una fatalidad y termina por aniquilarlo, si no es contrarrestado por el poder de Dios» (JScharbert). Indudablemente la maldición es repudiada de un modo sistemático en el NT (Lc 6, 28; Rom 12, 14; Sant 3, 8-11). El entregar al hombre a la aniquilación de un modo definitivo sólo está reservado a Dios. Ahora bien, la invitación a bendecir a los demás y la prohibición de la maldición muestran precisamente que el NT reconoce el poder que tiene la maldición.

De todos modos, cuanto más liberado queda el lenguaje en nuestro ámbito cultural de su «utilización mágica» tanto menos visible se hace el poder originario de la maldición, si prescindimos de su empleo en las diferentes prácticas mágicas que de una forma oculta probablemente han existido en todas la épocas y todavía existen. La maldición se ha convertido en general en un simple insulto combatido por los moralistas. La maldición, que originariamente era empleada para castigar la falta y el delito, ha sido reemplazada en la actualidad por la policía y la justicia.

En nuestra época, ¿conserva todavía la maldición algún significado real? En el terreno de la investigación y de la filosofía se empieza a reconocer ya que un examen demasiado unilateral de la palabra nos ha impedido comprender otras funciones diferentes —mágicas o no— del lenguaje. ¿No habría quizá que reconocer a la palabra un poder que va más allá de su pura función significante, un poder que, bajo determinadas circunstancias, actúa sobre el que es interpelado por ella? ¿No tenemos también nosotros la experiencia de lo importante que es el *cómo* decir las cosas, puesto que da a entender *cómo* las «vivimos»? ¿No sería necesario abordar de un modo nuevo la comprensión de la maldición como un poder que tiene efectos negativos reales? «La bendición y la maldición son cargas que Dios ha puesto sobre el hombre. Ellas continúan ejerciendo su influencia a pesar de ser a menudo incomprensibles e inteligibles. Pero son algo real. No son algo mágico, si por tal se entiende lo que se refiere a los "encantamientos", sino algo plenamente real» (DBonhoeffer, Brevier, 89).

Como cristianos, creemos en el testimonio de la Escritura que, en este aspecto, nos muestra el poder de la palabra, es decir, nos enseña que por medio de la palabra de Dios y, a partir de aquí, por medio de la palabra humana, se lleva realmente a cabo algo. La Escritura no admite una distinción rigurosa entre palabra y acontecimiento. La palabra da acceso a una esfera de poder o le cierra el paso, nos abre a la esfera de la → vida o a la de la → muerte (piénsese, por ejemplo, en la fórmula neotestamentaria del anatema). ¿No pesa también sobre los hombres una fuerza destructora que llamamos maldición cuando son excluidos («acusados de herejía») de la comunidad por un motivo cualquiera? ¿No nos damos cuenta de que los hombres, a partir de su pensamiento que se ha hecho realidad a través de la palabra (la propaganda), han desencadenado un poder que está pesando como una maldición sobre pueblos o grupos enteros? ¿Es una casualidad el que los intentos de control y saneamiento racional fracasen aquí a menudo, o es que solamente se puede romper la maldición a través de un reconocimiento de la culpa y del perdón de Dios?

D. Müller

Bibl. sobre *ἀνάθεμα, καταλογος, καταρασμα*: LBrun, Segen und Fluch im Urchristentum, 1932 - JBehm, Art *ἀνάθεμα*, ThWb I, 1933, 356 s - FBuchsel, Art *ἀρα* etc, ThWb I, 1933, 449 ss - GBornkamm, Das anathema in der urchristlichen Abendmahlsliturgie, ThLZ 75, 1950, 227 ss - KHofmann, *ἀνάθεμα* RAC I, 1950, 427 ss - FHorst, Art Bann, RGG I, 1957<sup>3</sup>, 860 s - MNotb, Die mit des Gesetzes Werken umgehen, die sind unter dem Fluch, Ges Stud z AT, 1957, 155 ss - JScharbert, Solidarität - Segen und Fluch im AT und in seiner Umwelt, I, 1958 - GBornkamm, Das Ende des Gesetzes, Ges Aufsätze I, 1961<sup>3</sup> - JBBauer, Art Gott, BWb I, 1962, 363 s - WBauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch, Art *ἀνάθεμα*, 1963<sup>3</sup>, 90 s - OMichel, Der Brief an die Römer, 1965<sup>3</sup>, 226 - Sobre *ῥακα*: JSchniewind, Das Evangelium nach Matthäus, NTD 2, 1950<sup>4</sup> - Jeremias, Art *ῥακα*, ThWb VI, 1959, 973 ss - ELohmeyer, Das Evangelium des Matthäus, Sonderbd KEK, 1962<sup>3</sup>

# Malo

Para expresar la deficiencia e inferioridad de una cosa o el carácter negativo desde el punto de vista ético, o destructivo desde el punto de vista religioso, de una persona o de un idea, el NT se sirve de los vocablos *κακός* [*kakós*] (50 veces) y el lingüísticamente más tardío *πονηρός* [*ponēros*] (78 veces, en los LXX sólo se encuentra 50 veces frente a las 300 de *kakós*). En contraste con las palabras tratadas en el artículo → bueno, aquí no se puede establecer una diferencia de contenido entre ambos vocablos, incluso para referirse a la personificación del mal en el diablo o en los hombres pueden utilizarse ambos términos

*κακός* [*kakós*] malo, perverso, *ἄκακος* [*ákakos*] ingenuo, sencillo, inocente; *κακία* [*kakía*] maldad, calidad inferior, *κακῶς* [*kakóō*] causar mal, *κακοποιέω* [*kakopoieō*] obrar mal, hacer el mal; *κακοποιός* [*kakopoios*] malhechor; *κακούργος* [*kakourgos*] malhechor, criminal; *ἐγκακέω* [*enkakēō*] abandonarse, ser negligente; *φαῦλος* [*phaúlos*] malo, perverso

I *Kakos*, vocablo muy frecuente desde Homero en multitud de expresiones, quiere decir *malo*, *deficiente*, en el sentido de una falta o deficiencia y siempre como contrapuesto a *αγαθός* [*agathos*] → bueno. En el griego profano, este grupo de palabras es utilizado en un cuádruple sentido: a) *pequeño, insignificante, deficiente, inepto*; b) *malo en sentido moral, perverso*; c) *débil, miserable*; d) *maliado, perjudicial, nocivo, adverso*. Το κακόν [*to kakon*], τα κακά [*ta kaka*] *mal, padecimiento, desgracia, perdición*

En el ámbito griego la pregunta por el sentido y el origen del mal ha encontrado diferentes respuestas a lo largo de los siglos. No obstante, existen dos ideas fundamentales alrededor de las cuales se mueve siempre el pensamiento:

a) El mal es un principio metafísico (así, p. ej. en los pitagóricos y en las obras tardías de Platón)

b) La fuente de todo mal es la ignorancia del hombre (así, p. ej. Demócrito, Sócrates, Platón). El hombre no ilustrado, el que no sabe, hace el mal de un modo involuntario, este mal es la fuente de toda destrucción y de toda ruina (Platón). La iluminación conduce al conocimiento y libera del mal, dando ocasión al bien y creando así al hombre moral.

Platón intentó unir estas dos ideas fundamentales a base de desarrollar el dualismo metafísico de espíritu y materia, que tiene su expresión ética en el dualismo de alma y cuerpo. La causa última del mal radica en la materia, en lo corpóreo. En su ancianidad, Platón dio un paso más y admitió la existencia de un alma del mundo mala.

En el pensamiento helenístico el mal continúa siendo un defecto, una falta. En Plotino proviene de la materia, que se contrapone al bien más elevado, la luz, de la que todo procede. También aquí el mal es una falta de luz, es decir, de conocimiento.

Así pues, partiendo de estas dos ideas fundamentales, el mal no puede ser entendido tampoco en el sentido de la *ἀμαρτία* [*hamartía*] (→ pecado), es decir, como culpa personal, pues no es la consecuencia de una decisión libre y responsable por parte del hombre, sino de una deficiencia (p. ej. en Sócrates la deficiencia de no conocer la providencia divina), o bien tiene su origen en un poder cósmico.

II 1 En los LXX *kakos* es utilizado preferentemente como equivalente de los vocablos hebreos *ra'* y *rā'āh* (227 veces), que también pueden ser traducidos por → *πονηρός* [*ponēros*] (226 veces). También los verbos correspondientes *πονηρεύομαι* [*ponēreuomai*] (22 veces) y *kakōō* (21), están bastante igualados (Procksch).

a) *Kakos* designa primariamente *el mal, que constituye un perjuicio objetivo para la existencia*. α.) Preferentemente es entendido como un castigo de Dios (Dt 31, 17), que suele ser la respuesta a un pecado precedente.

El mal puesto en movimiento por el hombre Yahve hace que se vuelva contra él (von Rad). Por eso puede decirse al igual que en Homero (Od 4, 236 s) « *Sucede una desgracia en la ciudad que no la manda el Señor*» (Am 3, 6b).

β.) Pero, por otra parte, Dios otorga siempre un alivio en medio de todos los males (Sal 23 [22], 4). El hombre piadoso, cuando se ve acosado por los males, ha de volverse a Dios, cuya finalidad no es el castigo en sí mismo y que tiene « *designios de prosperidad, no de desgracia*» (Jer 29, 11). γ.) Detrás de todos los *males* o *infortunios* se esconde el designio misericordioso de Dios, que es su objetivo último: « *para daros un porvenir y una esperanza*» (Jer 29, 11c). δ.) El AT alcanza el punto culminante de la polémica sobre la cuestión del origen y

la finalidad del mal allí donde el preguntar enmudece ante la bondad soberana de Dios. En el caso de Job el mal es considerado sin duda en conexión con su pecado, que él no niega, pero el libro no establece una relación directa entre este pecado y sus sufrimientos. El sufrimiento no ha de ser necesariamente consecuencia del pecado, sino que también puede ser una educación para la fe y, por consiguiente, una prueba: Job 5, 17 s. Especialmente, el salmo 73 (72) nos muestra al justo haciendo esfuerzos por penetrar en el enigma de la fe y sin que pueda finalmente comprender la razón de su sufrimiento. Acosado por la tribulación, el justo solo conserva su aun estrecha unión con Dios.

b) Pero el mal es también una cualidad del comportamiento ético. Cf. Mt 2, 1, Jer 7, 24, Sal 28, 3 y 34, 13-15. Lo que sorprende sobre todo es que el AT no hable del mal en sentido teórico, sino en muy contadas ocasiones, solo se limita a describirlo de un modo concreto y se concentra en la actualidad presente. Por consiguiente, el mal no es para él una realidad anónima.

c) El AT no posee una teoría constante sobre el mal. ¿Procede de la condición creatural? (En Gn 3 la serpiente es sin duda una criatura de Dios, en Gn 3, 5.22 aparece el vocablo → *πονῆρος* [*ponēros*]). ¿Es enviado por Dios mismo (1 Sam 16, 14)? En todo caso, la idea del mal como un poder enemigo de Dios aparece por primera vez en Israel en una época posterior (comparese 1 Cr 21, 1 ss con 2 Sam 24, 1 ss).

2. En el parsismo (Zoroastro), la pregunta por el origen del mal conduce a un riguroso dualismo. Dos principios contrapuestos están en lucha desde el principio de los tiempos: el poder bueno, Ormuz (Ahura Mazda) y el poder malo, Anmán. Según su comportamiento moral, los hombres pertenecen a uno u otro y, tras su muerte, heredan en un caso la bienaventuranza eterna y en el otro las eternas tinieblas. Finalmente, el mal es vencido y aniquilado en una lucha escatológica. El parsismo ejerce una gran atracción debido a ciertos paralelismos con la escatología cristiana. Ahora bien, el parsismo se mueve dentro del mito, no de la historia.

3. El dualismo de los parsis ha hallado resonancia en el pensamiento de los esenitas y encontramos fuertes reminiscencias de él en los textos del mar Muerto. De acuerdo con la doctrina esenia, Dios ha creado en el principio dos espíritus: el espíritu bueno, el de la luz, y el espíritu malo, el espíritu de las tinieblas (Belial). De acuerdo con el eterno designio de Dios, los hombres pertenecen a uno u otro de estos espíritus, lo cual se manifiesta en cada caso en buenas o malas acciones respectivamente (IQS 3, 13 ss). El dualismo de los escritos de Qumran (luz-tinieblas, verdad-mentira [o impiedad]) es en la historia de las religiones lo que más se aproxima al dualismo que aparece en la predicación de Jesús (reino de Dios-reino de Satán. Mc 3, 22-30), especialmente al dualismo de los escritos joánicos (luz-tinieblas, verdad-mentira) y al que hallamos en ciertos fragmentos de la literatura paulina (Rom 13, 11-14, 2 Cor 6, 14-17, Ef y otros).

4. En Filón el origen del bien es puesto claramente en Dios y el origen del mal en el hombre. Pero el hombre tiene la posibilidad de elegir el bien, de la misma manera que se puede escoger entre un vestido bueno y uno malo. Para Filón, el mal es evidentemente una realidad opuesta a Dios, pero no una persona enemiga de Dios. La filosofía greco-helenística no entiende el mal en un sentido positivo, es decir, como obra del diablo, sino como una carencia de bien y, al considerarlo inofensivo, no ayuda realmente a vencerlo.

III 1. En el NT el vocablo *kakós* aparece 50 veces y adopta los significados de *malo, perverso, perjudicial, maligno, injusto*; de estos 50 pasajes, 26 se hallan en Pablo (15 de ellos en Rom) y sólo 7 en los sinópticos. Entre otros, se deriva de él el término *ákakos, ingenuo, simple* (Rom 16, 18), *inocente, sin mancha* (dicho de Cristo en Heb 7, 26).

El sustantivo *kakía*, derivado de *kakós* es con frecuencia sinónimo de *kakón* e indica aquello que da origen al comportamiento de un *kakós* o de un *kakopoiós*: *la maldad* (cf. Hech 8, 22; Rom 1, 29; 1 Cor 5, 8 y *passim*). Es cierto que en Mt 6, 34 tiene el sentido de *molestia, disgusto*.

El verbo *kakōō* significa *causar mal o perjuicio, obrar mal* (1 Pe 3, 13 y con bastante frecuencia en Hech), *alborotar, soliviantar* (Hech 14, 3) y *kakopoiēō, hacer el mal* (1 Pe 3, 17; 3 Jn 11), *dañar, perjudicar* (cf. Mc 3, 4 par). En *enkakēō* se lleva a cabo un cambio de significado: del significado originario de *obrar, comportarse mal* al de *cansarse, desfallecer* (en la oración: Lc 18, 1; de hacer el bien: 2 Tes 3, 13), *desmayar, arredrarse* (2 Cor 4, 1; Ef 3, 13). Así pues, el *cansancio* se entiende aquí en sentido espiritual, no físico.

En el NT *kakós* y sus derivados tienen menos importancia que en el AT. Para designar el mal y la culpa personal, el NT utiliza preferentemente los términos → *πονῆρός* [*ponēros*] y *ἁμαρτία* [*hamartía*] (→ pecado).

2 a) Si bien el NT encierra ciertos parecidos con el dualismo (cf. *supra* II, 3), el verdadero dualismo, es decir, aquél en el que el mal tiene la misma fuerza que el bien, no aparece por ningún sitio. Ahora bien, el NT rechaza también con claridad la idea de que las raíces del mal estarían en Dios: «lo malo a Dios no lo tienta» (Sant 1, 13). El mal procede más bien del corazón humano bajo la forma de malos pensamientos, que terminan por engendrar malas acciones (Mc 7, 21 s par; cf. Mt 15, 19 → *πονηρός* [*poneros*]), p. ej. la codicia (1 Tim 6, 10) o el abuso de la lengua (Sant 3, 8; 1 Pe 3, 10).

b) La pregunta de la teodicea no aparece o es resuelta de otro modo. O bien, como en Lc 13, 1 ss, el mal es un castigo justificado de Dios y sólo el arrepentimiento puede preservar de otros males, o bien los males pueden ser soportados y superados a través de la experiencia del amor de Dios en Cristo (cf. Rom 5, 5 y Rom 8, 35.38-39).

c) *Kakós* puede ser aplicado a personas en un sentido atributivo o sustantivado: Mt 21, 41; 24, 48, Flp 3, 2; Tit 1, 12; Ap 2, 2; en sentido atributivo se aplica también a cosas: Mc 7, 21; Rom 13, 3; 1 Cor 15, 33; Col 3, 5; Ap 16, 2. En los demás casos aparece siempre como neutro sustantivado en el sentido de *lo malo* o *el mal*, ya en el sentido de *desgracias*, *aflicciones*, *males* (p. ej. Lc 16, 25; Hech 16, 28; 28, 5), ya en el de *acción mala* o *perversa*, → pecado (p. ej. Mt 27, 23 par, Hech 23, 9; 3 Jn 11; esta última acepción es especialmente frecuente en Pablo, p. ej. en Rom 7, 19.21; 12, 21; 13, 4; 16, 19 y *passim*).

d) Para Pablo el problema del mal (el término *kakós* aparece aquí 26 veces) consiste en que el hombre hace el mal a menudo contra su voluntad (Rom 7, 15.17-19), en que el mal domina en él como una ley que le es ajena (Rom 7, 21.23) y, sin embargo, es a la vez expresión de su propia existencia, de su ser. Pero su naturaleza perversa, que se manifiesta en las obras malas, le separa de Dios y le hace incurrir en el juicio. En cuanto que el hombre, en lugar del bien a que aspira, hace continuamente el mal, lo cual le reporta no la vida sino la muerte (cf. Bultmann, 46; Bornkamm, 62 ss), pierde toda confianza de vencer el mal por sus propias fuerzas. Por eso la solución de este problema tampoco esta en manos del hombre, sino que tiene lugar a través de la victoria de Cristo sobre el mal por medio de su muerte y resurrección. Esta solución se nos muestra en la exclamación de Pablo: «¡cuántas gracias le doy a Dios por Jesucristo, Señor nuestro!» (Rom 7, 25)

e) Las múltiples exhortaciones de Pablo a vencer el mal, a rechazarlo, a evitarlo (Rom 12, 17.21; 16, 19, 1 Cor 10, 6, 1 Pe 3, 11, Col 3, 5) hay que entenderlas sobre el trasfondo de esta superación del mal. Ahora bien, a pesar de que todo poder público (Rom 13, 4: *ἐξουσία* [*exousía*] → poder) tiene también la misión de castigar la maldad en nombre de Dios, la solución total del problema del mal está en la justificación y la santificación. El justificado se sitúa en la esfera de influencia de aquél que ha vencido al mal y otorga el espíritu; por eso ya no esta desamparado frente a las potencias del mal (Rom 13, 10, 1 Cor 13, 5; 2 Cor 13, 7).

3. El adjetivo *phaúlos* (6 veces en el NT), *malo*, *perverso*, se utiliza como sinónimo de *kakos*. en Tit 2, 8 se usa en conexión con el juicio o el parecer de los hombres, en los demás casos se refiere siempre a acciones (Jn 3, 20; 5, 29, Rom 9, 11; 2 Cor 5, 10; Sant 3, 16); lo contrario es *ἀγαθός* [*agathós*] (→ bueno).

En dos pasajes del NT encontramos el término *kakoúrgos*, *malhechor*. En Lc 23, 32-33.39 este vocablo designa a los delincuentes que son crucificados con Jesús. En 2 Tim 2, 9 Pablo utiliza la palabra en relación con su cautiverio. «como un malhechor».



πονηρός [ponērós] malo, perverso; *πονηρία* [ponēría] maldad, perversidad

I *Ponerós* (el sustantivo es *poneria*) se deriva de *πόνος* [ponos], *trabajo, esfuerzo, y πονέω* [ponéō], *trabajar, esforzarse, afanarse* (→ carga). Con frecuencia se usa alternativamente con → *κακός* [kakos], *κακία* [kakia] y sus derivados y con idéntico significado. El verbo primitivo es *πεινομαί* [penomai], *esforzarse, ser pobre*, de donde vienen *penía* [penía] (no sale en el NT), *pobreza, indigencia, y πενιχρός* [penichrós] (que en el NT sólo encontramos en Lc 21, 2), *pobre, necesitado* (→ pobre) *Ponēros* no aparece aún en Homero, pero sí en Hesíodo, Tucídides, inscripciones y papiros, en el sentido pasivo de *cargado de fatiga, pesadoso, infeliz, desdichado, miserable, incapaz* pero también en el activo de *malvado, escabroso, siniestro, maléfico*, y especialmente en el terreno político y social *enemigo del estado*. De ahí finalmente el concepto moral. moralmente *reprobable, perverso*

II 1. En los LXX *ponērós* reemplaza al vocablo hebreo *ra'* (cf. *κακός* [kakos] II, 1), *malo, deficiente, inservible, inútil*, referido a animales, comidas, tierras y hombres (p. ej. 1 Sam 25, 3); *peligroso, maligno*, aplicado a animales (Gn 37, 20), *desfavorable, mala*, con respecto a la reputación de una persona (Dt 22, 14), muy a menudo significa *maligno* referido al espíritu del hombre (p. ej. 1 Sam 16, 14 ss); en Neh 2, 2 (= 2 Esd 12, 2 LXX) tiene el sentido de *estar apesadumbrado, aparecer triste*. En sentido moral, *ponērós* significa *malo, perverso, indigno, vicioso, depravado*, tanto referido a personas (Gn 13, 13, Is 9, 16, Eclo 25, 25) como a cosas (Is 3, 9). Al igual que → *κακός* [kakos], *ponērós* no solo tiene un contenido ético, sino también religioso: es una separación de Dios, un oponerse a Dios y a su voluntad (Am 5, 14-15). A diferencia del NT, el vocablo *ponērós* no se usa aquí con el significado de «diablo». La fórmula «conocedor del bien y del mal» (Gn 3, 5 22), en la que aparece *ponērós*, quiere decir «conocedor de todo» en el más amplio sentido. La serpiente promete al hombre un «ensanchamiento de la naturaleza humana más allá de los límites establecidos por Dios en su creación», un dominio «sobre los misterios que están más allá del hombre» (GvRad, 72). Este conocimiento hara al hombre autónomo en cuanto que él lo erigiera en principio rector de su vida, desplazando así a Dios del lugar que ocupaba anteriormente.

Además de todos aquellos significados que el sustantivo *ponēría* tiene en común con el adjetivo, designa también la *desgracia, el infortunio*, que Dios hace caer sobre los hombres (Jer 2, 3) o que éstos se causan entre sí (Gn 26, 29).

2. Sobre el judaísmo tardío, cf. → *κακός* [kakós], II, 2 ss

3. En los apócrifos *ponēros* y *ponēría* son utilizados casi exclusivamente en un sentido ético-religioso y son casi sinónimos de → *pecado*, lo mismo ocurre en Filón y Josefo (por supuesto, → *κακός* [kakos] y *κακία* [kakia] salen con frecuencia)

III En el NT *ponērós* aparece en total 78 veces (*ponēría* solamente 7); se halla con la máxima frecuencia en Mt (26 veces), en Lc (13 en el evangelio, 8 en Hech) y en Pablo (13); Jn usa con preferencia el vocablo → *κακός* [kakós].

1. Utilizado en sentido físico significa: a) *malo, grave, enfermo*; en relación con los ojos en Mt 6, 23 y Lc 11, 34. La polémica sobre si *ponērós* ha de entenderse aquí en un sentido ético (tal es la opinión de Jülicher) no es fácil resolverla. De todos modos, la interpretación de estos pasajes viene a parar, de una u otra manera, a lo mismo. Pues, incluso en el caso en que se aluda al ojo enfermo (sentido físico) y no al ojo malvado (sentido ético), la comparación apunta a un sentido metafórico (como piensa, p. ej., Schlatter). (En esa línea metafórica NB ensaya un nuevo derrotero. Se trata de una trasposición en categorías antropológicas actuales de lo que, siguiendo la mentalidad y el lenguaje semítico, el texto original neotestamentario en Mt 6, 22-23 expresa en términos de luz [luz = esplendidez; oscuridad = miseria; ojo = lo que da valor a la persona; ojo sano o bueno = generosidad, desprendimiento; ojo malo o malvado = tacañería]. De ahí resulta una traducción sumamente interesante: «La esplendidez da el valor a la persona. Si eres desprendido, toda tu persona vale; en cambio, si eres tacaño, toda tu persona es miserable. Y si por valer tienes sólo miseria, ¡qué miseria tan grande!»; cf. Nueva Biblia Española, Madrid 1975, p. 1502). Mt 18, 32 se refiere al siervo *perverso*. b) En relación con árboles y frutos (Mt 7, 17-18): *podrido, echado a perder, dañado*.

2. Con un contenido ético, en el sentido de contrario a Dios:

a) Se usa como adjetivo, referido a hombres que son calificados generalmente por Jesús como malos (cf. Mt 7, 11 par). Frente a ellos, Dios es el único bueno (Mc 10, 18). En Mt 12, 34 a los fariseos se les denomina malos en el sentido de «obcecados, endurecidos»; los judíos, en cuanto enemigos de Jesús, son la generación perversa (Mt 12, 39; Mt 16, 4; Lc 11, 29); el que no opta por Jesús es malo (cf. 2 Tes 3, 2; 2 Tim 3, 13): él saca cosas malas de su mal corazón, donde las ha ido almacenando (Mt 12, 35 par). Únicamente en Hch 17, 5 *ponēros* designa lo contrario de la aristocracia (L: plebe, populacho).

También los pensamientos pueden ser *ponēros* (Mt 15, 19); en Sant 2, 4, la expresión *διαλογισμῶν πονηρῶν* [*dialogismōn ponērōn*] designa los pensamientos perversos por los que se dejan llevar los jueces. En Col 1, 21 y 2 Tim 4, 18 *ponēros*, unido a *ἔργον* [*érgon*], se refiere a las obras del hombre. Por otra parte, *ponēros* puede ser puesto en conexión con la jactancia, con palabras, blasfemias o invectivas, con la conciencia, con el nombre de los cristianos (en el juicio de los incrédulos: Lc 6, 22), con el presente eón (Gál 1, 4) y con los tiempos o días que vendrán en seguida (Ef 6, 13). Concretamente en Jn sorprende el uso de *ponēros* en contraposición con la luz, la palabra y la obra de Dios (*ponēros* aparece en Jn 11 veces).

b) Empleado sustantivamente, el término *ponēros* puede tener un doble significado: α) puede referirse al hombre malo; por eso, en Mt 22, 10 ó *πονηρός* [*ho ponērós*] no ha de entenderse, como a veces se ha supuesto, en un sentido social (p. ej.: andrajoso, harapiento), sino en un sentido religioso-moral: el que ha rechazado el ofrecimiento del evangelio. En Mt 5, 39a *ponēros*, si atendemos a 5, 39b, ha de entenderse no como neutro («no resistáis al mal»), sino como masculino (NB: «no hagáis frente al que os agravia»). De acuerdo con Mt 13, 49-50, los *ponēroi* en el juicio final serán separados (de los justos) y condenados por Dios (cf. Mt 22, 13 s). La comunidad debe excluir a los malos (1 Cor 5, 13). Pero Dios se muestra bondadoso con ellos durante el tiempo de su vida terrestre y por eso los cristianos deben también mostrarles su amor (Lc 6, 35).

β) *Ho ponēros* (en sentido absoluto) es el Malo, → Satán; esto es totalmente claro en Mt 13, 19, sobre todo porque en los pasajes paralelos (Mc 4, 15 y Lc 8, 12) aparecen los vocablos *σατανᾶς* [*satanás*] y *διάβολος* [*diábolos*]. Asimismo en Ef 6, 12, en donde aparece la expresión *τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας* [*ta pneumatiká tēs ponērias*], los *espíritus malos*, «las fuerzas espirituales del mal» (NB), así como en Jn 17, 15; Ef 6, 16; 2 Tes 3, 3. También llama la atención el uso del vocablo en 1 Jn (2, 13.14; 3, 12; 5, 18.19). La cuestión de si en Mt 13, 38 *τοῦ πονηροῦ* [*toû ponērou*] ha de entenderse en sentido masculino (NB: «los secuaces del Malo») o neutro está aún por resolver. En el ThWb VI, Harder se decide por el sentido neutro (=lo malo o el mal). Pero esto no ayuda demasiado a zanjar la cuestión. Si ponemos el origen del *πονηρόν* [*ponērón*] (neutro) en el *ponēros* (masculino), es decir, en el diablo (v. 39), se evita el considerar el *ponērón* como algo inofensivo. La historia de la teología nos enseña que el afán por evitar la personificación del mal en el «diablo» ha llevado también a una despersonalización de Dios y de Cristo.

A la hora de interpretar Mt 6, 13b, los exegetas se dividen en dos bandos, según den a la expresión *apo toû ponērou* sentido masculino o neutro. Se deciden por la interpretación en sentido masculino p. ej. JWeiss, Zahn, Harnack, PFiebig y Harder. Pero el v. 13b hay que verlo a la luz del 13a, según JJeremias, la palabra «tentacion» no se refiere a «las pequeñas tentaciones cotidianas», sino «a la gran tentacion del fin de los tiempos, que es imminente y vendra sobre todo el mundo, a la revelacion del misterio de iniquidad, a la revelacion del Anticristo, a la abominacion de la desolacion, a la entronizacion de Satan en el lugar de Dios, a la ultima persecucion y prueba de los santos de Dios por los falsos profetas y falsos salvadores». Si el v. 13a implora de un modo tan claro la ayuda contra el diablo, el *ponērou* del v. 13b ha de entenderse en sentido masculino, lo que aqui se implora es ser protegido contra ese poder (KGK uhn). Cf. a este respecto IABengel en Gnomon, *ad locum* «las peticiones sexta y septima tienen entre si una estrecha afinidad» —como si se tratase de una formulación negativa y de otra

positiva— «y por eso son consideradas por algunos como una sola» En relacion con Mt 6 13 Bengel cita a Hiller «Desde la tentacion de Adan el Maligno no ha cambiado Continua siendo el Maligno y es el enemigo de Dios y de Cristo y de todos aquellos que creen en Dios y en Cristo»

γ) *El mal, lo malo* el termino *poneros* es utilizado tambien en sentido neutro (Lc 6, 45c, Rom 12, 9, 2 Tes 5, 22, Mt 5, 11, Hech 5, 4 segun el ms D, Hech 28, 21) Hay que tener en cuenta, no obstante, que en el NT todo lo que es malo en sentido etico es remitido a su origen propiamente dicho, al diablo Cuando Jesus, en Mt 9, 4 y 12, 35c, reprocha a los escribas y fariseos sus pensamientos perversos, *poneros* hay que entenderlo tambien aqui en conexion con el diablo, sobre todo porque Jesus, en otros pasajes (Jn 8, 44), les llama hijos del diablo Asi pues, entre Dios y el diablo no existe ninguna zona neutral en la que podamos situar al mal entendido en un sentido neutro

*E Achilles*

#### PARA LA PRAXIS PASTORAL

Ante la existencia del mal, el hombre se halla en una cierta perplejidad Solo raras veces se identifica con el, casi siempre se siente a la vez fascinado y amenazado por el, o es sorprendido por su realidad que hasta ahora no habia sido tomada suficientemente en serio El hombre experimenta que el mal acontece e incluso que contribuye a el en cierta medida, si bien piensa tambien que puede impedirlo y combatirlo Asi se impone la consecuencia de que el mal ha de considerarse como un poder espiritual, incluso personal, a merced del cual estan entregados el individuo y la sociedad De aqui se deduce a su vez la conclusion de que al hombre subyugado de esta manera no se le puede imputar ninguna culpa asi, al desconocer la propia responsabilidad, surge una actitud resignada ante el mal

Una alternativa a esta actitud la constituye la agresion como respuesta a la amenaza del mal Su orientacion depende de a quien se considere responsable del mal Dos caminos son posibles O se considera al adversario individual o colectivo (que se opone a las propias opiniones o constituye una amenaza para nosotros) como una encarnacion del mal o al menos como un esclavo del mismo, y en ese caso se prepara el terreno a una serie de actitudes erroneas, que van acompañadas casi siempre de fanatismo y que, a traves de un rigorismo inhumano, piensan poder liberar al hombre y al mundo de la realidad del mal mediante el exterminio fisico y psiquico de este adversario Esta via ha dado siempre origen a nuevos males O bien, se hace responsable del mal a Dios —en los casos en que todavia se habla de el— y se considera la simple posibilidad del mal como una clara deficiencia de su creacion, ya que el hubiese podido crear un mundo en el que el mal no estuviese presente En este caso el hombre cree poder comportarse frente al mal de un modo indiferente y reemplazar los criterios eticos por otros puramente oportunistas

Por su parte, el mensaje biblico subraya la impotencia del hombre ante la realidad del mal bajo cuya continua influencia ha de vivir Pero eso no le exime de responsabilidad, cuando se convierte el mismo en instrumento del mal o incluso cuando se limita a darle cabida en su entorno Cuando la Biblia habla del «misterio de iniquidad» insinua con ello la imposibilidad de explicar de un modo logico la existencia y el triunfo del mal La explicacion segun la cual todo mal (en cuanto accion mala) procede del Malo (es decir de → Satan, que es la personificacion del mal) no quita en modo alguno a la iniquidad su caracter de misterio, sino que, en todo caso, desplaza la cuestion convirtendola en la pregunta de como en un mundo creado por Dios es posible la existencia de un poder destructor y contrario al orden divino

La respuesta bien cabe buscarla en el hecho de que el hombre, con la libertad que llevaba consigo su condición de imagen viva de Dios, se creyó señor del bien y del mal y se envaneció considerándose a sí mismo como un Dios. Ahora bien, el hombre abandonado de Dios queda entregado totalmente a merced del mal; su lucha contra él no puede impedir el socavamiento y la destrucción de todo orden. De la misma manera que él no puede acabar con la maldad a través de la transformación de las condiciones sociales, tampoco puede evadirse del mal por una decisión libre una vez que ha caído en su poder, aunque sea de un modo involuntario. Lo primero le es imposible hacerlo, porque a toda teoría se opone la realidad del hombre, siempre abierto a nuevas irrupciones del mal; lo segundo tampoco le es posible, ya que él no se ha limitado a hacer el mal, sino que ha legado a hacérselo connatural. Por eso es comprensible la actitud resignada del existencialismo nihilista.

La esperanza sólo puede surgir cuando el hombre se percibe y se percata de que Dios mismo se ha mostrado y se muestra continuamente a la experiencia de la fe como aquél que vence al mal, y de que el mundo se aproxima progresivamente a aquel día en el que ya no habrá ningún mal. El que resiste ahora al mal —y a ello está llamado el hombre— sabe que nunca alcanzará plenamente su objetivo, pero también sabe que contribuye a que los hombres puedan vivir este día de Dios en el que él triunfará plenamente sobre el mal y sobre el Maligno. Hasta entonces, el hombre ha de procurar mantenerse apartado y guardarse del mal. → Adán; → caída; → bueno; → Satán; → pecado.

L. Coenen

Bibl WGrundmann, Art *κακος*, ThWb III, 1938, 470 ss — RBultmann, Christus, des Gesetzes Ende, BbEvTh 1, 1939 — KGKuhn, Achtzehngebet und Vaterunser und der Rem, 1950 — GMenschung, Gut und Bose im Glauben der Volker, 1950 — GBornkamm, Das Ende des Gesetzes, BbEvTh 16, 1952, 62 ss — GvRad, Das erste Buch Mose, ATD 2/4, 1958<sup>2</sup> — GHarter, Art, *πονηρος*, ThWb VI, 1959 546 ss — SWibbing, Die Tugend- und Lasterkataloge im NT und deren Traditionsgeschichte unter bes Berücksichtigung der Qumrantexte, 1959 — KLuth, Gott und das Bose, 1961 — GBaumbach, Das Verstandnis des Bosen in den synopt Evangelien, 1963 — JJeremias, Das Vaterunser im Lichte der neueren Forschung, 1963<sup>2</sup>, 26 ss — JBecke, Das Heil Gottes, 1964

En cast Arts gens JBernhart, Art Mal, CFT II, 1966, 573-589 — WKern, Teodicea —cosmodicea a traves de Cristo, MystS III, T. II, 1969, 563-597 — ISplett-KHemmerle, Art Mal, SM 4, 1973, col 398-406 — GvRad, Teologia del AT I, 1978<sup>4</sup>, 331-342 — WEichrodt, Teologia del AT II, 1975, 477-489

## Mandamiento, precepto

Se llama *δόγμα* [*dóγμα*], *ἐντολή* [*entolé*] o *παράγγελμα* [*parángelma*] (o se emplean con el mismo sentido los verbos correspondientes) aquello que posee validez indiscutible, sea en virtud de una disposición autoritativa, sea en virtud de una autoconvicción firme. Un *dóγμα* puede ser, o un axioma que aparece como verdadero a nuestro pensamiento, p. ej. una tesis filosófica, o una disposición oficial que reclama ser obedecida sin condiciones; así, para el pensamiento helenístico, la leyes mosaicas son también *δόγματα* [*dógmata*]. *Entolé* es un mandamiento, una orden, que hay que observar de un modo estricto; también *παργγέλλω* [*parangéllō*] —cuyo significado fundamental es el de *cursar un parte militar*— es utilizado para designar el acto de notificar disposiciones autoritativas. Los grupos de palabras de que tratamos aquí están estrechamente relacionados con los del art. → ley.

*δόγμα* [dógma] decreto, principio o proposición doctrinal; *δογματίζω* [dogmatizō] ordenar

I La palabra procede del verbo *δοκέω* [dokeō] (1 *creer, opinar, tener por*, 2 *decidir*) De la raíz *δοκ* [dok] (propriadmente *dex-[-dek]*, que cambia la *e* en *o* por alternancia vocálica) y con el sufijo nominal *-μα* [-ma] se forma el sustantivo *dógma*, la *opinión, la decisión*, y de éste se deriva a su vez el verbo *dogmatizō, disponer, ordenar*

En los presocráticos sólo aparece 3 veces y siempre en relación con Pitágoras, desde Jenofonte (s. IV a. C.) la palabra es empleada corrientemente: a) en el lenguaje profano (*opinión*) b) en el filosófico (*tesis, axioma, doctrina*), c) en el religioso (*δόγμα θεοῦ* [dógma theotí], *decreto divino*) y, sobre todo, d) en el lenguaje oficial (*decreto, disposición, edicto* oficial; aquí se subraya ante todo el hecho de su promulgación. cf. Bauer y ThWb II, 233 s).

II 1 En los escritos tardíos de los LXX: a) *dógma* aparece en el último de los sentidos antes citados (Est 4, 8; Dn 2, 13, 4 Mac 4, 23 ss), así como *dogmatizo* (Dn 2, 13; Est 3, 9; 2 Mac 10, 8), que se encuentra a partir del s. II a. C. b) *dógma* es empleado para designar la ley mosaica como *decreto divino* (3 Mac 1, 3), y c) *dogmatizō* se refiere al decreto establecido en la comunidad (2 Mac 15, 36)

2 En el judaísmo tardío Josefo y Filón (s. I d. C.) entienden de un modo parecido la ley mosaica como un sistema de dogmas sagrados, de *dógmata* de una filosofía divina, que, en cuanto que es el más excelso de todos los sistemas, es superior a las doctrinas de toda la filosofía antigua (cf. ThWb, *loc. cit.*).

III 1. a) En el NT encontramos el término en el sentido de I, d en los escritos lucanos: al principio del relato del nacimiento (Lc 2, 1; *dógma, edicto*, de César Augusto sobre el empadronamiento) y en Hech 17, 7. Además de Heb 11, 23 según algunos mss.

b) En Hech 16, 4, al igual que ocurría en 2 Mac 15, 36 (cf. *supra* I, 1b), los *decretos* del llamado concilio apostólico, que hay que hacer cumplir en las comunidades de misión, son denominados *dógmata*.

c) Ef 2, 15 utiliza el plural para designar a cada uno de los mandamientos (*ἐντολῶν* [entolón]; → art. *ἐντολή* [entolé]) de la ley mosaica (→ art. *νόμος* [nómos]). Col 2, 14 habla del acta de los decretos que nos era contraria y que Dios ha clavado en la cruz. Y por eso Col 2, 20 prohíbe a la iglesia que se deje imponer (*dogmatizō*) preceptos relacionados con lo que hay que comer o con lo que es puro o impuro (v. 21 s).

2. Cuando *dógma* es utilizado para designar una disposición oficial sólo tiene un sentido teológico indirecto: los padres de Moisés son testigos de la fe, ya que no se dejaron amedrentar por el decreto (*dógma*) del faraón de exterminar a todos los niños judíos recién nacidos (Heb 11, 23 en algunos mss.). El edicto (*dógma*) de César Augusto ha de servir al plan de Dios, según el cual el mesías ha de nacer en Belén (Lc 2, 1 ss). Los enemigos de la misión cristiana acusan a los cristianos de alta traición, ya que para ellos Jesús es el único que tiene derecho al título de rey, lo cual está en contradicción con los edictos (*dógmata*) imperiales (Hech 17, 7; cf. Haenchen, 453). En los contextos citados se manifiesta la impotencia y la sujeción de todos los *decretos* (*dógmata*) de los poderes con respecto a la acción salvífica de Dios.

3. «Con la muerte de Cristo, la ley» con todos sus mandamientos y *prescripciones* (*dógmata*) «queda suprimida en cuanto factor salvífico» (MDibelius, 70 a propósito de Ef 2, 15; cf. Col 2, 14; también 2, 20 ss para las prescripciones de lo «elemental del mundo»).

4. Tanto más extraño se nos antoja el empleo del concepto *dógma* en sentido positivo (cf. *supra* II) para designar la *doctrina* (→ enseñanza) obligatoria para toda la cristiandad. Esta evolución se inicia en Hech 16, 4, acaba a fines del siglo IV y determina hasta hoy la comprensión del dogma cristiano, no sin el riesgo de entender el dogma de

un modo legalista, es decir, como una disposición jurídica de la iglesia que reclama un asentimiento intelectual, y de separarlo del mensaje de Cristo (→ mensaje).

H.-H. Esser

ἐντολή [entolḗ] mandamiento, ἐντέλλομαι [entéllomai] mandar

I El sustantivo *entole*, *mandato*, *disposicion*, *indicacion*, *orden*, *decreto*, *mandamiento*, *amonestacion*, *ley*, derivado del deponente medio *entellomai*, *responsabilizar*, *encomendar* *encargar*, *mandar* (algo a alguien τιτι τι [tini ti] o en un sentido absoluto con una oracion de infinitivo), ha desplazado al participio perfecto sustantivado τα εντεταλμνα [ta entetalmena], lo *mandado*, lo *encomendado* Verbo y sustantivo designan fundamentalmente (a partir de Esquilo, Pindaro Hérodoto, s V a C) el *reglamento* concreto (de ahí que tambien sea frecuente el plural del sustantivo, p ej en la frase εντολας δοῦναι [entolas dounai], *dar instrucciones*) dado por alguien socialmente superior a un inferior suyo, y en esto se diferencian del ambito total o del contenido etico de la → ley

Normalmente predomina el uso del vocablo en un sentido profano, no obstante, este grupo de palabras es utilizado ya desde muy pronto (Esquilo, Pindaro) para designar los *mandamientos* de Dios, de un modo analogo a como se aplica a los decretos del rey o del emperador (art → δόγμα [dogma]) en este sentido aparece con la mayor frecuencia en inscripciones y papiros En la época postterristiana (s IV) este grupo de palabras es empleado ademas como *terminus technicus* para expresar la autorizacion de un proceso

II 1 En los LXX el verbo se encuentra unas 400 veces aproximadamente (39 de las cuales no poseen equivalente hebreo) y el sustantivo 244 veces (46 sin equivalente hebreo) El uso de ambos se concreta sobre todo en el pentateuco (en el caso del verbo mas de la mitad de los pasajes se encuentran ahí) y, dentro del pentateuco, en Dt Este grupo de palabras aparece tambien reiteradas veces en la historiografía duteronomistica y en la obra del cronista, que depende de ella (cf *infra* 2) Por lo demas, el verbo se encuentra frecuentemente en Jer y el sustantivo en Sal

2 a) Entre los equivalentes hebreos predominan los que se derivan de la raiz *swḥ* (*sawāh* 344 veces, *mswāh* 159 veces)

α) *sāwāh* significa *encargar*, *nombrar*, *llamar* (a una persona o cosa a un puesto para una tarea o mision), p ej Yahve pone al frente de su pueblo a un jefe (2 Sam 13, 14, 6, 21), encomienda sus protegidos a los angeles (Sal 91[90], 11, el verbo se traduce tambien por ἀποστella [apostellā], → apostol, p ej en Is 10, 6, Ex 4, 28) y auxilia a Israel (Sal 44, 5 = LXX 43, 4) *mandar* *hacer*, *ordenar*, *disponer* (Gn 32, 18), o bien (añadiendo una negacion), en cuanto al contenido, *prohibir* (Gn 2, 16, 18, 1), *encargar* (en una frase que abarca «todo lo mandado» Gn 6, 22, Ex 7 2, Dt 1, 3 y *passim*)

β) *mswāh*, al igual que el verbo, es utilizado para designar la accion de mandar (referida a los hombres, pero sobre todo a Dios) En el pentateuco el acto de mandar esta reservado a Dios Sobre todo aqui nos encontramos con formulas ya establecidas: el mandamiento de Yahve, el mandamiento de (mi) o nuestro Dios, su mandamiento, sus mandamientos, estos mandamientos, el mandamiento En boca de Dios mis mandamientos Dirigiendose a el (como ocurre frecuentemente en los salmos) tus mandamientos Por otra parte, se supone bien conocido el contenido de los mandamientos a que se refieren las formulas anteriores El sustantivo tiene la siguiente gama de matices: *mandato*, *orden*, *precepto* concreto, *compendio* de todos los mandamientos (en cuyo caso aparece casi siempre en plural, a menudo con el verbo φυλασσεισθε [phylassesthai]), *derecho* (Neh 13, 5 [LXX Esd 2, 23 5]), *obligacion* (Neh 10, 33 [LXX Esd 2, 20 33])

b) Entre los escasos equivalentes hebreos restantes predominan los derivados de la raiz *paq* (24 veces) El verbo *paqad* es traducido en 6 ocasiones por εντελλεσθαι [entelleshai] Dicho verbo en qal significa *encomendar*, *confiar* a alguien (2 Cr 36, 23) y *pedir cuenta*, *castigar* (la maldad Is 13, 11), en piel significa *inspeccionar*, *pasar revista* (a un ejercito Is 13, 4, el sujeto es Dios en todos los casos), en nif *extraviarse*, *perdersse*, *faltar* (1 Sam 25 7 21, LXX 1 Re, en el v 15 con el mismo sentido en qal)

El sustantivo *piqqudim* (que aparece como equivalente en 18 ocasiones) es un *terminus technicus* que designa las *instrucciones*, los *mandamientos* de Dios Sal 103 (LXX 102), 18, 111 (LXX 110), 7, 119 (LXX 118) (aqui aparece la formula «tus mandamientos» en 21 ocasiones, sin embargo, los LXX lo traducen en 5 de ellas por δικαιοματα σου [dikaiomata sou] → justicia, vv 27 56 93 94 141)

c) Los derivados de la raiz *db* (entre los cuales la palabra *dabar*, *hablar* aparece en 3 ocasiones) se encuentran en total 10 veces como equivalentes, la version de los LXX los traduce conforme al sentido por *mandato* o *mandar*, ya que el sujeto de este hablar es siempre Yahve o su mandatario (Dt 28 14 Moises, Jos 4, 12 Josue) y el contenido del discurso consiste en una instruccion concreta (Ex 7 13, 23 22, Jos 4 12 el plan belico 11, 23, 1 Re [LXX 3 Re] 13, 17, Jer 19, 15), un conjunto de mandamientos (Ex 34, 32b, Dt 28, 14 bendiciones y maldiciones en la fiesta de la renovacion de la alianza) o se refiere a la obediencia incondicional que Dios exige Sal 119, 57 139

d) Merece especial atención el equivalente *hōq*, *huqqaḥ* (la mayoría de las veces en plural), que encontramos en 8 ocasiones. Significa literalmente *lo indiscutible lo inalterable, lo que está grabado (en piedra)*, lo que está escrito y por tanto fijado de un modo definitivo (cf → ley espec el artículo *στοιχεῖα* [*stoicheia*]). La teología deuteronomística lo emplea en relación con la transmisión íntegra de la tradición, que tiene una importancia vital en Dt 6, 24, con respecto a la enseñanza de los mandamientos a los niños, en 16, 12, a propósito de los preceptos en orden a la celebración de las fiestas, en 28, 15, en relación con las leyes por las que ha de regirse la vida de Israel, que son proclamadas en la fiesta de la renovación de la alianza, en el testamento de David a Salomón (1 Re [LXX 3 Re] 2, 3), en la designación profética de Jeroboam I como rey (1 Re 11, 38). A través de esta aceptación vital de la tradición se realizan la → alianza, el derecho y la → justicia, el mandamiento y las disposiciones de Dios (1 Re 3 14 respuesta de Dios a la súplica de Salomón). La relación fundamental de Dios con su pueblo viene determinada por el mandamiento que es proclamado y ha de ser obedecido fielmente, incluso cuando se pierde la unidad nacional (fin del reino del norte, exilio de Babilonia). Para la vida de los que retornan del exilio es fundamental el mandamiento de Dios, que es proclamado de nuevo (Neh 8 ss). El desprecio de las disposiciones divinas trae como consecuencia el castigo de Yahvé (1 Re [LXX 3 Re] 11, 11). Pero a los pecadores que están prestos a convertirse, la observancia futura de las leyes de Yahvé les abre el perdón de su culpa anterior y les da acceso a una nueva vida (Ez 18, 21 s).

e) Finalmente, *entole* reemplaza muy contadas veces al hebreo *tōrah* y adopta entonces el sentido secundario de este equivalente, es decir, el de recopilación *compendio de los mandamientos de Dios*, y, por consiguiente, la totalidad de la ley establecida por Dios para el *ethos* de Israel (en 2 Re 21, 8 3 veces la raíz *έντε*- [*entel*-] en 2 Cr 12 1 el plural traduce aquí al singular hebreo, en 2 Cr 30, 16 y en la ley del rey de Dt 17, 19 en hebreo «todas las palabras de esta ley», en los LXX «todos estos mandamientos», paralelamente a *huqum*, *dikaomata*, leyes, disposiciones).

3 En los textos de Qumran, los grupos de vocablos hebreos citados en 2, son los que aparecen con la máxima frecuencia, en unas 235 ocasiones tienen un significado equivalente al de *mandamiento*, *mandar*, etc. En 26 de ellas aparece *sawāh*, en 33 *paqad*, en 14 *ḥ'quddāh*, en una ocasión *ḥ'quddim* el sustantivo *dābār* se encuentra 12 veces, el verbo *dabar* 5, *hoq* aparece 50 veces, de las cuales 16 se encuentra en singular, con frecuencia en un sentido absoluto, el verbo *hāqāq* se encuentra 2 veces y 3 el sustantivo *huqqaḥ* el término *tōrah* aparece 63 veces en el sentido de que hemos hablado en 2e, casi siempre en sentido absoluto y fuera de estos casos en la expresión «ley de Moisés». Esto confirma la opinión de que, para la secta, se trata fundamentalmente de una observancia literal de los mandamientos del pentateuco y de los profetas (IQS 1,3), en contraste con la poco severa práctica de la ley del sacerdocio de Jerusalén. Las fórmulas «como el (Dios) ha dispuesto» (IQS 1, 3 y 17, 5, 1 8 22 y *passim*), «lo que yo te he mandado», «lo que yo te ordeno hoy» (IQ 22, 1 3 4 6 9 y *passim*) todo «lo que tu has dispuesto» (IQH 15, 11 y 18-19) aparecen continuamente. En estas fórmulas abreviadas y en la utilización de los vocablos *mandamiento*, *ley*, etc. en sentido absoluto, se da por supuesto el conocimiento del contenido de los preceptos mosaicos, que son recordados continuamente a través del estudio y de la práctica. La observancia de estas normas de vida es decisiva, si se quiere pertenecer a los hijos de la luz y, sobre todo, si se pretende salir airoso en el → juicio último de Dios que es inminente (vease IQM en conjunto). A partir de aquí se entiende claramente la preferencia que dan estos textos al grupo de vocablos relacionados con *paq*, cuya gama de matices abarca un contexto histórico global, designa los hombres pertenecientes a la secta (IQM 2, 4, 12, 8 y *passim* CD 10, 2 y *passim*), la observancia de los mandamientos (IQS 5, 22), los mandamientos mismos (CD 20, 2), así como el pedir cuentas por parte de Dios (que no se limita simplemente a «registrar» o a «inspeccionar», cf → obispo, art. επισκοπος, [episcopos], III) de la respuesta dada a los mandamientos en la vida práctica (CD 8, 3 y *passim* sobre los distintos modos de acción cf *supra* 2b).

La alusión a la necesidad de actualizar los preceptos eternos de Dios en el presente histórico concreto solo se encuentra de un modo esporádico (IQ 22, 2, 8, IQS 9, 12 ss). En el pasaje citado en último lugar la regla de la secta dispone que la concretización del precepto divino sea hecha en cada caso por el maestro o instructor. Dado que las reglas de la comunidad son entendidas como una interpretación consecuente de la ley mosaica, el concepto de *mandamiento* (*hoq*) se aplica también a veces a estas mismas reglas (p. ej. IQS 9, 12 ss, IQSa 1, 5, CD 12, 20). La aplicación a las leyes de la creación de conceptos propios de la terminología ética da a entender que el dualismo luz-tiembles forma parte de la fe en la creación y en la alianza (cf CD 2, 21, IQM 10, 12, IQH 1, 10, 12, 5). En conjunto, el empleo de este grupo de conceptos en los textos de Qumran refleja una rígida recapitulación de la ética sacerdotal y deuteronomística (cf *supra* 2a y d).

4 Mientras que en la estrictamente reglamentada vida comunitaria de Qumran la claridad del comportamiento moral está garantizada, el judaísmo de la sinagoga adolece de una «ética casuística que se diluye en una serie de exigencias y actos aislados» (Schrenk, *loc. cit.*, 543, cf St -B I, 814 ss, IV, 3-19, 490-500). En contraposición con los escritos propios del canon alejandrino y con los apócrifos relacionados con el AT, que utilizan los vocablos del mismo modo y con idéntico contenido que el AT y los LXX, Josefo, amoldándose a la mentalidad romana, prefiere los conceptos jurídicos al *entole* religioso, y Filón muestra una aversión (fundada en el pensamiento estoico) por los mandamientos concretos que vienen impuestos desde fuera (cf Schrenk, *loc. cit.*).

Así pues, el judaísmo de la época de Jesús vive en una tensión entre la búsqueda de los mandamientos fundamentales, la obligación de la *halakāh* (especie de catecismo de todas las normas éticas), para la observancia de

una prolija casuística, y el intento de distinguir entre los preceptos auténticamente importantes y los que no lo eran tanto (cf. Sl.-B. I, 903-907, II, 87 s, III, 543; 4 Mac 5, 20, y el doble mandamiento, compuesto a partir de los dos mandamientos que aparecen en Dt 6, 5 y Lv 19, 18 respectivamente, cf. Mc 12, 29-31 par) El problema teológico radica en la falta de una predicación profética poderosa que actualice la → ley y la haga vigente aquí y ahora.

III En el NT el sustantivo se encuentra 68 veces y el verbo 14. El centro de gravedad se halla en los escritos joaneos, incluido Ap (34 veces, de las cuales 14 en el evangelio; el verbo sólo allí y 3 veces) y en las cartas paulinas (14 veces, sólo el sustantivo, de las cuales 7 en Rom). En cuanto a los sinópticos, Mt utiliza el sustantivo en 6 ocasiones y el verbo en 4; Mc emplea el sustantivo 8 veces y 2 el verbo; en el evangelio de Lc, el sustantivo aparece 5 veces y una el verbo. Los pasajes restantes los encontramos en Hech (3), Heb (6) y 2 Pe (2).

1. Según el testimonio de los sinópticos, la predicación de Jesús, en oposición a la tensa discusión existente sobre los mandamientos (cf. *supra* II, 4), se presenta abiertamente y sin la menor reserva mental. Jesús rechaza la casuística y se niega a establecer distinciones entre los mandamientos menores, que pueden descuidarse (*entolē* como disposición concreta y particular: Mt 5, 19) y el mandamiento mayor (en el sentido de una ley única que lo abarca todo: *μεγάλη ἐν τῷ νόμῳ* [*megálē en tō nómō*], el mandamiento principal de la ley: Mt 22, 36; v. 38 y Mc 12, 28: *πρώτη* [*prōtē*], el primero; Mc 12, 31: *μειζῶν τούτων* [*meizōn toutōn*], mayor que éstos). También se niega a contraponer el mandamiento del amor a Dios al del amor al prójimo (cf. los pasajes anteriores; cf. también Lc 10, 25 ss, en donde no aparece formalmente *entolē*), o a derogar el inequívoco precepto de Dios, sustituyéndolo por tradiciones o disposiciones humanas (*παράδοσις τῶν ἀνθρώπων* [*parádoxis tōn anthrōpōn*] o *ὑμῶν* [*hymōn*], tradición humana o vuestra tradición) bajo el pretexto de dar la primacía al amor a Dios (en Mt 15, 3 se habla de traspasar; en Mc 7, 8 s par de abandonar o dejar a un lado el precepto de Dios). En lugar de esto, Jesús predica la inseparabilidad entre el amor a Dios y el amor al prójimo (Mt 22, 29 s: «hay un segundo no menos importante... De estos dos mandamientos...»); Mc 12, 31 par: «No hay otro mandamiento mayor que éstos»), en cuanto que hace remontar el mandamiento a su sentido originario, es decir, al de una invitación a la vida en el amor de Dios, que hace posible amar agradecidamente a Dios y al prójimo:

Mc 10, 19 ss par la invitación que se hace al joven rico de dar todos sus bienes a los pobres y de seguir a Jesús sin reservas, fiado en la providencia de Dios (v. 21 par), Mc 10, 3 ss y Mt 19, 3 ss: el mandamiento de Dios en cuanto invitación protege originariamente la alegría del matrimonio y no intenta establecer una casuística del divorcio (Mc 10, 35. *mandar, precepto*, Mt 19, 7: el precepto mosaico de Dt 24, 1, que no está en el decálogo). Y la parábola del buen samaritano de Lc 10, 25-37 —por el marco y por el carácter ejemplar del relato— muestra que en la entrega amorosa de Jesús al doctor de la ley que le pregunta con intención de tentarle está presente este amor a Dios, que hace posible reconstituir la unidad perdida entre el amor a Dios y el amor al prójimo (compárese el v. 27 con el 29), en la medida en que se responde al mandamiento amoroso de Dios (v. 37; vv. 33-35), el amor a Dios y al prójimo van juntos, el primero acontece a través de la obediencia y el segundo en la sensibilidad con que se responde a la ocasión que Dios nos ofrece de practicar la diaconía, el servicio (→ misericordia, art. *σπλάχνα* [*splachna*], III, 2b; cf. también *ibid.*, «Para la praxis pastoral»)

A través de la armonía entre su modo de pensar y su acción, y a diferencia de lo que ocurre con sus adversarios, que ponen pesadas cargas sobre las espaldas de los hombres (compárese Mt 23, 4 par con Mt 11, 28-30: *φορτίον* [*phortion*]; «se aplica metafóricamente al peso agobiante de los mandamientos», Bauer, 5.<sup>a</sup> ed. 1710 s), Jesús demuestra su autoridad profética y real sobre los mandamientos (las antítesis del sermón de la montaña: Mt 5, 21-48; el hijo del hombre es dueño del sábado: Mc 2, 23-27), pero su intención no es suprimirlos, sino superar la discusión sobre ellos y el cautiverio que ejercen cuando quedan al arbitrio de los hombres, haciendo que la mirada se dirija hacia



el autor de los mandamientos (sobre el v. 48 cf Mt 5, 17) Ante la inminente proximidad de Dios que se ha manifestado en Jesús, la actualización de los mandamientos no constituye ya ningún problema

Finalmente, Jesús cumple de un modo definitivo el mandamiento decisivo de Dios, que consiste en la autodonación amorosa a toda la humanidad (Mc 14, 36 par, cf. Flp 2, 8, Jn 19, 30). Desde entonces se puede hablar con razón con los escritos joaneos de un «mandamiento nuevo» (καινή ἐντολή [*kainē entolē*], Jn 13, 34 y *passim*, cf. *infra* 3) o con el mandato misionero de Mateo (Mt 28, 20, cf. las instrucciones de Jesús en Hech 1, 2, 8), de la observancia de todo aquello que Jesús ha mandado, o de la acción de gracias a Dios a través de Jesucristo, a quien está ordenado y subordinado el mandamiento, y en virtud del cual es realizado todo con un espíritu nuevo (para Rom 7, 1-24 y 8, 2 cf Rom 7, 25, cf. *infra* 2a)

Los restantes pasajes sinópticos en los que aparecen *entolē* y *entéllesthai* sólo tienen aquí una importancia formal y se mueven en la misma línea que los casos citados en II: los padres del Bautista caminaban irreprochables en «todos los preceptos del Señor» (Lc 1, 6). Las mujeres que acompañaban a Jesús «el sábado guardaron el descanso de precepto» (κατὰ [*katá*] y acusativo. *conforme a*, Lc 23, 56). En el relato de las tentaciones el diablo cita el Sal 91 (LXX 90), 11: « te encomendará a sus ángeles» (ἐντέλλεσθαι + περί [*entéllesthai + perí*] con genitivo, Mt 4, 6 par; Lucas añade. «que te guarden»). Jesús manda a sus discípulos guardar silencio sobre su transfiguración (Mt 17, 9, Marcos, que subraya el secreto mesiánico, emplea en el pasaje correspondiente [9, 9] διαστέλλειν [*diastéllein*], *prohibir*).

2. a) Si para la mentalidad rabínica la → ley era el instrumento más perfecto dado por Dios para vencer los malos instintos (cf. St-B III, 237), Pablo desarrolla una tesis totalmente contraria en el fragmento central de Rom 7, 7 ss «Para Pablo, el → espíritu de Dios es la única fuerza que puede vencer a los malos instintos» (Michel, *loc. cit.*, 147, cf. *supra* 1). Hablando en primera persona, el apóstol atestigua la función de la ley en la historia de la revelación, es decir, la de poner de manifiesto el pecado. Si bien la ley es santa (v. 12), por la obligatoriedad del precepto se convirtió al fin y al cabo en ocasión de → pecado y de → muerte (v 10, cf. Bornkamm, *loc. cit.*), al activar en mí toda concupiscencia (→ deseo). En todo el fragmento (vv 7-13), ley (*νόμος* [*nómos*]) y precepto (*entolē*) son identificados, pero con el propósito de entender *entolē* como concretización de *nomos* («...de tal manera que el *nomos* se agudiza en la *entolē*», Schrenk, *loc. cit.*, 547). El precepto o mandamiento no designa el mandamiento del paraíso, pues se cita el décimo mandamiento del decálogo (Ex 20, 17 par Dt 5, 21; para radicalizarlo, aquí se reproduce *sin* objeto), pero la caída funesta e inevitable del apetito en el pecado que lleva a la muerte (escatológica) muestra el carácter óntico (por consiguiente, que responde a la realidad del ser que permanece) del pecado original, tal como aparece en Gn 3 (cf StLyonnet, *loc. cit.*). Dos veces utiliza Pablo la misma fórmula. tomó ocasión el pecado por medio del precepto (NB. «tomando pie del mandamiento». ἀφορμὴν λαβοῦσα [*aphormēn laboúsa*], vv. 8. 11). Así activó todo tipo de concupiscencia (v 8) y sedujo y mató con ocasión del precepto, sirviéndose para ello de este mismo precepto (cf Michel para el v. 8). Si, el precepto ha hecho revivir el pecado y su poder mortífero, que lleva al hombre a la ruina (v. 9 s). Sin embargo, el precepto es santo, justo y bueno (v 12), no sólo porque es conforme a Dios (= bueno), dado para vivificar al hombre (v 10) y responde al derecho divino (= santo y, por tanto, espiritual πνευματικός [*pneumatikos*], v 14) para así, mediante la sobreabundancia del pecado, convencer al hombre de su situación desesperada y de la inutilidad de su lucha contra el poder del pecado (v 24) y conducirlo hacia la esfera salvífica del evangelio de Jesucristo (v 25a, cap. 8, 1 ss, cf Michel, 151, nota

5) Así pues, la predicación de Pablo, el mensaje del resucitado, se sitúa en la misma línea que la predicación de Jesús (cf *supra* 1) también el apóstol libera a aquellos a quienes se dirige del peso de los preceptos y los sitúa ante la voluntad salvífica de Dios, que se ha hecho presente y ha adquirido vigencia a través de Dios, que se ha hecho presente y ha adquirido vigencia a través del acontecimiento de Cristo. En ningún otro pasaje aparece esta intención fundamental de la predicación paulina con tanta claridad como en la fórmula confesional de Ef 2, 15 «el (Cristo) abolió en su vida mortal la ley de los minuciosos preceptos». La acumulación de sinónimos (*τον νομον τῶν ἐντολῶν ἐν δογμασιν* [*ton nomon tōn entolōn en dogmasin*]) señala toda la serie de barreras que derriba Cristo, hecho que caracteriza la totalidad de lo que acontece en Cristo (cf MDibelius-Greeven, *ad locum* y *supra*, *δογμα* [*dogma*] III). Por el mismo motivo, la recta doctrina deuteropaulina (Tit 1, 14) aconseja que se dejen de dar oídos «a preceptos de hombres» (*ἐντολαῖς ἀνθρώπων* [*entolais anthrōpon*]), que aquí son identificados con «fabulas judaicas» (cf también *supra*, Mc 7, 8 s par).

No contradice en nada a esto el hecho de que Pablo, al igual que Jesús (cf *supra* 1, sobre todo Mt 19, 17), invite a «guardar los preceptos de Dios» (*τηρησις ἐντολῶν θεοῦ* [*tērēsis entolon theōi*] 1 Cor 7, 19). La comparación con Gal 5, 6 y 6, 15, que contienen la misma premisa («da lo mismo estar circuncidado o no estarlo, lo que vale»), muestra que la → fe, que, por supuesto, actúa por la praxis del amor (Gal 5, 6), o la nueva creatura (→ creación, Gal 6, 15) constituyen el presupuesto necesario para guardar los mandamientos. Es en este supuesto que 1 Cor 7, 19 prohíbe un libertinismo cristiano (cf *infra* 3 y 4). También Ef 6, 2, en donde Pablo pone de relieve la promesa del quinto mandamiento (= Ex 20, 12), y Rom 13, 9, en donde dice que el mandamiento del amor al prójimo (Lv 19, 8) es el compendio de todos los preceptos de la segunda tabla del decálogo, se sitúan en el contexto de la parénesis apostólica, de aquel imperativo que se funda en un indicativo previo.

Pablo utiliza también varias veces *entole* para designar aquellas disposiciones que provienen de su autoridad apostólica. Col 4, 10 (aquí aparece el plural *avisos* cf el singular de Hech 17, 15), 1 Cor 14, 37 (aquí se subraya que lo que el escribe es precepto del Señor — así las más antiguas variantes textuales — y en cuanto tal ha de ser reconocido en el espíritu) 1 Tim 6, 14, la invitación deuteropaulina a confesar a Dios en la persecución, recomienda en el mismo sentido al destinatario que guarde «sin mancha ni reproche» (cf *infra* → *παράγγελω* [*parangello*]) el mandato apostólico, «lo que le ha sido confiado» (*entolē* por analogía con el *παράθηκη* [*parathekē*] de 6, 20, de acuerdo con MDibelius-Conzelmann, *ad locum*).

b) Coincidiendo con Pablo (cf *supra* a propósito de Ef 2, 15), en el tema de la superioridad del sumo sacerdocio de Cristo en el santuario celestial sobre el sacerdocio levítico desarrolla Heb de un modo programático la tesis de la derogación (*ἀθετησις* [*athētēsis*] es un término técnico jurídico) de la disposición (cultural) anterior (7, 18) y su superación por una esperanza mejor (ya que la → ley, de la cual el precepto es entendido siempre en Heb como una parte [cf Rom 7, 7 ss], no llevo nada a la perfección [cf Rom 7, 10]). Heb 7, 16 habla también en este sentido de la sustitución del precepto carnal (es decir, del precepto vinculado a lo perecedero) por el poder de una vida indestructible (*οὐ κατὰ νομον ἐντολῆς σαρκινῆς* [*ou kata nomon entoles sarkines*] y *ἄλλα κατὰ δυνάμιν ζωῆς ἀκατάλυτου* [*alla kata dynamin zoes akatalytou*]) son expresiones antitéticas. Los restantes pasajes describen un estado de cosas veterotestamentario 7, 5, 9, 19 y 20 se sitúan dentro del uso lingüístico corriente, 11, 22 (aquí aparece *ἐνετείλατο* [*eneteilato*] tomar disposiciones testamentarias).

3. a) En Jn *entolé* y *entolái*, así como el verbo, se encuentran exclusivamente en relación con el Hijo único, con el revelador (se exceptúa 11, 57, donde se usa lenguaje policiaco: las *órdenes* de los príncipes de los sacerdotes y de los ancianos — así la variante textual más antigua— intimando a aquél que supiese el paradero de Jesús a informar de ello). Estos términos son empleados únicamente en algunos fragmentos que han de ser entendidos como una autoproclamación del Hijo. En el caso del sustantivo, el uso indistinto que aparece muchas veces del singular y del plural no lleva consigo ningún cambio de sentido (cf. Bultmann, 15.<sup>a</sup> ed., 416: «Al igual que en el evangelio se habla de las *entolái* [15, 10] o de la *entolé* [12, 49 s] del Padre a Jesús, él habla también, unas veces de sus *entolái* [15, 10; 14, 15.21], otras de su *entolé* [13, 34; 15, 12]» y añade: «[habla de] sus mandamientos... los cuales en realidad se sintetizan en un mandamiento, el mandamiento del amor», 15, 12; cf. también Schrenk, *loc. cit.*, 550, 3). También aparecen indistintamente las expresiones *guardar los mandamientos* (τηρεῖν [tēreîn]), Jn 14, 15; 15, 10; *tener* (ἔχειν [échein]) y *guardar los mandamientos*, 14, 21; *guardar la palabra* (λόγον [lógon]), 8, 51.55; 14, 23; 15, 20; 17, 6; *guardar las palabras* (λόγους [lógous]), 14, 24, ya que la palabra del Hijo es la fuente de los mandamientos.

α) La relación fundamental determinada por el mandamiento único es la que existe entre un padre y un hijo (10, 18; 14, 31; 15, 10, también 12, 49 s). Aquí no existe ninguna contradicción entre la autoridad que ha sido dada al Hijo, su decisión libre y su obediencia activa (compárese 10, 18 con 10, 17; 14, 31); tampoco existe el menor contraste entre la palabra del Hijo y su acción (12, 49; cf. *supra* 1). En este sentido el precepto del Padre es vida eterna (12, 50), no porque todos lo cumplan y así puedan alcanzar la vida eterna, sino porque el cumplimiento de este precepto por el Hijo significa la vida eterna para el mundo. Mediante la observancia de los mandamientos del Padre demuestra el Hijo su amor al Padre (14, 31) y permanece en el amor del Padre, es decir, en el amor con que el Padre le ama a él (15, 10). Este amor no es de una naturaleza puramente intratrinitaria o mística, sino que opera en la historia (3, 16); significa la entrega del Hijo que el Padre hace al mundo y la autodonación amorosa del Hijo por los discípulos (14, 9; 15, 12c-14a), que en Jn representan a toda la comunidad escatológica (10, 16; 17, 20 ss y *passim*).

β) La historicidad del amor del Hijo no acaba en aquéllos que son el objeto de su amor; condiciona, fundamenta y posibilita su continuación por aquéllos que han sido amados: «igual que (para καθώς [kathós] cf. Blass-Debrunner, 9.<sup>a</sup> ed., 453, 2; RBultmann, Johannes, *ad locum*) yo os he amado, amaos también entre vosotros» (13, 34b). Practicar este amor es, pues, un nuevo mandamiento, *el* mandamiento nuevo (v. 34a; 15, 12; aquí aparece nuevamente la partícula καθός introduciendo una argumentación por analogía; cf. 15, 14b y 15, 17, en donde aparece el verbo), ya que su fundamentación irrepetible en la acción amorosa del Hijo ha inaugurado una nueva era de la historia del mundo. Este mandamiento no tiene nada de nuevo, ni desde el punto de vista histórico, ni desde el ético (cf. *supra* II y III, 1). «El amor de los discípulos debe tener su fundamento y su norma en el amor con que ellos son amados por Jesús» (RBultmann sobre 15, 12). Todo legalismo, pero también todo antinomismo que piense poder escapar de este imperativo único refugiándose en una postura de arrogancia gnóstica, queda, pues, descartado (13, 35; cf. *supra* a propósito de 1 Cor 7, 19; también los apartados 3b y 4 del presente art.; cf. además *supra* a propósito de Lc 10, 25 ss y Rom 13, 9). Los discípulos, al amarse recíprocamente, aman al Hijo, y a la inversa (14, 21 junto con 14, 15); y el → permanecer en los preceptos del Hijo significa permanecer en su amor, al igual que el Hijo, al permanecer en el precepto del Padre, permanece en su amor (15, 10; cf. *supra* 1). Ahora bien, el que mediante la observancia del precepto del Hijo ama al Hijo, será amado también por el Padre, y el Hijo le amará y se manifestará a él como el glorificado (14, 21; cf. RBultmann, *ad locum*).

b) Por lo que respecta a las cartas de Juan, se puede afirmar lo mismo que de su evangelio: el plural (1 Jn 2, 3.4; 3, 22.24; 5, 2.3; 2 Jn 6a) y el singular (1 Jn 2, 7.8; 3, 24; 2 Jn 4.5.6b) se utilizan indistintamente, y la observancia de los mandamientos o del mandamiento se identifica con la observancia de la palabra (1 Jn 2, 4 s.7). No obstante, podemos observar ciertas diferencias significativas, tanto formales como de contenido, con respecto al evangelio. En las cartas no se proclama ya el mandamiento del Hijo, sino que no habla o se medita sobre el mandamiento de Dios o de Jesús. El hecho de que, a diferencia del evangelio, se hable reiteradas veces del «mandamiento de Dios» o «...del Padre», sin que, por lo demás, se piense en otra cosa que en el mandamiento del amor que encontramos en el evangelio (el mandamiento veterotestamentario no se toma aquí en consideración), muestra la distancia temporal del evangelio: 1 Jn 3, 21-23a; 5, 2; 5, 2.3; 2 Jn 4. La situación apologética del autor y de los destinatarios en lucha contra el docetismo libertino (que, por lo que parece, no sólo discute a Jesús la dignidad de mesías, sino que también pone en cuestión la necesidad de un *éthos* obligatorio para los pneumáticos, cf. HNT 15, 3.<sup>a</sup> ed., 127) hace necesario un concepto más amplio de mandamiento: «Y su mandamiento (es decir, el precepto de Dios) es éste: que demos fe a su Hijo Jesucristo y nos amemos unos a otros» (1 Jn 3, 23; cf. Gál 5, 6; 1 Cor 7, 19). También puede darse un contenido totalmente nuevo al concepto de mandamiento: el nuevo mandamiento es ahora la indicación temporal dada por Dios (el *kairós*): «las tinieblas se van disipando y la luz verdadera ya brilla» (1 Jn 2, 8). Por otra parte, el mandamiento del amor que ha sido predicado a estas comunidades al anunciarles el evangelio, aquel «mandamiento nuevo» del evangelio de Juan (cf. *supra* 3a), es denominado ahora el «mandamiento antiguo» (1 Jn 2, 7), que las comunidades han oído «desde el principio» (cf. *ibid.* y 2 Jn 5.6; *παλαιά* [*palaiá*] significa aquí conocido y observado desde antiguo, en contraposición con las nuevas y entusiásticas doctrinas de los gnósticos docetistas). Este mandamiento es inculcado de tal manera que el autor habla de él sin emplear el artículo (1 Jn 3, 23b; 2 Jn 4.6). Más aún: la observancia fiel del mandamiento en las comunidades otorga a éstas la confianza de que todas sus oraciones serán escuchadas por Dios (1 Jn 3, 22). 1 Jn 4, 21 sintetiza en el mandamiento de Jesús (de «él») el amor a Dios y el amor al prójimo, y para ellos emplea una fórmula más breve que la del doble mandamiento de la tradición sinóptico-judía (cf. Mc 12, 28 ss par); 1 Jn 4, 21 subraya una vez más el mandamiento del amor al prójimo. Pero también es posible poner el acento sobre el otro: el amor a Dios y el cumplimiento de sus mandamientos hace patente nuestro amor a los hijos de Dios (1 Jn 5, 2). En 1 Jn 5, 3 s resuenan ecos del llamamiento que hace el salvador en Mt 11, 28 ss y de la certidumbre en la victoria de 1 Jn 2, 8: la posibilidad de cumplir los mandamientos está garantizada, tanto por parte de Dios como por parte de los hombres que están dispuestos a cumplirlos (cf. HNT 15, 3.<sup>a</sup> ed., *ad locum*).

c) Con idéntica certidumbre en la victoria atestigua el Ap la tribulación presente (12, 17: por la exigencia de servir al dragón, que representa el poder del mal), la paciencia y la victoria final (12, 14 y 22, 14; éste último según la mayor parte de mss.) de aquellos que guardan los mandamientos de Dios y el testimonio de Jesús. En ningún pasaje de la predicación joanea se habla de los mandamientos sin que se nombre a Jesús (cf. Schrenk, *loc. cit.*, 552).

4. De un modo más enérgico aún que 1 y 2 Jn polemiza 2 Pe contra los grupos libertinos de las comunidades a las que se dirige (sobre la situación cf. HNT 15, 3.<sup>a</sup> ed., 98): los adversarios se apartan de los santos preceptos que les fueron dados (2, 21; con ello se refiere a toda la doctrina cristiana, sobre todo en lo que respecta a su contenido ético, la cual en el mismo versículo es llamada «camino de la justicia»). Cf. Prov 21, 16; Job 24,

13; Mt 21, 32). La única defensa contra los libertinos es traer a la memoria la profecía veterotestamentaria y el precepto del Señor y salvador predicado por los apóstoles (3, 2). En ambos pasajes se allana el camino para entender a Jesús como el anunciador de una *nova lex*, cuyo compendio es la doctrina cristiana.

5. En sus exhortaciones, los padres apostólicos nos ofrecen la imagen de un nuevo legalismo. El esquema de la «doctrina de las dos vías» (sobre todo Bern 19 ss; cf. Herm[m]) anuncia penas eternas (2 Clem 4, 5 = palabra desconocida del Señor; 6, 7) a aquéllos que no escuchan ni guardan los mandamientos de Cristo (con menos frecuencia, «los mandamientos de Dios»: Bern 4, 11; 1 Clem 50, 5), y a los que cumplen los mandamientos, les promete la vida eterna (2 Clem 8, 4; Herm[v] III, 5, 3; [m] VIII, 12; [s] X, 3, 4; mandamiento del ángel de la penitencia; cf. Herm [v] V, 5 ss). Ignacio exhorta a las comunidades a someterse a sus obispos, así como al mandamiento (en sentido absoluto, IgnTral 13, 2); él las alaba porque están aunadas en cada uno de los preceptos de Cristo (IgnRom inscr.) y «adornadas con los mandamientos de Jesucristo» (IgnEf 9, 2). Las enseñanzas del sermón de la montaña son entendidas como el «mandamiento y las disposiciones (παράγγελλατα [parangéllmata], → παράγγελλω [parangéllō]) del Señor» (1 Clem 13, 3). El uso casi exclusivo del plural muestra la gran diferencia de contenido que las separa del mandamiento único de Juan (cf. *supra*, 3a).

H.-H. Esser

παράγγελλω [parangéllō] ordenar, disponer; παράγγελία [parangelía] orden, disposición

I *Parangéllō*, ordenar, disponer (τινί τι [tini ti] o infinitivo), significa originariamente la *transmisión de una orden*, *parangelía*, disposición, instrucción, aparece en el griego profano desde los ss V/IV a. C. Estos vocablos son empleados para designar las disposiciones autoritativas de cualquier índole que sean, los decretos militares e incluso las enseñanzas de los filósofos (Epicteto) o «de los dioses» (en Platón). Lo esencial es que un determinado círculo de personas contraiga un deber o una obligación

II El sustantivo está ausente en la versión de los LXX, en lugar de él en 1 Sam 22, 14 aparece el sinónimo παράγγελμα [parangelma]. En los LXX el verbo traduce frecuentemente el hebreo *šama'* (pi y huf), *anunciar*, *notificar*. Es empleado con referencia a la movilización ordenada por el rey o por el general en jefe (1 Sam 15, 4, 23, 8, 1 Mac 5, 58 y *passim*), al decreto de Josué o de Ciro (Jos 6, 7, 2 Cr 36, 22), etc. En el anuncio profético de Jer 27 (TM: 50), 29, 28 (TM: 51), 27, el término designa el llamamiento a la lucha contra Babilonia. Las instrucciones de Daniel o de Judas Macabeo tienen también un carácter religioso (Dn 2, 18; 2 Mac 13, 10), el precepto de Nabucodonosor de adorar la estatua que había hecho erigir es contrato a Dios (Dn 3, 4)

III 1. También el NT utiliza ambos vocablos en sentido profano. En Hech 16, 23 s Pablo y Silas son encarcelados por orden de los pretores de Filipos; en Hech 23, 22.30 las órdenes del tribuno Lisias protegen a Pablo de los planes que maquinan sus enemigos para matarle. Los príncipes de los sacerdotes prohíben a los apóstoles hablar y enseñar en el nombre de Jesús (Hech 4, 18; 5, 28.40); la construcción reforzada παράγγελία παρηγγελάμεν [parangelía parēngeílamen] (5, 28), que, por lo demás, es semitizante, subraya la seriedad de esta prohibición. En Hech 15, 5 los fariseos convertidos al cristianismo dicen que debería exigirse la observancia de la ley de Moisés a los cristianos procedentes de la gentilidad.

2. En los evangelios sólo es utilizado el verbo en algunos pasajes de los sinópticos; se emplea únicamente en relación con las enseñanzas de Jesús. En la segunda multiplicación de los panes Jesús ordena a la muchedumbre que se sienta (Mt 15, 35; Mc 8, 6). Jesús exige silencio al leproso a quien ha curado, y pide a los padres de la hija de Jairo que guarden

silencio sobre el milagro que ha operado en ella (Lc 5, 14; 8, 56). También ordena a los discípulos guardar silencio sobre el secreto mesiánico (Lc 9, 21). Las afirmaciones de Mt 10, 5 y Mc 6, 8 se refieren a las recomendaciones que da el Señor a los discípulos cuando los envía a predicar. Jesús ordena al espíritu impuro salir del endemoniado (Lc 8, 29); la misma orden da Pablo «en el nombre de Jesús» al espíritu pitónico que poseía a la sierva (Hech 16, 18). En Hech 1, 4, el resucitado ordena a sus discípulos no apartarse de Jerusalén hasta el día de pentecostés. La predicación apostólica a través de la cual Dios manda a los hombres que hagan penitencia (Hech 10, 42; 17, 30), es la realización del mandato de Jesús.

3. Las cartas apostólicas nos muestran la misma imagen: en 1 Cor 7, 10 Pablo argumenta la prohibición del divorcio a partir de las palabras del Señor; él distingue aquí la autoridad de Jesús de la suya propia. De esta manera expone como absolutamente obligatorias las enseñanzas que él da a la comunidad como «precepto del Señor Jesús» (cf. 1 Cor 7, 25, pero también 1 Tes 4, 2). Las disposiciones sobre el comportamiento de las mujeres en el culto provienen de la autoridad apostólica, así como las exhortaciones hechas a los cristianos a comportarse honradamente a los ojos de los extraños, a llevar una vida quieta y laboriosa y a ganarse el pan con su trabajo (1 Cor 11, 17; 1 Tes 4, 11; 2 Tes 3, 12). Se trate aquí de instrucciones orales o de enseñanzas escritas, el apóstol espera que la comunidad se rija por ellas, e incluso que cada uno de sus miembros se retraiga de todo hermano que no viva según la tradición apostólica (2 Tes 3, 4.6.10 ss). En 1 Tim Pablo pide a Timoteo que transmita la enseñanza apostólica que le ha sido confiada (*parangelía*), que prohíbe las falsas doctrinas y cuyo contenido es «el amor mutuo, que brota de un corazón limpio, de la conciencia honrada y de la fe sentida» (1, 3.5.18), y que la conserve sin tacha ni reproche (6, 13). Las enseñanzas apostólicas valen también para grupos particulares, para las «viudas» (5, 7) o para los ricos (6, 17). La apelación solemne a Dios y a Cristo (6, 13) muestra con claridad la autoridad que hay detrás de estas disposiciones apostólicas.

W. Mundle

## PARA LA PRAXIS PASTORAL

La predicación del mandamiento es una tarea que, la mayoría de las veces, ha sido menospreciada y se ha convertido en objeto de abusos y malentendidos a lo largo de la historia del pueblo de Dios. A este respecto podemos destacar dos posturas extremas: por una parte, el hacer una predicación totalmente carente de base; por otra, el dejar de hacerla por miedo a caer en el legalismo. La primera es la tentación típica de la antigua alianza, la segunda es peligro característico de la nueva alianza, desde los gnósticos contemporáneos del cristianismo primitivo hasta el antinomismo protestante, tanto el de los comienzos como el actual.

En la actualidad el enfoque del mandamiento oscila entre una exigencia hecha a «la iglesia» de dar una orientación inequívoca y, si es posible, casuística a todos los problemas de la vida moderna, desde aquéllos que pertenecen a la esfera íntima hasta los problemas de la política mundial, y el rechazo de toda orientación eclesíástica, incluso en la esfera de la segunda tabla del decálogo; la primera postura se basa en que la vida de este mundo tecnológico está ya reglamentada por todas partes por un sinfín de preceptos y prohibiciones (p. ej. las leyes de tráfico) y «uno» desearía continuar marcando el paso que desde fuera señala el ritmo; en cuanto a la segunda postura, parte de que el «hombre

moderno», que se considera a sí mismo emancipado, quiere ejercer su libertad personal y no tolera que la iglesia asuma el papel de transmisora, guardiana e institutriz del mandamiento. Juzgadas a partir de la fe, ambas posturas extremas, así como una serie de posiciones intermedias, manifiestan la rebeldía impotente del hombre que, sea religioso o secularizado, permanece bajo la esclavitud de la ley sin tener clara conciencia de ello (Rom 1-3).

Es evidente que la iglesia no puede contentarse con darse por enterada del problema. Debe preguntarse humildemente hasta qué punto ha contribuido con su propia negligencia en la predicación y en la vida a que haya podido surgir semejante caricatura del mandamiento. Más aún, desde un punto de vista positivo se le plantea la tarea de dar respuesta a la pregunta: ¿cómo podría conseguirse de nuevo que el mandamiento contribuyese al desarrollo de la libertad? (véase sobre todo en las obras de KBarth, ELange, WSchweitzer).

Vamos a hacer a este respecto algunas reflexiones fundamentales, que se mantienen en la línea de la predicación de Jesús, así como en la de Pablo, Juan y la Reforma.

Dentro de la fe, el mandamiento no tiene nunca una función primordial, ni siquiera la de ser, en cuanto actualización de la → ley, un pedagogo que nos lleve a Cristo (Gál 3, 24, cf. Rom 7, 10 ss), de hecho, se ha limitado a desempeñar una función histórica para la humanidad y para el individuo. El contacto directo excesivamente confiado con el mandamiento es siempre mortífero. El mandamiento sólo puede entenderse a partir de la promesa de la → alianza; esto es válido tanto para el AT como para el NT (también para comprender el relato del paraíso y del pecado original es necesario entender la «alianza como el motivo intrínseco de la creación», KBarth, KD III, 1). Todo el decálogo se basa en el primer mandamiento. Sin la autopromesa del Dios vivo que en él aparece y a la que hay que referir toda proposición ulterior, se hace imposible entender los demás mandamientos, que quedan convertidos en «letra que mata».

Ahora bien, para la comunidad de la nueva alianza, la única vía vivificante de acceso al mandamiento se encuentra allí donde el Dios de la antigua alianza se revela a sí mismo en Jesús de Nazaret. Esta vía se abre allí donde el acontecimiento de Cristo es atestiguado y predicado, allí donde Cristo está presente en el Espíritu santo confirmando la verdad de esta predicación. En esta realidad reina la sucesión irreversible promesa-exigencia, evangelio-ley, ofrecimiento-mandamiento. Y puesto que aquí se recibió y se recibe de antemano el amor, «solo se prescribe el amor» (JATRobinson, 120 ss).

Los amplios horizontes que abren a la vida el «mandamiento nuevo» no excluyen el que, en la predicación, en la pastoral y en la enseñanza se llegue a formular concreta y vitalmente las exigencias que se dan en cada caso y a reclamar la correspondiente actitud de obediencia. En esta concepción del seguimiento de Cristo, tanto en sus palabras como en su espíritu, las prohibiciones del decálogo permanecen válidas desde un punto de vista negativo (cf. las parénesis paulinas). Pues el mandamiento de Dios es cumplido a través del seguimiento de Cristo y de la comunión agradecida con él. La auténtica vía cristiana hacia el mandamiento es la → oración, no solo antes, sino también durante y después de la predicación, pues el Señor de la vida ha prometido responder a ella en todas las esferas de la vida.

Será necesaria una labor larga y paciente, será necesario luchar contra muchos malentendidos históricos y naturales, para inculcar al cristiano desde la infancia una comprensión del mandamiento de Cristo que este en consonancia, tanto con el dictamen vivificante del Señor como con el don de la libertad.

Bibl E Brunner, Das Gebot und die Ordnungen, 1932 — R Barth, Evangelium und Gesetz, ThExh 32, 1935 — GKittel, Art *δογμα, δογματικῶς*, ThWb II, 1935, 233 ss — G Schrenk, Art *ἐπιτολῆς, ἐπιτολή*, ThWb II, 1935, 541 ss — AHunt, The Great Commandment, The Expository Times 56, 1944, 82 s — K Barth, KD III, I, 1945, 258 ss, III, 4, 1951 — EFuchs, Die Freiheit des Glaubens, 1949, 55 ss — RBultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK II, 1, 1950<sup>11</sup> — AAlt, Die Ursprünge des israelitischen Rechts, KI Schriften I, 1953, 278 ss — K Barth, Das Geschenk der Freiheit, Theol Stud 39, 1953 — MDibelius/HGreeven, An die Kolosser, Epheser An Philemon HNT 12, 1953<sup>3</sup> — OSchmutz, Art *παράγγελμα, παράγγελμα*, ThWb V, 1954, 759 ss — MDibelius/HConzelmann, Die Pastoralbriefe, HNT 13, 1953<sup>3</sup> — HDiem, Art Dogmatik, EKL I, 1956, 947 ss — HFahibusch/NHSoe, Art Ethik, EKL I, 1956, 1166 ss (Bibl) — HKremers, Art Dekalog, EKL I, 1956, 852 ss (Bibl) — ELoftmeyer, Die Briefe an die Philipper, an die Kolosser und an Philemon, KFK IX, 1956<sup>11</sup> — EHaeschen, Die Apostelgeschichte, KEK III, 1957<sup>11</sup> — OMichel, Der Brief an die Römer, KEK IV, 1957<sup>11</sup> — DBonhoeffer, Schöpfung und Fall, 1958, 456 ss — G Bornkamm, Das Ende des Gesetzes, 1958<sup>2</sup>, 55 ss — GGloege, Art Dogma II, RGG II, 1958<sup>3</sup>, 221 ss — Wfoest/FLau, Art Gesetz VI VII, RGG II, 1958<sup>3</sup>, 1526 ss (Bibl) — HvanOyen, Art Ethik, RGG II, 1958<sup>3</sup>, 708 ss (Bibl) — OWeber, Freiheit in unserer Welt, EvTh 18, 1958, 433 ss — HBraun, Rom 7, 7-25 und das Selbstverständnis des Qumran-Frommen, ZThK 56, 1959, 1 ss — GWLocher, Glaube und Dogma, Theol Stud 57, 1959 — WSchweitzer, Freiheit zum Leben, 1959 — WZimmerli, Die Frage des Reichen nach dem ewigen Leben, EvTh 19, 1959, 90 ss — EKasemann, Gottesdienst im Alltag der Welt, BZNW 26, 1960, 165 ss — JMoltmann, Die Wahrnehmung der Geschichte in der christlichen Sozialethik, EvTh 20, 1960, 263 ss — WCvanUnnik, Die Rücksicht auf die Reaktion der Nichtchristen als Motiv in der altchristlichen Paränese, BZNW 26, 1960, 221 ss — RDenchgraber, Gehorsam und Gehorchen in der Verkündigung Jesu, ZNW 52, 1961, 119 ss — WSchrage, Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese, 1961 — HThielicke/HHSchrey, Glaube und Handeln, 1961<sup>2</sup> (*ibid* mas Bibl.) — HGollwitzer, Forderungen der Freiheit, 1962 — StLyonnnet, Tu ne convorteris pas (Rom VII, 7), en Freundesgabe O Cullmann, 1962, 457 ss — id., L'histoire du salut selon le chapitre VII de l'Épître aux Romains, Biblica 1962, 117 ss — WMatthias, Der anthropologische Sinn der Formel Gesetz und Evangelium, EvTh 22, 1962, 410 ss — DvonOppen, Der Mensch in der offenen Situation, ZThK 59, 1962, 315 ss — HGraf von Reventlow, Gebot und Predigt im Dekalog, 1962 — Wandersen, Der Gesetzesbegriff in der gegenwärtigen theologischen Diskussion, ThExh NF 108, 1963 — EThurneysen, Die Bergpredigt, ThExh NF 105, 1963 — DBonhoeffer, Nachfolge, 1964<sup>8</sup> — MElze, Der Begriff des Dogmas in der Alten Kirche, ZThK 61, 1964, 421 ss — EKasemann, Der gottesdienstliche Schrei nach der Freiheit, BZNW 30, 1964, 143 ss — EKamllah, Die Form der katalogischen Paränese im NT, Wiss Unters, z NT 7, 1964 — ELothe, Christologie und Ethik im Kolosserbrief, BZNW 30, 1964, 156 ss — JATRobinson, Gott ist anders, 1964<sup>4</sup> — RWalker, Allen aus Werken, ZThK 61, 1964, 155 ss — HFleider, Leben und Verkündigung in den synoptischen Evangelien, EvTh 25, 1965, 701 ss — RKniernm, Das erste Gebot, ZAW 77, 1965, 20 ss — ELange, Die zehn grossen Freiheiten, 1965

Trad o c DBonhoeffer, El precio de la gracia, 1968<sup>2</sup> — JATRobinson, Sincero para con Dios, 1967 En cast Artis gens HCazelles, Art Decalogo, SM 2, 1976<sup>2</sup>, col 133-137 — GvRad, Teologia del AT I, 1978<sup>4</sup>, 247-280 — WEichrodt, Teologia del AT I, 1975, 68-88 — JJeremias, Teologia del NT I, 1977<sup>3</sup>, 239-256

## Mano

Del uso variadísimo del término *χείρ* [*cheir*], *mano*, que puede significar además entre otras cosas *lado*, *violencia*, *manuscrito*, *tropa de soldados*, en orden al empleo bíblico son importantes los detalles que presentan a *cheir* como *pars pro toto* en lugar de la persona misma que actúa y obra. La «mano de Dios» está, por ejemplo, en lugar de su majestad y poder supremo como tal. Y al decirse que Jesús y sus seguidores son entregados «en manos de los hombres», se quiere decir que están a merced de su poder y capricho (→ juicio, art. *παράδοσις* [*paradidōmi*]). En relación con este uso de *cheir*, en especial la mano derecha (*δεξιὰ χεῖρ* [*dexiá cheir*]) es expresión de la fuerza y el poder efectivo de una persona, y el estar sentado a la derecha (*ἐν δεξιᾷ* [*en dexiá*]) señala que se posee el mismo → poder y dignidad (→ gloria, art. *δόξα* [*dóxa*]). Por eso se analiza *δεξιός* [*dexiós*], a la derecha, en este grupo. Finalmente, en la terminología bíblica juega un papel importante la imposición de manos, de la que se trata en el art. *ἐπιτίθημι τὰς χεῖρας* [*epitíthēmi tás cheíras*] (cf. → *constituir*).

*δεξιός* [*dexiós*] a la derecha; *δεξιὰ* [*dexiá*] la derecha

1 *Dexiós* está emparentado por su raíz con los vocablos latinos *decus* y *dexter*, significando, en consecuencia, de buen agüero, cortés, derecho. Es posible relacionarlo con *δέχομαι* [*déchomai*], *aceptar*, en tal caso *dexiós* significaría (*culturalmente*) *aceptable*. Tenemos ejemplos del vocablo desde Homero con las siguientes acepciones:



a) *derecho* (el contrario: izquierdo), *dexiá cheir* la mano derecha y, además: *el lado derecho* en general, b) *diestro* (el contrario: torpe), c) *de buen agüero*. El plural *δεξιαί* [*dexiái*] puede significar *pacto* (mediante un apretón de manos) De modo que la *derecha* simboliza poder, éxito, felicidad, consistencia

Esto se percibe igualmente en el NT (sobre *pacto* cf Gál 2, 9). El ángel está sentado en el sepulcro *al lado derecho, al de la buena suerte* (Mt 16, 5, cf también Jn 21, 6); aquí se hallan igualmente los elegidos en el juicio final (Mt 25, 31 ss)

II El único correspondiente que *dexiós* tiene en el AT es el hebreo *yāmīn*. Con frecuencia se habla de modo simbólico de la derecha de Yahvé, especialmente en los salmos. Ella da fortaleza (Sal 18, 36), victoria (118, 15), es incluso expresión de la omnipresencia de Dios, que abarca a los hombres en todas partes (139, 10). Benjamin, literalmente «hijo de la derecha», se interpreta como «hijo de ventura» (Gn 35, 18). Es importante también el sitio a la derecha como lugar de honor (1 Re 2, 19, Sal 45, 10, Zac 3, 1)

Para el futuro es significativo Sal 110, 1: El rey israelita, «colocado a su derecha» por Yahvé (quizás con ocasión de la elevación al trono), es celebrado como corregente de Dios, que quitará el poder a los enemigos de Israel (y, por tanto, de Dios), mediante la victoria bélica.

III Un papel importante juega en el NT Sal 110, 1 como predicado mesiánico fundamental. Se le cita literalmente o sólo a modo de alusión 19 veces, de las cuales pertenecen 7 a los sinópticos, 3 a Hech, 3 a Pablo, 5 a Heb, una a Pedro. *Dexiós* tiene importancia teológica sólo en estos pasajes (de las 54 veces que sale en total; el que más lo usa es Mt).

1. Probablemente Sal 110, 1 se interpretó mesiánicamente ya antes del NT. Al menos Jesús lo presupone en Mc 12, 35 ss par. Para el judaísmo tardío el mesías es el corregente político-escatológico de Dios, que hace visible sobre la tierra el reino de Dios. Mientras que Jesús aquí habla misteriosamente como de un tercero, rebajando claramente el aspecto político (hijo de David), al estarlo juzgando (Mc 14, 62 par) se designa solemnemente como el «hijo del hombre, que se sentará a la derecha del Todopoderoso» (enlazando Dn 7, 13 con Sal 110, 1), y esto aunque en aquel momento se encuentra indefenso y despreciado. Con esta inaudita pretensión se exige el reconocimiento del hecho de que Dios ejerce su poder de modo fundamentalmente distinto a como lo ejerce el mundo: en medio de la más profunda impotencia humana y precisamente por ella. El cordero degollado (Ap 5, 6), situado a la derecha del trono (→ poder, art. *θρόνος* [*thrónos*]) de Dios, juzga al mundo.

2. En este sentido, que es el único posible, habla también el cristianismo primitivo de que «Jesús está sentado a la derecha de Dios». Con ello se inculcan varios puntos de vista: mientras que Rom 8, 34 pone más de relieve la función sacerdotal del intercesor celeste y Col 3, 1, el ocultamiento de Cristo en el mundo de Dios del más allá, Ef 1, 20 y 1 Pe 3, 22 destacan el significado originario de su coregencia. En especial para Heb el que Jesús esté sentado a la derecha, el «punto capital» (8, 1), de Dios significa, no el ejercicio mundano de poder, sino el dominio de aquél que se ofreció a sí mismo y, en consecuencia, fue encumbrado sobre todos los ángeles (1, 3.13). Este autosacrificio suyo, que causó su exaltación, es el bien salvífico imperecedero, hacia el que debe apresurarse la comunidad que se siente cansada (12, 2). Pero «estar sentado a la derecha» no es todavía la victoria sobre todos los enemigos, que está reservada al cumplimiento escatológico (10, 12; cf. 1 Cor 15, 25).

3. En Hech se presenta un motivo polémico: el anuncio de que Jesús «está sentado a la derecha de Dios» (2, 34) o de su «encumbramiento» (2, 33; 5, 31) se convierte en juicio sobre el judaísmo orgulloso de la ley. ¡El que ellos asesinaron es el mesías! Esteban lo ve *en pie* a la derecha de Dios (7, 55 s), «como si quisiera salir al encuentro de Esteban»

(Bengel) El que Jesús esté de pie muestra, además, que ejerce la función de testigo (de descargo) hace de testigo en el cielo ante Dios en favor de sus testigos en la tierra. El testigo está de pie, el juez está sentado

Ch Blendinger

χείρ [cheir] mano

1 Tenemos ejemplos de *cheir* desde el griego micénico (Linear B). La *mano*, el miembro del cuerpo humano con que el hombre actúa más le sirve para trabajar y defenderse. Su vigor y su fuerza actúan por las manos. Por eso se las estima de modo especial.

En la terminología profana χείρα, [cheires] y δυνάμεις [dynamis] pueden ser sinónimos. Pero la mano no es únicamente la concretización del poder, sino que sustituye a la persona misma actuante, por ejemplo en la firma personal. Así, *cheir* significa en Hipérides (s. IV a. C.) y Filodemo (s. I a. C.) tanto como *manuscrito* (cf. la semejanza lingüística de la fórmula τῆ ἐμῆ χειρὶ [te eme cheiri] en 1 Cor 16, 21, Gal 6, 11 y *passim*).

II 1 En el AT se habla preferentemente de la actividad de una persona como de la acción de sus manos. La *mano* (hebreo *yad*) se convierte en símbolo del → poder humano, de modo que la expresión «caer en manos de uno» significa estar bajo su poder (Gn 32, 12, Jue 2, 14, Jer 27, 6 s). De acuerdo con el hebreo *yād*, en 2 Sam 18, 18 *cheir* significa, en su propio contexto, *estela, monumento* (cf. Is 56, 5). *Cheir* es asimismo símbolo de la omnipotencia divina (2 Cr 20, 6, Sal 89, 22). La mano de Dios hizo cielo y tierra, rigiendo su curso con sus manos (Is 48, 13). Para Israel la mano de Dios significa salvación y liberación, para los enemigos, derrota y perdición (Ex 7, 4, 9, 3, 1 Sam 7, 13). Así que la mano del Señor llega a ser, igualmente, expresión de la justicia castigadora de Dios (1 Sam 5, 6 11), lo mismo que de su providencia amorosa (Esd 7, 6, Job 5, 18, Sal 145, 16 Is 49, 16) y de su protección divina (Is 51, 16).

2 Tanto hablando en sentido figurado de Dios, como aplicándolo al hombre, las dos manos no tienen la misma importancia. La derecha es de más valor que la izquierda, pues es la que obra (Ex 15, 6 12, Sal 118, 15 s, Is 41 13, cf. Mt 5, 30). Un uso extremadamente variado tiene la mano en los gestos y en la mímica. Expresa indignación, excitación apasionada (Nm 47, 2), humilde súplica (2 Cr 6, 12 s, Sal 28, 2), alegría (Sal 47 2), tristeza (Jer 2, 37), alegría desdenosa por el mal ajeno (Ez 6, 11), sirve para jurar (Gn 14, 22, 24, 29, 47, 29, Esd 10, 19) y para garantizar (Prov 6, 1 ss, 22, 26). La señal sobre la mano (Ex 13, 9 16, Dt 6, 8, 11, 18) expresa el continuo e indeleble recuerdo de la actuación salvadora de Dios y de su preocupación por el pueblo. «Llenar la mano» a uno quiere decir conferirle un ministerio sacerdotal (Nm 3, 3), lavarse las manos no equivale solo a cumplir las prescripciones de pureza (Ex 30, 19 ss, Lv 15, 1 f), sino que puede significar asimismo acentuación de inocencia y de una conciencia limpia (Dt 21, 6, Sal 26, 6, cf. Job 17, 9, Sal 24, 4, cf. Mt 27, 24). Toda la rica gama de significados del término *mano* en el AT sigue viva en el judaísmo tardío y pasa luego al NT.

III En el NT el término *cheir* aparece 176 veces, además de en algunas variantes. Con la mayor frecuencia se encuentra en Lucas (Lc 26 veces, Hech 45 veces), probablemente a causa de su preferencia por expresiones veterotestamentarias (Hech).

1 Con significado literal es frecuente *cheir* en la expresión ποδες και χείρες [podes kai cheires], *manos y pies* (Mt 18, 8, 22, 13, Lc 24, 39, Jn 11, 44, Hech 21, 11). La dicción διὰ χειρος τινος [dia cheiros tinos] (también en plural), *mediante alguien, por medio de alguien* (p. ej. Mc 6, 2, Hech 5, 12, 7, 25, 11, 30), la mayoría de las veces resulta ser un semitismo y reemplaza el giro hebreo *b<sup>e</sup> yād*, *por, con*. *Eis cheiras* es igualmente traducción del hebreo *lūdē para, a, por* las manos pueden estar sustituyendo a la persona misma que actúa (Hech 17, 25). *Cheir* se emplea 25 veces en relación con la imposición de manos (→ ἐπιθεσις τῶν χειρῶν [epithesis tôn cheirôn]).

2 Lo mismo que en el AT también en el NT *la mano* del Señor es la concretización del poder divino (aplicado también a Cristo Jn 3, 35, 10, 28, 13, 3). Ella actúa en la creación (Hech 7, 50, Heb 1, 10) y en el decreto salvador de Dios (Hech 4, 28 *cheir* junto a βουλή [boulē]). Expresa su justicia vindicativa (Hech 13, 11, Heb 10, 31), lo mismo que su especial providencia (Lc 1, 66), el amparo y protección (Lc 23, 46, Jn 10, 29) que otorga a cuantos confían en él. La mano de Dios remite a su poder obrador de prodigios, con el que acompaña el anuncio del evangelio (Hech 4, 30, 11, 21), y puede intervenir incluso

mediante la ayuda angélica (Hech 7, 35), pero es señal también de la sabiduría oculta de Dios, con la que guía a su comunidad en la tierra a través del dolor (1 Pe 5, 6). Finalmente, *mano* puede describir un poder malo, al que un hombre se encuentra abandonado (especialmente: Mt 17, 22; 26, 45 par; Hech 21, 11), de cuya mano puede igualmente ser liberado (Hech 12, 11; 2 Cor 11, 33).

3. *Cheir* se usa a menudo con el verbo ἐκτείνω [ekteinō], *extender*: Jesús ordena a un enfermo extender la mano (Mt 12, 13 par); extiende su propia mano para curar (Mt 8, 3 par; cf. Hech 4, 30; → *salud*). Extender la mano puede ser gesto de orador (Hech 26, 1) y puede ser también la forma con que se señala a los circunstantes (Mt 12, 49); «poner la mano encima» puede hacerse con intención hostil (Lc 22, 53); «extender las manos» alude, con lenguaje velado, a la muerte de cruz del discípulo (Jn 21, 18). El precepto veterotestamentario de lavarse las manos se encuentra igualmente en el NT como disposición judía relativa a la purificación (Mc 7, 1-4) y para expresar que se tiene buena conciencia (Mt 27, 24).

F. Laubach

ἐπιτίθημι τὰς χεῖρας [epitithēmi tās cheiras] imponer las manos; ἐπίθεσις τῶν χειρῶν [epithesis tōn cheirōn] imposición de manos

I *Epithesis* (hay ejemplos desde Platón) significa a) el *poner encima*, el *amontonar* (cosas), b) el *ataque*, la *embestida* (sólo en los LXX, Arist. Filón y Josefo). La expresión *epithesis tōn cheirōn* para la *imposición de las manos*, se halla sólo en Filón y en el NT; *epitithēmi tēn cheira* o *tās cheiras*, *imponerle a alguno o algo la mano o las manos*, aparece, por el contrario, también en inscripciones griegas y en los LXX.

En el ámbito helenístico se atribuyen curaciones prodigiosas por imposición de manos, a Esculapio y Júpiter, a otros dioses y a hombres sabios (→ *salud*, art. ἰαομαι [iōmai]. ThWb III, 196 ss)

II 1. Por más que la locución sustantivada *epithesis tōn cheirōn* no aparezca como tal en los LXX, sin embargo, su formulación se debe con toda probabilidad a la expresión verbal correspondiente *epitithēmi tās cheiras*, en hebreo *sāmak yadayim*, es decir, a uno de los dos significados fundamentales en esta combinación, que aparece en los LXX. Esta expresión verbal de los LXX se emplea la inmensa mayoría de los casos para designar la imposición de manos del sacrificador sobre el animal inmolado. Donde está probablemente más claro el sentido de esta acción es en el ritual del gran día de la expiación (Lv 16), donde la *imposición de manos* no es bendición, sino que significa la transmisión de los pecados, concebida de un modo totalmente realista, al chivo expiatorio, cuando a este se le echa afuera se piensa que se echa fuera al pecado mismo. Mas para los demás tipos de sacrificio, que no son tan antiguos desde el punto de vista de la historia de las religiones, puede observarse que sacrificio e imposición de manos coinciden (casi en cada capítulo del Lv), pues la negación de un poderio real sobre Israel por parte de divinidades extrañas significa que ahora hay que confiar a Yahvé la propia maldad y dejar que él la aniquile.

2. Muy parecido a esto, aunque raro (Gn 48, 18; Is 44, 3), es la imposición de manos con valor de bendición; sin duda que está íntimamente asociada con el rito de la imposición de manos que se realiza al conferir un oficio o ministerio (Nm 27, 12 ss y, con frecuencia, en el documento sacerdotal). Comparando las dos acciones, la de purificar el pecado y la de bendecir, se ve que la imposición de manos significa que pasa al receptor lo que constituye la principal cualificación del que impone las manos: en un caso traspassa su espectral bendición y en el otro carga al chivo expiatorio con lo que a él mismo le oprimía.

3. Los dos pasajes que tratan del nombramiento de Josué como sucesor de Moisés por parte de éste (Nm 27, 15 ss, Dt 34, 9) fueron de la mayor importancia para el judaísmo rabínico. Según el primero de los mencionados pasajes Moisés transmitió, con la imposición de manos, a Josué, su autoridad, para Dt lo que le confirió fue el espíritu de sabiduría. El judaísmo rabínico vio en ello el modelo obligatorio y el origen de su propia praxis de ordenación, que se concibió como comunicación del espíritu de Moisés al discípulo por parte del respectivo maestro.

III En la mayoría de los pasajes neotestamentarios en que aparece *epitithēmi* (en total 40 veces) se encuentra en relación con la *imposición de manos*; *epithesis tōn cheirōn* se emplea sólo 4 veces.

1. La locución verbal *epitithēmi tās cheiras* se emplea en el NT preponderantemente en relación con curaciones milagrosas (Mt 9, 18; Mc 5, 23; 6, 5; 7, 32; 8, 23; Lc 13, 13; Hech 28, 8) obradas por Jesús y los apóstoles como señal del tiempo mesiánico que ha irrumpido. Además aparece esta expresión en Mt 19, 13.15, donde indica un gesto de bendición en el contexto del llamado evangelio de los niños. Como se ve por el paralelo de Mc (10, 16), no se piensa en una bendición de tipo mágico. El gesto de bendición simboliza más bien la participación en el reino de Dios que se otorga a los pequeños, es decir, a quienes ante Dios se comportan como niños.

Al ámbito del → bautismo pertenecen Hech 8, 17 ss; 9, 17; 19, 16; al imponérselos las manos a los bautizandos se les transmite el → Espíritu santo. En eso se podría pensar igualmente en 1 Tim 5, 22; pero también podría tratarse de un gesto que acompañara a la readmisión de pecadores o herejes arrepentidos. Hech 6, 6 nos aproxima de modo inmediato a la ordenación judía; ahí son llamados los siete «helenistas» a un servicio: dirigir su parte de la comunidad; y lo mismo se diga de Hech 13, 3, donde se envía a Pablo y Bernabé.

2. La locución sustantiva aparece una vez en el bautismo (Hech 8, 17 ss) y otra se designa como parte fundamental de la doctrina cristiana (Heb 6, 2); dos veces (1 Tim 4, 14; 2 Tim 1, 6) aparece como rito en la ordenación de Timoteo, cuando por la imposición de manos por parte del presbiterio o de Pablo se le concedió el «don gratuito» de dirigir la comunidad, de predicar la palabra, de enseñar y de refutar (a los herejes). El carácter literario de las cartas pastorales hace suponer que la comunidad de las cartas pastorales (a comienzos del s. II) legítima apostólicamente mediante esta ficción histórica su comprensión de la ordenación (concesión de la gracia ministerial), la cual se había alejado, sin duda, de la idea paulina sobre la libre actuación del espíritu.

3. Llama la atención que en todos los pasajes, en los cuales la imposición de manos aparece en relación con la ordenación o el envío para un servicio especial, tal imposición tenga lugar siempre por parte de distintas personas cualificadas. En Hech 6, 6 imponen las manos los apóstoles, en Hech 13, 3 son los profetas y doctores, en 1 Tim 4, 14 lo hace el presbiterio y en 2 Tim 1, 6 actúa Pablo. De ello puede deducirse que el NT no conoce aún poder alguno para ordenar, que estuviera limitado a un determinado oficio o ministerio, por ejemplo, el de los → apóstoles.

Además, hay que llamar la atención sobre la estrecha relación existente entre la imposición de manos y la oración intercesora, lo que asegura el hecho de que no se piensa en la transmisión de una determinada cualidad ministerial de un ministro a otro (idea de la sucesión). La disputa de los apóstoles con Simón mago (Hech 8, 18 ss) contradice de la manera más decidida a la idea de que los hombres dispongan sobre los dones de la gracia. Es, más bien, Dios mismo el que enriquece a sus siervos con sus dones y los envía. Por supuesto que tal cosa acontece con la oración de la comunidad, y la imposición de manos testimonia la certeza que la comunidad tiene de ser oída, certeza fundada en la promesa.

H.-G. Schütz

Bibl OWeinreich, Antike Heilungswunder, 1909 – W Broomall, Art *hand*, Baker's Dictionary of Theology, 1960, 260 – JBehm, Die Handauflegung im Urchristentum, 1911 – WGrundmann, Art *δεξιός*, ThWb II, 1935, 37 ss – ELohse, Die Ordination im Spätjudentum und im NT, 1951 (espec 67 ss, Bibl) – SMorenz/HDWendland/WJannasch, Art Handauflegung, RGG III, 1959<sup>3</sup>, 52 ss – NAdler, Die Handauflegung im NT bereits ein Bussritus? Zur Auslegung von 1 Tim 5, 22, Nt, Aufsätze, Festschr JSchmid, 1963, 1 ss – FHahn, Christologische Hoheitstitel, 1963, 126 ss – HvCampenhausen, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht, 1964<sup>2</sup>, esp 82 ss – RMayer/NAdler, Arts Handauflegung, LThK IV, 1964<sup>2</sup>, 1343 ss

En cast Arts gens BDDupuy, La ordenación para el ministerio, MystS IV, T II, 1975, 489-494 – PFransen, Art Ordenes sagradas, SM 5, 1974, col 22-69 (espec 35 s) – GvRad, Teología del AT I, 1978<sup>4</sup>, 323 s – WEichrodt, Teología del AT I, 1975, 144-156

# María → Mujer

## Matrimonio

Los vocablos recapitulados en este apartado describen la relación entre hombre y mujer y, por consiguiente, la relación interhumana por excelencia. Mientras que los vocablos derivados de *νύμφη* [*nýmphē*] expresan fundamentalmente la alegría anticipada y la esperanza, los términos tratados en el artículo *γαμέω* [*gaméō*] plantean toda la problemática de la unión matrimonial, que es la forma más elevada de comunión humana y el lugar en que se pone a prueba la fidelidad y el amor; el artículo *μοιχεύω* [*moicheúō*] trata de aquellas cosas que la ponen en peligro. Todos estos vocablos, acuñados en la esfera humana, se utilizan también para describir la relación Dios-hombre.

*γαμέω* [*gaméō*] casarse; *γάμος* [*gámos*] boda, nupcias; *γαμίζω/γαμίσκω* [*gamízō/gamískō*] casar, desposar

I *Gaméō* viene de la raíz *gem-* o *gam-*: *juntar, emparejar*. Probablemente tiene un parentesco etimológico con *γίνομαι* [*gígnomai*], *engendrar, producir, procrear*. El sustantivo *gámos* significa *boda, nupcias, matrimonio, desposorio temporal o perpetuo* y también *banquete de bodas*. El verbo *gameō* tiene el significado de *casarse, contraer matrimonio, cohabitar*. *Gamízō* y *gamískō* son formas tardías y significan *casar, desposar* (p. ej. a una hija).

Aunque en los mitos relacionados con los dioses podríamos encontrar muchas alusiones a una poligamia y poliandria primitivas, en los tiempos históricos predomina en el ámbito griego la monogamia. La moral conyugal es estricta. El héroe homérico tiene una esposa que es fiel y sagrada, buena ama de casa y madre. Es cierto que el hombre goza de una gran libertad. Puede tener otras esposas o tener relación con hetairas. El adulterio es severamente castigado pero solo en la mujer.

En la época helenística la moral matrimonial se relaja notablemente. La prostitución prospera en las ciudades, especialmente en el puerto de Corinto. Los cultos orientales traen consigo la prostitución cultual. El comercio sexual con las sacerdotisas forma parte del culto y otorga la participación en los misterios de la divinidad (*ἱερός γάμος* [*hierós gámos*]).

II 1. Los vocablos *gaméō* y *gámos* se utilizan raras veces en los LXX. No obstante, el matrimonio tiene de hecho una gran importancia. Tanto en la historia primitiva como en los relatos de los patriarcas se nos presenta la historia de la estirpe y del pueblo como la historia de una familia. En las tablas genealógicas, el matrimonio y la procreación de prole—sobre todo de la masculina—son considerados como los momentos esenciales de la vida de una persona (p. ej. en Gn 5). Aunque desde Abraham hasta los reyes se da la relación de un hombre con varias mujeres, en el centro de todo aparece la monogamia, sobre todo en aquellos pasajes que son importantes para la comprensión del matrimonio (Gn 1, 26 ss, 2, 18 ss la presuponen. La monogamia se prescribe también al rey en la «ley del rey» deuteronomica (Dt 17, 17).

En el AT el matrimonio es concebible claramente a partir del hombre y está ordenado en primer lugar y ante todo a la procreación de la prole (Gn 1, 28 y otros). Para realizar esta finalidad se contraen a menudo varios matrimonios (Gn 16, 1 ss y otros); cf. la ley del levirato en Dt 25, 5 ss, cf. en cambio Lv 20, 21). Pero la esposa es amada y tomada en serio como compañera (Gn 2, 23 s). Es una «ayuda» para el hombre, tanto en un sentido sexual y personal (Gn 1, 27 s) como desde el punto de vista material (Gn 2, 18b). Hombre y mujer continúan siendo compañeros después del pecado original y de la problematización de la sexualidad que éste ha traído consigo (Gn 3).

2. En el AT el adulterio es castigado con severidad (Dt 22, 22 y otros). En diferentes pasajes aparece claramente su conexión con la ruptura de la alianza (p. ej. Gn 20, 3 ss, cf. a este respecto el art. → *μοιχεύω* [*moicheuo*]). El adulterio es considerado también como un signo característico del paganismo, del cual ha de distinguirse esencialmente la comunidad, tanto en el terreno de la vida sexual como en el del matrimonio (cf. también sobre esto 1 Cor 6, 12-20, 5, 9-12). A partir de aquí se insinúa ya la idea de los profetas de expresar la relación con Dios mediante la imagen del matrimonio (cf. *infra* 3).

Originariamente, la posibilidad del divorcio está reservada al hombre (Dt 24, 1 ss; Jer 3, 8, etc); más tarde también se reconoce a la mujer este derecho (papiros de Elefantina). Las numerosas leyes sobre los diferentes pecados de incontinencia dan a entender hasta qué punto la fuerza elemental de la sexualidad, que amenaza a la familia y a la comunidad, ha de ser encauzada y controlada dentro del orden querido por Dios. En época posterior (Dt 7, 3; Esd 9 s) se plantea también el problema del matrimonio mixto con los no israelitas.

3. Si ya el adulterio es una violación del derecho divino y, por consiguiente, una falta contra la alianza, con más razón constituye un delito contra el matrimonio y contra Dios la participación en los cultos cananeos de la fertilidad. Fue Oseas el que por primera vez y con toda claridad expuso gráficamente la apostasía del pueblo como una prostitución y una ruptura de la alianza matrimonial entre Dios e Israel (Os 1-3; cf. Jer 3, 8 s; 2, 1; Ez 16 y 23; Is 50, 1). El hecho de que Dios no haya aniquilado y destruido al pueblo (como prescribe la ley sobre el matrimonio), sino que, a pesar de su infidelidad, se haya vuelto de nuevo hacia él y le haya prometido una nueva alianza, brota de su misericordia, que rebasa todos los límites.

III 1. El empleo de este grupo de palabras en el NT apenas se diferencia del uso profano. En general, los vocablos no se utilizan en el NT para expresar las relaciones extramatrimoniales. En Mt 22, 11 s el adjetivo es reemplazado por el genitivo γάμου [*gámou*].

Tanto en el ámbito veterotestamentario-judeo tardío como en el greco-helenístico, el matrimonio y los desposorios son instituciones naturales; el NT las presupone. Así, el verbo es utilizado sin un especial matiz p. ej. en Mc 6, 17; Lc 14, 20, y el sustantivo en Jn 2, 1 s.

En el NT se habla de las cuestiones que tocan a la relación hombre-mujer mucho más a menudo de lo que haría suponer el uso de estos vocablos (→ mujer, → incontinencia, → adherirse, también el art. *νύμφη* [*nýmphē*]). Los pecados de incontinencia constituyen un delito directo contra el matrimonio. Su mención especialmente frecuente en los catálogos de vicios nos muestra que ellos simbolizan de un modo particular el pecado en cuanto dependencia de la *σάρξ* [*sárx*] (→ carne).

2. El NT presupone como algo establecido que el matrimonio es una institución. El matrimonio no se basa en disposiciones humanas, sino en el precepto de Dios. Esto resulta de la frecuencia con que se cita el relato de la creación de Gn 1, 27 y 2, 24 (cf. Mc 10, 6 s; Mt 19, 4 s; 1 Cor 6, 16; Ef 5, 31). Se refiere siempre a la vida en común de un hombre y una mujer. Si bien el NT también contempla esencialmente el matrimonio a partir del hombre (*κεφαλή* [*kephalē*], cabeza: 1 Cor 11, 3; Ef 5, 23), supera a la tradición griega y a la tradición israelita primitiva, pues en el NT cesan todos los privilegios del hombre en el matrimonio y en todos los pasajes aparece claramente en primer plano la unión inseparable que existe entre hombre y mujer (1 Cor 7, 3 y otros). El NT lucha ante todo contra el divorcio y la incontinencia; en un pasaje, también contra aquellos falsos doctores que, llevados del fanatismo, rechazan el matrimonio (1 Tim 4, 3). En los cristianos se presupone como algo natural el matrimonio sin mancha (Heb 13, 4 y otros).

3. Según la tradición sinóptica, Jesús comienza a hablar del sexto mandamiento (séptimo, si nos atenemos a Ex 20, 1-17; cf. espec. v. 14) en el sermón del monte (Mt 5, 27). En el reino de Dios, que hace irrupción, el adulterio es un pecado, que muestra que el corazón no está ligado a Dios, sino apegado a los hombres. Ante Dios, los pensamientos y las miradas deshonestas son tan perversas como las mismas acciones. La pericopa de la adúltera de Jn 8, 1 ss (cf. UBecker, *Jesus und die Ehebrecherin*) —que se basa en la tradición más antigua— nos muestra a Jesús, el juez, que, en cuanto salvador, también está dispuesto a perdonar este pecado. Con ello se manifiesta como el soberano Señor de la creación, de su orden y de la ley.

En el mismo contexto de Mt 5, 31 s, Jesús habla también del divorcio. En la ley de Dt 24, 1 se permite fundamentalmente el repudio, pero los motivos que justifican la

separación son objeto de discusión entre los rabinos (Mt 19, 3; cf. St.-B. I, 303 ss; II, 23 s). Frente a esto, Jesús prohíbe radicalmente el divorcio (Mc 10, 2-12). Sólo en Mt 5, 32 y 19, 9 se permite el divorcio en caso de adulterio del cónyuge. En el NT el problema del divorcio es tratado con relativa amplitud (Mc 10, 4 ss; Mt 19, 3 ss; Lc 16, 18, 1 Cor 7, 10 s). El no radical al divorcio está fundado en el precepto y el orden divinos (Mt 19, 5 s).

4. Con ocasión de la pregunta de los saduceos (Mc 12, 18 ss par), Jesús alude a Dios y al reino de Dios, que hace irrupción, en el que la problemática de los escribas se desvanece por sí misma, ya que el matrimonio como institución ya no existía en él. Todas las declaraciones de Jesús hay que entenderlas a la luz del hecho de que en él mismo irrumpe el nuevo eón (cf Mt 24, 38, Lc 17, 27; 14, 20). Esto no quiere decir que en ciertos pasajes, como Mt 19, 9 ss y otros, se proclame simplemente la abolición de la ley veterotestamentaria sobre el matrimonio. Se trata más bien de la recta interpretación de esta ley, de la comprensión de la voluntad de Dios dentro de una perspectiva escatológica. Según Mt, Jesús es, por así decir, el segundo Moisés, el legislador de la época escatológica, el que lleva a sus últimas consecuencias la ley de Moisés. También Mt 19, 12 hay que entenderlo a partir de la situación escatológica. En el tiempo que acaba de hacer irrupción existe el carisma del celibato y los hombres que han recibido este don pueden renunciar voluntariamente al matrimonio para mejor servir a Dios (*διὰ τὴν βασιλείαν [dia tēn basileian], por el reino de los cielos*) Juan bautista y, posteriormente, Pablo, han permanecido célibes. A través de ellos se hace manifiesto de un modo simbólico que, en relación con el reino venidero, el matrimonio es sólo un estado provisorio (cf 1 Cor 7, 1-9 26-29).

5. En Israel y en el judaísmo era costumbre celebrar un banquete con ocasión de las nupcias. Por eso, el vocablo *gámos* quiere decir también *banquete de bodas*, uno de estos banquetes es descrito p. ej. en Jn 2, 1 ss. En Mt 22, 1 ss par Jesús expone la parábola de los invitados al banquete de bodas del hijo del rey. En el trasfondo de esta parábola aparece el paralelismo entre el rey y Dios, la idea del banquete escatológico (Is 25, 6), la imagen rabínica del banquete de bodas del mesías con su pueblo (St.-B. I, 517), la aplicación de las imágenes del Cantar de los cantares al amor entre Yahvé y su pueblo y la explicación de la relación Yahvé-Israel a través de la imagen del matrimonio (esta última, hecha por los profetas a partir de Oseas). El matrimonio terrestre será reemplazado por la alianza escatológica de Dios con su pueblo. En cuanto mesías, Jesús es el verdadero esposo (cf. art. → *νύμφη [nymphē]*) Participar de su banquete es decisivo (Mt 25, 1 ss, cf. Lc 12, 36 ss). Las pericopas de la cena, espec. Mt 26, 29 y Lc 22, 30, interpretan la cena del mesías en relación con la muerte de Jesús. En Ap 19, 7 ss, con el banquete de bodas del Cordero se alude a la alianza definitiva del Cristo victorioso con los suyos.

6 a) Con ocasión de ciertos acontecimientos que han tenido lugar en la comunidad de Corinto, en 1 Cor 5-7 toma Pablo posición con respecto a las cuestiones que se refieren al matrimonio. Además de hacer una serie de advertencias explícitas contra toda incontinencia, expresa de un modo sistemático su doctrina sobre el matrimonio. Remitiéndose a las palabras de Jesús (Mc 10, 9 ss par), rechaza el divorcio (1 Cor 7, 10) y considera el matrimonio como algo secundario frente a la fe. Va tan lejos que llega a recomendar el celibato como un don especial ante la inminencia del fin (7, 17, cf. Mt 19, 12). Al igual que toda actividad mundana, el matrimonio está aquí bajo el *ὥς μη [hos mē]*, como si no (7, 29 ss). Del mismo modo se aborda en 7, 12 ss la cuestión del matrimonio mixto con los no creyentes: su persistencia depende de la voluntad del cónyuge no creyente. Por otra parte, el cónyuge cristiano debe estar dispuesto a

continuar el matrimonio. Así pues, sólo la parte pagana posee libertad de opción. La «santificación» de este matrimonio mixto por la parte creyente ha de entenderse como un proceso real, pues la gracia es aquí más fuerte que la incredulidad del cónyuge no creyente.

El sentido de 1 Cor 7, 36-38 no está totalmente claro. ¿Es a una pareja que vive en una ascesis estricta (matrimonio espiritual) a la que Pablo permite reanudar la plena unión física? (cf. H Lietzmann, HNT *ad locum*; WBauer, s.v.). ¿O se trata de un padre (tutor, amo), que no quiere contravenir la usanza o la consigna rabínica de casar a su hija (o bien a su esclava o también a aquella persona de la que es tutor) en el momento en que se acostumbra a hacerlo? (tal es la opinión de St.-B. *ad locum*, ASchlatter *ad locum*, HDWendland, NTD *ad locum*). El uso de la palabra *gamizō*, *casar* en el v. 38 hace más probable la segunda interpretación. *Gamizō* (sinónimo de *gamiskō*; en el NT sólo aparece en Mt 22, 30; 24, 38; Mc 12, 25; Lc 17, 27; 20, 34 s; 1 Cor 7, 38) significa *dar en matrimonio*, *casar*, y, por consiguiente, sólo puede referirse a un padre o a un amo, que da en matrimonio a otro hombre a la joven que tiene bajo su custodia. La interpretación de 1 Cor 7, 36-38 en el sentido de un matrimonio espiritual sólo puede sostenerse si admitimos que en el v. 38 *gamizō* tiene el mismo significado que *gamēō* (cf. sobre este punto, Bauer, s.v.).

b) También Pablo utiliza la imagen del matrimonio para expresar la relación con Dios. Así, p. ej. en Rom 9, 25 s cita al profeta Oseas. En 2 Cor 11, 2 se sirve de esta imagen para hacer una advertencia contra la apostasía. En Ef 5, 22 ss se sigue un camino inverso: puesto que Cristo es el esposo de la iglesia, el matrimonio debe ser vivido santamente. (La iglesia católica interpreta mal el texto de Ef 5, 32 cuando refiere el vocablo *μυστήριον* [*mystērion*] al matrimonio y argumenta a partir de aquí su carácter sacramental). La imagen del matrimonio también está a veces tras ciertas declaraciones, p. ej. en Mt 12, 39; 16, 4; Mc 8, 38, en donde se habla de la generación «adúltera». Pero es posible también que en estos pasajes se haga referencia a la situación moral concreta del pueblo. En Ap 2, 20 ss (Jezabel) y Ap 17, 1 ss (la gran prostituta, Babilonia) nos encontramos con imágenes que expresan la gran apostasía de la humanidad frente a Dios, que es el verdadero esposo.

W. Günther

*μοιχεύω* [*moicheuō*] cometer adulterio; *μοιχεία* [*moicheia*] adulterio; *μοιχός* [*moichós*] adúltero; *μοιχαλís* [*moichalís*] adúltera, prostituta

1 *Moicheuō* y la forma secundaria *μοιχάω* [*moicháo*] tienen el significado de *adulterar*, *cometer adulterio* (con acusativo con una mujer), a veces significa de un modo general, *seducir*, *deshonrar a una mujer*. De una forma análoga, en voz media tiene el sentido de *dejarse seducir* y en pasiva el de *ser inducido al adulterio*. El sustantivo derivado *moicheia* designa el *adulterio*, la *prostitución* (cf. *πορνεία* [*porneia*] → *incontinencia*) y *moichós* el *adultero*. *Moichalís*, como adjetivo, significa *adúltero* -a y, como sustantivo, *adúltera*, *prostituta*.

De acuerdo con antiguos códigos legales, algunos de los cuales se remontan al segundo milenio a. C., el adulterio es una acción punible (p. ej. según el código de Lipit-Isthar, el código de Hammurabi, las leyes del imperio medio de Asiria, etc.) A la mujer casada, en cuanto que es la que garantiza la integridad de la familia y de la estirpe, le está severamente prohibido toda relación sexual extramatrimonial, pues de este modo se rompería el matrimonio y quedaría destruida la integridad de la estirpe. En cambio el hombre sólo atenta contra el matrimonio cuando tiene relaciones con una mujer casada, es decir, en la medida en que invade un terreno que le es ajeno. Pero en las concepciones jurídicas de las diferentes culturas penetran sin duda las viejas ideas y con tanta más fuerza cuanto que a) en el adulterio con una mujer casada se trata de un delito contra la propiedad, es decir, de la invasión de una esfera de propiedad ajena, y b) la mujer casada que comete adulterio somete a la estirpe a la esfera de influencia de poderes mágicos. El castigo del adulterio mediante la muerte, los malos tratos corporales o el pago de una indemnización es dejado generalmente a la iniciativa privada del cónyuge ultrajado o bien a su estirpe.



II 1. En la versión de los LXX este grupo de palabras reemplaza al hebreo *nā'aph* y a sus derivados. Al igual que ocurre en otras sociedades (cf. *supra*), constituye: a) toda relación sexual extramatrimonial de una mujer. b) el trato sexual extramatrimonial de un hombre con una mujer casada o desposada (sobre las relaciones extramatrimoniales permitidas al hombre, cf. Gn 16, 1 s; 30, 1 ss, 38, 15 s; Lv 19, 20-22; Dt 22, 28 s y *passim*). Las dos personas que cometen adulterio son castigadas con la muerte (por regla general mediante lapidación; cf. en cambio Gn 38, 24, sobre el castigo de los dos adúlteros, cf. también Lv 20, 10, Dt 22, 22 ss, Ez 16, 40). A diferencia de las costumbres extraisraelitas (cf. *supra*), el adulterio adquiere una dimensión pública, ya que atenta, no sólo contra los fundamentos y el derecho privado del matrimonio y la familia, sino también contra el derecho divino (Ex 20, 14) y, por tanto, constituye una amenaza contra los mismos fundamentos en que se basa la vida del pueblo (Dt 22, 22b). Por esto el castigo ha de llevarlo a cabo la comunidad del pueblo. Si una mujer es sospechosa de adulterio, su culpa o inocencia ha de decidirse mediante un «juicio de Dios» (Nm 5, 11-31).

2. En la vida y la predicación de Oseas se utilizan las imágenes del matrimonio y del adulterio para expresar la relación entre Yahvé y su pueblo. La ocasión concreta que ha motivado el uso de la imagen del adulterio puede haber sido la irrupción de los ritos nupciales cananeos y de otros cultos de la fertilidad en Israel (4, 12 ss).

Al apartarse Israel de su Dios y sacrificar a ídolos extraños, actuó como una adúltera que abandona a su esposo y se prostituye con otros hombres (2, 4 ss). Dios castigará con severidad este adulterio (5, 7 ss), pero su objetivo no es la aniquilación definitiva de la adúltera, sino su conversión (3, 5). Esta imagen de Oseas es recogida más tarde por Jeremías (cf. 3, 8 s, 5, 7 y *passim*) y, durante el exilio, por Ezequiel (cf. 16, 15-34).

3. Las impresionantes advertencias contra el adulterio en la literatura sapiencial (cf. Prov 6, 20-35) delatan un relajamiento de la estricta moral matrimonial a lo largo de la historia de Israel (cf. espec. 6, 35 «pago de una indemnización»). No obstante, también en la Misná y en el Talmud y en el «Testamento de los doce patriarcas» se advierte contra el adulterio y la incontinencia.

III En el NT este grupo de palabras tiene el mismo significado que en el griego profano, tanto en sentido directo como figurado; se cita muy a menudo Ex 20, 14 o Dt 5, 17 (p. ej. Mc 10, 19 par; Sant 2, 11; Rom 13, 9).

1. Es cierto que la comprensión del matrimonio y, por tanto, del adulterio, es radicalizada en el NT de un modo hasta ahora desconocido para el griego profano y para el AT. a) Al adulterio del hombre se le aplican las mismas normas que al de la mujer, sin hacer la menor concesión a este respecto (Mc 10, 11 par). b) Ya el deseo pecaminoso es tan culpable como el adulterio mismo (Mt 5, 27 s). c) Puesto que, según la comprensión veterotestamentaria, el matrimonio es indisoluble en sí mismo (Mc 10, 8), el divorcio (permitido según la ley veterotestamentaria) cae también dentro de la esfera del adulterio (Mt 5, 31 s). A decir verdad en este pasaje (cf. *supra* I y II, 1), el matrimonio es considerado a partir de la mujer y según eso el delito es objeto de condena (cf. Rom 7, 3); pero en Mt 19, 9 Jesús aplica también esto al hombre: también el hombre que se separa de su mujer y contrae de nuevo matrimonio comete adulterio. En ambos pasajes, Mateo hace ciertamente una excepción (frente a Mc 10, 11 s y Lc 16, 18): la separación está permitida en caso de *porneia* (→ incontinencia) del otro cónyuge. En una época en que el hombre puede anular el matrimonio por nimiedades insignificantes, esto significa una novedad inaudita, que sólo puede comprenderse a partir del mensaje del reino de Dios que ha hecho irrupción. d) El adulterio es incompatible con la esperanza en el reino de Dios (1 Cor 6, 9 s); más bien incurre en el juicio de Dios (Heb 13, 4). Por eso es significativo que la actitud de duda ante el retorno de Cristo y ante el juicio (2 Pe 3, 3 ss) vaya acompañada de un aumento progresivo de libertinaje (2 Pe 2, 14).

2. Pero el duro juicio de Jesús sobre el adulterio no excluye la misericordia de Dios para con el pecador arrepentido, cuya conversión quiere (cf. Mt 21, 31 s; Lc 18, 9 ss). Así, la adúltera, que debía ser castigada con la muerte, obtiene el perdón de su culpa, mientras que la muchedumbre, aparentemente inocente, es reprendida por su actitud de autojustificación hipócrita (Jn 8, 3 ss).

3. Al igual que en la profecía veterotestamentaria, en el NT se emplea el término «adulterio» en sentido metafórico (p. ej. «idolatría»; cf. Sant 4, 4: adulterio = mundanización). Así Israel, justamente a causa de sus representantes religiosos —los fariseos, escribas (Mt 12, 39) y saduceos (Mt 16, 4)— es denominado generación «adúltera». Si bien algunos exegetas ven en estas palabras un juicio sobre una situación existente, probablemente han de interpretarse más bien en un sentido metafórico: se trata del pueblo que, al rechazar a Jesús, se ha mostrado infiel a Dios (lo mismo podría decirse a propósito de Mc 8, 38).

H. Reisser

νύμφη [nymphē] esposa, novia; νυμφίος [nymphios] esposo, novio

I El vocablo *nymphē*, que aparece ya en el griego micénico (Linear B), emparentado etimológicamente con el latín *nurus* y el castellano *nuera*, designa la *novia*, la *prometida*. Lo que delimita claramente el contenido de la palabra no es el matrimonio, como ocurre hoy entre nosotros. El vocablo *nymphē* puede designar tanto a la *virgen*, a la *doncella*, como a la *joven casada*. Análogamente, *nymphios* es el *novio*, el *prometido*, pero también el *joven esposo*. *Nymphē* designa también a una divinidad femenina de rango inferior (cf. → mujer).

En el helenismo, especialmente en la gnosis, la imagen del esposo y de la esposa es aplicada a la relación entre el σωτήρ [sōtēr], salvador y el hombre, e incorporada a la representación del ἱερός γάμος [hierós gamos], las nupcias sagradas. Con ello se prepara el camino a la aplicación de imágenes eróticas a la esfera religiosa, y así, sobre todo la mística, ha utilizado con preferencia en todas las épocas la alegoría de los esponsales y del matrimonio para describir la relación entre el alma del individuo y la divinidad (cf. art. → γάμος [gamos]).

II El uso tardío del vocablo en el NT lleva ante todo la impronta de las concepciones y las costumbres veterotestamentarias y judías. Sobre las costumbres y los usos que anteceden a la celebración del matrimonio, el AT nos proporciona de pasada muchos detalles. p. ej. Gn 24, 59 ss, Jos 15, 18 s; Jue 14, 10, Cant y otros: la joven puede contraer matrimonio a partir de los 12 años, el muchacho a partir de los 15. La elección personal del compañero de matrimonio juega un cierto papel, pero lo decisivo es el convenio concluido entre ambas familias. Partiendo del equivalente hebreo *hallāh*, la versión de los LXX aplica también el vocablo *nymphē* a la *nuera* (Gn 11, 31, 38, 11; Rut 1, 6 y otros).

En las declaraciones veterotestamentarias sobre el noviazgo aparece en primer plano la alegría que experimentan el novio y la novia de estar juntos. Esto se nos muestra con toda claridad en Cant, cf. también Sal 45, Is 61, 10, 62, 5, Jer 7, 34, 16, 9 y otros. Esta alegría es aplicada de un modo metafórico a la relación entre Yahvé e Israel y de un modo especial, por tanto, al culto en el que la comunidad celebra a Yahvé como rey eterno y fundador del reino de paz en Sion (Sal 45, Is 60, 1 ss y otros). A esta imagen corresponde la denominación de «novia o esposa de Yahvé» que se aplica a Israel (Jer 2, 2, Is 49, 18, 62, 5).

El judaísmo tardío continúa utilizando estas imágenes. El Cantar de los cantares fue reconocido como libro canónico, ya que en él se veía una alegoría de la relación entre Yahvé e Israel. La esperada era mesiánica es descrita como unas nupcias, es decir, como una alianza definitiva y total de Dios con su pueblo (cf. St-B I, 517).

III En el NT el término *nymphē* es utilizado casi exclusivamente en sentido figurado. En Mt 10, 35 y Lc 12, 53, enlazando con el uso judío del vocablo, se refiere a la *nuera*. La novia puede designarse también con el término γυνή [gynē] (→ mujer), ya que, según el derecho matrimonial judío, la prometida es considerada ya como esposa. Ejemplos de esto son Mt 1, 20.24; Ap 19, 7; 21, 9 (cf. St.-B. II, 393, ss). En el NT *nymphios* es el *novio*, el *esposo* —tanto en sentido real como metafórico— (Jn 2, 29; 3, 9; 3, 29; Mt 25, 1 ss; Ap 18, 23), mientras que la expresión υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος [hyioi tou nymphōnos] designa a los parientes y amigos que asisten a la ceremonia, los *amigos del novio* (Mc 2, 19 s; Mt 9, 15; Lc 5, 34 s; cf. Jn 3, 29; cf. St.-B. I, 500 ss).

1. Al igual que en el AT, el noviazgo es un tiempo de alegría y sobre todo de expectación. De este modo, los conceptos neotestamentarios quedan incorporados a la situación escatológica (→ γαμέω [gaméō]). En Mc 2, 19 s par Jesús critica el ayuno hecho

en tiempo inoportuno. Empleando una imagen familiar, la época en que el mesías está presente es comparada con las nupcias (Is 62, 5). La alegría reina entre los discípulos porque Jesús está con ellos. También aparece esto en la parábola de las 10 vírgenes (Mt 25, 1 ss), si bien es al mismo tiempo una parábola relacionada con el juicio, que alude a la necesidad de velar y esperar. El paralelismo veterotestamentario esposo/esposa = Yahvé/Israel es aplicado aquí a Jesús y a la comunidad (cf. St.-B. I, 501 ss 898; IV, 432 s).

2. En Jn 3, 29 s la relación del Bautista con Jesús es comparada a la relación que existe entre el amigo que actúa de padrino de bodas y el esposo. La era escatológica comienza propiamente con Jesús, pero el amigo le prepara el camino y se alegra grandemente ante la venida del esposo, es decir, ante el comienzo de la reconciliación y del reino en Cristo.

3. La aplicación de la alegoría esposo/esposa a Cristo y a la iglesia se encuentra en 2 Cor 11, 2 (*παρθένος* [*parthénos*] virgen = esposa, → mujer). En este pasaje se considera Pablo a sí mismo como el padrino que conduce a la iglesia a la alianza definitiva con su Señor. En Ef 5, 22-32 se expresa la misma idea mediante la imagen del matrimonio (art. → *γάμος* [*gamos*]).

4. En los últimos capítulos del Ap, que describen la consumación escatológica, aparece la imagen de la iglesia-esposa que espera a su esposo celestial, que es denominado aquí el «cordero» de Dios. Nuevamente aparece en primer plano la alegría (Ap 19, 7-9). La iglesia se regocija y se engalana para recibir a Cristo, su Señor (Ap 21, 2-9). Es la Jerusalén celeste, la comunidad escatológica, la que aguarda anhelante las nupcias y la plenitud última de su existencia cuando clama: «Ven, Señor Jesús» (Ap 22, 17.20).

W. Gunther

#### PARA LA PRAXIS PASTORAL

Es necesario que los enunciados bíblicos sobre la relación entre hombre y mujer adquieran en nuestra predicación el lugar que les corresponde, dada la importancia que tienen en el testimonio bíblico. Tan equivocadas son a este respecto las posturas recelosas como las actitudes efestistas. La comunidad debe conocer el testimonio bíblico sobre el matrimonio, que para ella es a la vez evangelio y soporte vital.

El instinto natural de reproducción y de conservación de la especie que tiene el hombre cristaliza según el orden divino en una relación de compañerismo auténtica y durable entre hombre y mujer. De este modo, el hombre participa del ser-persona de Dios («se hace a imagen suya»). La mujer es una «ayuda» para el hombre y a la inversa (Gn 2, 20 s) y ambos experimentan la alegría de estar juntos (Gn 2, 23; Ef 5, 22 ss). Así pues, el matrimonio, en cuanto unidad equilibrada de dos personas, está fundado desde el principio de la creación en el ser-persona del hombre y lo abarca totalmente. En esta vida en comunión que lo abraza todo, la sexualidad y la dimensión erótica ocupan su legítimo puesto, pero al mismo tiempo, esta vida provee el marco adecuado para la procreación y el desarrollo de los hijos. Es cierto que el matrimonio no ha de entenderse ni en primer lugar ni únicamente en función de los hijos. No obstante, exige que se este dispuesto a tener hijos y a educarlos.

Este matrimonio monógamo, en cuanto que es una comunión vital total y no sólo una comunión basada en el trabajo o en el goce, es el que domina en la Biblia y el que

adquiere cada vez mas relieve, y el unico que encontramos en el NT, otras costumbres o usos sociales mas antiguos que dejan traslucir algunos pasajes de los testimonios primitivos y que incluso fueron practicados en Israel, han quedado, pues, superados (poligamia, predominio de la idea de conservacion de la especie, etc )

En el A y el NT ocupan un amplio espacio los enunciados que hablan de los peligros que amenazan al matrimonio La constante inclinacion del hombre a pervertir y a menoscabar su ser-persona y con ello su matrimonio es un hecho reconocido y tomado en serio Por otra parte, existe una relacion directa entre el matrimonio en cuanto relacion ejemplar y unica entre dos personas y la relacion entre el hombre y Dios el hombre que quiere ser como Dios (Gn 3), que se pone a si mismo en el lugar del Creador (Rom 1), pierde la capacidad para el compañerismo, ya que sus relaciones con el proximo vienen determinadas por la concupiscencia, la envidia o la angustia El apartamiento sistemático de la voluntad y del plan de Dios, llevado a cabo por uno de los conyuges o por los dos, puede constituir una amenaza para el matrimonio, si es que no tiene como resultado la destruccion del mismo Pero, frente al pecado del hombre, Dios mantiene siempre su ofrecimiento de perdon y de reconciliacion Cuando este ofrecimiento es aceptado, adquiere realidad en el hombre la nueva criatura de Dios y es posible comenzar de nuevo, independientemente de la magnitud de las culpas pasadas

Sin embargo, el matrimonio no se funda en la relacion de Dios con el hombre y con la comunidad (interpretacion erronea, ampliamente extendida, de Ef 5) Por exacta que sea la aplicacion de esa imagen, hay que dejar bien claro que la relacion de compañerismo entre dos personas difiere esencialmente de la relacion que existe entre el hombre y Dios La imagen humana que expresa con mas profundidad la relacion Dios-hombre y Dios-comunidad es sin duda la del matrimonio Por eso, la alegria de los novios antes de la boda puede servir de imagen de como la iglesia espera la union total con Dios y, a la inversa, el adulterio y la prostitucion son la imagen de la ruptura de la comunion con Dios y de la incredulidad (Oseas)

Todas las cuestiones concretas sobre la problematica matrimonial han de entenderse y tratarse partiendo de esta base Si bien estas cuestiones tienen una importancia fundamental y unas consecuencias trascendentales para la vida humana, en la nueva alianza y partir de la Biblia, han de ser subordinadas no obstante al evangelio de Cristo y al reino de Dios Al estar el reino de Dios por encima del matrimonio, se abre al hombre la posibilidad de llevar una vida plena incluso prescindiendo del matrimonio, de la relacion sexual y de los hijos, ya que para el cristiano el mandato y la espera del Señor pueden adquirir una importancia tal que la ausencia de una relacion de compañerismo con el otro sexo ya no es experimentada como una privacion Ante la inminencia del fin llega Pablo a aconsejar esta via a todos aquellos que, como el, posean las condiciones internas necesarias para ello, se les haya otorgado el carisma (→ espiritu)

Las diferentes aptitudes y los caracteres propios de cada sexo no son puestos en cuestion por la unidad personal La polaridad entre el ser masculino y el femenino continua existiendo, incluso para aquel que no esta casado, la colaboracion entre hombre y mujer en el hogar, en la economia y en la vida publica lleva consigo esta polaridad y la atmosfera puede permanecer completamente libre de relaciones eroticas o sexuales

Es cierto que las relaciones sexuales intimas no pueden considerarse separadamente de la relacion en el plano personal Solo pueden ser rectamente entendidas cuando no son experimentadas unicamente como sentimientos e instintos, sino que son expresion de la plena afirmacion reciproca de dos personas Por eso el ejercicio de la sexualidad esta ligado a la comunion personal, a la que pertenece de un modo exclusivo la procreacion de los hijos El argumento contra las relaciones sexuales realizadas fuera del matrimonio se basa en que en estas relaciones el compañero no es aceptado al fin y al cabo como

persona, de tal manera que se establezca y se mantenga una comunión personal, sino que sólo se alcanza una satisfacción subjetiva (aunque resulte de un acuerdo entre ambas partes), sin ningún vínculo estable y sin asumir ninguna responsabilidad.

Pero sigue estando en pie la pregunta sobre cuándo se puede considerar como matrimonio la relación entre un hombre y una mujer. Si el matrimonio es una unión espiritual, psíquica, física y material, en una palabra, una unión personal total, difícilmente puede hacerse depender, por ejemplo, de la realización del primer encuentro sexual, por mucha importancia que éste tenga (cf. el «conocer» bíblico). Tampoco puede el matrimonio fundarse en última instancia en un contrato jurídico o en una ceremonia religiosa, sino que éstos sólo pueden limitarse a reconocer, de acuerdo con las normas del orden social, la alianza ya existente entre dos personas que ha surgido de ellas mismas bajo la dirección de Dios. El comienzo del matrimonio, en cuanto que es esencialmente una unión entre dos personas hay que buscarlo más bien en su mutua promesa de fidelidad mediante la cual se entregan el uno al otro sin reservas. Si bien el orden y la veracidad exigen para ello la observancia de las normas sociales, una pareja que cumple esta condición hay que considerarla —de acuerdo con la ley veterotestamentaria!— como un matrimonio y juzgarla de acuerdo con las normas del mismo, incluso en el caso de una eventual anticipación (contraria al orden) de la unión sexual. Ahora bien, las experiencias sexuales previas con otros «compañeros» no favorecen un posterior encuentro, más profundo, con otra persona, sino que más bien lo hacen difícil, ya que se mueven en una línea egoísta y subjetiva.

También constituyen una amenaza para el matrimonio las consideraciones egoístas en relación con el número de hijos, ya sea bajo la forma de una esterilidad querida primero por razones de comodidad y a la que a veces terminan por acostumbrarse los cónyuges, ya sea bajo la forma de una satisfacción del instinto que no asume la menor responsabilidad en relación con la cuestión de la procreación y sólo busca apurar los goces de la vida. A la cuestión del llamado control de la natalidad ha de darse una respuesta serena y responsable que esté de acuerdo con las circunstancias individuales y sociales; no puede resolverse a la ligera. Por otra parte, hay que tener en cuenta que, de acuerdo con la Biblia (1 Cor 7), en el caso en que, por motivos serios, la pareja decida no tener más hijos, tampoco ha de descuidarse la unión sexual. Con respecto al fin de la unión matrimonial, hay que dejar bien claro que la unión de los cuerpos —que no es algo meramente simbólico— y la unión personal no puede disolverse arbitrariamente, sino que sólo puede romperse por la muerte de una de las partes. En cuanto a la cuestión de un segundo matrimonio contraído en vida del otro consorte —cualesquiera que sean los motivos que han llevado a la separación— hay que ver con claridad si la experiencia del matrimonio anterior y la impronta que él ha de dejado sobre la propia persona permite contraer en completa libertad un nuevo vínculo, o si de esta forma lo único que se logra no es precisamente crear un obstáculo a un cambio del corazón y de la relación y, en definitiva, a Dios. → Mujer; → hombre; → incontinencia.

W. Günther

Bibl HPreisker, Christentum und Ehe in den ersten drei Jahrhunderten, 1927 – HSchlier, Christus und die Kirche im Epheserbrief, 1930 – EStaufner, Art *γαμεω*, ThWb I, 1933, 646 ss – FHauck, Art *μοιχεω*, ThWb IV, 1942, 737 ss – JJeremias, Art *νημφη*, ThWb IV, 1942, 1092 ss – UHolzmeister, Die Streitfrage über die Ehescheidungstexte bei Mt 5, 32 und 19, 9, Biblica 26, 1945 – WKummel, Verlobung und Heirat bei Paulus, BHZNW 21, 1954, 275 ss – KHRengstorf, Mann und Frau im Urchristentum, 1954 – JLeipoldt, Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum, 1955<sup>3</sup> – ABardike, HThunme, Art Ehe, EKL I, 1956, 994 ss – BReicke, Neuzzeitliche und neutestamentliche Auffassung von Liebe und Ehe, Novum Test 1956 21 ss – JBlinzler, Die Strafe für Ehebruch in der Bibel und Halacha, New Test Studies 4, 1957, 32 ss – HGreeven, Zu den Aussagen des NT über die Ehe, ZEE I,

1957, 109 ss – FHorst/HGreeven, Art Ehe, RGG II, 1958<sup>3</sup>, 316 ss – GDelling, Art Ehe, RAC IV, 1959, 666 ss – JGnilka, «Brautigam», spätjüdisches Messiasprädikat<sup>3</sup>, Trinerer ThZ 1960, 298 ss – JBBauer, Art Ehe, BWb I, 1962<sup>2</sup>, 207 ss – ELovestam, Art Ehe, BHHW I, 1962, 369 s – UBecker, Jesus und die Ehebrecherin, BZNW 28, 1963

Trad o.c. JBBauer, Art Matrimonio, Diccionario de Teología Bíblica, 1967, col 616-623 En cast Arts gens AAuer, Art Matrimonio, CFT II, 1966, 602-614 – HDoms, Bisexualidad y matrimonio, MystS II, T II, 1970, 796-841 – JDvWerdt, El matrimonio como sacramento, MystS IV, T II, 1975, 410-436 – WMolinski, Art Matrimonio, SM 4, 1973, col 507-545 – JJeremias, Teología del NT I, 1977<sup>3</sup>, 261-265 – KHScheikle, Teología del NT III, 1975, 348-380

## Mediador → Alianza

## Mensaje

En griego existen diversos vocablos para indicar la comunicación de mensajes, noticias y disposiciones. Prescindiendo de las palabras estudiadas en el concepto → enseñanza en torno a *διδάσκω* [*didaskō*] y *κατηχέω* [*katēchēō*], que se refieren a la transmisión de algo que puede aprenderse, y *παράδιδωμι* [*paradidōmi*], que se refiere a la transmisión de tradiciones, de los derivados de *λέγω* [*lēgō*], *decir*, estudiados en el concepto → palabra, del verbo *γνωρίζω* [*gnōrízō*], *hacer saber*, del que se habló en el concepto → conocimiento, y de los verbos mencionados dentro de los conceptos → confesar la fe y → testimonio, hemos de mencionar aquí sobre todo los verbos *ἀγγέλλω* [*angellō*] y *κηρύσσω* [*kerysso*] junto con sus compuestos. El NT ha asumido toda la amplitud de este vocabulario, cosa que se debe en parte a los diversos tipos de comunicaciones que hay que describir, y en parte simplemente a que va alternando expresiones prácticamente sinónimas. De todas las palabras agrupadas en torno al concepto clave de mensaje, *angellō* tiene más el carácter de anuncio, de notificación dirigida a una persona, mientras que *keryssō* designa el comunicado público, autoritativo, que espera ser cumplido. Véase también → evangelio.

*ἀγγέλλω* [*angellō*] anunciar, avisar; *ἀγγελία* [*angelía*] mensaje, pregón; *ἀν-* [*an-*] / *ἀπαγγέλλω* [*apangellō*] informar, anunciar, avisar; *διαγγέλλω* [*diangellō*] hacer saber, notificar; *ἐξ-* [*ex-*] / *καταγγέλλω* [*katangellō*] anunciar; *καταγγελεύς* [*katangeleús*] el heraldo; *προκαταγγέλλω* [*prokatangellō*] anunciar de antemano, previamente

I Los verbos de este grupo de palabras (derivado de *angello*, que procede a su vez de *ἀγγελι* ω [*angeli ō*]), son intercambiables. Con su significado principal de *comunicar un mensaje, avisar, proclamar públicamente*, se encuentran en griego en parte ya desde Homero (*ἄγγελος* [*angelos*], *angel*, incluso esta atestiguado desde el griego micénico). En la koiné, al contrario de los clásicos, se refinaron los compuestos *an-* y *apangellō* se presentan, por ejemplo, en lugar del clásico *angellō*. Se pueden distinguir naturalmente matices de significado en los distintos compuestos *apangellō* es un término más oficial que *ἀναγγέλλω* [*anangello*]. Por otra parte, ambos verbos pueden perder su matiz propio y llegar a significar *narrar* o *hablar*. *Di-*, *ex-*, y *katangellō* indican a menudo el estudio solemne y elevado de una proclamación. Además, *exangello* acentúa más lo desconocido, lo que todavía está oculto y que ahora se anunciará, por lo que algunas veces adquiere incluso el significado de *divulgar*, mientras que *katangellō* puede tener, entre otros, el significado de *intimar, denunciar*. El sustantivo *angelia* puede significar, tanto *mensaje* como *orden*. El que transmite el mensaje es el *katangeleus*, el *heraldo*.

1. Pero en su significación fundamental, esas palabras se refieren siempre a la actividad del mensajero, que transmite oralmente o por el escrito el mensaje que le ha sido encargado (Jenofonte, An. I, 3, 21) y de ese modo representa al remitente mismo. En cuanto a su contenido, sea mensaje puede ser muy variado. Puede contener noticias privadas y familiares (Sófocles, A1 1355), dar cuenta de sucesos afortunados o de desgracias. Pero ante todo puede anunciar acontecimientos políticos: la guerra (Platón, Phaedr 242b), la victoria o la derrota de un ejército (Platón, Polit. I, 15, 11), la proclamación solemne del soberano (cf. Jenofonte, An. II, 3, 19), el comienzo del gobierno del emperador. El buen mensaje (ἀγγελία ἀγαθή [*angelía agathé*]) es también εὐαγγέλιον [*euangélion*], → *evangelium*.

2. Al igual que el mensajero, que trae el mensaje, está bajo la especial protección de los dioses (→ *ángel*), también su mensaje puede adquirir una significación sagrada. Naturalmente esto vale sobre todo cuando se halla en conexión con la veneración cültica de soberanos y dioses. Entonces el mensajero anuncia, por ejemplo, solemnemente la eficacia de las víctimas dispensadoras de salvación o la proximidad de una procesión solemne. Proclama la epifanía de un dios, la soberanía del nuevo soberano-dios o pregona los hechos poderosos de su dios o de su emperador.

II En los LXX el verbo simple se encuentra solo 5 veces y designa al mensajero. Sin embargo se presenta con más frecuencia *an-* y *apangéllō*, predominantemente para traducir el hebreo *nāqad* en hifil o hofal en el sentido de *informar, avisar* (Gn 9, 22, 37, 5, 2 Re 15, 13 y *passim*), *anunciar* (Sal 19[18], 2, 51[50], 17), *hablar abiertamente* (Gn 12, 18; 1 Re 9, 19 y *passim*), *predicar* (Dt 24, 8). *Di-*, *ex-* y *katangéllō* aparecen raramente en los LXX, *proangello* y *katangeleús* no salen nunca.

El mensaje del AT y del judaísmo tardío sabe ya que cuando se proclama la soberanía del monarca divino y se anuncian sus hechos salvíficos, ya no queda lugar para proclamar la soberanía de otros dioses. Por eso hay que preguntarse si la significación especial de los vocablos neotestamentarios no habra que hacerla derivar del uso lingüístico del AT y del judaísmo tardío. El poder de Dios, el Señor, se anunciara ante todo el mundo (Ex 9, 16, Sal 64[63], 10), y también su justicia (Sal 22[21], 31 ss), su verdad (Sal 30[29], 10), sus maravillas (Sal 71[70], 17), su gracia (Sal 92[91], 3). El Señor mismo anuncia lo vendidero: «Lo antiguo ya ha sucedido, y algo nuevo yo anuncio, antes de que brote os lo comunico» (Is 42, 9; 46, 10). Los ídolos no pueden hacer esto (Is 44, 7 ss). Los profetas son los mensajeros escogidos que anuncian y proclaman los hechos salvíficos de Dios en su pueblo y en todo el mundo (Is 12, 5), proclaman su voluntad (Mt 6, 8) y predicen el futuro (idea que luego, sobre todo en el judaísmo tardío, pasa a un primer plano: el anuncio de acontecimientos escatológicos; cf. el latín *admonitarius* de 4 Esd). Algunos pasajes indican que en el AT los profetas son llamados incluso *ángeloi* (→ *ángel*, Ag 1, 13, Mal 3, 1, Moisés en AsMo 11, 17 *magnus nuntius*). Se sirven de los mensajes como los demás mensajeros del entorno del AT (p. ej. los sacerdotes de Mari). Así pues, en los LXX estos términos están cargados de teología, siempre que el anuncio o proclamación se realiza por orden de Yahvé y con conocimiento de su obrar salvífico.

III 1. En el NT se encuentran el verbo simple *angéllō* y el sustantivo *angelía* sólo dos veces cada uno y exclusivamente en los escritos joaneos (Jn 4, 51 v. l.; 20, 18; y 1 Jn 1, 5; 3, 11). Con más frecuencia aparecen los siguientes compuestos (con la misma significación que el simple): *anangéllō* (13 veces; de ellas 5 en los escritos joaneos y 5 en Hech); *apangéllō* (46 veces; de ellas 27 en los escritos lucanos) y *katangéllō* (18 veces; de ellas 11 veces en Hech y 7 en Pablo). Los demás derivados, al igual que ocurre en el griego profano, están muy raramente atestiguados en el NT: *prokatangéllō* (Hech 3, 18; 7, 52); *diangéllō* (Lc 9, 60; Hech 21, 26; Rom 9, 17); *exangéllō* (1 Pe 2, 9); *katangeleús* (Hech 17, 18).

Una sinopsis estadística muestra que de 88 pasajes, 48 corresponden a los escritos lucanos; 12 a los escritos joaneos y otros tantos a Pablo.

También en el NT, como ocurre en el griego profano, *an-* y *apan-* *géllō* pierden su significación precisa y sustituyen simplemente a *narrar* o *decir* (cf. p. ej. Mt 2, 8; 28, 11; Lc 8, 20; Hech 16, 38 y *passim*). Sin embargo, no siempre se puede esclarecer si en el fondo no se oculta allí la significación más propia, por ejemplo, en las frases típicas con las que concluyen los relatos de milagros («...y lo anunciaron [NB = contaron] por el pueblo y por los cortijos»; Mc 5, 14).

2. Casi siempre las palabras del grupo que estudiamos significan anuncio en el sentido especial y singular de proclamación del obrar de Dios, de su voluntad salvífica. Este anuncio, que recibe su plenitud de poder de la última instancia de la que procede,

invade el ser del que lo recibe y se apodera de él. En este sentido, apenas se puede separar este grupo de palabras del término central neotestamentario *εὐαγγελίζεσθαι* [*euangelízesthai*] (→ evangelio) (cf. p. ej. 1 Jn 1, 5: «El anuncio [*angelía*] que le oímos a él y que os manifestamos [*anangéllō*] a vosotros es éste: que Dios es luz y que en él no hay tiniebla alguna»; Lc 9, 60: «Deja que los muertos entierren a sus muertos; tú vete a anunciar [*diangéllō*] por ahí el reino de Dios»).

a) Con todo, llama la atención que Juan use este grupo de palabras exclusivamente en sentido teológico pleno, mientras que no usa nunca *euangelízesthai* y → *κηρύσσειν* [*kērýssein*], tan frecuente en los sinópticos, Hechos y Pablo. GFriedrich sospecha que Juan evita conscientemente ambos términos, ya que éstos, en contraposición a *an-* y *apangéllō*, acentúan con más fuerza el dramático y dinámico anuncio del tiempo salvífico, la proclamación de un acontecimiento que no cuadra en la escatología realizada de Juan (ThWb II, 714 s; III, 702). Por eso Juan prefiere usar *μαρτυρέω* [*martyréō*] (lo acontecido, lo visto, lo experimentado, es *atestiguado*: → testimonio). Desde este punto de vista se comprendería el acento especial que tiene, por ejemplo, *anangéllō* en el evangelio de Juan: «Sé que va a venir el mesías, cuando venga él nos lo anunciará (NB: explicará) todo» (Jn 4, 25). O bien: «... os anunciará (NB: interpretará) lo que vaya viniendo» (16, 13); «tomará de lo mío y os lo anunciará (NB: interpretará)» (16, 14). En estas palabras no se trata tanto de un anuncio, que se cumple al producirse el acontecimiento, ni tampoco de la proclamación y pregón de una nueva época, que se inicie con el mesías escondido, sino más bien de manifestar, de «referir» (Jōtion) aquello que «existía desde el principio» (1 Jn 1, 1). El creyente puede marchar contento hacia el oscuro futuro, porque en cada momento se le abrirá toda la verdad de la palabra mediante el espíritu. Asimismo en Jn 16, 25, con *apangéllō* «no se coloca ante los ojos un nuevo tema», sino lo que ya se dijo a menudo se hace «comprensible en la realidad de una existencia creyente» (RBultmann, Johannes, 452). También en 1 Jn 1, 2.3.4 aparece con toda claridad la diferencia con la proclamación dinámica y dramática de los tiempos nuevos, propia del *kērýssein* y del *euangelízesthai*: «hemos visto y damos testimonio y os anunciamos la vida eterna..., eso que vimos y oímos os lo anunciamos ahora, para que seáis vosotros solidarios con nosotros». Así pues, lo oído «sólo» se vuelve a decir de nuevo, no para decir una novedad, sino para hacer que entre en vigor lo oído; Dios es luz (1, 5) y por eso el creyente no puede andar en tinieblas (cf. 1, 7); mas andar en la luz significa estar en el amor. «Quien ama a su hermano, está en la luz» (2, 10). Por tanto, lo anunciado incluye ambas cosas: la comunicación, el «recuerdo» del acontecimiento salvífico, y el mandato (así podemos traducir aquí *angelía*).

b) Lucas y Pablo emplean este grupo de palabras partiendo del significado simple y sencillo, algo incoloro, de *indicar* (Hech 21, 26: *diangéllō*): *comunicar* (2 Cor 7, 7: *anangéllō*), pasando por el concepto, con más contenido teológico, de *informar sobre* (Hech 14, 27; 15, 4; y *passim*), hasta llegar al significado particular de *mandar* (Hech 17, 30), *confesar* (1 Cor 14, 25), *proclamar, pregonar* (Hech 4, 2; 13, 5; 26, 20 y *passim*; cf. también 1 Pe 2, 9) o también el solemne y litúrgico *anunciar*, que surge de la acción sagrada de la → cena del Señor (1 Cor 11, 26). La multiplicidad de las traducciones muestra que este grupo de palabras no tuvo una forma fija aplicada a un tipo de anuncio determinado. Pero al contrario de Juan, en Lucas y Pablo se trata más bien de la proclamación de un acontecimiento realizado o del anuncio de un suceso particular, en el sentido de que lo anunciado es nuevo para los que lo reciben (Hech 4, 2; 16, 17; 1 Cor 9, 14) y entra en vigor por su promulgación (Hech 13, 38; 1 Cor 2, 1). Dado que aquí todavía es posible una diferencia con respecto a *euangelízesthai*, tal vez recaiga el acento especial de éste último con más fuerza en el *év-* [*eu-*], es decir, en la irrupción, producida por Dios, de algo alegre en la esfera vital humana.



c) El mensaje de Cristo es el mensaje del resucitado. En los cuatro evangelios y dentro de los relatos de la resurrección, *apangéllō* se convirtió en un término fijo para dar testimonio de la resurrección (Mt 28, 8.10 s; Mc 16, 13.10.13; Lc 24, 9; Jn 20, 18). El término está usado en su significación originaria: un mensajero (→ ángel) transmite una noticia, que acaba de recibir de su mandante (el resucitado: Mt 28, 10; Jn 20, 18; dos hombres con vestidos refulgentes: Lc 24, 4 ss). No se debe a la casualidad el que Lc haya escogido el mismo término en el relato de la transfiguración (9, 36); los discípulos no dan la noticia a nadie, de que han visto a Jesús como transfigurado, es decir, con su cuerpo de resucitado.

d) Jesús es anunciado como aquél, en el que las promesas proféticas (cf. *pro-* y *katangéllō* en Hech 3, 18.24) se han hecho realidad. Y Pablo «Apoyándose en la Escritura explicaba y probaba que Cristo tenía que padecer y resucitar, y concluía: ese Jesús, el que yo os anuncio, es el Cristo» (Hech 17, 3). Así puede comprenderse que aun el encargo mismo de anunciar sea atestiguado muchas veces mediante citas del AT (Rom 9, 17: Sal 22, 23; Rom 15, 21; Is 52, 15 y *passim*). En los dos pasajes de Mt 12, 18 (Is 42, 1 ss) y Heb 2, 12 (Sal 22, 23), en los que las citas se apartan de los LXX, Jesús mismo es el mensajero de Dios. Schniewind supone que en estos casos está aún actuando «una tradición judía-palestinese: el mesías sería el profeta de Dt 18, 15.18, y el εὐαγγελιζόμενος [euangelizómēnos] estaría tomado de Is 52, 7» (JSchniewind, ThWb I, 66).

e) Como el empleo de los términos es muy diverso, también el contenido del anuncio es diverso en cada caso. Junto a comunicados de tipo profano, puede tratarse, por ejemplo, de un mensaje de penitencia (→ conversión, art. *μετάνοια* [metánoia]), de → fe, de → perdón de los pecados, y del mensaje cristiano en general (→ palabra).

U. Becker (Hannover) / D. Müller

κηρύσσω [kērýssō] vocear, anunciar; κήρυξ [kērýx] heraldo; κήρυγμα [kērýgma] mensaje

1 1 El origen de este grupo de palabras es el sustantivo, frecuente ya desde Homero, *kērýx* (emparentado[?] con el hebreo *qārā*, vocear, invocar y el sánscrito *kāruḥ*, cantor), que designa a aquella persona, que por encargo del príncipe o del estado (cf. *infra*), vocea con voz claramente perceptible la noticia encomendada, dándola así a conocer. De este sustantivo se formó luego (desde Homero, Il 17, 325; 2, 438) el verbo *kērýssō*, que designa la actividad del heraldo y que, sin embargo, aparece menos frecuentemente que el sustantivo. Añadiendo el sufijo *-ma* a la raíz *kērýk-* surgió más tarde (desde Jenofonte y Eurípides) el sustantivo *kērýgma*, que, al igual que otras palabras de la misma formación, indica, tanto el fenómeno del *κηρύσσειν* [kērýssein], o sea, el resonar de la voz, el vocear (p. ej. Jenofonte, Ag I, 33) como también el contenido de lo que de ese modo se ha dado a conocer, la *promulgación*, el *bando* (Herodoto III, 52; Aristóteles, Oec II, 1349b 36), dicho contenido puede abarcar desde la simple noticia (Eurípides, Iph Taur. 239) hasta la orden imperativa (Aristóteles, Athen IV, 19 [p. 141 s]).

2 La significación exacta de los vocablos depende de la función del *kērýx* en cada una de las épocas históricas (cf. a este propósito la descripción, detalladísima y provista de muchos testimonios, de GFriedrich, ThWb III, 683 ss).

a) En Homero (p. ej. Il. 3, 118 248, 7, 276) se llama *kērýx* a los acompañantes del príncipe, los cuales llevan a cabo muchas cosas que ciertamente corresponden a un rango más elevado, al de un cortesano que se preocupa del bienestar personal del príncipe y de sus invitados (como haciendo de escancador, ayudante, mayordomo, p. ej. Od I, 143 ss); en ese caso se distinguen de la turba de servidores por su porte y por su posición semejante a la de un amigo (Od 19, 247. *ἑταῖρος* [hetairos], compañero, amigo). El bastón de heraldo, una especie de cetro que llevan en la mano (Il 18, 505, Od 2, 38) les distingue como mandatarios autorizados del príncipe, cuando van a realizar su cometido (una comunicación, una invitación).

b) En la época de la *πόλις* [pólis], de las ciudades-estado democráticas (→ pueblo), se mantiene la institución como tal; sin embargo, parece que al principio disminuye de importancia, ya que solo existe un número de heraldos diversos, cuya función específica no se reconoce hasta que se le añade un adjetivo o un genitivo determinativo (p. ej. hubo heraldos de la ciudad, de los arcontes, del consejo, de los tribunales, y también de los misterios y de los

dioses) Algunas veces, solo con mucho esfuerzo se pudo encontrar ciudadanos libres para esa profesion, y parece que se hablo despreciativamente de muchos de ellos Esta realidad debe pasar a un segundo plano, si consideramos el papel social que desempeñaron los heraldos Los heraldos, que llamaban a los guerreros para la guerra (Homero, *Il* 2, 51 437 ss y convocaban a los ciudadanos de pleno derecho a la asamblea del pueblo (cf → iglesia, art *ἐκκλησία* [ekklēsia], 1, 3b), siendo responsables en ella del buen orden, abriendola con rogativas y sacrificios y anunciando su terminacion (cf Aristofanes, *Thes* 295 ss, *Acham* 45, 173), eran funcionarios formales (nosotros diriamos *portavoces* o *locutores*) de determinadas administraciones publicas (Platon, *Polit* 290b), cuya cualidad principal requerida era una voz fuerte y claramente comprensible Tambien en los procesos judiciales publicos, los heraldos dan a conocer el resultado del sorteo para elegir jueces, y presentan al pueblo, antes de proceder a la votacion a la que convocan a los jueces, si alguien tiene alguna objecion contra el proceso o contra las declaraciones de los testigos, asi pues, son, por asi decir, responsables de que se cumplan las leyes, es decir del orden politico-religioso Todavia se expresa con mas fuerza su posicion sagrada, incluso sacrosanta (Homero les llamaba ya en *Il* 1, 334 ἄγγελοι Διός [angeloi Dios], mensajeros de *Jupiter* p ej *Il* 10, 315 ἄγγελοι θεῶν [angeloi theoi] mensajeros divinos) por el hecho de que, cuando se presentaba un *kéryx*, descansaban las armas, p ej cuando los heraldos de una ciudad invitaban a toda Grecia a una de las → fiestas en honor de los dioses (Sofocles, *A1* 1240) y recaja en ellos una vez mas durante el transcurso de las mismas la apertura cultica, proclamacion de vencedores y de honores Nadie podia tocar al heraldo que se presentaba con un mensaje al enemigo en la guerra, ya que eso suscitaria no solamente la colera del que le mandaba, sino tambien la de los dioses, por tratarse de una grosera ἀσεβεία [asebeia], es decir una violacion del orden moral y religioso (Demostenes, *Or* XII, 4, cf el dicho de Aquiles, Homero, *Il* 1, 334) Tambien esta fundada en esta posicion, protegida por las leyes morales y religiosas universalmente reconocidas, la circunstancia de que en ocasiones los heraldos actuaran como enviados politicos o precediesen a los mismos (Demostenes, *Or* XIX, 163)

Por lo tanto podemos resumir los siguientes rasgos caracteristicos el *kéryx* se halla siempre bajo una autoridad ajena, de la que es portavoz Transmite de forma inalterada el mensaje y la opinion de su mandante y por eso no le queda (a diferencia, p ej del *πρεσβύς* [presbys], enviado, → presbitero) ningun espacio para su propia iniciativa en las negociaciones En cualquier caso su cargo tiene un caracter oficial, aun cuando actue, por ejemplo, en el mercado como corredor comercial o subastador publico (p ej Herodoto VI, 121), y por ello es tambien vocero de las sentencias judiciales Lo que el anuncia, entra en vigor en el momento de ser anunciado (cf Platon, *Vir* civ 271B) Este aspecto de algo obligatorio, preceptuado e impuesto, diferencia el grupo de palabras *keryssō*, de → ἀγγέλλω [angello] y sus compuestos, que mas bien indican la comunicacion, la oferta

3 Igual que las autoridades politicas, tambien los misterios eleusinos poseyeron ya sus heraldos especiales, que ejercian funciones liturgicas en el culto, tomaban sobre si ciertos comunicados y junto con los sacerdotes gozaban de un gran influjo, por otra parte, se habia atribuido, por ejemplo, a Hermes la funcion de un heraldo divino cabe los hombres Esto explica que, al debilitarse el orden autoritativo de la polis, se le abriese a la Stoa la posibilidad de entender de modo muy diverso al *keryx*, una vez que este habia perdido mucho de su importancia social Epicteto (cf *Diss* III, 21, 13 ss) ve en el filosofo estoico al autentico *keryx* de su epoca, el cual como mensajero de los dioses, y vigia del mantenimiento del orden moral (κατασκοπός [kataskopos] *Diss* III, 22, 69), careciendo de medios economicos y dedicado completamente a esa tarea, va recorriendo el pais, para influir en el modo de vida de los hombres de su tiempo, moviendolos a la conversion, al mejoramiento, al cuidado por su salvacion Esos predicadores de la → virtud, que, rechazando conscientemente todo genero de culto, ponen todo el peso en dar prueba de si mismos en la vida cotidiana y en la paz mas profunda e intima (Epicteto, *Diss* III, 13, 9 ss), fusionan religion, filosofia y moral en una unidad Ellos prepararon y dispusieron el escenario sobre el que aparecen luego los mensajeros del evangelio de Jesucristo La actitud de distanciamiento que Pablo se ve obligado a adoptar en 1 Tes 2, 3 ss muestra basta que punto ese mensaje pudo aparecer ocasionalmente a los oyentes como predicacion estoica, tanto por su lenguaje como por la tematica

*Il* 1 a) Al contrario de lo que sucede en toda la literatura griega, en los LXX solo se presenta el sustantivo *keryx* 4 veces, de ellas 3 sin equivalente hebreo Ademas nunca designa una persona o institucion del judaismo, sino de pueblos extraños Gn 41, 43 (en este pasaje los LXX han transcrito el verbo hebreo *qara* con la circunlocucion ἐκηρυξεν κήρυξ [ekeryxēn kēryx], un heraldo voca delante de el ) se refiere a la labor de un funcionario del faraon, Dn 3, 4 al heraldo de Nabucodonosor, que requiere al pueblo para que adore al idolo, 4 Mac 6, 4 muestra al heraldo de Antioco IV, mientras que en Eclo 20, 15 se emplea solamente la figura del *keryx* como metáfora para indicar la elevacion de la voz En Gn 41 y Dn 3 junto al sustantivo se halla el verbo *keryssem*, sobre el que recaea el acento Este dato es un indicio de que Israel desconocia cualquier figura que pudiera compararse al *keryx* griego, mas aun, de que evidentemente los profetas nunca pudieron ser considerados como tales heraldos

b) Un poco distinto es el panorama por lo que se refiere al verbo *kerysso*, del que los LXX ofrecen 29 testimonios, la mayoría de las veces como traduccion del hebreo *qāru* en Jon 3, 7 de *sa'ag*, gritar en Os 5, 8, Jl 2, 1, Sof 3, 14, Zac 9, 9 del hfil de *rua'*, que significa *vociferar* y en los dos primeros pasajes mencionados expresa el estrepito y griterio, acompañado o producido por instrumentos, para provocar la alarma (ambas veces en la montaña), en otros casos significa el griterio exaltado de guerra o de victoria En Ex 36, 6 y 2 Cr 36, 22 *keryssō* se usa para significar la proclama (en hebreo *qol*, voz) de Moises y del rey de los persas Ciro, respectivamente, a través

de todo el campamento, o, en el segundo caso, de todo el reino («hizo vocear, anunciar»). Ahora bien, dado que *qārā'* aparece más de 650 veces en el AT, y que los LXX lo traducen generalmente por *καλέω* [*kaléō*], *llamar* o *επικαλέω* [*ekkaléō*], *convocar*, surge la cuestión de cual fue el tipo de llamamiento que fue traducido por *kērýssō*. Si dejamos a un lado Zac 9, 9 y Sof 3, 14 como casos especiales (cf. *supra*), podemos agrupar todos los testimonios alrededor de tres tareas clásicas del heraldo: α) convocación para una fiesta cultiva (Ex 32, 5, 2 Re 10, 20, 2 Cr 30, 5; además Dn 3, 4 en los LXX llamamiento a la adoración del idolo, hecha por el heraldo babilónico) o bien para el ayuno (2 Cr 30, 3; Jl 1, 14; 2, 15; así como Jon 3, 5, 7 por parte de los ciudadanos y del rey de Nínive), β) ordenes del jefe militar o bien disposiciones del príncipe (Ex 36, 6; 2 Cr 24, 9, 1 Mac 5, 49 [L v 51] orden de ataque de Judas a Efrón, además los pasajes apócrifos de 1 Esd 2, 2 —edicto de Ciro para que regresaran a su patria los judíos y reconstruyesen el templo— y 9, 3; orden de Esdras a los judíos), γ) anuncio de una sentencia judicial (Os 5, 8, Jl 3, 9; Jon 3, 2, 4) o bien del día del juicio de Yahve (Jl 2, 1) y en Is 61, 1, de la liberación de los cautivos; en paralelismo con el uso clásico, ha de añadirse también aquí el anuncio de la rehabilitación de un acusado (Est 6, 9, 11: Mardoqueo, 1 Mc 10, 63, 64 Jonatán).

Junto a los testimonios aportados, ocupan una posición especial Prov 1, 21, 8, 1, 9, 3, donde la voz de la → sabiduría, que clama con fuerza, trae a la memoria el uso que los estoicos hacían de este término. En Mt 3, 5 la proclamación de paz de los falsos profetas se traduce por *kērýssō*. El sustantivo *kérygma* designa el contenido de lo anunciado en cada uno de los siguientes pasajes 2 Cr 30, 5, 1 Esd 9, 3 [apócrifo], Jon 3, 2, Prov 9, 3. α) y β) se mueven dentro del marco establecido de las disposiciones dadas por autoridades humanas, mientras que todos los pasajes proféticos mencionados en γ) hablan de la proclamación de un juicio de Yahvé. Pero proporcionalmente estos pasajes son escasos, con lo que se confirma la reserva del AT frente al sustantivo y aun frente al verbo. Ni siquiera este llegó a ser un término central de la predicación salvífica del AT, cosa para la que se utilizan mucho más otros verbos (p. ej. *angelō*).

2. En la literatura judía, fuera del AT, el nombre *kārōs*, *heraldo*, palabra probablemente tomada del iranio e incorporada al hebreo, tiene en *Josefo*, dentro de un contexto de transmisión de órdenes militares y de misiones diplomáticas, un lugar correspondiente al griego clásico, mientras que en *Filon* sólo aisladamente se encuentra este grupo de palabras, y entonces sirve de término técnico para indicar el discurso de los profetas del AT (Goldammer, 80). En la *literatura rabínica* aparecen el sustantivo y el verbo siempre que se vocea públicamente una proclama (p. ej. *JSchab*, 15d, 38) o una sentencia judicial (*Sanh* 6, 1, b*Sanh* 43a), pero también para la promulgación oficial de decisiones doctrinales rabínicas de importancia para la obediencia de la ley (*bRH* 21a) y para designar ese tipo de pregon que, por encargo del rabino y dentro del servicio divino de la sinagoga, promulga indicaciones para la conducta de cada uno (*yBer* 7c 59). También se expresa algunas veces el *eco de la voz*, *bat-qōl*, que viene del cielo (→ palabra, art. *φωνή* [*phōnē*] II, 2) con el término *kārās*. Pero en conjunto el término, que se encuentra con relativa frecuencia, se emplea de una manera técnica y formal, con él se introducen las decisiones doctrinales de los rabinos o las citas de las Escrituras.

3. En la *literatura qumranica* el verbo *sāphar*, *narrar*, *enumerar*, parecido en su significado al griego *kērýssō*, se encuentra con relativa frecuencia en los himnos en el sentido de una alabanza, convencida y expresada en voz alta, de la comunidad o bien de los justos, que ensalzan las maravillas de Yahve (p. ej. 1QH III, 23, X, 20) o su gloria (1QH XI, 6), magnificencia (1QH XII, 30), longanimidad y misericordia (1QH XVII, 17, XVIII, 14). En ocasiones se habla también de la proclamación que Dios hace, por ejemplo a través de la creación y de sus obras (1QH I, 29; XIII, 11).

III 1. El conjunto de testimonios del NT se caracteriza en primer lugar, y paralelamente a los LXX, por el hecho de que el sustantivo *kéryx*, *heraldo*, *mensajero*, se encuentra sólo 3 veces, y éstas en escritos tardíos (1 Tim 2, 7; 2 Tim 1, 11; 2 Pe 2, 5). El término *kérygma*, relativamente también escasea; lo utiliza Pablo para indicar el mensaje de Cristo que él pregona (Rom 16, 25: *κήρυγμα Ἰησοῦ Χριστοῦ* [*kérygma Iesoû Christou*]) o bien su predicación en general (1 Cor 2, 4; 15, 14: con pronombre posesivo; cf. 1 Cor 1, 21); se halla fuertemente marcado como término que se usa en absoluto y con un sentido casi técnico en 2 Tim 4, 17; Tit 1, 3; finalmente en Mt 12, 41 par y Lc 11, 32 se emplea para hablar del mensaje de Jonás a Nínive.

En cambio el verbo *kērýssō* es bastante frecuente (62 veces, de ellas 17 en las cartas paulinas, incluyendo Col; 2 veces en 1-2 Tim; 8 veces en Hech; 9 en Mt y otras tantas en Lc; 12 veces en Mc y una vez en 1 Pe y otra en Ap). Llama la atención la ausencia completa en los escritos joaneos, así como en Heb y Sant. Si nos preguntamos por el objeto de ese verbo, nos encontramos con que los pasajes paulinos tempranos (1 Tes 2, 9; Gál 2, 2; cf. por lo demás también Col 1, 23) así como algunos ejemplos en Mc (1, 14; 13,

10; 14, 9) y Mt (4, 23; 9, 35; 24, 14; 26, 13) tienen por complemento directo τὸ εὐαγγέλιον [tò euangélion], el → evangelio, mientras que en las cartas a los Corintios (1 Cor 1, 23; 15, 12; 2 Cor 1, 19; 11, 4), en Flp 1, 15, así como en Hech 8, 5; 9, 20; 19, 13, lo anunciado es Χριστός [Christós] (4 veces), Jesús (3 veces) o Jesucristo. Juan bautista anuncia el βάπτισμα μετάνοιας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν [báptisma metánoias eis áphesin hamartiôn], el → bautismo de penitencia para el perdón de los pecados, y para Lucas el objeto de la predicación es la βασιλεία [basileía], el → reino (Lc 8, 1; 9, 2; Hech 20, 25; 28, 31); y también para Mt es el auténtico contenido del evangelio anunciado (cf. Mt 4, 23; 9, 35; 24, 14).

2. a) Este estado de cosas permite reconocer con toda claridad que los testigos del NT, al igual que el judaísmo, renunciaron conscientemente a colocarse a sí mismos, o a los mensajeros de Jesús, en un mismo plano con la institución griega, que se había ido haciendo tan compleja, del κήρυξ. Solamente se introduce ese vocablo en los dos pasajes (tardíos) de 1 Tim 2, 7 y 2 Tim 1, 11 (prescindiendo del calificativo de Noé como κήρυξ de la justicia en 2 Pe 2, 5); pero aun en estos pasajes se hace combinándolo, en una calificación muy concreta, con ἀπόστολος [apóstolos], → apóstol. El motivo podría hallarse en el pensamiento, que tenía fuertemente hacia las instituciones, de una iglesia en la que el aspecto escatológico perdía terreno y que se estaba disponiendo a una larga existencia sobre este mundo. Pero aun estos dos pasajes permiten conocer todavía en qué consistía la diferencia fundamental en el modo de entender el ambiente que la rodeaba. La importancia no radicaba en la institución, ni siquiera en la persona, sino sólo en el acontecimiento eficaz del anuncio. Es por eso por lo que probablemente, renunciando al sustantivo ya existente, se evitó la fijación en un modo concreto privilegiado de interpretar a la manera de un cargo u oficio. Se confirma esta verificación del modo siguiente: Juan, que en contextos parecidos prefiere el verbo μαρτυρέω [martyrēō] [martyrēō], ser testigo, usa como sustantivo μαρτυρία [martyría], testimonio y no μάρτυς [mártys], testigo (→ testimonio, III, 4). Ni siquiera en el desacostumbrado calificativo de Noé como κήρυξ puede pensarse en un oficio o cargo, sino probablemente sólo en un rasgo surgido de la conducta de Noé tomada en su conjunto.

b) El estudio del término κήρυγμα, proclamación, anuncio, en el NT nos lleva a un resultado muy parecido. Cuando en Mt 12, 41 par y Lc 11, 32 se emplea para hablar del κήρυγμα de Jonás, dicho término abarca sin duda el contenido del mensaje de Jonás en Nínive, pero su importancia podría estar mucho más en la ejecución por parte de Jonás de una tarea encomendada por Dios, o sea, en la realización del anuncio (Mc 1, 3 par cita análogamente Is 40, 3: «una voz grita desde el desierto...») que, bajo la amenaza del juicio punitivo, contiene al mismo tiempo la invitación a la conversión y la salvación. En los tres ejemplos paulinos ciertos (1 Cor 1, 21; 2, 4; 15, 14) esta tendencia es todavía más clara: aun cuando διὰ τῆς μοιρίας [diá tēs mōriás], mediante la necedad (1, 21), abarcarse un contenido ambivalente en cuanto a la realización, el οὐκ ἐν πειθοῖς σοφίας λόγοις [ouk en peithoís sophías lógois], no con palabras elocuentes de sabiduría (2, 4), apunta con mucha mayor fuerza en la línea descriptiva del modo de hablar del apóstol; y de modo semejante, 15, 14 podría significar, al menos con la misma fuerza, la actividad proclamadora del apóstol y el contenido de su mensaje. Rom 16, 25, texto cuya autenticidad literaria se discute, habla del κήρυγμα, mensaje, de una forma hipostasiada, como predicación de Cristo, tal como Pablo la lleva a cabo. El pasaje que en esta línea fue más lejos es 2 Tim 4, 17: aquí el κήρυγμα es el acontecimiento, que se está realizando, de la predicación, la cual sólo hasta cierto punto necesita del correspondiente mensajero para su realización, para su cumplimiento concreto (πληροφορηθῆ [plērophōrēthē], → plenitud, art. πληρόω [plērōō]); de modo parecido, Tit 1, 3.

c) Según esto, los sustantivos de este grupo de palabras han sido usados en el NT esencialmente como conceptos formales. *Que* es el *kērygma*, qué contenido comunica, habrá de saberse por cada uno de los contextos en que aparezca. Así pues, el NT sigue siendo fiel al sentido original de la palabra, al igual que la comprensión que de ella tiene el AT: *kērygma* es el fenómeno de una llamada que se dirige a los oyentes comprometidos, es lo que corresponde a la forma de actuar y de hablar de los profetas. Partiendo del NT, no se puede probar que, en cuanto al contenido, «pueda o deba ser algo así como la sustancia “evangélica” del mensaje cristiano, el núcleo de la revelación, una vez eliminado lo mítico» (Goldammer, 96). El concepto cualitativo de *kerigma*, tal y como se ha empleado en la teología de los últimos decenios (R. Bultmann, entre otros), se muestra en este sentido como producto de la reflexión teológica. Asume el lenguaje del NT, pero da a las palabras un sentido, que en los testimonios del NT a lo sumo resuena secundariamente. Si buscamos sus raíces, nos encontramos con Anastasio, que acaso sea el primero que, después de siglos de haberle cargado de los contenidos más distintos, uso el término en el pleno sentido de «doctrina cristiana o doctrina eclesíastica» (De decretis Nicaenae synodis, 26, 7; según Goldammer, 96).

3. a) El empleo mucho más frecuente del verbo, en comparación con los sustantivos, confirma que en el NT el anuncio se entiende predominantemente como un acontecimiento, cuyo contenido no se manifiesta hasta que no se determina su objeto (cf *supra* III, 1). En este sentido *kēryssō* está en línea con una serie de otros conceptos (formales) de comunicación, que ciertamente se caracterizan por el modo, pero que son indiferentes respecto al contenido (p. ej. *διδάσκω* [*didáskō*], enseñar, *ἀγγέλλω*, informar, con sus compuestos, *λέγω* [*légō*], decir, *ὁμολογέω* [*homologéō*], confesar (la fe); *μάρτυρέω*, atestiguar, con sus compuestos, *εὐαγγελίζομαι*, anunciar, *γνωρίζω* [*gnōrízō*], hacer saber, y otros más, cf GFriedrich, ThWb III, 702). La gran abundancia del vocabulario empleado en el NT indica que ninguno de los verbos consiguió una clara preponderancia ni pudo convertirse en *terminus technicus*.

Hasta que punto estaba esa terminología en movimiento, puede rastrearse, si consideramos que Pablo en 1 Tes 2, 29, dentro del mismo contexto, describe su servicio una vez con *ἀγγέλλειν τὸ εὐαγγέλιον* [*laléssai to euangelion*], exponer la buena noticia, otra vez con *ἐκηρύξαμεν τὸ εὐαγγέλιον* [*ekēryxamen to euangelion*], proclamamos la buena noticia, siendo así que precisamente ese *proclamar* o *anunciar* lo expresa en Flp 1, 18 mediante *katangelíō*. También se manifiesta en que Lucas, en Lc 4, 43 par (paralelo de Mc 1, 38) y Lc 9, 6 (paralelo de Mc 6, 12) ha sustituido en ambos casos el *kēryssō* de Marcos por un *euangelizō*, mientras que Lc 8, 1 yuxtapone ambos verbos como sinónimos, y Lc 6, 13 (paralelo de Mc 3, 14) parece haber incluido en su concepto de → apostol el *kēryssen*, mencionado expresamente por Mc.

Fuera de eso, lo que más se aproxima a la antigua imagen del heraldo es Ap 5, 2, donde el ángel hace una proclama con voz poderosa, y 1 Pe 3, 9, donde la voz del crucificado resuena en el hades (uso absoluto del verbo sin complemento directo). Mas también hemos de mencionar aquí Mt 10, 27 (par Lc 12, 3), donde «pregonar desde la azotea» se refiere a la publicación de lo que hasta ahora era secreto, estaba oculto.

b) Todavía se pueden rastrear trazas del modo primitivo de entender este término en Pablo, cuando en Rom 2, 21 se dirige a aquellos que proclaman la exigencia de no robar, siendo así que ellos mismos roban. En este caso y al igual que en la Stoa, se entiende *kēryssōn* como proclamación de un mandamiento determinado, que espera ser cumplido (de modo semejante a 1 Cor 9, 27). También en Gal 5, 11 expresa *kēryssō* la exhortación a una actuación o conducta determinada, aun cuando ya no puramente ética. En este pasaje Pablo rehuye el seguir anunciando la → circuncisión; es decir, propagar la conversión al judaísmo (como expresión de obediencia al único Dios).

Pero, desde un punto de vista positivo, se ve a sí mismo como alguien que anuncia el τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ [tò euangélion tou theoû], el → *evangelio de Dios* (1 Tes 2, 9) entre los pueblos (Gál 2, 2), cosa que sólo puede suceder en la plena entrega de la propia persona (1 Tes 2, 8). Para Pablo, *anunciar* no es, como para Jonás, una convocatoria única, comparable a la simple colocación de un anuncio en la pared. Según su modo de entenderla, la proclamación del mensaje de Cristo requiere una dedicación constante a la plegaria y al proselitismo, llevada por una caridad inquieta y acompañada de un esfuerzo continuo por cada uno de los particulares (cf 2 Cor 5, 18 ss; 1 Tes 2, 9: ἐργάζομαι [ergázomai], *esforzarse* día y noche), exhortando (παρακαλοῦντες [parakalountes]), animando (παραμυθούμενοι [paramythoumenoi]) y dando testimonio (μαρτυρούμενοι [martyrómenoi], → testimonio) En ese contexto *kērýssein* aparece como el acto central de la proclamación, del cual tiene necesidad, como de una señal orientadora, para realizar la → llamada de Dios (τοῦ θεοῦ τοῦ καλοῦντος ὑμᾶς [tòu theoû tòu kaloúntos hymás], *del Dios que os llama*, 1 Tes 2, 12!), mientras que, por su parte, aquellos a quienes el mensaje se dirige descubren una vida que es adecuada (ἄξιως [áxiōs]) para el reinado de Dios, que está en sus comienzos.

En que se funda esa invitación (por lo que se refiere tanto a su contenido como a su causa) se puede conocer expresamente por los contextos, en los que Pablo empleó *kērýssō*, *anunciar*, en sus cartas posteriores: lo que Pablo proclama es Cristo, por consiguiente, una persona (1 Cor 1, 23, 15, 12, 2 Cor 1, 19, 4, 5; Flp 1, 15; cf 2 Cor 11, 4: Ἰησοῦν [Jēsoûn], *Jesús*). Es además Cristo crucificado (1 Cor 1, 23, cf. 2, 2), y por tanto es la muerte de Jesús lo que se proclama en la predicación como base de la vida, es el Cristo, en el que Pablo ve cumplidas y concretizadas todas las promesas precedentes de Dios (2 Cor 1, 19), Pablo da testimonio de Cristo basándose en la tradición anterior a él (→ enseñanza, art. παραδίδωμι [paradidōmi]), pero también en su propia experiencia (1 Cor 15, 3-8), pues le conoció como aquel que se apareció a los suyos después de la muerte, es decir, como el resucitado (→ resurrección). 1 Cor 15, 1 s no permite abrigar ninguna duda en cuanto a que la → muerte de Jesús por las culpas de otros, su exaltación y su estar presente en medio de la comunidad, que no fueron posibles sino por ese camino (cf. Flp 2, 8-11), eran para Pablo el contenido nuclear de lo que anunciaba como mensaje salvador dirigido a todo el mundo (1 Cor 15, 12, según 1 Tes 4, 13 ss, pertenecen también a ese núcleo la promesa de la resurrección y de la παρουσία [parousia], es decir: la *actualidad* o «presencialidad» de Jesús, → *parusía*) Baird (*loc. cit.*, 187) ha llamado con todo derecho la atención sobre el hecho de que no son los hechos y doctrinas anteriores a Pablo los que caracterizan su predicación, sino la proclamación de Jesús como Hijo despertado a la vida, de lo cual Pablo, según Gal 1, 11-17, había adquirido certeza por revelación. Puede uno considerar esta afirmación como mitológica, pero entonces muy a duras penas logrará que el evangelio se desprenda de esto, sin alterar al mismo tiempo su contenido.

Finalmente, el acto de la proclamación es algo que se presupone para la → fe, o dicho de una forma inversa, tiene como meta no sólo una pura toma de conciencia o un seguimiento formal, sino la entrega a esa fe de toda la capacidad de confiar (cf 1 Cor 15, 11). Por esta razón, para Pablo este acto de anunciar solamente es legítimo y posible cuando existe una misión y una concesión de poderes para ello (Rom 10, 8 ss). Pero esto significa que Cristo no es únicamente el objeto del anuncio, sino también el sujeto que lo determina. El mismo es el que manda que se anuncie, haciéndose al mismo tiempo experimentable a los oyentes en y a través de ese anuncio humano (cf Gal 3, 1).

c) Los *sinópticos* emplean *kērýssō* primeramente de un modo unánime para referirse a la aparición de Juan bautista (Mt 3, 1; Mc 1, 4, Lc 3, 3), al paso que, ya por las reminiscencias de Is 40, 3, lo presentan como la última voz profética. Mc resumió el

contenido del anuncio del bautista con estas palabras *βαπτισμα μετανοιας εις αφεσιν ἁμαρτιῶν* [*baptisma metanoiās eis apheresin hamartión*], *bautismo de penitencia para el perdón de los pecados*, mencionando así conjuntamente el camino y la meta, Mt y espec Lc han desarrollado más esto en frases paradigmáticas. Pero los tres evangelios hacen culminar la predicación del Bautista en el anuncio de uno más fuerte que ha de venir, el cual mediante su bautismo en el espíritu introdujera una realidad totalmente nueva (Mc 1, 7 par)

α) Cuando Mateo en ese pasaje (Mt 3, 2), como legitimación y motivación interna del *kērýssem* introduce la frase *ἤγγικεν γὰρ ἡ βασιλεῖα τῶν οὐρανῶν* [*ēngiken gar hē basileia tōn ouranōn*], *ya llega el reino de los cielos*, coloca la llamada a la penitencia dentro de la soberanía prometida de Cristo. Por eso será tomada esa frase literalmente por Jesús en Mt 4, 17 y destaca en Mt 10, 7 como centro de la predicación de los discípulos, cuando estos son enviados. Al mismo tiempo Jesús se coloca, por así decir, entre los dos testamentos, en mitad de los tiempos. Así como los profetas, representados por Juan, remitan a su venida, antes de que el mismo levantara en alto los signos de la *basileia* (cf los sumarios de Mt 4, 23, 9, 35, 11, 1), así también los discípulos dan testimonio de su aparición, que ya ha tenido lugar, y que se actualiza en su predicación («El que os recibe a vosotros, me recibe a mí (Mt 10, 40, cf 24, 12)»). El contenido del *kērýssem* sigue siendo igual es la proclamación de la soberanía de Cristo, pero la forma y la perspectiva de ese anuncio viene determinada por la situación histórico-salvífica.

Llama la atención que Mateo sea el único que aplica el verbo *kērýssem* exclusivamente a Juan, a Jesús y a los discípulos expresamente enviados por él. De este modo subraya el carácter obligatorio, oficial y jurídico de la proclamación, la cual, a diferencia de *didaskem*, *enseñar*, acontece en las sinagogas, en el desierto, en las ciudades, en una palabra, fuera del marco acostumbrado de la comunidad o de los lugares y asambleas usuales, llegando incluso hasta los pueblos extraños (Mt 24, 14 a toda la tierra habitada).

β) En Marcos no se advierte esta sistematización. Es cierto que también en él se puede seguir la línea que va desde Juan (Mc 1, 47), pasando por Jesús (Mc 1, 38 s), hasta llegar a los discípulos enviados (Mc 3, 14, cf 6, 12), y en el pequeño apocalipsis se indica la ampliación del ámbito de la proclamación de Israel a todos los pueblos (Mc 13, 10, cf Mt 24, 14). Pero en lugar del carácter oficial, Mc destaca con más vigor la fuerza íntima y la necesidad de la proclamación, por cuanto que aun antes de esos discípulos enviados, los curados de sus enfermedades proclaman (a pesar de la prohibición expresa) lo que experimentaron en su encuentro con Jesús (Mc 1, 45, 5, 20 par Lc 8, 39, 7, 36, es muy significativo que en estos pasajes Lutero no tradujese *kērýssō* por *predicar*). En este caso, solo el encuentro con Jesús, el haber experimentado la misericordia de Dios, el conocer personalmente que en Jesús había irrumpido lo nuevo (Mc 7, 37 asume Is 35, 5) fuerzan a comunicárselo a los demás, y este comunicárselo a los demás se transforma en proclamación, sin ningún género de legitimación formal.

γ) Lucas (evangelio y Hech) finalmente, asumiendo las palabras del profeta Is (41, 1 s) en la predicación nazaretana de Jesús (el lugar de la proclamación es ante todo la sinagoga Lc 4, 16, 44, cf Mc 1, 39) y explicándolas en el sentido de que, al aparecer Jesús, se cumplieron, le describe como aquel que al mismo tiempo proclama y realiza el obrar de Dios y luego hace que los discípulos lo proclamen (Lc 9, 20 par Mt 10, 7). Al hablar estos de Cristo, proclaman al mismo tiempo la *basileia* de Dios, nuevo orden de cosas en el mundo que procede de Dios y es realizado en y a través de Jesús (compárese la actuación de Felipe en Samaria en Hech 8, 5 con la descripción de la entrada en escena de Pablo en Hech 9, 20, 25, 28, 31). Y al revés la proclamación de la *basileia* esta siempre unida con las palabras y la enseñanza de Jesús (Hech 28, 31 *διδασκῶν τα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ* [*didaskōn ta tou kyriou Iēsou Christou*], *enseñando lo que se refiere al*

Señor Jesucristo) que es calificado de Hijo de Dios (Hech 9, 20), resucitado (Hech 2, 32; 4, 10 y *passim*), garante de la resurrección de entre los muertos (Hech 4, 2 s), en cuyo nombre y únicamente en él acontece el → perdón de los pecados proclamado por Juan (Hech 2, 38; cf. 24, 47). El texto de Hech 15, 21 (desde antiguo tiene Moisés en cada ciudad los que le anuncian en las sinagogas, es decir, los que anuncian la ley) pone de manifiesto que, al usar *kērýssein*, se está pensando en una proclamación que establece al mismo tiempo una normativa para la fe y la vida del grupo que se ha de formar y de hecho se constituye en virtud de aquella proclamación. Así pues, el verbo va más allá del sinónimo *euangelizomai* empleado por Lucas fuera de estos casos.

4. Ahora bien, ¿cuál es el *matiz especial* que tiene *kērýssō* entre los demás términos que existen de parecido significado, para describir la transmisión del mensajero de Cristo? Tanto Lucas como Pablo, siempre que querían describir la totalidad de la actividad proclamadora, dieron la preferencia al verbo *euangelízō* (en Lucas también *katangéllō*). Pero precisamente al considerar más detenidamente este hecho, llama la atención que *kērýssō* se usa especialmente cuando en un caso concreto, en la predicación o en una conversación, se pregona el mensaje del señorío divino que ha irrumpido en Cristo y de su resurrección, y esto ya sea por parte de ángeles (Lc 1, 19; 2, 10) ya de hombres (Lc 3, 18; 9, 6; Hech 5, 42; 8, 4 ss). Pero además los mensajeros no manejan fórmulas, sino que en cada caso la proclamación lleva un sello absolutamente personal: «el que anuncia... (debe por ello)... responder con su existencia» (EFuchs, *loc. cit.*, 415). Así pues, el verbo caracteriza, en cada caso, el pregón concreto del mensaje, especialmente con respecto a las exigencias que de él resultan y a su fuerza jurídica creadora de un nuevo orden. Es cierto que engloba también una información, pero siempre es algo más que una pura lección magistral, o una pura oferta; es también distinto de la comunicación de una doctrina filosófica o de → sabiduría general. *Kērýssein* establece una medida, cuya no observancia ya no se podrá tildar de indiferencia, sino de rechazo.

Mateo, que fue el que dio al verbo su lugar más cumplido, es al mismo tiempo el que más claramente muestra que la realización del mensaje de Cristo no consiste solamente en el *kērýssein*. El describe la actuación de Jesús con *didáskōn... kai kērýssōn... kai therapeuōn, enseñar... anunciar... curar* (Mt 4, 23; 9, 35), y por otra parte hace que a esa actuación le siga la descripción de la actuación de los discípulos, si bien sin *didáskōn* (Mt 10, 7 ss; cf. Mc 3, 16; 6, 12; es significativo que para Mt, si se prescinde de la cita veterotestamentaria de Mt 15, 9, el único que enseña es Jesús; referido a los discípulos, este vocablo no aflora hasta que, en Mt 28, 20, se les envía). Pero esto quiere decir que el acontecimiento del anuncio está rodeado de enseñanza objetiva y de sucesos y acciones que, a modo de signos, manifiestan la irrupción y la fuerza de algo nuevo. El anuncio es no solamente proclamación de lo nuevo, sino que le procura un marco. De este modo está protegido no sólo frente a la fascinación cegadora, sino también contra la espiritualización o idealización.

L. Coenen

#### PARA LA PRAXIS PASTORAL

La expresión «proclamación» evoca con seguridad en el lenguaje de hoy la asociación con la palabra «predicación». Y a su vez la palabra «predicación» se identifica desde hace siglos, como algo propio del lenguaje eclesástico, con el discurso que, a manera de monólogo, mantiene un pastor o un sacerdote durante el servicio divino o la liturgia. Por



tanto, sociologicamente ambos conceptos sirven para señalar un suceso interno de la iglesia que (todavía) solamente alcanza al grupo que se ha reunido para la liturgia, mas no a toda la población, como podía suponerse en los primeros siglos. Se los considera (todavía) en parte como cifras de un *contenido* determinado, de una afirmación determinada, o sea como discursos en torno a Dios o sobre problemas religiosos (y esto quiere decir casi siempre no-mundanos, situados en otra dimensión, para muchos cuestionable). Por otra parte, los términos de *predicación* y *sermon* se convirtieron en denominaciones de un *estilo*, cuyos rasgos característicos abarcan, desde los armónicos altisonantes de un registro vocal elevado, pasando por una blandura edificante, hasta alcanzar la exhortación moralizante (acaso de corte idealista, ajena al mundo).

I Todos los términos mencionados en este artículo designan actos de comunicación, sin decir nada acerca del contenido de la comunicación. El hecho de que entretanto, al menos por lo que se refiere al concepto de predicación y en la mentalidad general, ya no ocurra esto, debería hacer que nos preguntásemos si la predicación, en el momento sociológico actual y dentro del marco institucional del servicio divino o de la liturgia, puede ya producir lo que la proclamación del mensaje debería producir: interpelar a los hombres, ordenar sus juicios y sus obras como es posible hacerlo de acuerdo con y en virtud de lo acontecido e «inaugurado» en Jesucristo. Para ello se necesita hoy más la conversación que el monólogo, más la búsqueda de un modo de ver y actuar con concretas referencias a la sociedad humana que la interiorización de una doctrina especial supramundana. Juan resume su mensaje de Dios en esta frase: «La palabra se hizo hombre y habitó entre nosotros, y contemplamos su gloria» (1, 14), y (si se les lee correctamente) los evangelistas permiten ver con claridad que la *predicación* de Jesús fue una conversación con sus oyentes, en la que se incorporaba continuamente el horizonte de sus experiencias concretas. Las menos numerosas de esas conversaciones tuvieron lugar en el templo o en la sinagoga o en la esfera doméstica, la mayoría, en las plazas, calles y mercados, o sea, allí donde los hombres se encuentran normalmente cada día. Así pues, no tuvieron lugar predominantemente en la esfera cultiva o privada. Lo que las confirió su carácter de proclamación del mensaje no fue ni el lugar destacado ni el marco institucional ni una voz especialmente dotada o una retórica particular, sino lo que en las palabras pronunciadas había de fuerza convincente y renovadora o el efecto que el causaba.

Ni las cartas neotestamentarias ni la concepción de Hech refutan esta consideración. Cuando la proclamación del mensaje acontece en las sinagogas se debe no a su carácter institucional sino a que se quiere demostrar que — Israel es el primer destinatario del mensaje. A la enseñanza y a las discusiones tenidas en ellas sigue por lo general la conversación (surge libremente o por necesidad) con los no judíos allí donde puede encontrarse los

Se plantean, pues, dos cuestiones urgentes. Primera: dentro de la sociedad actual, en la que ni las costumbres ni los principios cristianos resultan válidos para todos, *cual* sería el anuncio específico que deberían hacer los cristianos como testigos de Jesucristo. Segunda: que consecuencias se siguen para nuestro modo de entender la proclamación del mensaje del hecho de que las leyes de la comunicación hayan sufrido grandes cambios, debido a la tecnificación y movilidad de nuestra vida común, que a su vez ha condicionado transformaciones en las relaciones interhumanas, y debido también quizás a una inflación de palabras.

Ambas cuestiones no solamente están estrechamente ligadas sino que tienen una importancia teológica similar. A quien el contenido —el «que»— le parezca algo incuestionable debería reflexionar sobre si realmente solo es obstinación lo que dificulta la escucha o si es el que está declamando fórmulas en una lengua extranjera en

vez de manifestar lo que se le ha encargado que diga con referencias concretas a la realidad «El hablar de Dios no se reconoce por las simples palabras materiales, sino por el efecto, que de ellas sale. El que no habla de Dios con lenguaje y según las categorías de este mundo, le elimina de la realidad y le relega a la esterilidad de la trascendencia» (HJSchultz, *loc. cit.*, 62). Por otra parte, aquel que cree que la creciente atrofia del «interés» por participar en la liturgia u oír los programas «religiosos» se funda exclusivamente en métodos falsos o en la falsa imagen sociológica de la iglesia o en la clarificación que se hace de ella, debena también preguntarse donde ve, dentro del cambio de las realidades, la medida y la continuidad de lo que quiere hacer que acepten sus oyentes o compañeros, y si es que cree que «ademas de hacerse entender, con la sociolinguística y demas puede lograrse también la conformidad (la decisión de aceptar la fe)» (EGrasser, *loc. cit.*, 38).

II «Predicar es servir a la palabra de Dios. En la predicación acontece el hacerse presente y actualizarse de la palabra divina» afirma la teología católica clásica (ThFilt-haut, Art. Predicación II Teología: CFT III, 515). Para precisar ese concepto (que se encuentra en el NT como «palabra de Cristo», «palabra de la cruz», «palabra de vida») se introdujo en el diálogo la expresión «kerigma» como cifra o síntesis teológica de lo que propiamente es anunciar.

HSchlier (*loc. cit.*, 491) lo ha definido así «El kerigma (como síntesis de la predicación cristiana) no es un compendio accidental del evangelio, sacado del evangelio "vivo" para resumirlo y hacerlo cristalizar en una fórmula, no es, como se suele afirmar, un extracto del evangelio o de la Escritura, sino que mas bien es el la fuente de donde brota el evangelio, que convierte el kerigma en predicación y desarrolla así la revelación, que en el se hace palabra» De donde resulta claramente que al carácter actual, típico de la palabra en sus orígenes, no se la puede descender en favor de una fórmula fija, tanto menos, cuanto que en el proceso, siempre en desarrollo, de la comprensión y transmisión del mensaje, «no hay ni un solo testimonio del kerigma, aun cuando no este tan cuidadosamente formulado, que no sea a su vez un ejemplo de ese proceso hermenéutico-lingüístico» (JMRobinson, *loc. cit.*, 334).

La cuestión sigue siendo si, a la vista de los distintos estratos de significado de los tres conceptos, se puede establecer una separación neta entre → palabra, → escritura, → evangelio y kerigma. La *Confessio helvetica* dice que la *praedicatio* de la palabra es ella misma palabra de Dios. No pretendía con ello separar la *predicación* de la *palabra*, entendida aquí como *Escritura*, sino subrayar que la palabra de Dios recibe su configuración actual en el → testimonio que de ella se da a través de los tiempos. Fuera de eso, sigue en pie la cuestión de si al usar el término «kerigma», lo único que se ha hecho es simplemente cambiar una cifra (*palabra*) por otra (*kerigma*), sin haber conseguido una mayor claridad. ¿O constituye una verdadera diferencia, en la línea de la desmitologización, el que se hable de la palabra o del kerigma en un sentido hipostasiado, casi mágico (autoeficiencia, HEBahr habla de una «auténtica transustanciación de la palabra», *loc. cit.*, 135) o se hable de la presencia de Cristo? En todo caso, el así llamado kerigma parece haber tenido siempre, como la palabra, una tendencia a la formulación, pero esta tendencia parece al mismo tiempo haberla utilizado en cada caso solamente como punto de partida de una predicación nueva y referida a su época.

Si, siguiendo a Bultmann (*loc. cit.*, 170), la predicación cristiana se califica por aquello que «el hombre no puede decirse a sí mismo», y (*loc. cit.*, 168) consiste en que «se comunica... el acontecimiento de la revelación de la gracia de Dios realizada en Jesucristo», esto significa ciertamente que esa → revelación tiene un componente histórico y otro actual, cuya continuidad se halla en Jesucristo (y no simplemente en la diafanidad fundamental del futuro).

FWMarquardt ha observado con toda razón, que «la nueva posibilidad... no se ha abierto en la palabra, sino en la historia de Jesús», que solamente en ella realizó Dios su obra, y que esa historia es el recipiente de la → promesa. Ambas son anunciadas juntamente y, sólo conociendo esa historia, puede iluminarse el verdadero carácter de la promesa. Por eso, «la continuidad de nuestro hablar acerca de Dios consiste... en mirar

restrospectivamente a lo que Dios nos habla por medio de la historia que él mismo hace ; en traer a la memoria cómo dicha historia fue llevada a cabo, y en lo que esto implica: en esperar la manifestación del espíritu y de la fuerza, que esa historia promete» (*loc. cit.*, 628). «Lo esencial de la palabra que se predica es que la precede un decisivo hablar de Dios, hablar de Dios que acontece en la historia de Jerusalén» (*loc. cit.*, 624)

Dondequiera que un discurso se transforme en predicación, estará dependiendo del recuerdo y reflexión nueva sobre la importancia de la pasión y muerte de Jesús, en virtud de la obra de Dios, que despierta e introduce la promesa en el mundo. Así pues, son asumidas la dirección y el contenido del testimonio de la Escritura. Pero no podrá uno detenerse en un intento de actualización del pasado histórico, por muy ejemplar que sea, sino que solamente puede esperar dar prueba de su fuerza, cuando sea capaz de dar nuevamente testimonio del Dios que actuó y del cual se dio ya testimonio como de aquel que también en la situación actual se hace presente, y cuando sea capaz de confirmar que su promesa es válida. Desde este punto de vista, solamente se podrá hablar de predicación en el sentido del NT, cuando las palabras humanas procedan del conocimiento de la misión y la promesa dadas por Dios.

Qué *forma* ha de recibir hoy ese testimonio, dependerá en igual medida de la cuidadosa, científica y responsable investigación de los textos, y de la posibilidad de una nueva visión de la situación a la luz de la realidad de Cristo. Partiendo de ahí, sería una pretensión injustificada manejar el concepto de predicación, como si el acontecimiento fuera manipulable. Afirmar que el presente constituye el *texto* de la predicación, como sostiene la línea empírico-crítica de la teología, significa reducir a sabiendas la historia de Dios al presente, y además somete la necesidad y la relevancia de la predicación al capricho de los hombres. Esa línea teológica tiene ciertamente razón al indicar que hoy día hay que dar testimonio del significado de Jesús dentro del *contexto* y del conjunto de las formas actuales de vida. Pero el dar testimonio incluye asimismo, más allá de la exposición, el sufrir y el no ser comprendido en el seguimiento de Jesús, tal y como lo reclama un comienzo ejemplar por caminos nuevos. Sólo podrá haber predicación en virtud del texto anunciado y vivido (cf. 2 Cor 3, 3 «que sois carta de Cristo»)

III. Por lo que atañe a los *destinatarios* y a los *métodos* de la predicación, tendríamos que hacer notar, que en el NT ésta se dirige, no tanto a confirmar a los que se hallan dentro de un círculo fijo, cuanto al acto de llevar el mensaje a los demás. «El contexto del anuncio de la salvación no son las parroquias..., sino la humanidad, el universo entero. A eso tiende el evangelio. Es una proclamación que tiene lugar públicamente y a todos se dirige» (HJSchultz, 65). Desde esta forma de considerar el problema, casi no es posible juzgar los sermones, que se pronuncian en la liturgia o servicio divino, como una forma auténtica o ni siquiera suficiente de la predicación, y esto no sólo porque toma la forma de monólogo, sino también por quedar encerrados en una especie de gueto sociológico.

En segundo lugar y en conformidad con el NT, la predicación no está vinculada a formas o métodos específicos de comunicación, sino que puede llevarse a cabo mediante todas las formas acostumbradas, desde la proclamación, pasando por el diálogo y el relato, hasta llegar a la información y la enseñanza. La objetividad y el prestar atención al oyente, al lugar y a las *convenciones* metodológicas son tanto más adecuadas a la predicación, cuanto mayor es la confianza en la eficacia y en la misión dadas por Dios. En este sentido, hay que reflexionar sobre la importancia histórico-salvífica de un desarrollo, en el que, gracias a las técnicas electrónicas de información, se hace posible la simultaneidad global de las experiencias, y un alcance de la información, que llega hasta a penetrar en los hogares, cosa apenas imaginable hace sólo unos pocos decenios. ¿El encargo de

predicar, que nos urge a llevar el mensaje a la gente, no debería decidírnos por fin a colocar en su lugar teológico las mutaciones de los procesos de comunicación? En todo caso, sería más ajustado al carácter funcional de la iglesia (que no recoge para sí, y que no es un fin en sí misma) que seguir lamentándose por las formas ya pasadas o incluso creer que la fe también se atrofia juntamente con ellas. Ciertamente, también la asamblea reunida para la liturgia o el servicio divino, en cuanto lugar de reunión y oración en común, adquiriría un nuevo rostro, puesto que sería la médula de lo que, en el ámbito libre de la promesa experimentada de Dios, se ha abierto como encargo y posibilidad a la iglesia: que con su predicación «haga ver de nuevo lo que ocultan las ideologías perecederas» (HEBahr, *loc. cit.*, 125). A partir de ahí, los cristianos deberían ser animados y capacitados para situar a la luz y dentro de la promesa del evangelio el presente con sus acontecimientos, aun por los caminos más diversos, para informar mejor, para sondear más profundamente, para dar a conocer las tendencias y para animar a una esperanza, cuyos fundamentos ellos conocen.

L. Coenen

Bibl JSchniewind, *Art ἀγγελία*, ThWb I, 1933, 56 ss – GFriedrich, *Art κήρυξ*, ThWb III, 1938, 682 ss – HSchlier, *Kerygma* und *Sophia*, EvTh II, 1950/51, 181 ss (= *Die Zeit der Kirche*, 1956, 206 ss) – ELerie, *Die Predigt im NT*, 1956 (1957<sup>2</sup>) – FWMarquardt, *Geschichte und kirchliche Verkündigung*, en *Antwort*, Festschr KBarth, 1956, 620 ss – WBaird, *What is the Kerygma?*, JBL 76, 1957, 181 ss – RBultmann, *Allgemeine Wahrheiten und christliche Verkündigung*, ZThK 54, 1957, 244 ss (= *GuV III*, 1965<sup>2</sup>, 166 ss) – KGoldammer, *Der Kerygma-Begriff in der ältesten christlichen Literatur*, ZNW 48, 1957, 77 ss – HOtt, *Art Kerygma*, RGG III, 1959<sup>2</sup>, 1250 ss – HRMüller-Schwefe, *Dre Sprache und das Wort*, 1961 – GEbeling, *Theologie und Verkündigung*, HU fasc 1, 1962 (1963<sup>2</sup>) – JHermann, *Kerygma und Kirche*, en *Neutestamentliche Aufsätze*, Festschr JSchmid, 1963, 110 ss – HFlender, *Lehren und Verkündigung in den synoptischen Evangelien*, EvTh 25, 1965, 701 ss – JRoloff, *Apostolat, Verkündigung, Kirche*, 1965 – JMRobinson, *Kerygma und Geschichte im Neuen Testament*, ZThK 62, 1965, 294 ss – JMSchultz, *Die Sakralität des Rundfunks und die Klerikalität unseres Redens von Gott*, ThPr I, 1966, 56 ss – AStrobel, *Kerygma und Apokalypik*, 1967 – WJetter, *Die Predigt als Gespräch mit dem Hörer*, PTh 56, 1967, 212 ss – HEBahr, *Verkündigung als Information*, 1968 – KKertelge, *Verkündigung und Amt im NT*, BuL 10, 1969, 189 ss – JRoloff, *Das Kerygma und der irdische Jesus 1970* – GHummel (ed.), *Aufgabe der Predigt, Wege der Forschung* vol 234 (WBG), 1971 – EGrasser, *Von der Exegese zur Predigt*, WuP 60, 1971, 27 ss

En cast Arts gens IHermann-ThFidhaut, *Art Predicación*, CFT III, 1967, 507-518 – KRahner-KLehmann, *Kerygma y dogma*, MystS I, T II, 1969, 704-791 – ESimons, *Art Kerygma*, SM 4, 1973, col 193-200 – LScheffczyk, *Art Palabra, palabra de Dios*, SM 5, 1974, col 147-159 – EHaensch, *Art Predicación*, SM 5, 1974, col 535-542 – GvRad, *Teologia del AT II*, 1972, 109-130

**Mensajero** → **Angel**

**Mentira**

Para designar la mentira, lo contrario de la veracidad (→ verdad), el griego posee dos grupos diversos de palabras: *ὑποκρίνω* [*hypokrinō*] procede originariamente del campo del teatro; positivamente significa actuar en escena o interpretar en el teatro, y negativamente el hecho de que un actor teatral no se halle realmente identificado con su papel: la *teatralidad*, el *disimulo*, de donde procede el sentido de *hacer el hipócrita* (cf. los sustantivos correspondientes *ὑπόκρισις* [*hypókrisis*], *hipocresía* o  *fingimiento*; *ὑποκριτής* [*hypokritēs*], *hipócrita*).

Todavía con más claridad expresan ψεύδομαι [pseudomai], mentir, y ψεύδος [pseudós], mentira, lo contrario a la verdad o ἀλήθεια [alétheia]. El gran número de formas de ψεύδ- [pseud-] dan a conocer el extenso campo de significación de este término, tanto para la literatura antigua como para la literatura cristiana.

ὄποκρίνω [hypokrinō] tomar la palabra, fingir; ὄποκρισις [hypókrisis] disimulo, hipocresía; ὄποκριτής [hypokritēs] hipócrita, impío; ἀνόποκριτος [anypókritos] no fingido, sencillo

I Hypokrinō es un compuesto de κρίνω [krinō] (→ juicio). Por lo general se utiliza la voz media ὄποκρίνομαι [hypokrinomai]. El significado originario es dar un juicio definitivo sobre una cuestión. Y luego contestar, exponer, interpretar (sueños).

En el griego profano, este grupo de palabras pertenece principalmente al campo del teatro. Bajo el término hypokritēs se entiende o bien el que da una contestación, el cual con su intervención convierte en diálogo la recitación monológica del coro, o el que aclara (así ya en Homero), es decir, el que explica al público la situación. Hypókrisis tiene los matices significativos de respuesta, aclaración, teatralidad, luego, por el papel que se ha desempeñado, también apariencia, hipocresía, disimulo o fingimiento. Anypokritos, que aparece raras veces en el lenguaje profano, designa a aquél que es inexperto en el arte teatral, y en sentido figurado: no fingido, sincero, sencillo.

II 1. Los LXX traducen el hebreo ʾānāh por hypokrinomai con el significado de contestar. El verbo se encuentra raras veces y únicamente en los escritos tardíos (Job 39, 32; 40, 2; 4 Mac 6, 17). Hypokritēs reproduce el hebreo hānēph un hombre alejado de Dios. Aparece solamente en Job 34, 30, 36, 13. Hānēph se traduce asimismo en los LXX por ἄνομος [ánomos] (sin ley, → ley, art νόμος [nómos]) y ἄσεβής [asebēs] (impío, → piedad, art σέβομαι [sébomai]). Se trata del hombre con «doble de corazón» y de «labios lisonjeros» (Sal 12, 3 s), que con la boca está cerca de Dios, pero con el corazón se halla lejos de él (Jer 12, 2). Job 36, 13 describe al hypokritēs como un hombre rencoroso que es demasiado soberbio para pedir ayuda en la necesidad. Tal hombre no debe mandar, puesto que se sirve de su poder para hacer daño a los que están sometidos a él (Job 34, 30).

2. En la literatura rabínica se dice que el 90 por cien de toda la hipocresía del mundo se halla en Jerusalén (St.-B. I, 718; cf. Jer 23, 15). La hipocresía es uno de los principales pecados que en el judaísmo se atacan públicamente. Los → fariseos son juzgados especialmente por su frecuente hipocresía (St.-B. I, 388 s.921 ss, IV 336 s).

III El NT conoce exclusivamente el uso figurado en el sentido de hacer el hipócrita, fingir. El grupo de palabras se halla principalmente en los sinópticos, espec. en Mt. El verbo se halla solamente en Lc 20, 20 y en la forma compuesta συνποκρίνομαι [synypokrinomai] de Gál 2, 13. El sustantivo hypókrisis se utiliza en diversos contextos. Hypokritēs es un término fijo para expresar el malvado o impío. Sobre todo son designados así en boca de Jesús los letrados y los fariseos. Anypókritos se halla especialmente vinculado a ἀγάπη [agápē] (→ amor) y a πίστις [pístis] (→ fe).

1. En un significado próximo a interpretar un papel, actuar como si, simular, se da el uso del verbo en Lc 20, 20: (ellos) fingen ser rectos (Vulg. simulare). También Gál 2, 13 se encuentra en esta misma línea: Pedro no permanece fiel a su misión, representa un papel falso, se acomoda a las circunstancias. Se presupone el conocimiento claro del camino recto; pero el juicio de las circunstancias que le rodean es decisivo para la conducta, y Pedro se convierte en un simulador, en un hipócrita.

2. Jesús designa las tentativas de sus adversarios de enredarle en sus hábiles discursos como hipocresía (hypókrisis: Mc 12, 15; Mt 22, 18). Aquí se menciona el fingimiento consciente, que se aproxima al espectáculo u obra teatral que se representa en la escena (en el primitivo cristianismo el teatro es enjuiciado más bien de un modo negativo).

En las amonestaciones propias de las cartas de 1 Tim 4, 2 y 1 Pe 2, 1 se halla *hypókrisis* junto a la mentira (cf. → art. *ψεύδομαι* [*pseudomai*]) y la calumnia. Se trata de una forma de conducta que procede del pecado, la cual arroja sobre la propia persona una luz a costa de la verdad y suscita así una falsa apariencia.

3. El sustantivo *hypokritēs* se pone exclusivamente en boca de Jesús. Ahí se asumen concepciones veterotestamentarias y judías, como muestra la cita de Mt 15, 7 ss.

En modo alguno son los fariseos los únicos a los que se hace este reproche. Más bien se menciona una ceguera, un error (→ seducir, art. *πλανᾶω* [*planāō*]), una ilusión o un autoengaño, que aqueja a todo aquél que no reconoce a Jesús ni su doctrina como la verdad de Dios. A través de sus palabras y de sus acciones revela Jesús a los hombres la fatalidad de su ceguera. Así lo muestra el sermón del monte de Jesús: la viga en el ojo propio es invisible para el interesado (Mt 7, 3 ss). El que ora en público cumple con su deber religioso. El no sabe que Dios mira al corazón, hasta que Jesús se lo dice (Mt 6, 5 ss; cf. 6, 2 ss). La piedad basada en la ley y que tan en serio toman los fariseos no es aceptada y considerada como tal por Jesús. Pero mientras los hombres piadosos no reconocen a Jesús como el que cumple la ley, se hallan alejados de Dios (Mc 7, 5 ss par).

Evidentemente son los → fariseos y los letrados (→ escritura) los exponentes de la incredulidad, los que no reconocen los signos del tiempo acerca de su tradicionalismo (Lc 12, 56), que se entregan a su → piedad y así se sitúan fuera del reino que viene (Mt 24, 45 ss). Es la «objetiva contradicción a sí mismo» (Schniewind), más aún, es la ceguera lo que les caracteriza (Mt 23, 16 ss). Así aparecen por fuera como hombres de Dios, pero en realidad son pecadores y culpables ante Dios, porque hacen todo lo que está de su parte para rechazar la salvación que viene con Jesús. Por eso en las maldiciones de Jesús, difícilmente superables en su crudeza, son denominados (Mt 23, 13 ss par) de una forma estereotipada *ὑποκριταί* [*hypokritai*]; con un significado similar se encuentra el *μετασχηματίζω* [*metaschematizō*], de 2 Cor 11, 13 ss.

4. El adj. *anypókritos* aparece únicamente en la literatura epistolar. En tres de seis pasajes se añade a *agápē*, o a *φιλαδελφία* [*philadelphia*] (Rom 12, 9; 2 Cor 6, 6; 1 Pe 1, 22; → amor y → hermano). Se trata del amor fraterno, del cual es característico el que proceda de un corazón limpio y sencillo, sin segundas intenciones, no ficticio ni afectado. En 2 pasajes (1 Tim 1, 5; 2 Tim 1, 5) se dice lo mismo de la fe. El adjetivo expresa el carácter de la → fe que no está ligado a un fin especial sino que procede espontáneamente de la unión con el Cristo viviente; dicha fe echa raíces en el corazón y se expresa en la claridad de la vida (cf. también Sant 3, 17).

W. Günther

*ψεύδομαι* [*pseudomai*] mentir, engañar; *ψευδής* [*pseudēs*] mentiroso, embustero; *ψεῦδος* [*pseudos*] mentira; *ψεῦστης* [*pseústēs*] mentiroso; *ἀψευδής* [*apseudēs*] que no miente, veraz

I Este grupo de palabras se encuentra en el griego profano desde Homero (la etimología no es clara). *τὸ ψεῦδος* [*to pseudos*] significa la *mentira* y se opone a la → verdad (*aletheia*, cf. Platón, Ht. II. 370 E). Del verbo en el NT aparece únicamente la voz media *pseudomai*, *mentir*, *engañar* (12 veces). Asimismo se encuentran los derivados 1) *pseudēs*, *mentiroso*, *embustero*, como sustantivo, *el mentiroso* (3 veces), 2) *τὸ pseudos*, *la mentira* (11 veces), 3) *ho pseústēs*, *el mentiroso* (11 veces), *apseudes*, *que no miente* (una vez). Prescindiendo de términos compuestos, como p. ej. *ψευδομαρτυρέω* [*pseudomartyréō*], *dar falso testimonio*, que se encuentran también en los sinópticos, el grupo de palabras se halla atestiguado sobre todo en los escritos paulinos y joaneos

II En los LXX *pseudomai* se utiliza principalmente para traducir el hebreo *khš* (en p1), *negar*, *contradecir*, *disimular*, *engañar*, *mentir*. *Pseudos* es el equivalente del hebreo *šeqer*, *engaño*, *fraude*, *mentira*.

1 El AT enseña que Dios es veraz. Se puede confiar en el y en su palabra (→ verdad). Cuando el hace que se vaticine la salvación o la perdición, eso sucede «Dios no miente como el hombre. ¿Puede decir y no hacer?» (Nm 23, 19, cf. *asumismo* 1 Sam 15, 29). La divinidad de Dios se manifiesta en la veracidad de su palabra y en la fidelidad de su realización.

2 Pero el hombre cae en la mentira cuando se separa de Dios y no deja que sea su Señor, como en realidad es. Los profetas se quejan y denuncian que el pueblo de Dios ha incurrido en la mentira. Pues en lugar de confiar en su Señor, se entrega a sus propias fuerzas y a alianzas políticas. Escucha a los falsos profetas (Jer 5, 31, Ez 13, 19 y *passim*), que le hablan de labios afuera y le hacen falsas profecías de salvación, que predicán y al mismo tiempo invitan «a vino y licor» (Mi 2, 11) y que «ofrecían visiones falsas y les vaticinaban embustes» (Ez 22, 28). En cambio Oseas decía «Arasteis maldad, cosechasteis crímenes, comisteis el fruto de la alevosía» (Os 10, 13). Pero la acusación más terrible es que los hombres se entregaron a los ídolos en lugar de entregarse a Dios, que «sus ídolos mentrosos (NB sus mentiras) los extraviaron» (Am 2, 4). Así hacen de la mentira su abrigo y refugio (Is 28, 15) y blasfeman de Dios (Is 59, 13, Jer 5, 12). La mentira la entienden los profetas ante todo y sobre todo, no como una transgresión ética, sino como una actitud existencial, que se aparta del verdadero Dios y por ello incurre en el engaño de la futilidad de la existencia. El confiar en el engaño de la mentira en lugar de confiar en la verdad de Dios lo denomina Isaías hacer un pacto con la muerte (28, 15). Por eso el juicio de Dios se establece sobre todos los que le niegan y anuncian mentiras. «Por haber dicho mentiras y haber visto engaños, preso aquí estoy contra vosotros» (Ex 13, 8-9, cf. *asumismo* Is 28, 17). Solamente un resto sobrevivirá al juicio de Dios, y este «no cometerá crímenes ni dira menturas» (Sof 3, 13).

3 Lo mismo que en los profetas también en los Salmos los que se apartan de Dios son designados como mentrosos. «Se extravían los malvados desde el vientre materno: los mentrosos se pervierten desde que nacen» (Sal 58, 4). Sal 116, 11 dice con profunda resignación «Todos los hombres son unos mentrosos». Pero el hombre piadoso se aferra a Dios. «Dichoso el hombre que ha puesto su confianza en el Señor y no acude a los ídolos que se extravían con engaños» (Sal 40, 5), pues Dios «destruye a los mentrosos» (Sal 5, 7).

4 Es cierto que en las *coleccionces de leyes* del AT no se encuentra taxativamente ninguna prohibición general de la mentira, pero esta puede derivarse con toda claridad de una serie de prohibiciones, que proscriben la mentira en casos concretos. Así se prohíbe de una manera especial el falso testimonio (Ex 20, 16, cf. Prov 21, 18). Este es tanto más condenable cuanto que, según el derecho del AT, de las afirmaciones de dos testigos puede pronunciarse una sentencia, sin que el nuevo estado de la cuestión deba quedar demostrado con un nuevo examen de pruebas. Asimismo se hallan prohibiciones expresas del perjurio (Lv 19, 12, → *renegar*) y de la malversación de los bienes robados o hallados (Lv 5, 21 s). En Lv 19, 11, se dice «No robareis ni defraudareis, ni engañareis a ninguno de vuestro pueblo».

5 También en los *textos rabínicos* se acentúa que Dios no tiene nada que ver con la mentira. El «creo todas las cosas en el mundo a excepción de la mentira, que no creo. Mas bien fueron los hombres los que la idearon en sus corazones» (PesiqR 24 [125b]). En Sanh 103a se mencionan cuatro clases de hombres, que no verán a Dios: los burlones, los hipócritas, los mentrosos y los blasfemos. La mentira significa la separación de Dios, y el falso testimonio contra un prójimo será tenido en cuenta por Dios, «como si dieran testimonio sobre mí que no cree el mundo en seis días» (PesiqR 21 [107b]). El falso testimonio contra el prójimo es, por tanto, como un falso testimonio contra Dios.

6 Lo que en el AT y entre los rabinos era ya claro se hace del todo evidente en el sistema dualista de los *textos de Qumran*. Aquí la mentira pertenece al aspecto de oposición a Dios, milita a favor de los poderes de las tinieblas. «Al espíritu de la injusticia corresponden el delito y la mentira» (1QS 4, 9). Y la mentira es la característica de los suyos, de los impíos, así como, en la misma línea, los miembros de la comunidad de Dios son denominados siempre «hijos de la verdad». Por la mentira intenta Belial apartar de Dios a los piadosos o buenos. Así en CD y en 1QP hab se menciona varias veces a un adversario de la secta y se le denomina «hombre de la mentira» o «predicador de mentiras». Pero Dios salva a los buenos del «celo de los propaladores de mentiras», que maquinan contra ellos «intrigas de Belial» (1QH 4, 10) y, en su juicio, el aniquilara, junto a los poderes de las tinieblas, también a la mentira, purificará a todos los hombres del horror del engaño y derramará sobre ellos «el espíritu de la verdad como un agua purificadora». Pero el hombre piadoso confiesa «No poseere a Belial en mi corazón. La mentira y el engaño no se hallaran en mis labios» (1QS 10, 22).

III En el NT aparecen 15 palabras diversas relacionadas con la raíz *pseud = mentira*. Se encuentran más o menos en todos los escritos del NT. Pero mientras que los sinópticos hacen de ellas un uso más bien moderado, este grupo de palabras desempeña un papel importante en los escritos joánicos y paulinos. Aparte del uso absoluto del sustantivo *mentira*, del verbo *mentir* y del adjetivo *mentroso* (*pseudomai, pseudos, y pseústēs, pseudēs*), que representan la parte más importante de las afirmaciones del NT,

existe una serie de vocablos compuestos, como falsos hermanos (2 Cor 11, 26; → hermano), falsos apóstoles (2 Cor 11, 13; → apóstol), falsos maestros (2 Pe 2, 1; → enseñanza), embaucadores (1 Tim 4, 2), falso → testimonio (Mt 15, 19), profetas de mentira (Lc 6, 26; → profeta) y falso Cristo (Mc 13, 22).

1. a) El NT acepta el testimonio veterotestamentario de la veracidad y de la verdad de Dios. En Tit 1, 2 Dios es designado como *ἀψευδὴς θεός* [*āpsēudēs theós*], *el Dios que no miente*. La → verdad de Dios no aparece tanto como un ser no oculto (en el sentido de *ἀλήθεια* [*alētheia*] a la manera griega, como lo que no está oculto), sino que Dios más bien muestra su veracidad en la fidelidad histórica a las → promesas hechas. En este sentido, el hebreo destaca de un modo apremiante la inmutabilidad de la decisión adoptada por Dios: Dios ha garantizado su promesa incluso por un juramento, «para que nosotros por medio de dos hechos definitivos e inmutables (es decir, por medio de la promesa y el juramento), en los cuales es imposible que Dios haya mentido, tengamos un fuerte consuelo». Y puesto que Dios, que resucitó a Jesús de entre los muertos, es dechado de verdad, el apóstol atacado y puesto en duda no puede ponderar y corroborar mejor la verdad de su predicación que apelando a que también Dios la conoce (2 Cor 11, 31; Gál 1, 20).

b) La revelación de la verdad de Dios por Jesucristo hace que quede patente, como reverso, la mentira de los hombres. Ante la verdad divina de Cristo queda al descubierto la mentira de la humanidad, que consiste en haber adorado a la criatura en vez de al creador (Rom 1, 25). La verdad de la condición de criatura, que se debe a otro, es trastocada en la mentira del hombre endiosado e impío. La revelación de la ira de Dios sobre la injusticia humana (Rom 1, 18-3, 20) lleva en Rom 3, 4 a la confesión: «hay que dar por descontado que Dios es leal y que los hombres por su parte son todos desleales, como dice la Escritura» (tomado del Sal 116, 11).

2. a) De un modo semejante a los textos de Qumrán, que acentúan todavía más las afirmaciones del AT, el evangelio de Juan radicaliza la oposición entre la verdad y la mentira hasta establecer un dualismo entre Dios y el diablo. En Jn 8, 44 el diablo es designado como homicida y mentiroso. La mentira y la muerte están en oposición contra la verdad y la vida del revelador. Mentira significa aquí, no error, sino la voluntad que se opone a Dios, la enemistad de la infidelidad, la nada que sólo tiene su ser en esa rebelión. «Como tal nada, *pseúdos* (la mentira) es algo que mata, puesto que atenta contra la propia existencia de quien la acepta» (Bultmann, Johannes, 243; también Jn 8, 41-47, donde Jesús acusa a sus adversarios de mentir, *λαλεῖν τὸ ψεῦδος* [*laleîn tō pseúdos*]). Con ello no se señala en primer plano una falta moral, sino la enemistad de la infidelidad contra la verdad del revelador. Tal mentira puede entenderse a sí misma ni más ni menos que como piedad y eso es algo terrible. Y ocurre siempre que el hombre busca su propia gloria y se yergue contra la revelación de Cristo.

b) Esto lo completa 1 Jn, que considera que la mentira de los hombres radica en que ellos «hacen a Dios mentiroso», cuando afirman que no han pecado (1, 10; cf. 5, 10). 1 Jn se vuelve contra aquellos maestros de errores que anuncian la mentira (cf. Ap 2, 21), al no reconocer a Jesús como a Cristo (1 Jn 2, 22). Así en los escritos de Juan la mentira significa en su sentido más amplio la enemistad contra Cristo y, como consecuencia de la misma, la existencia mentirosa y sometida a la muerte, del hombre sin Dios.

3. a) La oposición entre verdad y mentira condiciona no sólo la diferenciación entre enemigos y discípulos de Cristo, sino que se da asimismo en medio de la comunidad de Cristo en la diferencia que existe entre la obediencia y la desobediencia (→ oír) frente a



la palabra de la verdad. Ante todo la mentira, como problema ético, no se sitúa en el mismo plano que el afán de disputas o la impureza, que, como imperfecciones del hombre histórico, necesitan de una constante santificación (→ santo). Más bien se expresa en la mentira, lo mismo que en el amor, una situación fundamental del hombre que se halla dominada o por el poder de la mentira o por el de la verdad: «¿cómo es que Satanás se te ha metido dentro? ¿Por qué has mentido al Espíritu santo?». Por eso la mentira de Ananías es castigada con la muerte (Hech 5, 3s).

b) Del hecho, que se menciona en 2, de que el hombre se juzgue falsamente a sí mismo ante Dios, resulta en 1 Jn que también la oposición entre la confesión (→ confesar la fe) y la vida de los miembros de la comunidad les declara culpables de mentira: afirmar que se está en comunión con Cristo y llevar una vida (→ camino) en las tinieblas (1, 6), afirmar que se reconoce a Cristo y al mismo tiempo ser desobediente a sus mandamientos (2, 4), afirmar el amor de Dios y permanecer en el odio a los hermanos (4, 20), son cosas que no se compaginan y hacen que, tanto la conversación como la vida de los cristianos se conviertan en mentira, la cual excluye de la verdad de Dios. También aquí se ve claro que, para 1 Jn, la mentira no sólo es un delito moral, sino la manifestación de una existencia sin Dios.

c) Las amonestaciones de Ef y Col tienen ante la vista cada falta particular, al exigir que se rechace la mentira y que unos a otros digan la verdad (Ef 4, 25; Col 3, 9). Esta exigencia puede formularse porque el cristiano se ha despojado del «hombre viejo» y así está en condiciones de renunciar a la mentira. Asimismo el Ap entiende la mentira como una acción concreta: en la nueva Jerusalén no entrará nadie que cometa abominaciones o sea mentiroso o embustero (21, 8; cf. 22, 15). Frente a los embusteros se encuentra la comunidad del Cordero: «En sus labios no hubo mentira» (14, 5).

4. Resumiendo, se puede decir: Dios es el ser veraz, lo mismo que el ser históricamente fiel, que cumple su palabra y sus promesas. Al revelarse en Cristo, la impiedad del hombre es desenmascarada como mentira. Así pues, la mentira no es un acto que se realiza una sola vez, sino una actitud existencial, que determina toda la vida. Y como ésta es un rechazo contra aquél que es la vida, la → muerte, como engaño, pertenece a la mentira. La existencia en la mentira se manifiesta en el acto individual de la mentira, de forma que así queda claro quién es el que domina a la mentira, de forma que así queda claro quién es el que domina al hombre. El hombre sin Dios se halla atrapado en la mentira, sin que pueda advertir el engaño y así se halla sometido a la muerte. Solamente donde la mentira queda al descubierto por la verdad de Cristo, queda el hombre sometido al imperio de Cristo y se convierte en un hombre nuevo, queda superada la existencia engañosa, de forma que la renuncia a la mentira concreta se puede convertir ahora en una exigencia ética en los cristianos.

U. Becker (Osterwald) / H.-G. Link

Bibl L. Lemme, Art Heuchelei, RE III, 1900<sup>3</sup>, 21 ss — GBornkamm, Art Heuchelei, RGG III, 1959<sup>3</sup>, 305 s — NHSöe, Art Wahrhaftigkeit, EKL III, 1959, 1716 ss — JKlein/EFuchs/GGawlick, Art Wahrhaftigkeit/Wahrheit, RGG VI, 1962<sup>3</sup>, 1511 ss — MAKlopfenstein, Die Lüge nach dem Alten Testament, 1964 — ALesky, Hypokrites, Festschr U E Paoli, 1964, 469 ss — WGGummel, Die Weherufe über die Schriftgelehrten und Pharisäer (Mt 23, 13-26), Antijudaismus im NT? Abh zum christl-jud Dialog II, 1967, 141 s — JSchnewind, Das Evangelium nach Matthäus (zu Mt 23), NTD 2, 1968<sup>12</sup> — UWilckens, Art υποκρισις, ThWb VIII, 1969, 558 ss

En cast Arts gens<sup>2</sup> KHSchelle, Teologia del NT III, 1975, 395-401

**Mesías** → Jesucristo

# Meta, fin

A diferencia de la comprensión cíclica del mundo en forma de marcha circular eterna (como lo entienden, p. ej. el pensamiento budista y el griego), el cristianismo ha desarrollado una noción del mundo acusadamente histórica, según la cual la existencia ha empezado con la creación y encontrará su final en la consumación del mundo. → Principio y fin, tiempo inicial y tiempo final unen entre sí dos polos no inconexos y ahistóricos, separados por una acción intermedia; según la concepción cristiana, a partir del principio entendido históricamente como → creación hay un camino que conduce al término concebido como → fin y determinación de la creación; este término o fin contendrá más de lo que hubo al principio. Este pensamiento orientado a una finalidad se expresa en su manera más total en el grupo terminológico de τέλος [télōs], que abarca la meta de un movimiento y con ello su término. A este contexto pertenece también el sustantivo σκοπός [skopós], meta, que se encuentra sólo una vez en Flp 3, 14. Lo mismo que télōs, centro, bisagra, los dos adverbios ἔγγυς [engýs], cerca y μακράν [makrán], lejos, y el adjetivo ἔσχατος [éschatos], final, último, son originariamente determinaciones de lugar que ante todo en el uso lingüístico de los LXX y del NT se historifican, es decir, se convierten en las principales determinaciones de tiempo. En esta línea, en el lenguaje bíblico engýs señala con frecuencia la cercanía temporal, mientras que éschatos se refiere ante todo al tiempo final y al día del juicio.

ἔγγυς [engýs] cerca; ἐγγίζω [engýzō] acercarse, aproximarse, μακράν [makrán] lejos

I 1. En el griego profano el adverbio engýs (desde Homero; el contrario es makrán o πόρρω [porrō], lejos) significa a) localmente, en las cercanías, junto a (p. ej. Tucídides III, 55, 1) b) temporalmente, inminente (p. ej. Epicteto, Diss III, 26, 6), c) con números, casi (p. ej. Jenofonte, Hell. II, 4, 32), d) emparentado o semejante (p. ej. Platón, Phaidon 55a, Resp. III, 391e); e) en sentido metafórico, cercanía espiritual (p. ej. Epicteto, Diss. I, 2, 14).

2. El verbo más reciente engýzo (desde Aristóteles), que transitivamente significa acercar, se da las más de las veces intransitivamente con el sentido de acercarse, aproximarse (p. ej. Polibio IV, 62, 5), ocasionalmente con el añadido «a los dioses» (p. ej. Epicteto, Diss. IV, 11, 3).

II En los LXX engýs la mayoría de las veces traduce el hebreo qārōb, engýzō formas de qārāb, acercar, acercarse y nāgaš, aproximarse, acercarse. Estas palabras se encuentran con frecuencia junto a sus contrarios makrán, lejos, a distancia, y μακροθεν [makróthen], desde lejos, que traducen formas de la raíz raḥaq, alejarse

1. a) En sentido especial engýzō se encuentra con frecuencia en giros que describen la aproximación a lugares de culto (Ex 3, 5). Según las exigencias de las prescripciones cultuales sólo los sacerdotes pueden acercarse al santuario de Yahve (Lv 21, 21 23; Ez 40, 46, cf. Ez 44, 13). Naturalmente, engýzō puede designar también, de modo más general, la participación en el culto divino (Is 29, 13, Ecl 4, 17) e incluso una conducta piadosa que acerca a Dios (Sal 119, 169, Os 12, 7)

b) Igual que makrán, lejos, a distancia, también engýs, cerca, puede caracterizar una conducta divina determinada: pertenece específicamente al Dios de Israel el hecho de que puede incluso desde la lejanía (Sal 138, 6; 139, 2) hacerse próximo a su pueblo, «pues ¿qué nación grande tiene un Dios tan cercano como está Yahvé, nuestro Dios, siempre que le invocamos?» (Dt 4, 7, cf. también Sal 34, 19, Jer 23, 23 LXX). Aquí la cercanía de Dios no es entendida como un estado estático, sino como una aproximación de Dios a nosotros efectuada libremente (θεός ἐγγίζων [theós engýzōn]). El Dios cercano es vivido ante todo en el culto divino israelita (cf. Sal 145, 18)

c) La expresión polar «los de cerca y los de lejos» (Dt 13, 7, Is 33, 13, 57, 19; Ez 6, 12) es una descripción de la totalidad y significa todos por completo. Engýs, cerca, en el judaísmo, señala al israelita en oposición al no israelita, y dentro de Israel al justo en cuanto se distingue del injusto. Para el significado de el próximo, el pariente cf. Lv 21, 2 s., Job 6, 15, Est 1, 4 (→ hermano).

2. Como *indicación de tiempo* este grupo de palabras expresa la extrema inminencia del día de Dios. Frente a una mentalidad que considera aquel día muy lejano (cf. las expresiones que se citan en Is 5, 19; Ez 12, 22-27; Am 6, 3) los profetas proclaman su inminencia. Aquí este día está calificado en toda su duración por el juicio, inminente también (Is 13, 6, cf. también Ez 7, 7; 30, 3; J1 1, 15; 2, 1; Sof 1, 7-14), y que evoca tinieblas y horror. Sólo en Dt1s anuncia la proximidad de una nueva época salvífica, que traerá consigo salvación y justicia (Is 46, 13, 50, 8; 51, 5, 56, 1). Es a partir de estas afirmaciones que el judaísmo hace aparecer al mesías con el grito del heraldo: «la salvación está ya cerca».

3. El uso lingüístico sacerdotal del AT pervive, aunque con modificaciones, en *Qumrán*. O sea que esta comunidad se considera a sí misma sacerdotal. El que ingresa en ella puede, por este solo hecho, acercarse a Dios. Las palabras «acercarse» y «alejarse» (en caso de expulsión) se convierten en expresiones técnicas para incorporarse a (o ser echado de) la comunidad. De manera semejante en el judaísmo rabínico «acercar» es la expresión técnica que indica haber logrado un prosélito.

III En el NT el verbo *engízō, acercarse, aproximarse*, viene usado principalmente por los sinópticos y Hech, y concretamente en su sentido originario. Pablo y Heb usan más raramente este verbo, y en Juan no se encuentra en absoluto. También el adverbio *engýs, cerca*, se da con mucha frecuencia en los sinópticos, numerosas veces también en Jn; Pablo, en cambio, no lo usa casi nunca.

1. a) En sentido especial *engýs, cerca*, se usa más que *engízō, acercarse*. En Hech y en Jn el adverbio *engýs* tiene casi exclusivamente significación local (p. ej. Hech 1, 12: cerca de Jerusalén; Jn 19, 20 cerca de la ciudad). Pero ocasionalmente el verbo *engízō* sirve para indicar lugar y movimiento (p. ej. Mc 11, 1 par: se acercaban a Jerusalén).

b) Estos conceptos se usan con más frecuencia en sentido *temporal*: se acerca la hora de la pasión (Mt 26, 45), se aproxima el final de todas las cosas (1 Pe 4, 17); está cerca el verano (Mt 24, 32); la pascua estaba al llegar (Jn 2, 13).

2. a) La interpretación teológica del verbo *engízō, acercarse*, en los sinópticos empalma con la proclamación que de la salvación hace el Dt1s: ἡγγικεν ἡ βασιλεία τῶ οὐρανῶν [*ēngiken hē basileía tōn ouranōn*], *el → reino de Dios está cerca* (Mc 1, 15 par; Mt 3, 2; 10, 7; Lc 10, 9-11). En la formulación *ēngiken, está cerca*, subyace el pensamiento de la → promesa divina y de la preparación. El perfecto *ēngiken* (la forma temporal más usada de *engízō*) expresa aquí el final del tiempo de la preparación. El reinado de Dios *está cerca*, es decir, es algo ya presente en la proclamación y en la obra de Jesús. «Por consiguiente Mc ve también la proclamación de Jesús no como un eslabón previo a un reino futuro, sino como su consumación, ahora introducida y convertida aquí en realidad» (Lohmeyer, KEK I, 2, 30). Al ἡγγικεν [*ēngiken*], *está cerca*, corresponde la formulación negativa οὐ μακρὰν [*ou makrán*], *no lejos*, con la cual viene expresada la superación de la separación entre Dios y el hombre (p. ej. en Mc 12, 34).

b) Junto a esto, *engýs* y *engízō* se usan en relación con el tema apocalíptico del *fin de los tiempos* y del retorno del hijo del hombre. El futuro de la soberanía absoluta de Dios es esperado principalmente por Lc (→ reino). La devastación de Judea y catástrofes cósmicas anunciarán el inicio del fin del mundo (Lc 21, 20 ss). «Pues lo mismo: cuando veáis vosotros que suceden estas cosas, sabed que está cerca el reinado de Dios» (Lc 21, 31; cf. v. 28: «cuando empiece a suceder esto... se acerca vuestra liberación»). El enlace entre la soberanía de Dios iniciada con la venida de Jesús y el esperado retorno (→ parusia) del hijo del hombre en la restauración total del reino de Dios se hace nítido en Mt y en Mc por el hecho de que ellos dos usan *engízō*, en los demás casos sólo en relación con el destino de Jesús (Mt 21, 1 par; 26, 46 par).

3. a) Mientras que la comprensión que muestran los sinópticos de este grupo de palabras se mueve en la tensión existente entre presente y futuro, Pablo refiere los conceptos únicamente al futuro. En Rom 13, 12 y Flp 4, 5 la visión del día cercano y del Señor que viene fundamenta las exhortaciones a que los cristianos vivan una vida llena de esperanza. «Pero si la salvación está cerca, está ya aquí la hora de levantarnos del sueño» (Schlatter, Gottes Gerechtigkeit, 359).

b) En las cartas católicas este grupo de palabras apunta también a la venida próxima de Cristo y al final inminente de todas las cosas (Sant 5, 8; 1 Pe 4, 7; Heb 10, 25). Así *engizō* en el NT señala casi exclusivamente la aproximación de Dios y de su salvación a los hombres; únicamente Heb 7, 19 y Sant 4, 8 hablan de la proximidad del hombre a Dios como respuesta por parte del primero.

W. Bauder / H.-G. Link

ἔσχατος [éschatos] extremo, último, infimo; ἔσχατον [éschaton] sustantivo: final; adverbio: finalmente; ἐσχάτως [eschátōs] finalmente, por último

I 1 a) El adjetivo *éschatos*, atestiguado desde Homero, es una forma de superlativo derivada de la preposición ἐκ [ek] o ἐξ [ex], desde, fuera de y señala originariamente aquél (o aquello) que se encuentra fuera, lo más lejos. Espacialmente significa el lugar *último* o *extremo* (p. ej. Hesiodo, Th 731: los límites extremos de la tierra), en sentido temporal significa los hechos *últimos* en una serie de sucesos (p. ej. Herodoto VII, 107); objetivamente significa el sitio *más alejado*, pocas veces el *mas alto* (p. ej. Libanio, Orat. 59, 88: la mas alta sabiduría) y en muchas ocasiones el puesto de infima categoría en una escala de valores (p. ej. Platón, Theaet. 209b; Diodoro Siculo, 8, 13, 3. los hombres más miserables)

b) Το ἔσχατον [tó éschaton], sustantivado, significa *el final*, tanto desde un punto de vista espacial como temporal (p. ej. Herodoto VII, 140, VIII, 52). *Éschaton* sin artículo, igual que *eschátōs*, puede usarse como adverbio, ambos con el sentido de «en último término» (p. ej. Jenofonte, An II, 6, 1, POxy 886, 21).

2. La lengua griega emplea el término *eschatos* para designar el punto final de una serie de estados de cosas pensada sin solución de continuidad. Esto se corresponde con el pensamiento naturalista griego que presenta «lo más lejano» primero espacialmente como «confín del mundo» (Demóstenes, Ep. 4, 7; Jenofonte, Vect 1, 6, Teócrito, 15, 8). Desde un punto de vista cualitativo *éschatos* designa el punto extremo de una gradación, tanto positiva como negativa (Pindaro, Od 1, 113. lo supremo culmina en los reyes, Platón, Resp 361a. la máxima injusticia, Gorg 511d. el peor peligro) En Aristóteles el término señala la conclusión de un razonamiento lógico, y sirve con ello a la sistematización de la secuencia del pensamiento (An III, 10, 433 a 16) Como expresión de una secuencia cualitativa de valores humanos, *eschatos* significa lo contrario de *πρώτος* [prōtos] (→ el primero; art. *πρώτος* [prōtos]). los hombres mas insignificantes y miserables (Dión Casio, 42, 5, 5, Dión Crisóstomo, 21 [38], 37; Apiano, Bell Civ. 2, 77, § 322) La dimensión temporal se expresa en miradas ocasionales al fin (p. ej. Diodoro Siculo, 19, 59, 6. la decisión última, es decir, concluyente y definitiva) y en la designación comprensiva de Dios como el *primero* y el *último* (*prōtos kai éschatos*, p. ej. Pseudo-Aristóteles, Mund. 401 a 428). Sin embargo, esta dimensión temporal ha cundido poco. En el ámbito del pensamiento griego es evidente que no se ha desarrollado una comprensión del tiempo escatológica, es decir, orientada hacia una finalidad futura o hacia un término futuro del transcurso de la historia

II Ya a primera vista se muestra la concepción histórica y configurada diversamente que de la existencia tienen los escritos veterotestamentarios. Mientras que *éschatos*, que en los LXX se da unas 150 veces, sólo en pocas ocasiones tiene significación local (p. ej. Dt 28, 49; Is 48, 20; 49, 6, Jer 6, 22: *ἀπ' [ap']* o bien *ἕως ἔσχατου τῆς γῆς* [hēōs éschatou tēs gēs], desde o bien hasta el extremo de la tierra), y mientras que no se encuentra en sentido peyorativo, se usa preponderantemente para designar la dimensión temporal como traducción de las formas de la raíz *ahar*, detrás, después, con el significado de *último, finalmente, salida, fin*. En los libros históricos este término no juega ningún papel esencial, ni tan siquiera en el giro estereotipado y característico «desde el principio al fin» (2 Cr 16, 11, 20, 34, 25, 26 y *passim*) En vez de tenerlo aquí, *éschatos* tiene su lugar específico en la expectación profética y apocalíptica

1. En muchos profetas se encuentra la formulación *al final de los días* (*b'aharīt h'yāmīm*, LXX ἐν' ἔσχατον τῶν ἡμερῶν [ep' éschatou tōn hēmerōn] Os 3, 5; Is 2, 2, 41, 23, Mt 4, 1, Jer 23, 20; 30, 24, 49, 39, Ez 38, 16 y *passim*). Proclama primero el pensamiento de los profetas orientado hacia el futuro, que da una dirección totalmente nueva

a la comprensión que Israel tiene de sí mismo, dirigida hasta ahora según los hechos preteritos. El contexto en que se da esta formulación permite ver, además, que los profetas piensan el «final de los días» no de una manera mítica y ahistórica, sino como una extensión renovada e histórica del tiempo, como el fin de los tiempos. Se debe notar, finalmente, que la fórmula se da las más de las veces en los anuncios de salvación, o bien los introduce, esto equivale a decir que el tiempo escatológico será básicamente configurado por la acción salvífica de Yahvé. Yahvé posibilitará a su pueblo la conversión (Os 3, 5) y aniquilará a sus enemigos (Jer 23, 20, 30, 24). Los pueblos caminarán hacia Jerusalén, donde recibirán instrucciones (Is 2, 2 ss; Mt 4, 1 ss); la salvación «llegará hasta el último confín de la tierra» (Is 48, 20, 49, 6 [DtIs] aquí la significación local tiene una función escatológica), en todo esto Yahvé mostrará que es santo (Ez 38, 16, 23). Por distintas que sean las descripciones concretas y particulares que de la salvación hacen los diversos profetas, es común a todos ellos la expectación de una época salvífica universal suscitada por Yahvé «al final de los días».

2. En la literatura apocalíptica se acumulan las referencias al fin de los tiempos (p. ej. Dn 2, 28-45, 10, 14, 4 Esd 6, 34, ApBar [sir] 6, 8). Estas referencias se distinguen de la expectación profética porque las descripciones ascienden hasta lo visionario, lo alegórico y lo ultramundano; también se hace perceptible un cierto elemento que calcula el fin de los tiempos (Dn 8, 19 ss; 10, 14; 12, 5 ss, 4 Esd 14, 5). Según la concepción apocalíptica en el fin de los tiempos se producirán luchas dramáticas entre diversos imperios de este mundo y ocurrirán catástrofes cósmicas antes de que Yahvé haya fundado su → reino trascendente e indestructible (cf. espec. Dn 2, 36 ss; 7, 17 ss). El fin de este → mundo significa asimismo el comienzo del futuro (4 Esd 6, 7; 7, 113).

En el *rabismo* el cálculo del fin (*qes*) se concentra en la venida del mesías (4 Esd 12, 32, cf. St-B III, 671; IV, 1003-1006 y otros).

3. También en los escritos de Qumrán se encuentra la fórmula «el fin de los días» (*'acharut h'yāmum*, p. ej. 1QpHab II, 5 s. IX, 6; CD IV, 4; VI, 11). Aquí la tendencia al cálculo, propia de la apocalíptica, se ha petrificado en una concepción rigidamente determinista del fin de los tiempos, es el tiempo preciso y predeterminado de la visitación divina (1QS III, 18-23, CD VIII, 2 s), tiempo en el cual la impiedad y la locura serán aniquiladas, y la justicia y la verdad vivirán para siempre (1QS IV, 18 ss; 1 QH VI, 30 s). Aquí no está en primer término —como lo estaba en los profetas— el carácter salvífico del fin de los tiempos, sino el día funesto del juicio y de la venganza (QS X, 18 ss; CD XIX, 5-6). Sólo una pequeña comunidad de elegidos (1QFlor 1, 19), «los pobres del rebaño» (CD XIX, 9), se salvará. A diferencia de la expectación del judaísmo rabínico, los miembros de la secta de Qumrán se creen ser ya la comunidad escatológica de Israel (1QSa 1, 1) que cumple obedientemente los mandamientos divinos (CD XX, 27 s) y de la que se verá al fin de los días que es el verdadero Israel (CD XX, 33 s).

III Igual que en los LXX, también en el NT el aspecto espacial de *éskhatos* pasa a segundo término. La formulación local *hasta el confín de la tierra* (*héōs éskhatou tēs gēs*) tiene en Hech (1, 8; 13, 47) la función de una promesa escatológica y universal igual que en el DtIs (véase II, 1). Más importante es la significación que objetivamente califica en el sentido de lo más pequeño, de lo mínimo (p. ej. Lc 14, 9), y que es frecuente en la oposición entre *πρώτος* [*prōtos*] y *éskhatos* (p. ej. Mc 9, 35). Pero también en el NT el acento principal recae en la dimensión temporal de *éskhatos*, que por un lado distingue del pasado el tiempo cualificado por la venida de Jesús (p. ej. Heb 1, 2), pero, por el otro, contrapone al tiempo presente el futuro supremo de Dios (p. ej. Jn 11, 24). *Éskhatos* es en primera línea un concepto de los evangelios (10 veces en Mt, 7 veces en Jn); ejerce además en Pablo (6 veces) y en Ap un cometido especial.

1. Los evangelios *sinópticos* transmiten cuatro veces una sentencia de la predicación de Jesús, cuyo tenor literal originario quizás haya sido: los primeros serán los últimos y los últimos los primeros (*ἔσονται πρώτοι ἔσχατοι καὶ ἔσχατοι πρώτοι* [*ésontai prōtoi éskhatoi kai éskhatoi prōtoi*]). En esta sentencia, formulada con inversión en paralelismo antitético, se trata posiblemente en sus orígenes de un refrán con el sentido: ¡qué rápidamente cambia, de un día para otro, el destino humano! (cf. Schniewind sobre Mc 10, 31). En boca de Jesús, esta sentencia, como conclusión de la conversación acerca de la recompensa de los discípulos (Mc 10, 28-31 par), experimenta una radicalización escatológica. La oposición entre primeros y últimos muestra una escala de valores usual entre los hombres (cf. *supra* I, 2): los primeros son los principales, los reyes y poderosos; los últimos, en cambio, son los más humildes, los esclavos y los marginados. Lo básico del *lógiōn* de Jesús estriba en la afirmación de que en el eón futuro esta escala de valores se

invertira, es decir, en el reino de Dios las relaciones terrenas de poder quedaran al revés. En otras palabras, Dios esta a favor de aquellos que en la tierra han sido, desde algun punto de vista, los ultimos, los mas bajos, es a ellos, por ejemplo a los discipulos pobres de Jesus, a quienes se les promete el reino de Dios, mientras los que presumen ser sus pretendientes mas calificados, los nobles de este mundo, los ricos y poderosos, se ven excluidos de el (Lc 13, 28 ss, Mt 8, 11 s). Los discipulos de Jesus reciben el encargo de realizar ya, anticipadamente, en la actualidad del tiempo presente, esta inversion escatologica de todos los valores. En este sentido, a los discipulos que discutian acerca de la preeminencia entre ellos, les replica Jesus con la exhortacion «Quien quiera ser el primero, que sea el ultimo de todos y el servidor de todos» (Mc 9, 35).

2 a) A esta recomendacion de Jesus corresponde el modo de vida y la predicacion de Pablo, el cual opone a los carismaticos de Corinto el hecho de que Dios ha situado a los apóstoles como los minimos entre los hombres, como condenados a muerte, como espectaculo y escoria del mundo —no para siempre, pero si «hasta ahora»— (1 Cor 4, 9-13, cf tambien 15, 8, donde la significacion de la conclusion temporal de la serie de testimonios [«en ultimo termino»] esta conectada con la idea de cualidad negativa, cf ThWb II, 694).

b) En el marco de su tipologia Adan-Cristo (cf Rom 5, 12-21, 1 Cor 15, 21 s), opone Pablo en 1 Cor 15, 45 el primer hombre (→ Adan III, 3e) y Cristo como «Adan ultimo» (ἔσχατος Ἀδάμ [*eschatos Adam*]). Aqui se piensa en Adan y en Cristo no tanto en su calidad de personas particulares como en cuanto son representantes, cada uno de ellos dos, de la totalidad de la humanidad. Por esto aqui el «ultimo Adan» no significa un hombre que sea el ultimo numerica o temporalmente, sino —como lo muestra el v 47, que recoge el mito gnostico del hombre originario o arquetipico— que se refiere a Cristo como representante segundo y nuevo de una humanidad tambien nueva, creada a imagen de el, opuesta a la humanidad primera, recapitulada en Adan (cf Colpe, ThWb VIII, 475 ss). O sea, que Pablo entiende al Cristo resucitado y creador de vida como prototipo escatologico de la nueva humanidad de Dios, lo cual equivale a decir que, segun la comprension paulina, con la resurreccion de Jesus ha comenzado ya el tiempo escatologico.

c) Las cartas de los demas autores neotestamentarios confirman que aqui no se trata de una concepcion especificamente paulina, sino de una concepcion escatologica comun a todo el cristianismo primitivo. Mediante la añadidura del pronombre demostrativo τούτων [*toutōn*], Heb 1, 2 refiere la concepcion profetica escatologica expresada en la formula *ep' eschatou tōn hēmeron* (cf *supra* II, 1) a la actualidad del cristianismo primitivo especificada por el Hijo (cf el ἡμῖν [*hēmīn*], a *nosotros*). Con la entronizacion de Jesus como Hijo y Señor de la creacion se ha realizado el cambio de eones, Heb entiende la actualidad de las primeras comunidades cristianas como principio de la epoca escatologica. Tambien 1 Pe habla de Cristo «manifestado en los ultimos tiempos» (1, 20, cf tambien Mc 12, 6), y 1 Jn lleva energicamente a la conciencia de sus destinatarios el hecho de que viven «el momento final» (2, 18). Segun la concepcion neotestamentaria, a los distintivos de la epoca escatologica pertenecen, por un lado, la efusion del Espiritu santo (Hech 2, 17) y por otro la irrupcion de la corrupcion de costumbres (2 Tim 3, 1 ss), la proliferacion de blasfemos (2 Pe 3, 3, Jds 18) y de enemigos del nombre cristiano (1 Jn 2, 18).

d) Sin embargo *eschatos* sirve no solo para especificar el tiempo nuevo empezado con la venida de Jesus, sino que remite tambien a la accion de Dios ultima y definitiva. En 1 Cor 15, 23 ss remonta Pablo a concepciones apocalipticas (cf *supra* II, 2), con las cuales intenta comprender la serie cronologica de los futuros acontecimientos escatologicos. En

esta escala la muerte es el enemigo temporalmente último y objetivamente peor, y debe ser aniquilada antes de que se alcance la meta (*télos*) definitiva de Dios (vv. 26 ss).

3. Sólo en el evangelio de Juan —nunca en los sinópticos— se encuentra una alusión explícita al «último día» (*ἔσχάτη ἡμέρα* [*eschátē hēméra*]; 6, 39 s. 44.54; 11, 24; 12, 48), que recoge la expresión profética del «día de Yahvé» y la lleva más allá (cf. sobre esto GvRad, Teología del AT II, 156-161). La tesis de Bultmann acerca de la redacción eclesiástica de estos pasajes (KEK II sobre Jn 6, 27-59) continúa siendo, a la vista del contexto (p. ej. 6, 39 ss) y del rasgo existencial de su interpretación (p. ej. sobre 11, 24 ss) una hipotesis, o sea, una su-posición. La característica decisiva del «último día» es, según el testimonio de Juan, la resurrección de los muertos, puesto que el juicio para los incrédulos (12, 48) presenta sólo su cara negativa. Con ello en la expectación escatológica de los profetas (cf. *supra* II, 1) está en primer término, no el pensamiento del juicio, sino la salvación universal.

4. a) El pensamiento determinista del juicio que tienen los escritos de Qumrán (cf. *supra* II, 3) no ha encontrado aceptación en el NT. Únicamente la visión que leemos en el *Apocalipsis* de las siete últimas plagas, mediante las cuales se cumple la cólera divina (15, 1 ss; 21, 9), recuerda las concepciones de venganza propias de los textos de Qumrán. Pero esta visión no culmina tampoco en el aniquilamiento del enemigo, sino en la alabanza tributada al Cordero (15, 3; 19, 7 ss; 21, 22).

b) La fórmula «el primero y el último» (*ho prōtos kai ho éschatos*) se encuentra sólo en la denominación que de sí mismo hace Cristo resucitado (Ap 1, 17; 2, 8; 22, 13); remonta al tenor literal hebreo de los predicados de Dios que encontramos en el DTIs (41, 4; 44, 6; 48, 12), en la traducción de los cuales los LXX han evitado, mediante circunloquios, denominar a Dios *éschatos* (¿acaso porque conserva un cierto dejo negativo?). Objetivamente esta fórmula es paralela a la expresión de sentido análogo «alfa y omega» (alfa y omega son la primera y la última letra, respectivamente, del alfabeto griego), así como «principio y fin» (22, 13). La transferencia de estos predicados divinos a Cristo exaltado afirma que Cristo es elevado a una categoría igual a la de Dios y que ha sido colocado para realizar las funciones de creador y de consumidor.

H.-G. Link

*télos* [*télos*] meta, objetivo, fin; *τελέω* [*telēō*] llevar a término, consumir; *τελειόω* [*teleiōō*] llevar a la plenitud; *τέλειος* [*teleios*] terminado, perfecto; *τελειότης* [*teleiōtēs*] perfección; *τελειώσις* [*teleiōsis*] realización, cumplimiento; *τελειωτής* [*teleiōtēs*] el que lleva a término; *συντέλεια* [*synteleia*] conclusión, realización

I 1 a) El sustantivo *télos* deriva de una raíz *tel-* [*tel-*] que significa «dar vueltas sobre sí mismo» (*télos* = *timón*, Demóstenes, Or. 20, 19), y quiere decir originariamente *centro*, *bisagra*, y también el *punto culminante* en el cual termina un estadio y empieza el siguiente, y así llegó más tarde a significar la *meta*, el *fin*. En este sentido el matrimonio es *telos* del hombre (Artemidoro, Oniuroc. II, 49, el casado es *teleios*, está *realizado* Pausanias VIII, 22, 2), como también la muerte (Jenofonte, Inst. C 8 7 6; Platón, Leg. IV, 717e); *télos* puede significar la *culminación* del desarrollo espiritual (Platón, Menex. 249a) o corporal (Platón, Leg. VIII 834c), lo evidencia el mismo uso del término *teleios* (Herodoto I, 183, 2) *Télos* puede tener carácter dinámico y se emplea p. ej. para el cumplimiento de una ley (Aristóteles, Pol. VI, 8p, 1322b, 13; comparar con *telēō* llevar a un *télos*, *cumplir*, p. ej., hacer verdadera su palabra, Homero, Il. 14, 44).

También en el ámbito religioso es claro este carácter dinámico en los pasajes donde los sacrificios y los ritos religiosos son llamados *τέλη* [*telē*] deben acercar el hombre a Dios (Sófocles, Ant. 143). Es de importancia la afirmación religiosa sobre Dios como *ἀρχὴ καὶ τέλος* [*archē kai telos*], *principio y fin* de todas las cosas (cf. Preisendanz IV, 2836 s), sólo Dios abarca el principio y el fin (Skythinos; cf. Diels I, 189, 32 s) O sea, que la fórmula tiene la función de una afirmación que lo abarca todo

b) Lo que ha llegado a su *telos* es *teleios*, pleno, perfecto (así se dice p. ej. de las víctimas sacrificiales sin tacha, Homero, II 66) Tanto un médico como un ladrón pueden ser perfectos (Aristoteles, *Metaph* IV, 16p, 1021b, 15 ss) Las cosas pueden ser llevadas a su perfección (*teleiōō*, p. ej. Aristoteles, *Eth Nic* 3p, 1174a, 15 s) La voz pasiva de *teleiōō*, *ser hecho perfecto*, es decir, alcanzar la perfección se usa tanto referida al crecimiento de los hombres (Platon, *Symp* 192a) como también al de las plantas (Aristoteles, *Gen An* 776 a 831) El sustantivo *teleiotes* se da muy pocas veces Señala un estado de plenitud o de perfección (p. ej. Aristoteles, *Phys* VIII, 7p, 261a, 36) *Teleiōsis* constituye el complemento de *τελειοῦν [teleioun]* realización, ejecución, conclusión (p. ej. de un trabajo *Ditt Syll* 3 II 799, 1, 29) Un *τελειωτής [teleiōtes]* es el que ejecuta la acción expresada por *teleiōōn*, el ejecutante, el realizador Hasta ahora esta palabra solo está atestiguada en textos cristianos (Heb 12, 2)

2 En la filosofía griega *telos* significa ante todo meta, finalidad. Para los presocráticos la finalidad de la vida era gozar de la belleza (Leucipo) y además estar contento y satisfecho (*εὐθυμία [euthymia]*), Demócrito, cf. *Du Plessis* 5) o la contemplación (*θεωρία [theōria]*), Anaxágoras, *Frg* 29, *Diels* II, 13, 11) En Platon y en Aristoteles con *telos* se apunta a un fin ético (Platon, *Resp* II, introducción, Aristoteles, *Eth Nic*, introducción) que desemboca en la felicidad (*εὐδαιμονία [eudaimonia]*). Por esto, en el plano ético puede Platon equiparar el concepto de perfecto (*teleios*) y el de bien (*ἀγαθός [agathos]*), *Phlb* 61a

En la gnosis el «ser perfecto» es un término técnico en el mito del redentor redimido. Es el hombre perfecto (cf. Hipólito, *Ref Haer* V, 7, 37) Quien se deja redimir por este redentor, mediante el conocimiento verdadero, es el gnostico «perfecto» (cf. Hipólito, *Ref Haer* V, 8, 30) Es cuestión discutida si en los misterios religiosos helenísticos *teleios* fue un término técnico para los iniciados (cf. *Du Plessis* 16-20, 81-85)

II 1 a) *Telos* se encuentra en los LXX más de 150 veces, principalmente en locuciones adverbiales. Así, *εἰς τὸ τέλος [eis to telos]*, para siempre, aparece como traducción enigmática y errónea del giro hebreo *lamnasseah* en el título de 55 salmos, que quizás deba traducirse para el maestro del coro, o bien para la ejecución musical (cf. *HJKraus*, *Psalmen* I, 5 BK XV, XXVII) Más de 15 veces sale *εἰς τέλος [eis telos]* como traducción de *lanesh*, para siempre (p. ej. *Job* 20, 7, *Sal* 9, 7, *Hab* 1, 4) A partir del significado básico «hasta el fin», *eis telos* puede significar por completo (p. ej. *2 Cr* 12, 12) o entendiendo la expresión temporalmente para siempre (p. ej. *Job* 23, 7) Algunas veces *eis telos* se usa en pasajes en los que en el texto masorético no se encuentra ningún equivalente (p. ej. *Gn* 46, 4, *Ez* 15, 4) Es importante también el hecho de que *telos* se da muchas veces en indicaciones de tiempo como traducción de *qēs*, *qase* o *q'sat*, final, borde, en tal caso significa conclusión, fin (cf. *2 Sam* 15, 7, *2 Re* 8, 3) *Qēs* en sentido escatológico se traduce en los LXX no con *telos*, sino con *συντελεία*, consumación (cf. *infra* 2a)

b) *Teleō* se da unas 30 veces para 8 equivalentes hebreos, las más de las veces (7 de ellas) para el verbo *kālāh* (qal y pi) con el significado de llevar a cabo, cumplir (*Rut* 2, 21, *1 Esd* 9, 1) Como término religioso se encuentra en pasiva con sentido reflexivo consagrarse (al servicio de Baal Fegor *Nm* 25, 3, 5, *Sal* 105, 28, cf. *Os* 4, 14)

c) *Teleios* se encuentra 20 veces en los LXX, 7 de ellas como equivalente de la raíz hebrea *šālēm*, sano, y 7 veces para *tām(im)*, o sea, que el acento recae sobre el hecho de ser perfecto, entero, intacto. Se aplica a un corazón dedicado totalmente a Dios (*1 Re* 8, 61, 11, 4 etc.) o a un hombre que se ha comprometido totalmente con Dios (*Gn* 6, 9, cf. *Dt* 18, 13) La idea de totalidad se muestra también en la expresión de una despoblación total (*Jer* 13, 19), o en el hecho de que los holocaustos puedan ser denominados *τελεῖαι [teleiai]*, (sacrificios) totales (*Jue* 20, 26, 21, 4)

d) *Teleiōō* (25 veces) tiene asimismo la significación de ser perfecto, íntegro así en *2 Sam* 22, 26 comportarse íntegramente, intachablemente (hitp de *tām'm*, cf. *Eclo* 31, 10), *Ez* 27, 11 perfeccionar la belleza. En el pentateuco aparece 9 veces en calidad de término religioso como traducción (a excepción de *Lv* 4, 5) del giro hebreo *mill'ē* (yad), llenar (la mano), es decir, consagrar al culto (*Ex* 29, 9, 29, etc.) Pero *teleiōō* tiene también el significado de llevar hasta el fin (*2 Cr* 8, 16, *Neh* 6, 16)

e) También *teleiōtes*, que se da solo 5 veces, puede ser equivalente de formas de la raíz *tām* (*Jue* 9, 16, 19 y *Prov* 11, 3 perfección, lealtad) *Sab* 6, 15 habla de la prudencia consumada

f) En *teleiōsis* (16 veces en los LXX) el acento recae sobre el uso cultural. 11 veces es traducción de *millu im* (*Ex* 29, 22, 26, cf. d) y tiene el significado de consagración. Se encuentran ante todo en relación con la consagración sacerdotal

2 a) En la literatura apocalíptica veterotestamentaria *qēs* (cf. *supra* 1a) puede ser entendido escatológicamente en tal caso los LXX lo traducen casi siempre por *συντελεία*, consumación (p. ej. *Dn* 8, 19, 11, 27) *Qēs* entendido escatológicamente se refiere en la literatura rabínica casi siempre a los días de la venida del mesías, inmediatamente anteriores al fin del mundo (cf. *St-B* I, 671, III, 416) También se puede hablar idiomáticamente del fin del mundo en tal caso el sentido es hasta lo que no acaba (p. ej. *Jeb* 1, 1, *Nazir* 1, 3)

b) En *Qumran* *qes* no se usa como término técnico escatológico. El fin de los tiempos viene mencionado como *h'qēs ha harōn*, el último tiempo (1 *QpHab* 7, 7, 12, cf. también la expresión *g'mar h'qēs*, la consumación de los tiempos (1 *QpHab* 7, 2) Por lo demás, *qes* significa, de modo genérico, tiempo período.

El concepto de perfecto tiene en *Qumran* un matiz veterotestamentario: son perfectos (i *tāmim*) los que cumplen íntegramente la ley de Dios y así caminan perfectamente por sus caminos (1 *QS* 1, 8, 2, 2). Los miembros de la comunidad son llamados, en el sentido estricto del término, los «perfectos» (1 *QS* 8, 20; cf. 8, 4 ss)

c) *Filon* conoce un doble *telos* en la vida del hombre: la → sabiduría (σοφία [sophia]) . es decir, el entender a Dios perfecta y completamente, al que se llega por el estudio, y la → virtud (ἀρετή [arete]) alcanzada por ejercicio



(cf. WVölker, Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien, 176 s; 203 ss). Filón distingue tres grados en el camino hacia la perfección: los principiantes, los avanzados y los perfectos (Leg. All. III, 159). Pero Filón puede también decir que Dios otorga la perfección (Abr. 170, IV, 39, 5). Tanto Filón (Plant. 93) como también Josefo (Ant. 8, 280), conocen las expresiones polares que afirman a Dios como *ἀρχή και τέλος* [*arche kai télos*], *principio y fin* (cf. *supra* I. 1a).

III En el NT las palabras de nuestro grupo se dan con bastante frecuencia: *télos* 41 veces; *teléō* 28 veces; *téleios* 20 veces, *teleiōō* 23 veces; *teleiōtēs* 2 veces; *teleiōtēs* una vez (Heb 12, 2) y *teleiōsis* 2 veces. Llama la atención que *télos* se encuentre con relativa frecuencia en los sinópticos y en Pablo; *teléō* sale sobre todo en los sinópticos y en Ap, mientras que *téleios* y sus derivados se usan ante todo en Heb.

### 1. Corpus Paulinum

a) Pablo usa *télos* con el significado de *resultado final, destino final* (cf. Delling, 56): Rom 6, 21 ss menciona el doble destino que puede tener el hombre por lo que se refiere a su conducta: muerte (v. 21) o vida (v. 22; cf. Sal 73, 17). Según Flp 3, 19, los enemigos de la cruz de Cristo encontrarán su destino final en una ruina eterna (cf. también 2 Cor 11, 15). *Télos* se da 3 veces (1 Cor 1, 8; 2 Cor 1, 13; 1 Tes 2, 16) en una locución preposicional. Con la significación de *final*, es decir, de *término* que pone fin a algo se encuentra *télos* en Rom 10, 4 (en Cristo la ley ha cesado de ser camino de salvación); 2 Cor 3, 13 (el brillo en el rostro de Moisés había de desaparecer). 1 Cor 10, 11 trata del fin de los tiempos «que nos ha sobrevenido» (Conzelmann, KEK V, 198), lo cual equivale a afirmar que la era antigua pasará pronto, y que vivimos en la era final de los tiempos (cf. 1 Cor 7, 29.31; 16, 21). En 1 Cor 15, 24 *télos* significa la *conclusión* de los hechos escatológicos (cf. Mc 13, 7 par), el momento en que Cristo transfiere la soberanía a su Padre. *Télos* como *objetivo* se da en 1 Tim 1, 5. Finalmente en Rom 13, 7 *télos* significa *impuesto* (cf. v. 6: *τελεῖν* [*telein*], *pagar impuestos*).

b) *Teléō* 2 veces significa *llegar a la meta* (2 Cor 12, 9: acerca de la fuerza de Cristo en la debilidad del apóstol; Gál 5, 16: acerca del deseo de la carne), otras 2 veces significa *llevar a término* (Rom 2, 27: acerca de la ley, es decir, con el sentido de *cumplir*; 2 Tim 4, 7: acerca de *terminar la carrera*; Hech 20, 24 emplea *teleiōō* con idéntico significado; cf. 13, 25). En Rom 13, 6 *teléō* significa *pagar* (cf. a).

c) *Téleios* se da 5 veces con la significación de *maduro, adulto*: 1 Cor 2, 6; 14, 20; Flp 3, 15; en el v. 12 Pablo, con su expresión «no he logrado la perfección» (*οὐχ ὅτι ἤδη τετελείωμαι* [*ouch hōti ēdē teteleiōmai*]), quiere decir que no ha alcanzado todavía lo último, el premio de ser llamado al cielo con Cristo Jesús (v. 14); Ef 4, 13 (la comunidad es llamada simbólicamente a la «edad adulta»); Col 1, 28 (el hombre maduro como finalidad de la instrucción del apóstol).

*Téleios* es 2 veces lo que corresponde *totalmente* a la voluntad de Dios: Rom 12, 2 (cf. Gn 6, 9); Col 4, 12. En 1 Cor 13, 10 *lo perfecto* significa el mundo futuro, en el que todo lo imperfecto (v. 9), que caracteriza ahora a nuestro mundo, será superado. En Col 3, 14 el amor es llamado vínculo de *perfección* (*teleiōtēs*) porque por él se integran en un todo los dones dados a la comunidad.

### 2. Sinópticos

a) En los discursos escatológicos de Jesús, *télos* se usa 4 veces como término técnico para designar el *fin del* → *mundo*: Mt 24, 6 (par Mc 13, 7); 24, 14; Lc 21, 9; cf. la expresión *συντέλεια* (*toû*) *αἰῶνος* [*syntéleia* (*toû*) *aiōnos*], la *consumación del mundo*: Mt 13, 39 s.49; 24, 3; 28, 20. También se da muchas veces en el enlace preposicional *εἰς τέλος* [*eis télos*] (cf. III, 1a), en cuyo giro se puede aludir al fin del mundo (Mt 10, 22; 24, 13 = Mc 13, 13), puesto que viene situado en este contexto (Mt 24, 6.14; Mc 13, 7). En Lc 18, 5 *eis télos* significa *finalmente*.

El giro *τέλος ἔχειν* [*télos échein*], *terminar, acabarse, llegar a su fin*, se da 2 veces: Mc 3, 26 (un reino dividido llega a su fin, es decir, deja de subsistir; cf. además Lc 1, 33: el reino de Cristo no tiene fin, no se acaba); Lc 22, 37 (la decisión de Jesús llega a su término, porque en él se han cumplido las palabras de la Escritura, o sea, Is 53, 12). *Télos* como *final* se encuentra en Mt 26, 58 y como *impuesto* en Mt 17, 25 (cf. v. 24: *τελεῖν* [*teleín*], *pagar*).

b) Es típico de Mt el uso de *teléō* en fragmentos o enlaces redaccionales. Concluye los cinco grandes discursos doctrinales con la fórmula «Al *terminar* Jesús este discurso» (7, 28; 19, 1; 26, 1; 11, 1; 13, 53). También los pasajes de Mt 10, 23 (los discípulos no acabarán las ciudades de Israel antes de que venga el hijo del hombre) y Lc 12, 50 (Jesús se siente angustiado hasta que venga su bautismo, es decir, su sufrimiento; cf. Mc 10, 38) tienen el sentido de *acabar, llevar a término*; Lc, por el contrario, usa el verbo 2 veces (en pasiva) para indicar el *cumplimiento* de la Escritura (Lc 18, 31; 22, 37; cf. también Hech 13, 29) y una vez (en activa) para el *cumplimiento* de la ley (Lc 2, 39).

c) En Mt el adjetivo *téleios* aparece sólo 2 veces: en 5, 48 se exhorta a ser *perfecto* como el Padre celestial es perfecto. Por el contexto esta expresión significa ser misericordioso, amar a amigos y enemigos (cf. Lc 16, 36). Amar a Dios con un corazón que no esté partido (cf. II, 1c) puede también entrañar: vende tus posesiones y da el producto a los pobres (19, 21).

d) El verbo *teleiōō* lo usa sólo Lc: en 2, 43 los padres de Jesús han celebrado la fiesta de la pascua hasta el final; en 13, 32 Jesús dice «al tercer día habré llegado a mi término (NB = acabo)»; está dispuesto a continuar «hoy» y «mañana» su trabajo de salvación a pesar de las amenazas de muerte que le llegan de parte de Herodes Antipas. No es muy claro lo que aquí significa «llegar a mi término» en el tercer día: ¿significa quizás que Dios pondrá fin a su trabajo en el tercer día? ¿O más bien quiere Jesús indicar: que los hombres me hagan lo que quieran, yo continúo trabajando, pues a pesar de todo al *tercer día* llegaré a la plena realización, es decir, resucitaré (cf. 9, 22; 18, 33; 24, 7.46)?

Finalmente, *teleiōsis* sale en Lc 1, 45 con el significado de *cumplimiento*.

### 3. Santiago y primera carta de Pedro

En Sant el acento recae sobre *téleios* (5 veces) y en 1 Pe sobre *télos* (4 veces).

a) *Téleios* tiene en Santiago el sentido básico de *entero, completo*. Así se es *perfecto*, es decir, no queda uno atrás en nada (1, 4), cuando se tiene paciencia. Sant dice que la ley de la → libertad, con la cual alude al mandato de amor al prójimo, es *perfecta* (1, 25), porque es la única que hace al hombre verdaderamente libre (cf. Jn 8, 31 s; Gál 5, 13). Es evidente que los dones de Dios pueden ser llamados *perfectos* (1, 17). Hombre *perfecto, sin tacha* es, según Sant (3, 2), el que no peca de palabra. Según ello, *teleiōō* significa *volverse perfecto*. Sólo por las obras es llevada la fe a su perfección (2, 22; cf. v. 17, 20). Por lo demás, Sant usa *télos* con el significado de *fin* (5, 11; cf. Mt 26, 58) y *teléō* como *observar* (una ley: 2, 8; cf. Lc 2, 39).

b) 1 Pe usa *télos* con el sentido de *meta* (1, 9) como término escatológico (4, 7; cf. Mt 24, 6 etc.), con el sentido de *fin* (= *destino final*; 4, 17; cf. Rom 6, 21 s) y con la significación adverbial *finalmente* (3, 8). *Téleios* se halla usado adverbialmente en 1, 13 con el sentido de *totalmente, por completo*.

### 4. Carta a los hebreos

En Heb nuestro grupo de palabras se da, en cifras relativas, con la máxima frecuencia (18 veces); no se encuentra el verbo *teléō*.

a) *Teleiōō*, que sale 9 veces, tiene aquí, en oposición a todos los usos restantes que se dan en el NT, un tono casi siempre cultual (cf. II, 1d). Significa *hacer perfecto* en el sentido

de consagrar, santificar, de manera que se pueda entrar, igual que los sacerdotes del AT, a la presencia de Dios. Heb utiliza el verbo para poner con él de manifiesto la diferencia existente entre Cristo, sumo sacerdote (→ sacerdote) consumado por el sufrimiento (2, 10) y eternamente perfecto (7, 28), que así puede ser para los suyos autor de la salvación eterna (5, 9), y el sacerdote del AT, que estaba transido de debilidad (7, 28), y cuyos sacrificios (→ ofrenda) no lograban transformar la conciencia (9, 9; cf. también 10, 1). Sólo Cristo con una sola ofrenda podía transformar a los suyos para siempre. La → ley (7, 19), es decir, el sacerdocio levítico, no ha conllevado esta santificación (*teleiōsis*: 7, 11). Por esto Heb dice que el santuario celestial de Cristo en comparación con el terreno es más «perfecto» (9, 11).

*Teleiōō* se usa 2 veces en el sentido no cultural: 11, 40 dice que los testigos veterotestamentarios (v. 39) de la fe no habían alcanzado la *perfección*, porque ésta no se da antes de Cristo (cf. 10, 14), pero ahora también ellos han sido hechos partícipes de la *perfección* (12, 23).

b) *Teleiōōs* en el sentido de edad adulta se da en 5, 14; según eso, con *teleiōtēs* (6, 1) se significa aquella parte de la doctrina cristiana dirigida a los hombres adultos (contrapuesto a *archē, principio*: 5, 12; 6, 1).

*Teleiōtēs* se halla en 12, 2 al lado de ἀρχηγός [*archēgōs*] (cf. la fórmula *archē kai télos*: I, 1a): Jesús es autor y consumador de la fe, es decir, no sólo ha mantenido la fe hasta el final (cf. 5, 7 s; 12, 3) sino que también ha puesto su fundamento (cf. 1, 3).

c) *Télos* sale 2 veces en locuciones preposicionales: en 3, 14 (el mismo giro en el v. 6 procede seguramente del v. 14) y 6, 11. Además *télos* en 6, 8 significa *término, resultado final*, y en 7, 3 *fin*.

## 5. Los escritos de Juan

En el evangelio (a) y en 1 Jn (b) se encuentra *teleiōō* (5 y 4 veces, respectivamente); en Ap (c) sale *telēō* (8 veces) y *télos* (3 veces).

a) En Jn 4, 34; 5, 36; 17, 4 se usa *teleiōō*, pues en estos pasajes Jesús habla de las obras del → Padre que él debe realizar. En la cruz puede decir que las ha realizado, que quedan terminadas (*τετέλεσται [tetēlestai]*: 19, 30; cf. v. 28). En la oración sacerdotal Jesús ruega que los suyos queden realizados en la unidad (17, 23), para que el mundo conozca la misión de Cristo (cf. v. 21). En Jn 19, 28 este verbo viene referido al hecho de que se han cumplido las Escrituras.

*Télos* se da una sola vez, concretamente en una locución preposicional (13, 1): Cristo ha amado a los suyos hasta el extremo, es decir, con una entrega total y completa.

b) En 1 Jn se usan 4 veces formas pasivas del verbo *teleiōō* referidas al → amor. El amor a Dios ha llegado a su plenitud cuando los hombres guardan su palabra (2, 5) y aman al prójimo (4, 12). Este amor alcanza su objetivo al librar a los hombres del temor en el día del juicio (4, 17; cf. 2, 28). Aquél que teme no está determinado totalmente por este amor, pues el amor perfecto excluye el temor (4, 18).

c) El Apocalipsis tiene 6 veces *telēō* con la significación de llevar a término o bien (voz pasiva) ser consumado, agotado: 11, 7 trata de concluir un testimonio; en 15, 1 se anuncian las siete últimas plagas sobre el mundo, en las que se agota el furor de Dios (cf. v. 8). Finalmente, en el capítulo 20 se habla 3 veces del fin del reino milenar (v. 3.5.7).

Los pasajes de Ap 10, 7 y 17, 17 tratan del cumplimiento del misterio de Dios o de las palabras de Dios. Lo que Dios previamente ha determinado se cumple (cf. Lc 18, 31; 22, 37).

La fórmula *principio y fin* (cf. Is 41, 4; 44, 6; 48, 12) afirma el poder de Dios (21, 6), o sea, el de Cristo (22, 13), que abarca tiempo y creación. Lo que es válido para Dios, o sea, el hecho de que él es el principio y el fin (cf. 1, 8), el creador y el consumidor de todas las cosas, vale también para Cristo glorificado (cf. 1, 17; 2, 8).

También en Ap sale una vez *télos* en una locución preposicional: en 2, 26, donde se exhorta a mantener hasta el fin las obras de Cristo.

6. Si, como conclusión, actualizamos la función teológica de nuestro grupo conceptual en el NT, se puede distinguir entre un aspecto escatológico y un aspecto antropológico, enlazados ambos con la línea significativa especial de *télos* por un lado y de *téleios* por el otro.

a) En primer término está la función escatológica de *télos*, cuyo carácter dinámico orientado a un fin viene todavía subrayado por el uso frecuente del verbo *teléō*. Este aspecto se hace particularmente claro en las partes de los evangelios sinópticos dirigidas a una realización futura (cf. la llamada apocalipsis sinóptica en Mc 13 par), en los fragmentos paralelos de las cartas paulinas (p. ej. Flp 3, 19) y del Ap (p. ej. 20, 1 ss). Aquí es importante recordar que el final no es simplemente entendido como el cese automático de un movimiento, sino como la conclusión en la que culmina un proceso dinámico, cuyo objetivo significa al mismo tiempo la realización de su sentido y de sus intenciones. Puesto que en *télos* se trata de un término de fuerte cuño apocalíptico, los cálculos y concepciones apocalípticas ligadas con él y condicionadas por el tiempo y por la historia no pueden sin más ser recogidos de una manera rígida en vistas a un pensamiento escatológico adecuado a nuestro tiempo y orientado hacia el futuro prometido por Jesús. En vez de ello lo que realmente importa es valorar nuevamente las intenciones y dimensiones cósmicas y universales que hay en la escatología cristiana, y que están activas en aquellas intenciones y dimensiones.

b) De la concepción del fin como realización de una finalidad depende la línea del significado de *téleios* como lo cumplido, lo realizado y lo perfecto. En cuanto que la totalidad no se logra antes del fin, el atributo *téleios* en este sentido pleno sólo corresponde a Dios (p. ej. Mt 5, 48) y a Cristo (p. ej. Heb 7, 28). En el marco del desarrollo individual humano, *téleios* designa al hombre que ha llegado a la madurez, al adulto (así espec. en Pablo). En cambio, en el NT no se habla de un ideal ético de perfección que deba cumplirse rectilíneamente (cf. sobre ello Dellling, ThWb VIII, 78). En vez de esto, en el contexto de la acción humana y sobre el trasfondo de los términos veterotestamentarios *tāmīm* y *šālēm*, significa *téleios* el ser total e indiviso de la persona en su conducta concreta. Los escritos tardíos del NT (principalmente Mt (p. ej. 19, 21) y Sant (p. ej. 1, 4) usan con frecuencia el término en este sentido. O sea que, desde un punto de vista antropológico y ético, *téleios* designa no el punto final cualitativo de los esfuerzos humanos, sino la anticipación temporal de la totalidad escatológica en la vida actual y concreta. Pues en el NT la vida cristiana no viene proyectada idealmente como un afán de perfección (→ plenitud, → perfecto), sino que viene proyectada escatológicamente como ser integral de la persona prometido y otorgado.

R. Schippers

Bibl. HSchlier, Christus und die Kirche im Epheserbrief, 1930 – OMichel, Die Lehre von der christlichen Vollkommenheit nach der Anschauung des Hebraerbriefes, Theol Stud u Krt NF 1, 1934/35, 333 ss – GKittel, Art *ἔσχατος*, ThWb II, 1935, 694 ss – HPreisker, Art *ἔργον* etc., ThWb II, 1935, 329 ss – W GKummel, Die Eschatologie der Evangelien, ThBl 15, 1936, 225 ss (= W GKummel, Heilsgeschehen und Geschichte, 1965, 48 ss) – id., Verheissung und Erfüllung, AthANT 6, 1945 (1956<sup>3</sup>) – GDelling, Zur paulinischen Teleologie, ThLZ 75, 1950, 12 ss – EKasemann, Eine Apologie der urchristlichen Eschatologie, ZThK 49, 1952, 272 ss (= EKasemann, Ex Vers u Bes 1, 1968<sup>3</sup>, 135 ss) – MNoth, Das Geschichtsverständnis der alttestamentlichen Apokalypik, AGF Forschung NRW fasc 21, 1954 (= MNoth, Ges Stud z AT, ThB 6, 1966<sup>3</sup>, 248 ss) – HKremers/RPrenter, Art Eschatologie, EKL 1, 1956 (1962<sup>3</sup>), 1152 ss – HPOwen, The «Stages of Ascent» in Hebr 5, 11-6, 3, NTS 3, 1956/57, 243 ss – RBultmann, Geschichte und Eschatologie, 1958 (1964<sup>2</sup>) – CMEdsman/AJepsen/RMeyer/HConzelmann/HKraft/PAlthaus, Art Eschatologie, RGG II, 1958<sup>3</sup>, 650 ss – OPloger, Theokratie und Eschatologie, WMANT 2, 1959 – PJdu Plessis, Teleros The Idea of Perfection in the New Testament, 1959 – W Lohff, Art Telos, RGG VI, 1962<sup>3</sup>, 678 ss – RMehl, Art Vollkommenheit, RGG VI,

1962<sup>3</sup>, 1486 s – KPrumm, Das neutestamentliche Sprach- und Begriffsproblem der Vollkommenheit, *Biblica* 44, 1963, 76 ss – GDelling, Telos-Aussagen in der griechischen Philosophie, *ZNW* 53, 1964, 26 ss – EFuchs, Art *σκόκος* etc., *ThWb* VII, 1964, 415 ss – HPMüller, Zur Frage nach dem Ursprung der biblischen Eschatologie, *VT* 14, 1964, 276 ss – JSchreiner, Das Ende der Tage. Die Botschaft von der Endzeit in d. alt. Schriften, *BuL* 5, 1964, 180 ss – JBlinzler, Art Vollkommenheit, *LThK* X, 1965 863 s – EEEllis, Present and Future Eschatology in Luke, *NTSt* 12, 1965/66, 27 ss – PHoffmann, «Die Toten in Christus» Eine religionsgesch. u. exegetische Unters. z. paulin. Eschatologie, *NTA NF* 2, 1966 – HWKuhn, Enderwartung und gegenwärtige Heil, 1966 (Studien z. Umwelt des NT 4) – KKärner, Gegenwart und Endgeschichte in der Offenbarung des Johannes, *ThLZ* 93, 1968, 641 ss – ULuck, Die Vollkommenheitsforderung der Bergpredigt, *ThExh* 150, 1968 – GDelling, Art *τελος* etc., *ThWb* VIII, 1969, 50 ss – BKlappert, Die Eschatologie des Hebräerbriefes, *ThExh* 156, 1969 – WThusing, Erhebungsvorstellung und Parusieerwartung in der ältesten nachosterlichen Christologie, *StBSt* 42, 1970

Trad. o c. RBultmann, *Historia y escatología*, 1974. En cast. Arts. gens. AWinkelhofer, Art. *Escatología*, *CETI*, 1966, 507-518 – DWiederkehr, *MystS* III, T 1, 1969, 631-645 – KRahner, Art. *Escatología*, *SM* 2, 1976<sup>2</sup>, col. 653-663. AFeuillet, Art. *Escatologismo*, *id.* col. 664-669 – GvRad, *Teología del AT II*, 1976<sup>2</sup>, 148-156, 397-399 – WEichrodt, *Teología del AT I*, 1975, 431-468 – JJeremias, *Teología del NT I*, 1977<sup>2</sup>, 280-290

## Miembro → Cuerpo

## Milagro

Allí donde un hecho perceptible sensorialmente suscita sorpresa y admiración, en otras palabras, causa en el receptor una sensación inexplicable e inusual, hablamos de milagro. En el ámbito religioso un hecho de esta categoría se atribuye a influencias trascendentes y divinas, aunque no es absolutamente necesario que esto inusual contradiga las leyes naturales. Pero el hecho de hablar de un milagro presupone siempre, en un cierto sentido, un pensamiento reflexivo y crítico que intenta entender e interpretar los hechos experimentados. La *sorpresa* y la *admiración* ante una visión o impresión tales se expresa por el grupo conceptual *θαυμάζω* [*thaumázō*]. *Τέρας* [*téras*] es un concepto marcadamente religioso, que procede probablemente del ámbito de la mántica y de la magia y que destaca lo extraordinario, originariamente también lo espantoso de un signo milagroso. Frente a este término la palabra, originariamente no religiosa, *σημείον* [*sēmeion*] acentúa más el aspecto técnico y funcional de un hecho como *signo* que apunta a una afirmación determinada, por cuanto un estado de cosas es colocado ante nuestra vista, primariamente de una manera óptica. Sólo cuando a partir de esta presuposición el hecho posee carácter prodigioso adquiere este concepto la significación de *milagro*, que muchas veces es acentuada por su conexión con *téras*.

*θαυμάζω* [*thaumázō*] sorprender, admirar, admirarse; *θαύμα* [*thaúma*] milagro; *θαυμάσιος* [*thaumásios*] / *θαυμαστός* [*thaumastós*] admirable, sorprendente; *ἀπο- (ἐκ-) θαυμάζω* [*apo- (ek-) thaumázō*] maravillarse, quedar estupefacto; *θαμβέω* [*thambéō*] asustarse; *ἐκθαμβέω* [*ekthambéō*] horrorizarse; *ἐκθαμβος* [*ekthambos*] horrorizado; *θάμβος* [*thámbos*] sorpresa, espanto; *θορυβέω* [*thorybéō*] alborotar; *θόρυβος* [*thórybos*] alboroto, ruido

1. El grupo *thaúma*, *thaumázō*, etc. (emparentado por su raíz con *θεάομαι* [*theómai*], *contemplar*) viene usado por el griego desde los siglos VIII y VII a. C. para designar lo que por su aspecto suscita sorpresa y admiración. El motivo de la admiración se expresa, en el uso transitivo de *thaumázō*, mediante el acusativo, y en el uso intransitivo del verbo mediante preposiciones (*διά* [*diá*], *ἐν* [*en*] y *περί* [*perí*]).

Los compuestos *apothaumazō* (Eclo 11, 13) y *ekthaumazō* (Eclo 27, 23) son intensivos y significan *maravillarse*, *quedar estupefacto*. Los adjetivos *thaumastós* y *thaumasiós* adquieren en su uso bíblico matizaciones especiales (cf. II).

2. Está emparentado por el sentido el grupo de palabras *thámbos* (desde Homero), *sorpreza*, *pavor* (este último sentido se da espec. en el uso lingüístico de los LXX; cf. Ez 7, 18), *thumbéō*, *horrorizarse* (transitivo: 2 Sam 22, 5, intransitivo [pasivo]: Sab 17, 3). También aquí son intensivos el compuesto *ekthambéō*, *asustar fuertemente* (Eclo 30, 9) y el adjetivo *ékthambos*, *espantoso* (Dn 7, 7 TH).

Asimismo está emparentado por el sentido el grupo de palabras *thórybos*, *desorden*, *intranquilidad*, *ruido* (Prov 1, 27), *thorybéō*, *promover alboroto* (Sab 18, 19) se usa a partir de los siglos VI y V a. C. (cf. → éxtasis; → piedad; → temor). En el griego bíblico estos dos grupos son usados raramente.

La historia de la religión griega proporciona abundantes ejemplos de *thaumázō* como reacción humana a la acción de una divinidad, cuya acción es revelación de su poder divino (ya en la epopeya homérica, p. ej. Od. 1, 323; Il. 3, 398 y otros). De la época helenística mencionaremos al orador y fiel venerador de Asclepios (o Esculapio), Elio Aristides (s. II d. C.), que en sus escritos alude a las acciones *milagrosas* (θαυμαστάς [thaumastás]) de Dios (Bertram, ThWb III, 28). Naturalmente, estos ejemplos dejan entrever muy poco de la significación que *thaumázō* ha adquirido en los escritos bíblicos.

II En los LXX *thaúma* se da sólo 4 veces, 3 de ellas en el giro *θαῦμα ἔχειν* [thaúma échein] (= *thaumazō*). Job 17, 8, 18, 20, 21, 5 (v 1) y además Job 20, 8 como v.l. de *φάσμα* [phásma], *rostro* (hebreo *hezyōn*). El verbo *thaumazō* es usado profusamente en Job, Is, Eclo y otros. *Thaumázō* se junta a menudo a *prósōpon*, de acuerdo con el hebreo *nāsā' pānim*, significa *levantar el rostro*, *favorecer*, *ser parcial* (Prov 18, 5, Job 13, 10). Los de Dt 10, 17; 2 Cr 19, 7 niegan enfáticamente que Dios sea parcial en sus juicios. En un sentido más general significa *intenciones amistosas* que de buen grado garantizan algo (cf. Gn 19, 21 lo dice de Dios), *tener en cuenta* (Dt 28, 50) y *gozar de prestigio* (2 Re 5, 1. usado en pasiva). Para este uso lingüístico, cuyos ejemplos podrían multiplicarse, es esencial que *thaumázō* no posea el matiz de temor. Distinta es la cosa allí donde *thaumázō* se ha usado como equivalente del hebreo *šāmam*, *quedar paralizado por el miedo*, *quedar atónito* (Lv 26, 32, Job 17, 8; 21, 5; Dn 8, 27 TH) o como equivalente de un término de significación análoga, *tāmāh*, *asustarse* (Sal 48, 6, Jer 4, 9; Hab 1, 5). Los últimos pasajes citados demuestran que del concepto de sorpresa se pasa al de espanto. La reacción humana ante la acción de Dios que aquí nos es descrita es una sorpresa mezclada con temor y horror. La envergadura del concepto de *thaumázō* resulta evidente, si se compara Job 21, 5 y 42, 11 en el texto de los LXX: la vista de Job sufriendo y golpeado por Dios provoca sorpresa y espanto (21, 5), pero también produce sorpresa la ayuda prodigiosa que Job recibe de Dios (42, 11).

Los adjetivos *thaumastós* y *thaumasiós* se encuentran principalmente en Sal y en Eclo. El equivalente hebreo de *thaumastós* es con frecuencia *nōrā*, *temible*. Daniel ora al Dios grande y admirable, es decir, que infunde pavor (Dn 9, 4 TH), ejemplos paralelos se encuentran abundantemente en los salmos. Dios es admirable e infunde temor cuando esta entre sus santos (Sal 68 [67], 36); es admirable al conducir a la justicia (Sal 45 [44], 5). En vez del hebreo *niphlaot* en el salmo 106 [105], 22 se encuentra *thaumastós* (*prodigioso*, de *pālō*, *ser maravilloso, extraordinario*), en este salmo se colocan, una tras otra, las obras, admirables y temibles, de Dios (en «el país de Cam» y en el mar Rojo), y para el mismo término *niphlaot* en el salmo 118 [117], 23, donde se describe como prodigioso el hecho que el cristianismo ha interpretado referido a Cristo. «la piedra que han rechazado los constructores se ha convertido en piedra angular». Por lo que al adjetivo *thaumastós* se refiere, por lo regular es equivalente de *niphlaot* (que ocasionalmente corresponde a *thaumastós*). *thaumasia* es la denominación corriente para las acciones *prodigiosas de Dios*, cuya proclamación y alabanza es una intención básica de los salmistas, estas acciones prodigiosas abarcan toda la obra de Dios en la creación y en la historia (Sal 9, 2; 26 [25], 7; 71 [70], 17; 86 [85], 10, etc.), la alabanza de los salmistas se continúa en Eclo (18, 6, 38, 6; 42, 17, 48, 14, etc.), el mundo, el sol, la luna y las estrellas se incluyen en esta alabanza (Eclo 43, 28).

En el judaísmo tardío ha sido especialmente el rollo de himnos de los textos de Qumran el que ha reanudado esta alabanza de las obras prodigiosas de Dios (1QH 1, 30.33, 3, 23, 4, 28.29, 6, 11, etc.)

III 1. En el NT el sustantivo *thaúma* se encuentra sólo 2 veces: una en el giro tomado de la diatriba helenística *οὐ θαῦμα* [ou thaúma] (2 Cor 11, 14; Windisch, KEK IX *ad locum*), *no es extraño que...* y después otra en la formulación de Ap 17, 6: *ἐθαύμασα...* *θαῦμα μέγα* [ethaúmasa... thaúma méga], *me sorprendió muchísimo*. *Thaumasiós* se encuentra sólo en Mt 21, 15 para las obras prodigiosas de Jesús. 7 veces leemos el adjetivo *thaumastós*, 2 veces en la cita del Sal 118, 23 (Mt 21, 42; Mc 12, 11) acerca de la piedra angular (→ piedra) que rechazaron los constructores, interpretada como alusión a Jesús (cf. II). En 1 Pe 2, 9 la luz a que Dios ha llamado a los cristianos es calificada de *admirable*; con ello se afirma su pertenencia a la esfera divina (Sal 68, 36, cf. II). En Jn 9, 30 el curado por Jesús califica de *sorprendente* la conducta de los judíos que no quieren reconocer el poder de Jesús. Para Ap 15, 1.3 cf. III, 6.

El término que sale más es *thaumázō* (42 veces). En los evangelios sinópticos se encuentran 25 casos seguros (incluida la variante ἐξεθαύμαζον [*exethaúmazon*] de Mc 12, 17), de los cuales 13 pertenecen a Lc. Jn tiene 6 casos; 5 veces encontramos la palabra en Hech y 4 veces en la literatura epistolar neotestamentaria; asimismo se da con frecuencia en Ap.

El grupo *thámbo* / *ekthámbo*s sale poco en el NT, 11 veces, las mismas que el grupo *thórybo* / *thorybéō*. Mt 26, 5; 27, 24; Mc 14, 2 tratan de los *desórdenes* que podrían producirse en el pueblo si se actuara contra Jesús; estos desórdenes son temidos por los sumos sacerdotes y también por Pilato. En Mt 9, 23 (= Mc 5, 38 s) se habla del *alboroto* que se produjo en la casa de Jairo después de la muerte de su hija. Según Hech 17, 5, los judíos promovieron un alboroto en Tesalónica para perturbar el trabajo misionero de Pablo. En Hech 20, 1 *thórybo*s se usa para designar la revuelta de los plateros de Efeso (Hech 19, 23 ss) y en 21, 34 para designar la revuelta popular (Hech 21, 30 ss) que condujo a la detención de Pablo. En un sentido parecido se usan el verbo y el sustantivo en Hech 20, 10 y 24, 18.

2. En las narraciones de los sinópticos *thaumázō* traduce la impresión recibida por los hombres ante la acción salvífica y el poder prodigioso de Jesús; así en la curación del endemoniado de Gerasa (Mc 5, 20), en la maldición de la higuera (Mt 21, 20), en la curación del endemoniado mudo (Mt 9, 33; Lc 11, 14). En Mt esta impresión viene expresada en palabras: «¡Nunca se había visto en Israel cosa semejante!». En la tradición del relato de la tempestad apaciguada se puede ver lo cerca que están sorpresa y → temor: Mt habla de *admiración* (8, 27), Mc de *miedo atroz* (4, 41) y Lc une ambos conceptos (8, 25). De modo semejante en Lc 9, 43 encontramos uno al lado del otro los vocablos *espanto* y *admiración*. Mt 15, 31 declara, en una narración compendiada, que la sorpresa es la reacción ante los prodigios de Jesús (el lugar paralelo Mc 7, 37 habla de espanto).

Si *thaumázō* contiene las más de las veces el componente *temor*, quizás Lc 11, 38 constituya una excepción: aquí se habla de la sorpresa del fariseo ante el hecho de que Jesús descuide las prescripciones judías de purificación. Pero, por lo demás, *thaumázō* y *thambéō*, como su sinónimo ἐκπλήσσεισθαι [*ekplēssesthai*], en los evangelios tienen sentidos muy afines. *Eκplēssesthai* se relaciona también con la palabra de Jesús cuando se dice: «Estaban asombrados de su enseñanza» (Mc 1, 22 par; 10, 26 par; 11, 18; Mt 22, 33), expresión en la que es imposible una distinción clara entre las obras y las palabras de Jesús (cf. Mc 1, 27). Jesús habla como uno que invalida todas las normas válidas hasta entonces. Aquí tanto Mc como Lc usan *θαμβεῖσθαι* [*thambeisthai*] o bien *thámbo*s (Mc 1, 27; Lc 4, 36; cf. *thámbo*s en Lc 5, 9, en la narración de la pesca milagrosa).

Parece que Lc describa de una manera distinta la aparición de Jesús en Nazaret: «extrañados de que mencionase sólo las palabras sobre la gracia» (Lc 4, 22), lo cual, sin embargo, no impide a estas mismas gentes el intento de matar a Jesús (4, 29). Mc refiere sucintamente el sorprendido espanto (6, 2) que es efecto de la excelencia de Jesús. Según Mc (9, 15) la sola presencia de Jesús suscita un *ekthambeisthai*. En la subida de Jesús a Jerusalén los que le siguen están llenos de temor y de sorpresa (Mc 10, 32). Entonces podemos también preguntarnos si la admiración que la palabra de Jesús suscita entre los fariseos, cuando le interrogan acerca del tributo al César, puede haber estado absolutamente desprovista de temor (Mt 22, 22 par), porque esta admiración no presupone, ciertamente, la fe, pero sí probablemente al menos una sospecha de la presencia de una autoridad divina. ¿Y no presupondrán también en Pilato los evangelistas una sospecha tal cuando explican que se admiró de que Jesús no se defendiera ante sus enemigos y también de que muriera tan pronto? (Mt 27, 14; Mc 15, 5.44).

Por dos veces se habla de un maravillarse por parte de Jesús: ante la fe del centurión de Cafarnaún (Mt 8, 10; Lc 7, 9) y ante la incredulidad de los habitantes de Nazaret (Mc 6, 6). Un *ekthambeisthai*, angustiarse, de Jesús nos es transmitido en la escena del huerto de Getsemaní (Mc 14, 33).

En el evangelio lucano de la infancia (caps. 1-2) se habla 4 veces de un *θαυμάζειν* [*thaumázēin*]: la larga permanencia de Zacarías en el templo, junto con su mudez, admira al pueblo (1, 21 s); es un indicio de que aquí se trata de algo extraordinario, de una revelación. Lo mismo vale para la afirmación coincidente de los padres en la imposición de nombre a Juan bautista, que suscita la sorpresa de los circunstantes (1, 63). El mensaje de Navidad despierta la admiración de los pastores (2, 18) y también el encuentro de los padres de Jesús con Simeón, y las palabras de éste en el templo (2, 33). Así, el hecho está rodeado de lo prodigioso. La historia pascual referida por Lc utiliza esta palabra en dos pasajes. En Lc 24, 12, cuando las mujeres le dan la noticia, Pedro se apresura a ir hasta el sepulcro de Jesús, y lo encuentra vacío. Después regresa a su casa lleno de admiración por lo que había ocurrido. El versículo falta en muchos testimonios manuscritos, y no es seguro que pertenezca a la redacción originaria. En 24, 41 explica Lc cómo los discípulos, llenos de sorpresa y de alegría, no dan crédito a sus ojos cuando Jesús se les aparece. Ya en el v. 37 se había dicho que la vista del Señor resucitado produce temor (cf. la insinuación en Jn 21, 12). Pero ello no impide el gozo pascual (Mt 28, 8; Lc 24, 41; Jn 20, 20). También las apariciones de ángeles (→ ángel) junto al sepulcro producen espanto (en Mc 2 veces *ekthambeisthai*: 16, 5.6; cf. también Mt 28, 3.5).

3. En el cuarto evangelio *thaumázēin* se usa poco como expresión de la reacción del hombre ante la conducta de Jesús. A la admiración producida por el hecho de que Jesús, sin haber recibido enseñanza alguna conozca la Escritura (7, 15), contesta él (7, 16) aludiendo a que su doctrina procede del Padre que le ha enviado. En el pasaje de 7, 21 echa en cara a los judíos, sorprendidos (*θαυμάζετε* [*thaumázete*]) e indignados por una obra que ha hecho en sábado (7, 23), que ellos infringen el sábado para una circuncisión. Cometido de Jesús es suscitar admiración por las obras que el Padre le «enseña» y por todo lo que él hace como Hijo (5, 20). Jesús dice a Nicodemo que no se admire: *μη θαυμάσης* [*mé thaumásēs*], no te extrañes (3, 7; cf. Ecl 5, 7), lo cual equivale a decirle que no debe escandalizarse ante el discurso, a primera vista ininteligible, del nuevo → nacimiento (art. *παλιγγενεσία* [*palingenesía*]), ante el cual Nicodemo no puede menos que preguntar: «¿cómo puede suceder eso?» (v. 9). Nicodemo debe aceptarlo en la fe. La fórmula *mé thaumásēs* se encuentra también en 5, 28 s (los oyentes no deben extrañarse ante las palabras de Jesús acerca de la → resurrección de los muertos, acerca de la → vida y acerca del → juicio, con las que deben necesariamente enfrentarse) y en 1 Jn 3, 13 (aquí se trata del odio del mundo, del que los cristianos no deben admirarse si les alcanza, ya que es para ellos un obstáculo que deben superar).

4. Según Hech 2, 7 la infusión del espíritu sobre los judíos congregados hace que ellos, admirados, se queden como desorientados. Una sorpresa mezclada con temor es la reacción del pueblo ante la curación de un paralítico (*θαμβος και έκστασις* [*thámbos kai ékstasis*]: 3, 10; cf. v. 12: *τί θαυμάζετε* [*tí thaumázete*]). Para los sumos sacerdotes es objeto de sorpresa la franqueza con que se manifiestan los discípulos (4, 13). Este concepto se da en algunos pasajes donde se narran historias (7, 31; cf. Dn 8, 27) o se reproducen citas del AT (13, 41; cf. Hab 1, 5). ¿No será que la relativa frecuencia con que aparece el término *thaumázō* en Lc se debe a la proximidad de su griego con el de los LXX?



5. En la literatura epistolar hay que citar (además de 2 Cor 11, 14; cf. III, 1) dos pasajes de Pablo: en Gál 1, 6 el apóstol expresa su extrañeza por el hecho de que los gálatas se hayan dejado ganar tan prontamente por otro → evangelio; con ello se abre la discusión con los falsos doctores de Galicia. En 2 Tes 1, 10 *thaumázō* se encuentra en un contexto escatológico: el Señor vendrá para ser glorificado entre sus santos (Sal 68 [67], 36) y para ser admirado por sus fieles (la voz pasiva *θαυμασθήναι* [*thaumasthēnai*] es frecuente en los LXX; 2 Re 5, 1; Is 61, 6, etc.). En Jds 16 el uso es «judeocristiano»: a la manera de los LXX por las palabras *θαυμάζοντες πρόσωπα* [*thaumázontes próso̅pa*] expresa el favorecer a personas. Sobre 1 Jn 3, 13, cf. III, 3.

6. En Ap *thaumázō* se encuentra 4 veces en 13, 3 y en 7, 6 ss. En 13, 1 ss se nos dice que, cuando sale del mar, la → bestia que es la encarnación del poder del Anticristo «todo el mundo, admirado, seguía a la bestia» (v. 3): esta admiración hace que sean adoradas la bestia y el poder que está tras ella, o sea, el poder del → dragón. También en la sorpresa de la que queda constancia en 17, 8 se piensa en esta adoración. El modelo de esta imagen apocalíptica radica en el culto tributado a los césares romanos. De distinto tipo es la admiración del vidente en 17, 7, debida al misterio de la gran Babilonia, embriagada por la sangre de los santos y de los testigos de Jesucristo (vv. 5-6); un ángel interpreta este misterio al vidente (v. 7). Todavía en otro pasaje, en 15, 1, se habla de un signo (→ *σημεῖον* [*sēmeion*]) grande y admirable: el vidente ve siete ángeles que sostienen las siete últimas plagas en las que se agota el furor de Dios. Pero antes de que este hecho espantoso culmine el vidente ve el grupo de vencedores de la bestia que entonan el cántico de Moisés y del Cordero (15, 2); en este cántico resuena la alabanza de las grandes y admirables (*θαυμαστά* [*thaumastá*]), obras de Dios (→ obra; → mundo), que ya habían sido alabadas por los hombres piadosos de la antigua alianza.

W. Mundle

### σημεῖον [*sēmeion*] signo, milagro

1 *Semeion*, atestiguado desde Esquilo y Herodoto, es una forma derivada del término *σημα* [*sēma*], signo, usual en la epopeya griega arcaica, pero de etimología todavía no suficientemente esclarecida. Como ella, originariamente no tiene su lugar propio en el ámbito religioso, pero, si el contexto lo condiciona, adquiere un matiz teológico.

1 En su significado básico *sēmeion* es el signo (percibido por lo regular ópticamente, pero alguna vez también acústicamente), por el cual se reconoce una determinada persona o cosa, *sēmeion* es, por consiguiente, un signo o distintivo que asegura, constata y confirma. Entre los muchos matices de significado mencionaremos el de presagio cf. KHRengstorf, ThWb VII, 202 ss) que anuncia sucesos futuros. A diferencia de *τερας* [*téras*], *sēmeion* no tiene necesariamente el carácter de milagro. *Sēmeion* tiene en sí mismo también por lo regular (otra vez a diferencia de *téras*) «una cualidad que fundamenta el conocimiento» (Rengstorf, *loc. cit.*, 200), y no necesita ni de interpretación ni de aclaración.

2 Cuando un *sēmeion* tiene carácter milagroso, entonces la palabra adquiere el significado de *signo milagroso*. Puede designar luego en general el *milagro*, que va contra el curso natural de las cosas y que es realizado por la divinidad o por un taumaturgo. Este sentido es el que se da en el giro, atestiguado por primera vez en Polibio (s. II a. C.), *σημεῖα καὶ τέρατα* [*sēmeia kaí térata*], signos y milagros.

II 1 En los LXX *sēmeion* es casi siempre traducción de la palabra hebrea *ʾot* y, como ésta, significa, a) signo, señal, distintivo, y b) signo milagroso, milagro.

a) Yahvé confirma y ejecuta —por sí mismo o por medio de hombres autorizados, sin que le sea pedido (p. ej. 1 Sam 10, 1 ss) o a petición (p. ej. Jue 6, 17 36 s)— signos que acompañan su palabra y garantizan su credibilidad. Así la señal de Caín (Gn 4, 15) garantiza la afirmación de la protección divina, y la sangre en las puertas de los

israelitas (Ex 12, 13) les garantiza que serán respetados tal como se les prometió, de la misma manera que el arco iris garantiza la afirmación de Dios y su alianza (Gn 9, 8 ss) También la circuncisión (Gn 17, 11) y el sábado (Ex 31, 13 17) son «signos de la alianza» que expresan y sellan la relación especial que hay entre Yahve e Israel En Ex 3, 12, Jue 6, 16 ss 36 ss, 1 Sam 10, 1 ss y Is 7, 10 ss se habla de signos que aseguran la promesa de la presencia salvadora de Dios Los enviados de Yahve pueden confirmar su misión y su mensaje mediante signos realizados (Ex 4, 1 ss) o profetizados (1 Sam 10, 1 ss, 1 Re 13, 1 ss, 2 Re 19, 29) Las acciones simbólicas de los profetas pretenden hacer visible la palabra de Dios (1 Re 11, 29 ss, Is 8, 1 ss, 20, 1 ss, Jer 19, 1 ss, 27, 1 ss, 32, 6 ss, Ez 4-5, 24, 15 ss, Os 1-3) No son simplemente ilustraciones gráficas de la proclamación oral, sino que, tal como la palabra profética misma (cf Is 55, 10 s), poseen un poder que configura la historia La exposición anticipada del futuro pone creadoramente en marcha la realización de lo indicado con el signo O sea, que las acciones simbólicas «no son otra cosa que una forma elevada de predicación profética» (GvRad, Teología del AT II, 128) Incluso el profeta mismo en calidad de testigo del mensaje puede convertirse en «signo» (Is 8, 18 Ez 12, 3 ss 17 ss, 21, 11 s, 24, 24 27)

b) Junto a signos así, que ni son procesos completamente habituales ni lo prodigioso en ellos es el signo mismo sino la predicción profética (p. ej. 1 Sam 10, 1 ss, también en Is 7, 14 ss hay el anuncio de que el niño será un hijo), hay otros que tienen un carácter absolutamente milagroso A este grupo pertenecen, por ejemplo, los signos realizados por Moisés (Ex 4, 7-12, 14, 17, Dt 34, 11) y los que confirman a Gedeon (Jue 6) y a Ezequías (2 Re 20, 8 ss = Is 38, 7 ss) En la significación de *signo milagroso*, ὅτι = *sēmeion* se presenta estrechamente unido a *mōphēi* = *teras* El giro ὅτι ἀνόφθιμ = *sēmeia kai terata*, *signos y milagros*, en el que la diferenciación originaria de ambos conceptos ya no se percibía, se encuentra ante todo en textos que describen la época de Moisés como época de una acción prodigiosa de Dios (Ex 7, 3, Dt 4, 34, 6, 22 y otros, Jer 32, 20 s, Sal 78 [77], 43, 105 [104], 27, 135 [134], 9, Neh 9, 10, también Bar 2, 11, Sab 10, 16) También en otros pasajes del AT se atestiguan numerosos milagros realizados o por Dios directamente o por medio de figuras carismáticas (p. ej. Gn 17, 17, 18, 11, Jos 3, 6, 10, 1 Re 17 s, 2 Re 6s) Los milagros valen ciertamente como procesos usuales, pero no «innaturales», puesto que el AT no conoce la ley natural como magnitud independiente, paralela a Yahve Todo hecho se atribuye a Dios, para quien nada es imposible (Gn 18, 14) Todos los milagros aluden a Yahve en persona, su revelación de su poder y de su gloria En ellos Israel, es más, todas las naciones de la tierra, han de encontrar a Yahve y reconocer que solo él es Dios (Dt 4, 35, 1 Re 18, 36 ss, Sal 86 [85], 10 y otros) Si así los milagros apuntan a la glorificación universal del nombre de Dios (Sal 72 [71], 18 s), de igual modo la incredulidad y desobediencia frente a pruebas que son comprobadamente milagrosas son expresión de una obstinación absolutamente incomprensible (Nm 14 11 22, Sal 78 [77], 95 [94], 8 ss)

2 Según Ex 7 s los magos egipcios tienen el poder de hacer milagros mediante artes mágicas secretas, pero estos milagros son inferiores a los efectuados por Yahve En Dt 13, 2 ss se atribuye al falso profeta que quiere seducir a Israel y separarlo de Yahve, el poder de hacer signos y milagros Pero se ve claro que son una impiedad, por el hecho de que la palabra que han de confirmar no une a Yahve, antes separa de él

3 El sentido de la expresión apocalíptica «signos de los últimos tiempos», que tiene → *τερας* [teras] en Jl 3, 3, no queda atestiguado en los LXX para *sēmeion* pero se da en 4 Esd 4, 51 s, 6, 11 ss, 8, 63, donde el latín *signum* remonta al griego *sēmeion* En Sib 3, 796 ss se usa el término más antiguo *σημα* [sēma] En los «signos de los últimos tiempos» se trata en parte de anuncios espantosos y horribles que dan a conocer que el tiempo final está irrumpiendo ya En el mismo grado en que estos anuncios son connotaciones de tipo cósmico se declara en ellos la transformación del mundo la disolución de la → creación antigua y la configuración nueva de toda la → naturaleza

4 En la literatura rabínica, en la cual ὅτι (y más raramente *sēman* = *sēmeion*) tiene, entre otros, el significado de *signo milagroso*, *milagro*, se habla con frecuencia de milagros de Dios, de la acción prodigiosa de algunos hombres de Dios y de los rabinos, así como de milagros de la época mesiánica (cf el índice de St-B IV, 1277) Según la concepción rabínica, un profeta debe acreditarse con signos y milagros (cf St-B I, 726 s, II, 480, cf sobre ello Mt 16, 1, Jn 6, 30, también Jn 3, 2) Los milagros valen igualmente como signos divinos de constatación para la proclamación de un rabino (cf St-B I, 127, IV, 313 s)

III *Sēmeion* se encuentra 77 veces en el NT, preferentemente en los evangelios (48 veces) y en Hech (13 veces), pero también en Pablo (8 veces), en Heb (una vez) y en Ap (7 veces) En los escritos restantes este término no se da en absoluto El uso lingüístico está tomado de los LXX: *sēmeion* significa 1) *signo, distintivo* (Mt 26, 48; 2 Tes 1, 37), *señal* (Lc 2, 12), 2) *signo milagroso, milagro* (Jn 2, 11.18 23 y otros, Hech 4, 16 22, 8, 6; 1 Cor 1, 22). También el giro *sēmeia kai terata*, *signo y milagro menudea* (Mc 13, 22 par; Jn 4, 48, Hech 2, 22.43, 4, 30 y otros; Rom 15, 19; 2 Cor 12, 12; 2 Tes 2, 9; Heb 2, 4). El significado apocalíptico «signos de los últimos tiempos» (cf. *supra* II, 3) se encuentra, p. ej. en Mc 13, 4; Mt 24, 3; Lc 21, 11.25 ss.

1. La concepción propia del AT de que el → profeta es un *signo* de Yahvé subyace en la afirmación de Lc 2, 34 de que Jesús es el «signo» dado por Dios, signo en el que se deciden el levantamiento o la caída, la salvación o la perdición de todo hombre. A esta perspectiva pertenece también el hecho de que Jesús rechaza la exigencia que le formulan de que haga signos (Mc 8, 11 par), que en Mt 12, 38 ss; 16, 1 ss; Lc 11.16.29 ss está enlazado con la sentencia, de interpretación discutida (cf. ThWb III, 411 ss), sobre el signo de Jonás. Jesús desenmascara esta exigencia de signos que le formulan: no es más que un esquivar impenitente. Aquél que no da crédito a la más reciente palabra de Dios que le es anunciada, tampoco los milagros harán que se convierta (cf. Lc 16, 27 ss). El único signo que Dios dará a este linaje impenitente es el enviado suyo legítimamente por su triunfo sobre la muerte: tal como antaño fue enviado Jonás, así será enviado en su → *parusia* (art. *παρουσία* [*parousia*]) el hijo del hombre, que aparecerá en el juicio (cf. Mt 24, 30; → Hijo, art. *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* [*hysios tou anthrópou*]). A las acciones simbólicas que en el AT realizan los profetas hay que equiparar las acciones de Jesús y sus parábolas, que anuncian la irrupción de la época de salvación (p. ej. Mc 2, 18 ss; 3, 13 ss; Mt 21, 1 ss.12 ss). Así, por ejemplo, el sentarse a la mesa con los pecadores (Lc 15, 1 ss; 19, 1 ss y otros) es, en su calidad de signo profético, una anticipación válida de la absolución en el juicio final y una eficaz presentación previa del banquete escatológico.

2. Junto a los milagros obrados por Dios mismo (p. ej. Hech 5, 19; 12, 3 ss; 16, 25 ss), en el NT pueden distinguirse: a) los milagros de Jesús, b) los milagros de sus testigos, c) el poder de hacer milagros de los elementos hostiles a Dios.

a) Los evangelios narran muchas curaciones milagrosas de Jesús (p. ej. curaciones de posesos, leprosos, ciegos, paralíticos, sordomudos; → demoniaco; → salud), tres resurrecciones (Mc 5, 22 ss par; Lc 7, 11 par; Jn 11) y siete milagros llamados de la naturaleza (Mc 4, 35 ss par; 6, 32 ss par [doblete: 8, 1 ss par]; 6, 45 ss par; 11, 12 ss par; Mt 17, 24 ss; Lc 5, 1 ss; Jn 2, 1 ss). Una consideración crítica de este material conduce sin duda a una reducción del mismo (cf. sobre esto JJeremias, Teología del NT I, 107 ss), pero al mismo tiempo confirma la presentación de los evangelios sinópticos, en los cuales la actividad de Jesús tiene precisamente su característica distintiva en la conexión entre predicación y actividad de curaciones (Mc 1, 38 s; Mt 4, 23; 9, 35; Lc 9, 11 y otros; véase el testimonio de Jesús en Lc 13, 32 y la conjunción de ver y oír en el *lógiōn* de Mt 13, 16 s par).

Existen también narraciones de prodigios de taumaturgos, tanto judíos como paganos, de la antigüedad. Una comparación de estas narraciones con las de los evangelios demuestra que la tradición neotestamentaria acerca de milagros ha tomado de su entorno determinados motivos y formas narrativas. Tal comparación hace también que aparezca claramente lo peculiar del testimonio evangélico. En Jesús no hay magia, no hay conjuro ni maldición ni encantamiento; él realiza milagros por su palabra poderosa, a la que se puede añadir algún gesto (p. ej. Mc 1, 31.41; 5, 41; Mt 9, 29). Jesús no realiza nunca milagros que representen un castigo (compárese Lc 9, 51 ss con 2 Re 1, 10 ss), se niega a hacer milagros para salvarse a sí mismo (Mt 4, 1 ss; 26, 51 ss; 27, 39 ss), y rehúsa hacer demostraciones de poder para evidenciar que su misión es divina (Mt 4, 5 ss; Mc 8, 11 s par). Jesús prohíbe a los que ha curado que cuenten a otros el milagro (Mc 1, 44; 5, 43 y otros), y no es el lucro personal, sino la alabanza tributada a Dios lo que espera de los hombres que han experimentado su ayuda milagrosa (Lc 17, 11 ss). Aunque en Mc 5, 1 ss la curación del endemoniado es transformada en una demostración poderosa y espectacular por la leyenda de la salida de los demonios que entran en los cerdos (vv. 11 ss par), en los restantes relatos milagrosos el peso no gravita en el proceso del milagro en sí, sino en el encuentro de Jesús con todo el hombre en su necesidad interna y externa. Así en Mc

2, 1 ss la curación va ligada al perdón de los pecados (→ perdón), o se habla de un cambio en la vida del curado (→ salud; Mc 5, 18 ss; 10, 52). El que experimenta milagros de Jesús se ve con ello situado en el camino de seguirle (→ seguimiento), de la misma manera como el milagro está en relación con la fe. Sólo la → fe, es decir, la confianza otorgada al poder de Jesús que rebasa todas las posibilidades humanas, puede recibir milagros (Mc 2, 5; 5, 34; 7, 29; 9, 23-24; Mt 8, 10; 9, 28 s; cf. Jn 4, 50; 11, 40); ante la incredulidad Jesús se niega a hacer milagros (Mc 6, 1 ss). Es digno de notarse que los milagros de Jesús presuponen la fe, pero no la crean. Los milagros no son pruebas. Si el creyente ve que es Dios quien actúa, los contrarios opinan que Jesús está en combinación con → Satán (Mc 3, 22).

Finalmente, lo que distingue radicalmente los milagros de Jesús de las narraciones judías y griegas de milagros es su referencia escatológica: como se desprende de Mt 11, 2 ss par; Lc 11, 20, los milagros de Jesús son signos de la soberanía real de Dios, cuyo inicio proclama Jesús en su → mensaje (Mt 4, 23; 9, 35). El tiempo de salvación empieza en la palabra y en la obra de Jesús, y los milagros son resplandor anticipado y promesa de la redención universal futura. Es dentro del horizonte escatológico como quieren ser leídas las narraciones de los milagros realizados por Jesús. Lo cual significa: la expulsión de demonios señala la irrupción de Dios en el reino de Satán y la aniquilación definitiva de éste (Mc 3, 27 par; Lc 10, 18; Jn 12, 31; Ap 20, 1 ss.10); las resurrecciones de muertos anuncian la eliminación definitiva de la muerte (1 Cor 15, 26; Ap 21, 4; cf. Is 25, 8); las curaciones de enfermos atestiguan el final de todo dolor (Ap 21, 4); las dos multiplicaciones de panes y peces son presagio del final de toda necesidad corporal (Ap 7, 16 s); el apaciguamiento de la tormenta alude al triunfo total sobre los poderes caóticos que amenazan la tierra (Ap 21, 1). De modo que los milagros de Jesús son «signos de algo absolutamente nuevo»; en ellos se trata «de modificaciones aisladas, transitorias, pero radicalmente beneficiosas, y ciertamente liberadoras, del curso ordinario, pero que amenaza y oprime al hombre, de la naturaleza y del mundo. Los milagros de Jesús son, en consecuencia, promesa y anuncio de una naturaleza redimida, de una libertad ordenada, de un mundo vivo en el que ya no existirán dolor, lágrimas ni lamentos ni, como enemigo supremo, la muerte» (KBarth, Einführung in die ev. Theol., 76 s).

También el evangelio de Juan expresa a su modo la referencia escatológica de los milagros de Jesús. Los milagros —cuya realidad es acentuada con energía— se entienden al mismo tiempo en dicho evangelio como signos que, por encima de ellos mismos, remiten al que los realiza. Muestran a Jesús como al ungido de Dios (20, 30), que nos proporciona la plenitud de la salvación escatológica (2, 1 ss; ya en el AT el vino es símbolo del tiempo de salvación, cf. Is 25, 6), que da el pan de vida (6, 1 ss), que asegura la redención y vida eterna (11, 1 ss, y también 4, 47 ss; 5, 1 ss) y aleja las tinieblas (9, 1 ss). En los milagros manifiesta Jesús su gloria (2, 11; 11, 4), que es la gloria de Dios mismo (1, 14). Pero los milagros tienen este poder de afirmación sin duda sólo para aquél que abre los ojos para Dios en persona (12, 39 s), de manera que por la fe se le hace consciente la gloria de Jesús (2, 11; 11, 40). Los hombres no iluminados, por el contrario, reaccionan ante los milagros de Jesús o con una fe sólo aparente (2, 23 ss) o con incredulidad manifiesta (12, 37 s).

Los testimonios neotestamentarios coinciden en el hecho de que también en los milagros se expresa la singularidad de Jesús, manifiesta, tanto en su amor misericordioso como en su autoridad divina (cf. todavía Hech 10, 38). Decían de Jesús «¡Qué bien lo hace todo!» (Mc 7, 37), es más: «Dios ha visitado a su pueblo» (Lc 7, 16), y esto es prenda y promesa de la culminación de la salvación descrita en Ap 21, 1 ss.

b) Según el testimonio de los evangelios sinópticos Jesús envió a sus discípulos a predicar y a hacer milagros (Mt 10, 7 s; Mc 3, 14 s; Lc 9, 1 s; 10, 9; cf. Mc 6, 7 ss; Lc 9, 6). Lo

mismo nos dice el final no auténtico de Mc (Mc 16, 9-20) acerca de la misión encomendada a los discípulos por el resucitado (v. 15 ss).

Asimismo los Hechos de los apóstoles mencionan más de una vez la conexión de la predicación apostólica y la realización de milagros por parte de los apóstoles (2, 42 s; 4, 29 s; cf. 3, 1 ss; 4, 16.22; 5, 12; 6, 8; 8, 6 ss; 9, 32 ss; 15, 12; 20, 7 ss). Los milagros están subordinados a la predicación: «signos que acompañan», por los cuales Cristo da fuerza a la palabra de sus testigos (Hech 14, 3; cf. Mc 16, 20). Igual que en la palabra llena de espíritu (Hech 6, 10), también en los signos se manifiesta la fuerza del Espíritu santo, prometido a los apóstoles (Hech 1, 8).

También para Pablo «palabra y obra», predicación y signos se corresponden mutuamente: en ambos Cristo actúa por la fuerza del espíritu (Rom 15, 18 s). Signo y milagro acompañan la proclamación, que se da «en la manifestación del espíritu y de la fuerza» (1 Cor 2, 4; cf. 1 Tes 1, 5). Son distintivos de la legitimación divina y de la autoridad del oficio y de la actuación apostólica (2 Cor 12, 12; cf. Rom 15, 18 s). También a los oyentes de la predicación proporciona fuerza prodigiosa el Espíritu santo (Gál 3, 5). Por esto, juntamente con los dones de la predicación, entre los dones del espíritu se encuentran vivos en la comunidad el carisma de la curación y el poder de hacer milagros (1 Cor 12, 8 ss.28; cf. Sant 5, 14 s).

Finalmente, también la carta a los Hebreos testifica que Dios confirma con signos y milagros la predicación de la salvación que proclama la irrupción de la época salvífica (2, 3 s), signos y milagros que en su calidad de «fuerzas del mundo futuro» (6, 5) son manifestación de la culminación de la salvación. Con ello en el NT kerigma y carisma, predicación y milagro son esencialmente interdependientes. Jesucristo se manifiesta en ambos como Señor vivo y presente en su comunidad por obra del Espíritu santo.

c) Igual que el AT, también el NT cuenta con falsos profetas y figuras pseudomesiánicas (Mc 13, 22; Mt 24, 24; Ap 13, 11 ss; 16, 14; 19, 20), por los cuales los hombres han de ser desviados de Dios. Tales signos y milagros «realizados bajo el poder de Satan» (2 Tes 3, 3 ss), se esperan también del → Anticristo.

O. Hofius

### τέρας [τέρας] signo milagroso, milagro

I *Téras*, atestiguado literariamente desde Homero y no explicado claramente por lo que a su etimología atañe, señala fenómenos monstruosos que producen horror y espanto, estos fenómenos están en contradicción con la naturaleza, entendida como un conjunto ordenado. De ahí viene la significación *signo milagroso, prodigio, milagro*. Ya en Homero, quien posiblemente enlaza con concepciones anteriores a él propias de la religión popular, la palabra tiene la significación de *signo divino*, especialmente en el sentido de *presagio (omen) funesto*, cuya interpretación debe ser hecha necesariamente por un vidente.

II En los LXX *téras* es casi siempre traducción del hebreo *môphêl*, *signo prodigioso, milagro*. En cuanto a su contenido, este término hebreo lo caracteriza, y de ahí que el uso lingüístico sea esencialmente distinto del griego profano. Es cierto que en el AT es propio también de *téras* el carácter de cosa desacostumbrada, pero este carácter está fundamentado «en la imagen bíblica de Dios en su condición de creador y de Señor de todo suceso, y con ello queda sustraído al ámbito de lo milagroso e inquietante» así como también «queda separado del mundo del mito» (Rengstorf, ThWb VIII, 120). Para *môphêl = téras* es siempre esencial la referencia a la revelación que de sí mismo hace Yahve. Así la palabra designa al → profeta propuesto como *signo* (Is 8, 18; 20, 3, Ez 12, 6.11, 24, 24.27), y además al hombre que por manifestar la cólera de Dios se convierte en *signo espantoso* (Sal 71, 7; cf. 31, 12, cf. también 1QH 13, 16; 15, 20). También un hecho que anuncie el juicio futuro de Dios puede llamarse *signo espantoso* (1 Re 13, 3.5). En un contexto apocalíptico *téras* en Jn 3, 3 es un «*signo funesto del fin de los tiempos*» (→ *σημειον [sêmeion]* II, 3). Finalmente la palabra puede designar genéricamente *milagro* (Ex 7, 9, 11, 9; 2 Cr 32, 31, especialmente unido a → *σημειον [sêmeion]*, cf. 2 Cr 32, 24).

III En el NT *teras* se encuentra 16 veces (9 en Ap), siempre en plural y sólo unido a → *σημείον* [*semeion*] (véanse allí las particularidades).

O. Hofius

Bibl RReitzenstein, Hellenistische Wundererzählungen, 1906 – OWeinreich, Antike Heilungswunder, 1909 – PFiebig, Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters, 1911 – id., Rabbinnische Wundergeschichten, 1911 (1933<sup>2</sup>, KI Texte 78) – id., Antike Wundergeschichte, 1911 (1921<sup>2</sup>, KI Texte 79) – ASchlatter, Das Wunder in der Synagoge, 1912 – AFridrichsen, Le problème du miracle dans le Christianisme primitif, 1925 – RBultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, 1931 (1967<sup>2</sup>), 223 ss – RBultmann, Zur Frage des Wunders, en id., Glaube und Verstand I, 1933 (1966<sup>2</sup>), 214 ss – GBertram, Art *θαύρα*, etc., ThWb III, 1938, 3 ss – id., Art *θαύρα*, etc., ThWb III, 1938, 27 ss – AOepke, Art *θαύρα*, etc., ThWb III, 1938, 194 ss – JJeremias, Die Gleichnisse Jesu, 1947 (1965<sup>2</sup>), 224 ss – RMGrant, Miracle and Natural Law in Graeco-Roman and Early-Christian Thought, 1952 – GFührer, Die symbolischen Handlungen der Propheten, AthANT 54, 1953 – GStahlin, Die Gleichnisshandlungen Jesu, en Kosmos und Ekklesia, Festschr WStahlin, 1953, 9 ss – GDelling, Das Verständnis des Wunders im NT, ZSTh 24, 1955, 265 ss – GMensching, Das Wunder im Glauben und Aberglauben der Völker, 1957 – JHempel, Heilung als Symbol und Wirklichkeit im biblischen Schrifttum, NGGW, Phil.-Hist. Kl 1958, 3 – JPSeierstad/WPhilipp/KNutzschke, Art Wunder, EKL III, 1959 (1962-1, 1860 ss – EFascher, Kritik am Wunder, 1960 (Aufs u Vortr z Theol u Religionswiss, fasc 13) – GQuell, Das Phänomen des Wunders im AT, en Verbannung und Heimkehr, Festschr WRudolph, 1961, 253 ss – GMensching/WVollborn/Elohse EKasemann, Art Wunder, RGG VI, 1962<sup>2</sup>, 1831 ss – GSiegmund, Theologie des Wunders, Theol Rev 58, 1962, 289 ss – KHRengstorff, Art *σημείον*, ThWb VII, 1964, 199 ss – JHaspecker, Wunder im Alten Testament, 1965, 29 ss (Theol. Akademie II) – HvdLoos, The Miracles of Jesus, 1965 – Miracles, Cambridge Studies in Their Philosophy and History, ed por CFDMoule, 1965 – RSchnackenburg, Das Johannesevangelium, T I, HThK IV/1, 1965 344 ss – RRenner, Die Wunder Jesu in Theologie und Unterricht, 1966 – GSchille, Die christliche Wundertradition, 1966 – HBaltensweiler, Wunder und Glaube im NT, ThZ 23, 1967, 241 s – KGutbrod, Die Wundergeschichten des Neuen Testaments, 1967 – RFüller, Die Wunder Jesu in Exegese und Verkündigung, 1967 – ASuhl, Die Wunder Jesu, 1968 – BKlappert, Die Wunder Jesu im Neuen Testament, en Das Ungewöhnliche, 1969, 25 ss (Aussaat-Bucherei 45) – RPesch, Jesu ureigene Taten? Ein Beitr z Wunderfrage Quaestiones disputatae 52, 1970 – WSchmithals, Wunder und Glaube Eine Auslegung von Mk 4, 35-6, 6a. Bibl Stud 59, 1970 – FJHelmeyer, Art *θαύρα*, ThWAT I, 1971, 182 ss – JJeremias, Neutestamentliche Theologie I, 1971, 89 ss

Trad o c JJeremias, Las parábolas de Jesús, 1976 274-276 – JJeremias, Teología del NT I, 1977<sup>3</sup>, 107-115. En cast Arts gens JGnduka-HFries, Art Milagro/Signo, CFT III, 1967, 24-46 – ChSchutz, Los milagros de Jesús, MystS III, T II, 1969, 109-134 – JBMetz, Art Milagro, SM 4, 1973, col 595-599 – LMonden, Art Milagros de Jesús, SM 4, 1973, col 599-605 – GvRad, Teología del AT I, 1978<sup>4</sup>, 80-84 y 544 (cf también en el índice de materias «milagro», asimismo en el vol II) – WEichrodt, Teología del AT II, 1975, 168-172 – KHSchekle, Teología del NT II, 1977, 114-141

## Misterio

*μυστήριον* [*mysterion*] misterio, *μυέω* [*myeō*] iniciar, instruir

1 1 *Mysterion*, vocablo empleado a partir de los autores trágicos, designa aquello que no puede o no debe decirse. El plural es casi exclusivamente un término técnico que designa una especie de fiestas o celebraciones como las que tenían lugar en Eleusis a partir del s XVIII a C., y que en la época helenística y sobre todo en la cristiana se extienden a través de los misterios de Isis, Atis, Mitra y otros. En las celebraciones místicas, que eran una representación dramático-cultural de los sufrimientos de la divinidad y de su superación de la muerte, los iniciados alcanzaban la salvación e incluso la dedicación (*σωτηρία* [*sotēria*], → redención, art *σοζω* [*sozō*]), participando en el destino de la divinidad mediante prácticas sacramentales (bautismo, banquete, ritos de muerte y resurrección). Las prácticas y los símbolos culturales se mantienen en el más riguroso secreto.

2 *Myeō* quiere decir originariamente *iniciar* (en los misterios), pero en el ámbito griego neotestamentario también se emplea en sentido figurado y entonces significa *instruir, enseñar*.

3 Ya Platón traslada a la filosofía algunas representaciones y términos empleados en el culto de los misterios y describe el camino hacia el conocimiento del ser inmutable como una vía verdaderamente sagrada (cf Theaet 156a, Gorg 497c). En la filosofía mística posterior, sobre todo en el neoplatonismo, *mysterion* es aquello que, por su misma esencia, no puede explicarse directamente. El discurso místico es un discurso metafísico (ThWb IV, 816).

Finalmente, en la gnosis (→ conocer), los *μυστήρια* [*mysteria*] son revelaciones secretas, que tienen como finalidad la salvación del alma y que solo son comunicadas a los *τελεῖται* [*teletoi*], a los perfectos.

11 1 a) En los LXX *mysterion* aparece sólo en los escritos tardíos, pertenecientes a la época helenística, lo mismo ocurre con *ἀποκαλύψις* [*apokalypsis*], → *revelación*, en cuanto que es un término teológico que se refiere a

la revelacion de un misterio. El punto de vista de que el hablar y el obrar de Dios en la historia (*dābar* → palabra) es patente, en el sentido de que acontece a los ojos de todo el mundo, como lo atestigua ya un examen puramente externo, solo con titubeo y nunca del todo se abandona en el AT (cf Is 45, 19, 48, 16 Dios no habla en secreto, Am 3, 7 s contradice a la concepcion ulterior del misterio [aquí *sōd*] Yahve habla ¿quien no profetizara?)

b) Mas tarde, cuando en los LXX aflora la terminologia de los misterios, designa con frecuencia los cultos paganos (Sab 12, 5, 14, 15 23, 3 Mac 2, 30 y *passim*). En cambio, en pasajes como Sab 2, 22, 6, 22, 8, 4 se describe positivamente el camino hacia la → sabiduria divina empleando representaciones analogas a las de los misterios, pero tambien aqui la disposicion a publicar los misterios, a no ocultar la verdad (Sab 6, 22), es claramente veterotestamentaria

A excepcion de los pasajes de Sab y Dn, el vocablo *mysterion* tiene un significado profano los planes secretos del jefe politico (Tob 12, 7 11, Jdt 2, 2), los secretos militares (2 Mac 13, 21), los secretos que se comparten con los amigos (Eclo 22, 22, 27, 16 s 21)

2 En Daniel, que es donde aparece con mas frecuencia *mysterion*, este vocablo (que otras veces reemplaza al hebreo *sōd*, *coloquio intimo*, *secreto*) traduce el arameo *raz* y adquiere con ello un sentido teologico bien preciso es el secreto escatologico, la vision de lo que ha de acontecer en el futuro por designio de Dios (Dn 2, 28) En cuanto vision en sueños necesita ser interpretada por un vidente inspirado por el espiritu (Dn 4, 6), pues la revelacion de su significado esta reservada a Dios (Dn 2, 28 s)

Con ello Daniel enlaza con el empleo especial del concepto en la apocaliptica del judaismo tardio aqui los *mysteria* son exclusivamente los acontecimientos de la epoca escatologica, es decir, el juicio y castigo de los pecadores (Hen[et] 38, 3), la recompensa de los justos (Hen[et] 103, 2 ss) y los cataclismos cosmicos que acompañaran a aquel drama escatologico (Hen[et] 83, 7) Los acontecimientos futuros existen realmente desde ahora en la esfera celestial en cuanto designios de Dios, por eso pueden ser contemplados por el vidente en la vision apocaliptica (Hen[hebr] 71, 3 s) El ve «acercarse los tiempos» (Bar[sir] 81, 4), conoce lo que, con necesidad divina, acontecerá al fin de los tiempos (ThWb IV, 822) Pero lo que ha sido contemplado conserva su caracter de secreto, de tal manera que solo puede ser comunicado mediante oraculos y simbolos (Hen[et] 68, 1 «signo de todos los misterios») y permanece reservado al pequeño circulo de los que saben (4 Esd 12, 36 ss)

3 a) En la literatura rabínica se habla tambien de misterios en el contexto de la interpretacion de la tradicion escrita y oral Los «misterios de la Tora» (Hen[hebr] 11, 1) nos dan a conocer los motivos del dador de la ley y en cuanto «misterios de la creacion», nos revelan sus planes para con el mundo Estos misterios pertenecen a una doctrina secreta parecida a la gnosis La interpretacion esoterica de Gn 1, 1 ss y de Ez 1 s es la «obra del carro» (cf MChagiga II, 1, Jeremias, Jerusalem en tiempos de Jesus, 1977 y HBietenhard, *Himmische Welt* 86 ss)

b) Los textos de Qumran, al hablar de los misterios que Dios ha preparado para el hombre se situa totalmente en el marco de las concepciones apocalipticas, a menudo, para referirse a ellos, emplea de un modo estereotipado el termino hebreo *pele*, *milagro*, *milagroso* Por otra parte, *sōd* y *raz* se emplean indistintamente (cf IQH 4, 27 28) Los «secretos maravillosos» son los designios de Dios, segun los cuales el —dentro de una mentalidad claramente dualista y predestinacionista— ha asignado a una parte de la humanidad, los hijos de la justicia, el camino de la luz (IQS 3, 20), y a la otra parte, es decir, a los hijos de la injusticia, el camino de las tinieblas (IQS 3, 21) Algunos individuos («el maestro de justicia») son puestos «como un signo para los escogidos y como interpretes del conocimiento de los secretos maravillosos, para examinar a los hombres sobre la verdad (IQH 2, 13 s) Los misterios dan una informacion completa sobre el plan de Dios con respecto al mundo, desde el principio del mundo hasta el fin sobre su creacion (IQH 1, 9 ss, IQS 3, 15), sobre los acontecimientos de su historia (IQH 4, 29), sobre las disposiciones culturales, que son interpretadas en el sentido en que son observadas en la comunidad de Qumran (CD 3, 14 ss) Estos tres contenidos se infieren de la tradicion escrita a traves de una especie de exegesis inspirada La exegesis corrige e interpreta de un modo nuevo las profecias transmitidas oralmente por la tradicion (IQpH 7, 7 s) A todo lo anterior hay que añadir las revelaciones que instruyen sobre el tiempo de la tribulacion (IQS 3, 21 s) y sobre el combate final de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas (IQM 14, 14 ss)

III En el NT el vocablo *mysterion* aparece de un modo relativamente poco frecuente (27 ó 28 veces en total). Es significativo que se encuentre con la máxima frecuencia (20 ó 21 veces) en Pablo y en las deuteropaulinas (1 Cor: 5 ó 6 veces, Ef: 6, Col: 4; 2 Tes: una; 1 Tim. 2), ya que éstas se han enfrentado directamente con los cultos místicos y con la gnosis La palabra se encuentra 3 veces en los sinópticos y por supuesto en Ap (4 veces). Es sorprendente la total ausencia de este vocablo en Jn. ¿No se explicará esto por la naturaleza de la cristologia joanea?

1. Mc 4, 11 par recoge un rasgo de la apocaliptica cuando con la imagen de la cosecha (cf 4, 8) se plantea la pregunta sobre la llegada del reino de Dios Para Mc, esta

pregunta queda contestada a través de la conducta de Jesús. El sentido de las parábolas (plural en el v. 11), es decir, de la doctrina de Jesús en general, es su camino hacia la → cruz, con ello irrumpe el → reino de Dios en este mundo. Una idea fundamental del evangelio de Marcos (Wrede habla del «secreto mesiánico») es que ni los discípulos ni el pueblo entienden este camino como algo conforme a la voluntad de Dios (cf. 3, 35), si bien a los doce se les instruye directamente sobre ello (4, 11, 8, 17, cf. en cambio Mt 13, 51, → parábola, art. *παραβολή* [*parabole*]). Es un soldado pagano el único que confiesa al pie de la cruz «Verdaderamente, este hombre era hijo de Dios» (15, 39). Solo los espíritus malos saben desde el principio que ha llegado el nuevo eón (1, 24).

Mt y Lc han abandonado esta referencia estricta al secreto íntimo del camino de Jesús y hablan de los misterios que les ha sido dado conocer a los discípulos (Mt 13, 11, Lc 8, 10). El plural expresa aquí que los designios de Dios en relación con Cristo y su comunidad, ocultos en los escritos del AT, pero accesibles a sus discípulos, se cumplen ahora (cf. la frecuente alusión al cumplimiento de profecías veterotestamentarias Mt 2, 17-23, 3, 3 y *passim* Lc 24, 26 y *passim*). Según Lc, el camino de sufrimientos de Jesús y de su comunidad está bajo la necesidad absoluta del designio divino (*δεῖ* [*dei*], cf. Lc 24, 26, → necesidad, art. *δεῖ*) y desemboca en la gloria celestial (cf. Lc 23, 43, Hech 7, 55).

2 Es el misterio de la cruz de Cristo y del designio salvífico de Dios para con el mundo que se revela en ella. Lo que Pablo en 1 Cor. opone con toda energía a sus adversarios (solo Jesús y este crucificado) (1 Cor. 2, 2, cf. 1, 23). Este es el «misterio de Dios» por antonomasia (2, 1, según una variante textual bien atestiguada). Incluso cuando el apóstol se sirve de la terminología de los misterios (*τελεῖοι* [*teleioi*] 2, 6, *ἐν μυστηρίῳ* [*en mysterio*] 2, 7, *ψυχικός* [*psychikos*] — *πνευματικός* [*pneumatikos*] 2, 14-15), entiende siempre este misterio en el sentido de la apocalíptica: antes de todos los siglos (→ tiempo), Dios, en su sabiduría, ha predestinado la cruz de Cristo para nuestra gloria, es decir, para nuestra glorificación al fin de los tiempos (2, 7, → *constituit*, art. *ὀρίζω* [*horizo*], cf. Rom 16, 25). En el tiempo y en la historia ha acontecido lo que había sido dispuesto en el mundo celestial y había sido anunciado por los profetas del AT (1, 19; Is 29, 14, 2, 9; Is 64, 3). Los príncipes de este siglo no han conocido el designio misterioso de Dios (2, 6), ahora bien, el que —iluminado por el → espíritu (2, 12)— se inclina ante este designio de Dios y lo reconoce, tiembla y se asombra ante su naturaleza insondable (1, 23, 2, 3), de tal manera que su conocimiento no es para el motivo de gloria (1, 31, 3, 21), sino que se le impone como una necesidad el estar a su servicio (9, 16).

Solo así, en la debilidad y en la humildad, pueden ser los → apóstoles (→ apóstol), en cuanto siervos de Cristo crucificado, administradores de los misterios de Dios (4, 1, → casa, art. *οἶκος* [*oikos*]). Ellos se inclinan ante la *οἰκονομία* [*oikonomia*] de Dios (Ef 3, 9) y solo pueden gloriarse de que el, a pesar de su debilidad e ineptitud, haya querido utilizarlos como instrumentos de su gracia (1 Cor. 1, 26 s., 2 Cor. 1, 12).

3 Casi en todos los pasajes del NT en que aparece el término *mysterion*, va unido a verbos que expresan la idea de revelar o de predicar (→ revelación, → predicación), es decir, el mismo es el objeto de la revelación (cf. ThWb IV, 827). Es un misterio actual, no un hecho meramente preterito cognoscible de un modo teórico, sino un dinamismo que implica al hombre hasta en lo más íntimo de su ser (→ conocimiento, cf. Para la praxis pastoral).

Esto lo muestra claramente Col. el apóstol, mediante su ministerio, «cumple» (1, 26) el misterio de Cristo (4, 3), es decir, lo lleva a efecto, lo consume, en la medida en que suple en su carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo (1, 24). La riqueza del misterio de Cristo (1, 27) es el *Χριστός ἐν ὑμῖν* [*Christos en hymin*], la iglesia universal y su cabeza,



Cristo, que, por medio de su muerte, ha reconciliado al cosmos y a toda la humanidad (1, 18) Este misterio estaba escondido desde los siglos y desde las generaciones (1, 26), pero ahora ha sido confiado a los elegidos para ser anunciado a todos los hombres (1, 28), a fin de que, en cuanto *teleioi*, entren todos en la esfera de influencia del primogenito de entre los muertos (1, 18) y sean injertados en su cuerpo de resurreccion (1, 28)

Tambien en Ef el misterio de Cristo consiste esencialmente en que, por medio de el, se ha abierto a los paganos el acceso al Padre de todo lo creado (3, 15, cf 2, 18) y en que ellos son tambien miembros de la iglesia universal (cf en 2, 20 s la imagen de la edificacion), cuya cabeza o piedra angular es el eje de toda la creacion Esta era la voluntad de Dios antes de todos los siglos (3, 9, cf 1, 9) y asi lo exige su economia (3, 6), cuyo conocimiento estaba oculto anteriormente para los hombres, pero ahora, al cumplirse los tiempos (1, 10), Dios ha manifestado su voluntad a los predicadores del evangelio (3, 8), para que, por medio de ellos, se cumpla su designio (1, 9 s) Sin embargo, el mundo persiste todavia en su actitud rebelde Por eso no es casual que, al final de la primera parte de la carta, aparezca la exhortacion a la → paciencia (3, 13), y la plegaria del apostol (3, 14 ss)

Aparte de los pasajes citados, solo 1 Tim 3, 9-16 tiene su contenido claramente cristologico El contenido del *μυστηριον της πιστεως* [*mysterion tes pisteos*] (3, 9) ο *της ευσεβειας* [*tes eusebeias*] (3, 16) es la confesion de Cristo y de su obra redentora Asi pues, el termino *mysterion* se refiere aqui a la formulacion de una confesion de fe (cf el himno de 3, 16, → confesar la fe)

4 En el marco de la economia divina, que dirige la historia hacia un fin previamente determinado por Dios, se situa tambien la pregunta en torno al destino de Israel A la idea de que Dios, dada la obcecacion de su pueblo, le ha rechazado, se opone el apostol con un resuelto *μη ,ενοιτο* [*me genoito*] (Rom 11, 1) Contra todos los argumentos basados en la razon y en la experiencia (11, 19 s 25a), el apostol expone el misterio de la aceptacion final del pueblo escogido Israel solo ha sido castigado con la ceguera por un tiempo limitado, a fin de que el evangelio pueda ser anunciado a los gentiles y se desborde su → plenitud (art *πληρωω* [*plērōō*]) (11, 25) El conocimiento de la → eleccion actual en la fe (11, 20) y de la salvacion futura de los que ahora persisten en su actitud obstinada (11, 31) no debe ser ocasion de orgullo ni de arrogancia, sino de un temor y de una adoracion respetuosos Pues el misterio de la gratuidad de la → gracia es insondable e inescrutable (11, 33 ss)

5 a) En 1 Cor 14 Pablo lucha contra la valoracion excesiva de la glosolalia o don de lenguas Segun su criterio, este queda subordinado a la predicacion, pues no es intelgible de por si para los demas y por ello no sirve para la edificacion de la comunidad (14, 2-16) Los misterios que expone el que habla en lenguas necesitan ser interpretados (14, 13) Y el amor esta por encima de toda experiencia extatica de los misterios divinos (13, 2)

1 Cor 15, 51 presupone la espera de la parusia inminente Pablo participa a los corintios, como un misterio apocaliptico, el hecho de que el dia de la resurreccion de los muertos sorprendera en vida a muchos miembros de la comunidad y todos los que vivan entonces seran transformados

b) En Ef 5, 32 *mysterion* se refiere al sentido alegorico de la Escritura Gn 2, 24 alude a la relacion existente entre Cristo y la iglesia El *εγω δε λεγω υμιν* [*ego de legō h̄ym̄in*] del apostol excluye otras interpretaciones

c) El texto de 2 Tes 2, 7 lleva una impronta totalmente apocaliptica El contexto trata de los acontecimientos que precederan a la parusia Antes de la venida de Cristo vendra un periodo de apostasia, en el que prevalecera el *ανθρωπος της ανομιας* [*anthrōpos tēs anomias*], el → Anticristo (2, 3 s) Aun hay un poder que le retiene (*κατεχων*

[*katéchōn*]), pero el misterio de la *anomía* está ya en acción y comienza el período del Anticristo (2, 7).

d) También en Ap los *mystéria* tienen como contenido acontecimientos apocalípticos que precederán a la venida de Cristo en una época de tribulación. Los misterios son contemplados a través de signos e imágenes oscuros que necesitan ser interpretados. Pero Dios los da a conocer a su iglesia por boca de los profetas (10, 7), por mediación del vidente (17, 7; cf. 1, 19); él obtiene la victoria (18, 2; 19, 6); esto consuela a su iglesia en el tiempo de las grandes persecuciones y tribulaciones.

Ap 1, 20 habla del misterio de las siete iglesias y de sus ángeles como una introducción a las siete cartas. A través de la manifestación del misterio se les da a conocer cuál es el juicio que han merecido a los ojos de Dios, que penetran toda apariencia falaz, y se les exhorta a la penitencia.

G. Finkenrath

Bibl JSchneider, «Mysterion» im NT, Theol St u Kr 104, 1932, 255 ss – GBornkamm, Art *μυστήριον*, ThWb IV, 1942, 809 ss – EVogt SJ, «Mysteria» in textibus Qumran, Biblica 37, 1956, 247 ss – HKramer, Zur Wortbedeutung «Mysteria», Wort u Dienst, Jahrbuch d theol Schule Bethel, NF 6, 1959, 121 ss – JLeipoldt, Art Mysterien, RGG IV, 1960<sup>3</sup>, 1255 ss – GStrecker, Zur Messiasgeheimnistheorie im Mc., StudEv III, 1961, 87 ss – JJeremias, Jerusalem zur Zeit Jesu, 1962<sup>3</sup>, espec 270 – JGnilka, Art Mysterium, LThK VII, 1964<sup>2</sup>, 727 ss – EFuchs, Das Sakrament im Lichte der neueren Exegese, Schriftenreihe d Kirchl-Theol Sozietät in Württemberg 1, s f – GHaufe, Die Mysterien, en Umwelt d Urchristentums I, 1965, ed por JLeipoldt y WGrundmann, 101 ss – WLuz, Das Geheimnismotiv und die markinische Christologie, ZNW 56, 1965, 9 ss – ESchweizer, Zur frage des Messiasgeheimnisses bei Markus, ZNW 56, 1965, 1 ss – EJungel, Das Sakrament – was ist das?, EvTh 26, 1966, 320 ss – KKoch, Die Apokalyptik und ihre Zukunftserwartungen, en Kontexte vol 3, 1966, 51 ss – PPMeyer, Messianic Secret and Messianic Didache in Mark's Gospel, Oikonomia, 1966, 57 ss

Trad o c JJeremias, Jerusalem en tiempos de Jesús, 1977 En cast Arts gens GRichter-KRahner, Art Misterio, CFT III, 81-94 – GSohngen, El saber de Dios en el misterio de que habla Pablo, fundamento bíblico y origen espiritual de toda la teología cristiana, MystS I, T II, 1969, 998-1029 – KRahner, Art Misterio, SM 4, 1973, col 710-717

# Misericordia

El sustantivo *misericordia* expresa el sentido figurado de 3 sustantivos griegos: ὁ, τὸ ἔλεος [*éleos*], οἰκτιρμός [*oiktirmós*] y σπλάγχνα [*splánchna*], que, según su significado originario, se diferencian aproximadamente en que *éleos* designa más bien el hecho de enternecerse o conmovirse en cuanto sentimiento, *oiktirmós* (sobre todo el vocablo primitivo οἶκτος [*oiktos*]), la exteriorización de la compasión ante el infortunio del otro, y *splánchna* ante todo el lugar en que se experimenta este sentimiento, como quien dice, el «corazón». Los correspondientes verbos en activa expresan todos el aspecto de ayuda de este sentimiento: *apiadarse*, *compadecerse de* y, en pasiva, el *apiadarse* en cuanto experiencia personal. Los adjetivos derivados de los dos primeros sustantivos caracterizan el correspondiente comportamiento como una cualidad buena (*οἰκτίρμων* [*oiktirmōn*], *compasivo*, *misericordioso*) o una situación como *lastimosa*, *digna de lástima* (*ἔλεινός* [*eleeinós*]). Las formas negativas de *éleos* significan *despiadado*, *inhumano*, *cruel*.

ἔλεος [*éleos*] misericordia, compasión, piedad; ἐλεέω [*eleēō*] apiadarse, compadecerse; ἐλεήμων [*eleēmōn*] misericordioso, compasivo; ἐλεινός [*eleeinós*] digno de lástima; ἐλεημοσύνη [*eleēmosynē*] limosna, beneficencia; ἀνέλεος [*anéleos*] despiadado, inmisericorde, cruel; ἀνελεήμων [*aneleēmōn*] cruel, despiadado

I *Éleos* (ὁ en los LXX y en el NT; fuera de esto lo normal es τὸ), utilizado desde Homero (s VIII a C), es el sentimiento de «compasión que experimentamos ante el infortunio o la desgracia que han caído sobre una persona, sin culpa alguna por su parte» (Bultmann, ThWb II, 474) y, por tanto, la *compasion*, la *piedad*, la *misericordia* son lo contrario de la envidia por la felicidad del otro. Este sentimiento lleva consigo el temor de que a uno mismo le ocurra algo semejante (para Aristoteles, Poet., el temor y la compasion tienen en la tragedia una acción catártica). ἔλεον ἔχω [*éleon échō*] (que aparece desde Plutarco) significa *dar compasión*, *κατ' ἔλεον* [*kat' éleon*], *por piedad*. En cuanto término técnico retórico, el *éleos* designa el final del discurso de defensa, mediante el cual el acusado trata de mover a compasion al juez (en cambio, Sócrates procede de modo distinto en la Apología, caps 23/24).

El vocablo compuesto (cf Bl -Debr § 120, 2) *aneleos*, *despiadado*, *cruel*, sólo aparece en el NT y reemplaza al homérico *νηλεές* [*nēleés*] y al ático *ἀνηλεής* [*anēleēs*] (que encontramos en los LXX, pero no en el NT). El mismo sentido adjetivado tiene *aneleēmōn*, usado como adverbio desde Antifon Orator (s V a C). Es la forma privativa de *eleēmōn*, *misericordioso*, *compasivo* (desde Homero). *Eleimós*, utilizado desde Homero y que no aparece en los LXX, describe por lo general la situación pasiva de un hombre como *lastimosa*, *lamentable*, *digna de lástima*.

El verbo *eleēō*, usado a partir de Homero (*ἔλεω* [*eleēō*], que aparece 2 veces en los LXX y 3 en el NT), es una forma secundaria de la *komē*, significa *apiadarse*, *compadecerse*, *tener misericordia de*, *ser caritativo*. También los dioses de la antigüedad eran invocados con la palabra *ἐλεῖσθαι* [*elēēson*], que es una llamada de socorro (cf Bauer). Con o sin *λογοίς* [*logois*] (= con palabras), el verbo significa también *lamentar*, *sentir*. En pasiva tiene el sentido de *hallar compasion* (para expresar esto el NT utiliza también *ἔλεος λαμβάνω* [*éleos lambánō*]). El sustantivo derivado *eleēmosynē* (desde Calímaco, s III a C) era originariamente sinónimo de *éleos*, pero luego designa también la beneficencia que sigue a la compasión. En su significado especial de *donación a o para los pobres* —de aquí viene la *limosna*, vocablo asimilado a nuestro idioma— aparece lo más pronto en los LXX (Dn 4, 27), en la literatura profana por primera vez en Diógenes Laercio (s III d C).

II 1 *Éleos* y sus derivados se encuentran en la versión de los LXX casi 400 veces. El equivalente hebreo del sustantivo es la mayoría de las veces *hesed* (solo en 6 ocasiones es *rahāmīm*), del verbo el equivalente suele ser *hānan* (→ gracia), también *rāham*, el sustantivo *eleēmosynē* reemplaza a *ś'ādāh*.

2. Los conceptos hebreos muestran en su trasfondo una mentalidad totalmente distinta de los griegos, que se limitan por lo general a una dimensión psicológica (cf *supra* I). En ellos domina la comprensión jurídica. Por eso es necesario interpretar la versión de los LXX a partir del significado hebreo fundamental de los vocablos y no a la inversa. En el judaísmo tardío, a partir de Filon puede observarse también la influencia del contenido griego en este grupo de vocablos.

a) *Hesed* significa literalmente comportamiento conforme a la alianza (cf. básicamente NGlueck, *loc. cit.*), una solidaridad que se deben recíprocamente los que han concluido la alianza (→ alianza; cf. JBegrich, *loc. cit.*). Dado que, tanto en el caso en que la alianza sea concluida entre iguales como sobre todo en el caso en que una de las partes, superior en fuerza y en poder, imponga la alianza a la otra parte más débil, puede existir una diferencia de nivel entre el que presta ayuda y el que la necesita, el contenido de la palabra *éleos* = *hesed* abarca desde el sentido general de fidelidad a la alianza hasta el de bondad, gracia, misericordia, este último sentido lo adquiere sobre todo en conexión con el vocablo → οἰκτιρμός [*oiktirmós*], que reemplaza a *rah amim* (ej Is 63, 7; 16, 5, Os 2, 21; Zac 7, 9; Sal 25, 6 = 24, 6 LXX, 40 (39), 12, 51 (50), 3; 69 (68), 17). Dada la supremacía de Yahvé en cuanto miembro comprometido que permanece fiel a la alianza, *éleos* es entendido casi siempre en el sentido de clemencia o misericordia. El la ha prometido al concluir la alianza y esta promesa es renovada continuamente. Por eso Israel ha de implorar de él *éleos* (entendido también como perdón) cuando ha violado la alianza (p. ej. Ex 34, 6; Nm 14, 19; Jer 3, 12). Tanto en esta acción de Dios como en la acción correspondiente del hombre se pone el acento, no sobre el sentimiento que le sirve de base, sino en la demostración práctica de la misericordia (*éleos*).

b) El vocablo hebreo *s'dāqāh* se traduce generalmente por δικαιοσύνη [*dikaioσύnē*] (→ justicia). Pero «dado que el derecho o el juicio se hace efectivo mediante la *s'dāqāh* (justicia) de Dios, en cuanto que es entendida... en favor del pueblo, es comprensible que el vocablo se traduzca por *eleēmōsynē*» (Bultmann, ThWb II, 482) (Is 1, 27 y *passim*). Al igual que Yahvé impone benévolamente su alianza, puede llamarse *eleēmōsynē* a toda buena acción humana que se ordena a la alianza, desde la beneficencia a la limosna (este último sentido sólo en el judaísmo tardío).

3. El uso de este grupo de palabras en el judaísmo palestinese coincide totalmente con el del AT. El término *hesed* se encuentra con mucha frecuencia en los textos de Qumrán, de este modo, la comunidad esena celebra la fidelidad de Dios a la alianza, al establecer una alianza nueva escatológica.

III 1. En el NT *éleos* y sus derivados aparecen en 78 ocasiones: el centro de gravedad se sitúa en Pablo (26 veces); le siguen Lc y Hech (20 veces; con predominio de los sustantivos) y Mt (15); el grupo sólo está totalmente ausente en Jn, Flp y Tes.

2. En los sinópticos *eleēō* se encuentra sobre todo en los relatos de hechos (excepciones: la quinta bienaventuranza en Mateo; Mt 18, 33; Lc 10, 37; 16, 24, en donde aparece también en un discurso), mientras que *éleos*, a excepción de Lc 1, 58, donde aparece en una narración, sólo lo hallamos en sentencias o en materiales doctrinales.

a) El verbo indica la irrupción de la misericordia divina en la realidad de la miseria humana, como acontece en la poderosa acción liberadora y salvadora de Jesús de Nazaret. A la llamada de socorro: «...¡ten compasión de mí!» (Mc 10, 47.48 par; Mt 9, 27; 15, 22; 17, 15; Lc 17, 13), con la que los enfermos o los allegados de aquéllos que están poseídos por el demonio (Mt 15, 22; 17, 15) le suplican, Jesús responde con la curación. En una ocasión, después de expulsar al demonio del cuerpo de un poseído pide a éste que cuente en su casa cómo el Señor (empleado aquí en sentido veterotestamentario en lugar de «Dios») ha tenido misericordia de él (Mc 5, 19). En la mayoría de los casos, los que se dirigen a Jesús en demanda de auxilio le aplican el título mesiánico de «hijo de David» (→ Hijo de Dios) (una vez se le llama «maestro», ἐπιστάτα [*epistáta*], que literalmente significa «jefe». Lc 17, 13); la predicación de Mateo añade en cada caso el título postpascual de *kýrios* (→ señor), o lo introduce para reemplazar al tratamiento habitual de «maestro» (διδάσκαλε [*didáskale*], Mt 17, 15; cf. los paralelos). Así, el grito de socorro «Señor, ten compasión de mí» se convierte en una profesión de fe en el poder divino de Jesús.

b) Para expresar la misericordia de un hombre para con otro se emplean *eleēō* y *eleēmōn* únicamente en 2 pasajes de Mateo que son fragmentos doctrinales (5, 7; 18, 33), y en un pasaje de Lucas (que no tiene ningún paralelo, 16, 24), pero, en cada caso, el fundamento de este proceder del hombre está en la misericordia de Dios: en la quinta bienaventuranza se promete la misericordia divina a los misericordiosos (*eleēmōn* en plural; se utiliza la pasiva como circunloquio del nombre de Dios), y en el relato del siervo malo (Mt 18, 23-35) la exigencia de misericordia para con el otro siervo deudor (v. 33) se funda en la ilimitada misericordia del Señor (v. 33, v. 27, cf. *infra*, σπλάγχνα [*splánchna*]).

Por último el patriarca Abrahán, elevado a la comunión con Dios, es invocado por el rico (que ha sido condenado porque en su vida terrestre no tuvo misericordia) con las mismas palabras con las que en otros pasajes se implora la misericordia de Dios (Lc 16, 24).

c) En los restantes fragmentos doctrinales de Mt y Lc sólo encontramos el sustantivo *éleos*. Por otra parte, sorprende en estos contextos la frecuente alusión (a menudo literal) al AT. En las controversias con los fariseos, Jesús atestigua la soberana misericordia de Dios, que quiere encontrar respuesta, no a través del cumplimiento riguroso de los ritos, sino de la solidaridad real con los humildes (→ pobre) y con los que tienen hambre (Mt 9, 13; 12, 7; cf. 1 Sam 15, 22; Os 6, 6). Asimismo, recrimina duramente a los fariseos el que, en su interpretación de la ley, hayan caído en un mero formalismo en lugar de subrayar lo fundamental, es decir, la justicia, la misericordia y la lealtad (Mt 23, 23; cf. también en el relato del buen samaritano la exigencia de hacer misericordia, Lc 10, 37). En los dos cánticos de alabanza de la prehistoria de su evangelio nos presenta también Lc su *leitmotif*: la fidelidad de Dios a la alianza, prometida en el AT y acreditada a lo largo de la historia de la salvación de Israel, alcanza su plenitud en la autohumillación gratuita de Dios (→ pobre) a través del acontecimiento de Cristo (1, 50.54.72.78; el v. 78 habla de → *σπλάγχνα ἐλέους* [*spláchna eléous*], «las entrañas misericordiosas» de nuestro Dios; obsérvense las numerosas citas veterotestamentarias que aparecen en el texto).

3. *Eleēmosýnē*: mientras que Mt sólo nos narra la crítica de Jesús a aquéllos que hacen limosnas (→ pobre, III) para ser elogiados por los hombres y para hacerse notar (6, 1-4), Lc pone de relieve el aspecto positivo de las enseñanzas de Jesús al respecto: la limosna es más importante que la pureza ritual (controversia con los fariseos, 11, 41); incluso aconseja a los discípulos y a la comunidad vender sus bienes y darlos en limosna, 12, 33. En Hech algunos miembros de la comunidad de cristianos provenientes de la gentilidad son elogiados por su generosidad: Tabita (9, 36), Cornelio (10, 2) y Dios recompensa las limosnas hechas por el centurión Cornelio con su elección (10, 4.31). Y según el relato de los Hechos, en su discurso de defensa ante el procurador Félix dice Pablo que el fin de su último viaje a Jerusalén era traer limosnas a su pueblo (24, 17); en este pasaje, la expresión «hacer limosnas», tomada del léxico semítico (*ἐλεημοσύνας ποιῶ* [*eleēmosýnas poiōō*], hebreo *'āsāh s' dāqāh*), da a entender que esta acción tiene un carácter activo y responsable. Sin embargo, en Hech 3, 1 ss Pedro, en la curación del tullido, da a entender de un modo simbólico que el tiempo de la limosna y de la misericordia imperfecta ha sido sustituido por el de la misericordia perfecta en el nombre de Jesucristo (v. 6).

4. Pablo quiere incluso ser considerado como alguien a quien Dios ha hecho la gracia del apostolado (*ἐλεῆθην* [*eleēthēn*]: 1 Tim 1, 13.16) y a quien la bondad del Señor le ha hecho digno de su confianza (*ἠλεημένος* [*ēleēménos*]: 1 Cor 7, 25). Ante la actitud de rechazo para con el evangelio adoptada por Israel, él se esfuerza por mostrar en la predicación de la carta a los Romanos (9, 15.16.18; v. 15 = cita de Ex 33, 19) que la misericordia gratuita de Dios no está en contradicción con su fidelidad a la alianza. Pues el designio salvífico de Dios —que abarca a judíos y gentiles (Rom 11, 32), aunque primero entrarán los gentiles en el reino (Rom 9, 23; 11, 30; 15, 9) y a continuación los judíos (11, 31)— se funda en su misericordia. En esta misericordia y no en las obras de la justicia se funda también la salvación de los que han despertado a la fe y han sido renovados por el espíritu (Ef 2, 4 y el paréntesis paulino de Tit 3, 5a en la profesión de fe de Tit 3, 4-7). Precisamente por eso son exhortados a practicar con alegría (Rom 12, 8) la misericordia que han experimentado (2 Cor 4, 1; Rom 12, 1: *οἰκτιρμός* [*oiktirmós*], plural), de tal manera que la misericordia se convierta en un signo distintivo del discípulo

(cf. «misericordia» en el catálogo de virtudes de Sant 3, 17, y «despiadado», que supone la negación más profunda del conocimiento de Dios, en el catálogo de vicios de Rom 1, 31). En esta actitud de confianza en la misericordia de Dios, Pablo y sus discípulos, juntamente con otros testigos neotestamentarios (2 Jn 3; Jds 2), imploran la misericordia de Dios y de Jesucristo (la mayoría de las veces unida a la «gracia» y a la «paz») sobre los destinatarios de sus cartas en el saludo introductorio (1 Tim 1, 2; 2 Tim 1, 2; Tit 1, 4 v.l.) o en la bendición final (Gál 6, 16), recogiendo y ampliando fórmulas de saludo judías. La misericordia del Señor cura de la enfermedad (Epafrodito: Flp 2, 27), es un don que Dios hace a la familia (2 Tim 1, 16) y el don futuro y definitivo de la salvación (*ibid.* v. 18). Frente al grupo gnóstico de Corinto, que no creía en la resurrección de los muertos, Pablo predica la esperanza cristiana en la futura resurrección del cuerpo incorruptible y llama a aquéllos que sólo tienen esperanza en la vida terrestre, los más desgraciados de los hombres (ἐλεεινότεροι [*eleeinóteroi*]: 1 Cor 15, 19).

5. a) 1 Pe comienza en 1, 3 con un elogio de la misericordia de Dios, a través de la cual los cristianos han renacido a una nueva esperanza por medio de la resurrección de Jesucristo de entre los muertos (cf. *supra*, Ef 2, 4; 1 Cor 15, 19). Al igual que Pablo en Rom 9, 23 ss (cf. *supra*), él celebra con palabras de Oseas (Os 2, 25) la extensión de la misericordia divina a los paganos (1 Pe 2, 10).

b) Sant inculca a una comunidad indolente la idea de que la misericordia hecha en la tierra será recordada en el juicio final, y el que no hace misericordia (*anéleos*: sólo aquí en el NT) será juzgado también sin misericordia (2, 13; cf. Lc 16, 24; Mt 18, 33, también 25, 40 ss).

c) En atención al amor de Dios que la comunidad ha experimentado y teniendo a la vista el juicio misericordioso de Jesús en su segunda venida, Judas exhorta a tener una actitud crítica (aunque misericordiosa) para con su entorno (vv. 21-23; la autenticidad del v. 23a no está probada).

d) De un modo similar a 1 Cor 15, 19, Ap 3, 17 alude al estado lastimoso (*eleeinós*) de una iglesia (Laodicea) a pesar de su riqueza terrestre y la sitúa a la luz del juicio de Cristo, que es el único válido.

e) A través de lo que representa el sumo sacerdocio veterotestamentario y su función en la gran fiesta de la reconciliación (Lv 16), Heb atestigua la solidaridad total del sumo sacerdote Cristo con sus hermanos, que garantiza una comprensión misericordiosa e ilimitada (2, 17; cf. 4, 15) y otorga a la comunidad pusilánime la confianza de acercarse al trono de la gracia y hallar misericordia (4, 16).

H.-H. Esser

οἰκτιρμός [*oiktirmós*] compasión, misericordia; οἰκτίρω [*oiktirō*] tener compasión, apiadarse, compadecerse; οἰκτιρμων [*oiktirmōn*] misericordioso, compasivo

I El término primitivo ὁ οἰκτός [*ho oiktos*], utilizado desde Esquilo y Sófocles (s V a C), significa el hecho de lamentar, deplorar, sentir, compadecerse de la desgracia o la muerte de un hombre y, en sentido figurado, compasión, misericordia, piedad. Οἰκτιρμός, empleado a partir de Píndaro (s V a C), es originariamente la forma poética de οἰκτός. El adjetivo derivado οἰκτιρμών, compasivo, piadoso, que se emplea desde Gorgias (s V a C), aparece muy pocas veces, más frecuente es οἰκτός [*oiktros*], lastimero y también lamentable. El verbo οἰκτίρειν [*oiktirein*] (también οἰκτιζειν [*oiktizein*]), utilizado desde Homero, significa tener compasión, compadecer a alguien, tanto en el sentido del mero sentimiento como en el de la misericordia solicitada, a menudo es usado como sinónimo de ἐλεεῖν [*eleein*] (cf. *supra*)

II Las palabras de este grupo se encuentran en los LXX unas 80 veces aproximadamente, predominan el sustantivo y el verbo, que aparecen con igual frecuencia (unas 30 veces cada uno aproximadamente). Su significado coincide con el del griego profano. Los equivalentes hebreos se derivan casi siempre de la raíz *rhm*, *compadecerse*, y a veces de la raíz *hnn*, *ser compasivo*, *misericordioso*, sus derivados pueden traducirse también por → *έλεος* [*eleos*] (II), y por sus respectivos derivados. El grupo aparece con la máxima frecuencia en los Salmos. A semejanza del hebreo *rahāmīm*, *oiktirmos* se encuentra siempre en plural (2 Sam 24, 14, Is 63, 15, Sal 25, 6=24, 6 LXX, 40, 12=39, 12 LXX, 51, 3=50, 3 LXX) (cf Bl-Debr 142)

III 1. En el NT el sustantivo se halla únicamente en Pablo (4 veces) y en Heb (una vez); el verbo sólo en Pablo (2 veces); el adjetivo sólo en Lc (2 veces) y Sant (una vez).

2. Puesto que Dios es el «Padre de las misericordias» y se compadece del hombre (2 Cor 1, 3), Pablo puede tender un puente entre sus enseñanzas y sus exhortaciones, entre el indicativo y el imperativo, mediante la expresión «por la misericordia (*oiktirmōn*) de Dios (NB: por ese cariño de Dios)» (Rom 12, 1). Pues, de la misma manera que en esta expresión quedan sintetizados la acción y el designio salvíficos de Dios (Rom 11), la misericordia de Dios es el supuesto («ahora, pues»: 12, 1) de la vida cristiana. Por ella, los cristianos pueden y deben tener «entrañas de misericordia» (Flp 2, 1: *σπλάγχνα καὶ οἰκτιρμοὶ* [*splánchna kaí oiktirmoí*]), que hace posible que todos tengan el mismo sentir, deben revestirse de ellas (Col 3, 12: *σπλάγχνα οἰκτίρων* [*splánchna oiktirmōn*]), mientras que Heb 10, 28 alude a que el castigo de aquél que se ha burlado del espíritu y ha conculcado al Hijo de Dios será mucho mayor que el de aquél que ha violado la ley mosaica.

3. El verbo sólo aparece en Rom 9, 15 (cita de Ex 33, 19), en paralelismo con → *έλεέω* [*eleēō*] III, 4, y tiene el significado de *tener compasión*.

4. El adjetivo aparece en Sant 5, 11 (que cita el Sal 103, 8 = 102, 8 LXX; 111, 4 = 110, 4 LXX) juntamente con *πολύσπλαγχνος* [*polýsplanchnos*] (*misericordioso, compasivo*: → *σπλάγχνα* [*splánchna*], III) en cuanto atributo de Dios. En el discurso que pronuncia Jesús al bajar del monte (Lc 6, 17 ss), invita a quienes le escuchan a ser misericordiosos y pone como fundamento y norma de esta misericordia humana el obrar misericordioso de Dios.

H.-H. Esser

*σπλάγχνα* [*splánchna*] entrañas, corazón, amor; *σπλαγχνίζομαι* [*splanchnízomai*] apiardarse, compadecerse; *πολύσπλαγχνος* [*polýsplanchnos*] misericordioso, compasivo; *εὐσπλαγχνος* [*eúsplanchnos*] bien dispuesto, caritativo

1. το σπλάγγνον [*tó splánchnon*], utilizado a partir de Homero (s VIII a C) y casi siempre en plural, significaba literalmente en un principio las *entrañas* (de un animal sacrificado), especialmente sus órganos mas nobles, el corazón, los pulmones, el hígado, pero también el bazo, los riñones. Y dado que después del sacrificio del animal eran extraídos, asados y consumidos en el banquete sacrificial como primer plato, pasó a significar también *banquete sacrificial*. Desde Esquilo (s V a C), el vocablo *splanchna* designa también las *entrañas*, las *visceras del hombre*, especialmente los *órganos sexuales masculinos* y el *seno* de la mujer en cuanto órganos que poseen la potencia generadora y procreadora (de aquí que el vocablo *splanchna* se aplique también a los niños *ἐκ σπλαγγνων* [*ek splánchnōn*], «de la propia carne y sangre»). Puesto que las entrañas son consideradas como el asiento de las pasiones instintivas —la ira, los apetitos o deseos y el amor— la palabra adquiere en sentido figurado el significado de *corazón* (que es el centro en que se localiza el sentimiento), *entrañas*, *capacidad premonitrice o adiutoria*, y, por último, designa el sentimiento del *afecto* y del *amor*. De aquí se deriva (en singular y a partir de Sófocles. s V a C) la acepción *compassion, piedad, ternura*. La forma mas antigua del verbo *σπλαγγνεῖω* [*splanchneúō*] tiene el sentido

de comer las entrañas, vaticinar por las entrañas La forma posterior *splanchnizomai* aparece una sola vez en el griego profano (inscripción de Cos, s IV a C) y con idéntico significado El sentido metafórico del verbo *apadarse*, *compadecerse*, *tener compasión*, solo se encuentra en el judaísmo tardío y en los escritos neotestamentarios

II En la versión de los LXX, el sustantivo aparece 15 veces y el verbo solo 2 El sustantivo solo tiene equivalentes hebreos en 2 pasajes en Prov 12, 10, *rahamim* (cf *supra* A II y B II), *piedad*, *compasión* (L corazón), en 26, 22, *heten*, *vientre*, *entrañas* (L corazón), en los restantes pasajes no encontramos equivalente hebreo, ya que, por regla general, son fragmentos originales griegos (p ej 2 Mac 9, 5 entrañas, v 6 corazón, 4 Mac 5, 30, 10, 8 entrañas, 14, 13, 15, 23 29 seno)

Solo en el Testamento de los doce patriarcas predomina en los numerosos pasajes el significado de *misericordia*, *ser misericordioso*, para el sustantivo y el verbo respectivamente Es la versión judeo-tardía de los vocablos hebreos *rahamim* y *rhin* y «el supuesto inmediato de la acepción neotestamentaria del término» (Koster, 552)

III 1. Fuera de Lc 1, 78, en donde el vocablo aparece unido a *éleos* (III, 2c), *splanchna* y sus derivados no se encuentran en los sinópticos; en cambio, el verbo sólo aparece en éstos

2. El verbo *splanchnizomai* designa: a) el comportamiento de Jesús y b) el modo de obrar de los protagonistas de tres parábolas en sus respectivos momentos críticos.

a) Aparte de su significado fundamental («su corazón se conmueve» a la vista de la miseria o la desgracia humana), el verbo designa la *piedad mesiánica* (cf Koster, 554) de Jesús: ante el leproso que le suplica con fiada en Mc 1, 41; ante el pueblo, que está como ovejas sin pastor, Mc 6, 34 par Mt 14, 14 (cf. también la expresión «tengo compasión» L, en Mc 8, 2 par Mt 15, 32), al ver a la muchedumbre fatigada y decaída, poco antes de enviar a los doce, Mt 9, 36, ante los dos ciegos que le ruegan insistentemente, Mt 20, 34, al contemplar a la viuda de Naín, que llora la muerte de su único hijo, Lc 7, 13. En Mc 9, 22, la palabra aparece en la súplica hecha a Jesús para que expulse al demonio (cf. a este respecto *supra* A III, 2a sobre Mt 17, 15).

b) En las parábolas que aparecen en Mt 18, 23-35 (el «siervo malo», → *ελεος* [*eleos*] III, 2b) y Lc 15, 11-20 (el «hijo pródigo») con el verbo *splanchnizomai* se expresa un sentimiento muy fuerte de *compasión* (Mt 18, 27) o de *amor* (Lc 15, 20), que cambia totalmente la situación En ambos casos contrasta con él el sentimiento de rechazo, motivado por la → ira, Mt 18, 34, Lc 15, 28 (cf. Koster, 553 s). En ambas parábolas el verbo *splanchnizomai* da a entender la ilimitada misericordia de Dios, en la primera de ellas aparece también su ira terrible y definitiva ante aquél a quien ha condonado su deuda, ya que él ha renegado de la misericordia de Dios al mostrarse despiadado con el otro siervo En el relato del buen samaritano (Lc 10, 25-37), *splanchnizomai* (v 33) supone una actitud existencial que está dispuesta a ayudar al otro poniendo todos los medios necesarios para ello, ya se trate de tiempo, ya de esfuerzos o de la misma vida Lo cual está en contraposición con la actitud de aquéllos que no se conmueven ante el necesitado (literalmente: «los que pasan de largo», vv. 31 s) Al igual que en el caso de Jesús (cf. *supra*), ya que el ver y el estar-dispuesto-a-ayudar son una misma cosa, esta actitud determina una serie de auxilios en cadena (vv. 34 s), que son designados en conjunto con el vocablo *éleos* (v 37a): la condición de prójimo no es simplemente una cualidad o una virtud estática, ha de manifestarse en actos (vv 37 s)

3. En Pablo el sustantivo designa a «todo el hombre» en cuanto que ama o «en cuanto que tiene capacidad para el amor» (cf Koster, 555 s); por eso puede ser reemplazado casi siempre por el nombre o el pronombre personal correspondiente La versión frecuente «corazón» es adecuada si por «corazón» se entiende el centro del obrar amoroso En 2 Cor 6, 12 Pablo reprocha a los corintios el que, a diferencia de él, no tengan sentimientos de amor, mientras que en 7, 15 dice de Tito que él tiene un



extraordinario afecto a los corintios. En Flp 1, 8 el atributo «de Cristo» (genitivo de autor) quiere decir que Cristo es el autor del amor universal, del amor que pone en juego a toda la persona del apóstol (L «cómo siento nostalgia... desde lo más profundo del corazón en Jesucristo») En Flm 7 y 20, la expresión «aliviar o tranquilizar las *splánchna*» se refiere a toda la persona, de tal manera que, tanto si se omite el vocablo *splánchna* como si se traduce «enteramente», el sentido continúa siendo el mismo. En el v. 12 el sustantivo puede ser reemplazado por el pronombre personal. recibirle a él «como a una parte de mí mismo» o «como si fuese yo mismo». El hecho de que el vocablo se use tres veces en esta breve carta da a entender la participación interior, el «interés personal de Pablo en esta ocasión o en este asunto» (Koster, 555) Sobre Flp 2, 1 y Col 3, 12, cf. → *οἰκτιρμός* [*oiktirmós*] III, 2

4. En Hech 1, 18 el sustantivo designa las entrañas en sentido anatómico. En 1 Jn 3, 17 el término significa el «corazón» en cuanto fuente de la acción en servicio de los demás, que trata de aliviar sus necesidades

5. Sobre *polýsplanchnos* (Sant 5, 11) cf. → *οἰκτιρμός* [*oiktirmós*] III, 4. *Eúsplanchnos*, bien dispuesto (de un modo recíproco), caritativo (L: cordial, compasivo) aparece en Ef 4, 32 y 1 Pe 3, 8, en los dos casos en la enumeración de algunas virtudes cristianas

H.-H. Esser

#### PARA LA PRAXIS PASTORAL

La misericordia en sentido bíblico es algo muy diferente de lo que puede darnos a entender el empleo de los vocablos correspondientes en nuestra lengua. En efecto, la *compasión*, la *comprensión de la miseria ajena*, la *benevolencia*, abarcan únicamente algunos aspectos de ella. Pues la Biblia entiende la misericordia, no a partir de los sentimientos, sino a partir de la fidelidad de Dios a la alianza: la misericordia es el comportamiento conforme a la → alianza, dicho con más exactitud, la fidelidad a la alianza con el pueblo de Israel que Dios ha mantenido y puesto a prueba a lo largo de la historia, alianza que, a través del acontecimiento de Cristo, se extiende a toda la humanidad. Ya por el hecho de que en la instauración de esta alianza Dios convierte al pueblo insignificante en interlocutor de pleno derecho a través de su elección gratuita (→ elección), se hace patente hasta qué punto la misericordia ha de ser entendida a partir de Dios. Esto aparece clarísimo en la solidaridad histórica de Dios con la otra parte que hace alianza y que él ha escogido, solidaridad siempre vigilante. Su fuerza impulsora es sin duda el → amor; pero su existencia es una consecuencia de un compromiso que funda un derecho. Por eso no está en contradicción con la → justicia, sino que la lleva a su plenitud.

Puesto que la misericordia de Dios es fidelidad, no sólo se exterioriza a través del perdón, sino que puede servirse igualmente de la ira para preservar la alianza. Hasta qué punto Dios, en cuanto padre de las misericordias, se compromete aquí sin reservas y hasta qué punto su obrar viene determinado totalmente por esto nos lo muestra con toda claridad el hecho de que él, a través de su Hijo, se volvió a los rebeldes y a su indignidad. El, Jesús de Nazaret, experimenta hasta el fondo la miseria de la humanidad, él la contrarresta con su misericordia compasiva, victoriosa, pero su muerte por sus enemigos es la coronación final de su «solidaridad con los impíos», en cuanto que toma también sobre sí la ira de Dios contra los hombres apóstatas y rebeldes

Esta misericordia universal ha quedado corroborada de un modo definitivo en la resurrección y glorificación de Jesús y a través de la proclamación de este obrar misericordioso alcanza a todos aquellos hombres que escuchan esta proclamación, al individuo a través del bautismo, a la comunidad de los bautizados a través de la predicación y de la participación en el banquete de la alianza.

En esta reiterada promesa de misericordia, que se ha mantenido firme a lo largo de la historia, radica la auténtica riqueza de la humanidad. Pues la gracia y la misericordia de Dios en Jesucristo otorgan al mundo y a la vida humana unas nuevas normas: a la luz de ellas ya no puede preguntarse por los méritos previos, pero tampoco por la gratuidad que cabría esperar de aquél que es objeto de misericordia; la intensidad de la misericordia viene ahora exclusivamente determinada por la situación del otro, a quien hemos de dar testimonio de Cristo. Pues a aquéllos que se insertan en la misericordia fundamental de Dios en Jesucristo, que nos libra de nuestra flaqueza y mantiene juntos a todos los que han sido perdonados por Dios, se les otorga la posibilidad de corresponder a esta misericordia, lo cual lleva también consigo la obligación de actuar en consecuencia. La misericordia es la respuesta agradecida de todo el hombre, de toda la comunidad, en la medida en que ella se vuelve hacia aquél o aquéllos que están necesitados de misericordia y muestra su solidaridad con ellos poniendo a su disposición las carismas o dones personales, sociales, comunitarios y materiales de que dispone.

Dios espera del hombre que haga misericordia; el recibirla es siempre una experiencia gratuita. Nunca es algo que pueda ser exigido por aquél que la espera. Toda misericordia humana, imperfecta, y toda falta de misericordia espera e implora, por tanto, ser colmada por la misericordia divina y espera que ella se revele finalmente como un bien salvífico perfecto e imperecedero. Pero el egoísmo humano, la seguridad arrogante y la indiferencia del hombre ante aquél que es digno de misericordia serán juzgadas duramente en el juicio último: allí estarán frente a frente el Misericordioso y los miserables y el supremo Juez examinará al mundo sobre la práctica de la misericordia.

H.-H. Esser

Bibl Fablgren, S'daka (Diss Upsala), 1932 – Lofthouse, *Hen and Heseid in the OT*, ZAW 51, 1933, 29 ss – Bultmann, Art *ἔλεος*, ThWb II, 1935, 474 ss – Harder, *Paulus und das Gebet*, 1936, 88 s – Sjoberg, *Gott und die Sunder im palastmensischen Judentum*, BWANT IV, 1939, 27 – Begrlich, b'rut, ZAW 1944, 1 ss – Eichholz, *Jesus Christus und der Nachste*, Bibl Stud 9, 1951 – Stoebe, *Die Bedeutung des Wortes Hasad im AT*, VT 2, 1952, 244 ss – Bultmann, Art *οἰκτιρο*, ThWb V, 1954, 161 ss – Johnson, *Hesed and Hasid (Interpretationes ad VT pertinentes S Mowmckel)*, 1955, 100 ss – Wibbing, *Die Tugend- und Lasterkataloge im NT*, BZNW 25, 1959 – Kasemann, *Gottesdienst im Alltag der Welt*, BZNW 26, 1960, 165 ss – Glueck, *Das Wort hesed im at Sprachgebrauch als menschliche und gottliche gemeinschaftsgemasse Verhaltensweise*, BZAW 47, 1961<sup>2</sup> – Delling, *Das Gleichnis vom gottlosen Richter*, ZNW 1962, 1 ss – Gollwitzer, *Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter*, Bibl Stud 34, 1962 – Braumann, *Jesu Erbarmen nach Mt. ThZ 19*, 1963, 305 ss – Eschholz, *Einführung in die Gleichnisse*, Bibl Stud 37, 1963, 78 ss – Kamlah, *Die Form der katalogischen Paränese im NT*, Wiss Unters z NT 7, 1964 – Koster, Art *σπλαγγιον*, ThWb VII, 1964, 548 ss

En cast: Arts gens ADarlap, Art Misericordia, SM 4, 1973, col 628 s – Mas amplia Bibl en → Amor

# Modelo

τύπος [týpos] forma, impronta, modelo; τυπικός [typikós] realizado según modelo, típico; αντίτυπος [antítupos] chocante, contrastante, antitípico, αντίτυπον [antítupon] reproducción, antitipo; ὑποτύποισις [hypotýpōsis] muestra, modelo

I Se discute de donde procede etimológicamente el término *typos*. Si se derivara de τυπω [typtō], su significado básico sería *golpe* (el verbo se encuentra también en el NT, concretamente en Lc y Hech, con ese significado). Mientras que tal significado se puede constatar abundantemente para *antítupos*, tanto en el empleo activo como en el pasivo de ese objetivo (es decir en el sentido de *chocante* o *que repercute* y de *repercutado*), para *typos* se ha conservado a lo sumo en un pasaje (Herodoto I, 67, 4). Fuera de eso, este término con sus distintos denominativos, τυποω [typoō], τύποισις [typōsis], τυπομα [typōma], etc con el sentido originario de *forma*, especialmente *forma concava*

1 En esta línea *typos* designa en primer lugar un objeto concreto como forma de pan, relieve, moneda, etc., y luego (siempre con un sentido concreto) la *impronta de una forma*, es decir, aquello que deja un objeto cuando se aprieta sobre otro, como *huella*, *cicatriz*, *impronta de un sello*, *letra*, etc., y todavía más en general *reproducción*, → *imagen* (art. εἰκὼν [eikōn])

2 En un ámbito más amplio se encuentra una abstracción en el sentido de *forma general*, *tipo* (p. ej. *forma del estilo*, de la enseñanza). También se puede seguir una ulterior abstracción en las dos direcciones de este concepto (tanto con el significado de *forma concava*, *molde* o *forma acunante*, como con el de *impronta*, *forma acunada*). Por tanto, *typos* designa

a) La *imagen primigenia*, la *muestra* en el sentido técnico de *esquema* o *modelo*, y en el ético de *modelo* (con el mismo significado *hypotýpōsis*)

b) La *impronta*, *imagen impresa* (con el mismo significado *antítupon*)

II 1 En los LXX aparece *typos* solo en cuatro pasajes y traduce dos términos hebreos *tabnūt* (Ex 25, 40), *imagen-prototipo*, *modelo*, y *selem* (Am 5, 26), *imagen (imagen de los ídolos)*. De no ser así, ambas palabras hebreas se traducen mediante otros conceptos. P. ej. *tabnūt* sobre todo por παραδείγμα [paradeigma], *ejemplo muestra*, y ὁμοιωμα [homoiōma], *semejanza*, *imagen* (→ igual, art. ὁμοιος [homoiōs]) *selem* generalmente por *eikon*, *imagen*. En 3 Mac 3, 30 *typos* designa la *forma*, la *redacción* (de un escrito), en 4 Mac 6, 19 el *modelo* (ético-religioso)

2 Filon emplea con gusto el término, siguiendo el uso general griego. El influjo platónico determina sobre todo la siguiente dicotomía: *typos* puede designar expresamente tanto la *imagen primigenia* o *arquetipo*, la *muestra* el *modelo*, como la *imagen impresa en algo* o la *huella* y la *reproducción* o *copia* de algo. No es, por tanto, un término especial para referirse al *modelo* o a la *copia* (Filon conoce otros muchos términos que podría emplear), sino que puede significar ambas cosas al mismo tiempo, es la *forma general*, que da nombre tanto a la *imagen primigenia* modelica, como a la *copia* sacada de ella, ambas quedan caracterizadas al mismo tiempo mediante esa determinación como *modelo* o *copia* respectivamente.

3 En el rabinismo se usó *typos* como barbarismo (*depus* y *tūpos* y multitud de diversas vocalizaciones), signfica como en griego, *forma*, *modelo*, y luego tiene el significado general que es frecuente hoy día en muchas lenguas al igual que lo fue en el latín de Cicerón. Puede compararse a este propósito la asimilación de σημεῖον [sēmeion], *signo*, como barbarismo (*sēmān*), que puede expresar una correspondencia entre situaciones históricas, una especie de una referencia «tipológica», acercándose de este modo a un determinado empleo que el NT hace de *typos*.

III En el NT se encuentra *týpos* 14 veces, sin que se pueda verificar una mayor acentuación en alguno de los escritos. La palabra falta por completo en los sinópticos, en las cartas católicas (excepto 1 Pe) y en Ap y también en varias cartas del *corpus paulinum*.

1. El significado concreto de *impronta de una forma* se halla en Jn 20, 25a (la señal de los clavos en las manos del resucitado)

2 En Hech 23, 25 *typos* quiere decir la *redacción*, el *contenido* de una carta, en Rom 6, 17 el *contenido*, la *afirmación* de una doctrina. Sin embargo, en este último pasaje resuena al mismo tiempo el significado primigenio de *forma acuñante*. En efecto, como antes los pecados, también ahora la nueva doctrina, o sea, el mensaje de Cristo, es la fuerza que configura —como quien dice, acuña— y determina la vida del cristiano.

3 Ese significado básico de *forma que se imprime* es el más frecuente.

a) La doble dirección en que se mueve el significado de *typos* en cuanto *forma del modelo* y de la *copia* se halla en dos pasajes de los Hechos. Hech 7, 43 al tomar de los LXX la cita de Am 5, 26 toma también el significado de *imagenes* de los dioses. Hech 7, 44 y Heb 8, 5 citan Ex 25, 40, y con *typos* se refieren al *arquetipo* celestial, según el cual Moisés había de realizar el santuario. Mientras que en Hech parece ser que en este pasaje se expresa sencillamente el encargo divino para la obra de Moisés, la fundación divina del santuario terreno, en Heb hay que ver esa cita del AT en conexión con un modo de interpretar más ampliamente las afirmaciones del AT con referencia a la obra salvífica de Cristo. Una cierta coincidencia con las especulaciones de Filón (marcadas por las ideas de Platón sobre los arquetipos y las ideas) no debe engañarnos acerca del hecho de que también este pasaje está sometido a la teología escatológico-temporal de la historia, que tiene Heb. La relación del *arquetipo* celestial (*typos* Heb 8, 5 y *eikōn* Heb 10, 1) con la *copia* terrenal (*antitypon* Heb 9, 24 o bien *ὑπόδειγμα* [*hypodeigma*] y *σκία* [*skia*], → *sombra* Heb 8, 5 y *passim*) es incorporada a los demás bienes salvíficos pasados y futuros. A través de Cristo penetran los arquetipos celestiales en la historia, haciendo que pierdan su validez las copias y las sombras (cap 10, cf Michel, 286).

b) Con el significado de *modelo* se hallan junto a *typos* y *hypotyposis* otros términos como *hypodeigma* o *ὑπογραμμος* [*hypogrammos*]. Estos últimos presentan la entrega de Cristo al servicio (Jn 13, 15) y su pasión (1 Pe 2, 21), pero no como un modelo ético, sino como una obra salvífica actuante, que imprime su sello, en la que la comunidad puede incorporarse, y en virtud de la cual puede ella seguir a Cristo (cf 1 Pe 2, 21b). *Hypodeigma*, fuera del texto de Sant 5, 10 (los profetas como modelo de sufrimiento y de paciencia) aparece sólo en el sentido de *ejemplo que no se debe seguir* (Heb 4, 11 y 2 Pe 2, 6). *Typos* como *modelo* está referido conjuntamente a Pablo (Flp 3, 17, 2 Tes 3, 9), a los responsables de la comunidad (1 Tim 4, 12, Tit 2, 7, 1 Pe 5, 3) o a la misma comunidad (1 Tes 1, 7). En esos pasajes no se trata simplemente de exhortar a llevar una vida ejemplar desde el punto de vista moral, sino de la llamada a la obediencia con respecto al mensaje (2 Tes 3, 6). Este imprime carácter y da poderes a los que lo proclaman, y el poder de imprimir su sello de una vida regida por la palabra actúa a su vez en la comunidad (1 Tes 1, 6), que se va transformando asimismo en *modelo* capaz de imprimir su sello.

4 Mas allá de ese empleo, que hacía la lengua griega usualmente, *typos* aparece en el NT para caracterizar relaciones de tipo histórico, es por tanto un concepto hermenéutico que sirve para referir la tradición del AT (en concreto, determinadas experiencias históricas de Israel) a los acontecimientos salvíficos escatológicos actuales.

a) En 1 Cor 10, 6-11 con este término refiere Pablo las experiencias de Israel en el desierto a la realidad actual de la comunidad cristiana en Corinto. La conexión entre la recepción del sacramento y el castigo subsiguiente al uso no digno del mismo por parte del antiguo pueblo de Dios sirve de «figura» o ilustración para el presente, con la finalidad de prevenir a los «fuertes», que tergiversaban los sacramentos dándoles un sentido mágico. El método «*tipológico*» desarrollado aquí por Pablo consiste, por tanto, en la referencia mutua, analógica, de contextos históricos concretos, en el sentido de la «pre-figuración», preanuncio o anuncio de antemano, que, para un acontecimiento

escatológico actual o futuro, tenían acontecimientos análogos del AT. Al mismo tiempo hay que añadir a esto un elemento esencial de la teología paulina, ya que la actuación de Dios en la historia se hace aquí visible en su ordenación, en su vinculación a sus promesas. Por tanto es Dios mismo el que establece la relación tipológica, en cuanto que su palabra revelada (la «Escritura») la realiza (cf. Rom 4, 23 s; 1 Cor 10, 11). Con la «prefiguración» del acontecimiento salvífico escatológico en la historia del AT es atestiguada la participación de la comunidad en la obra salvadora de Cristo, y frente a una eventual interpretación errónea «metafísica» del mismo, se interpreta como el obrar de Dios que se realiza en la historia humana concreta.

b) En este sentido tipológico se argumenta también en Rom 4; Gál 3 y *passim*, sin necesidad de que aparezca el término *τύπος*. El mismo modo de argumentación tipológica se halla en 1 Pe 3, 21: la salvación de Noé de las aguas del diluvio se refiere como «figura» al hecho salvador del → bautismo, que viene a ser así *antitypon, contrafigura* (en el sentido de *reproducción*).

c) En Rom 5, 14 el concepto de tipo penetra en un campo de tensión, que desborda el «método tipológico» por completo. Se comparan o se contraponen las figuras de → Adán y Cristo en su significado y eficacia para «todos». Adán es calificado de «*τύπος del futuro*»; por eso en este caso se habla generalmente (con algunas excepciones) de una «tipología Adán-Cristo». Pero, dado que Adán no puede tomarse precisamente por una «figura» fiel, por un trasunto, de Cristo, y que, por otra parte, fuera de este sitio un significado de *τύπος* en el sentido de *contrafigura* es completamente desconocido, hay que concluir que probablemente, al asumir Pablo polémicamente este término, precisamente rechaza aquí una tipología tradicional Adán-Mesías. Se trata del cambio radical de lo antiguo por lo nuevo. Lo nuevo sólo se hace actual mediante la superación de lo antiguo. Así pues, Pablo muestra la relación paradójica de oposición radical y de vinculación profunda de lo antiguo y lo nuevo como la realidad en la que la comunidad ya está viviendo.

Evidentemente, la tipología todavía no ha cuajado en Pablo en un método que se pueda emplear técnicamente. Su degeneración en la época subsiguiente (a través de toda la historia de la exégesis) la ha hecho hoy sospechosa. En la actualidad, sobre todo en la investigación del AT, se realizan esfuerzos por recuperar el papel relevante que originariamente tenía la tipología para la interpretación del AT y también para la praxis cristiana.

H. Müller

Bibl AvBlumenthal, ΤΥΠΟΣ und ΠΑΡΑΔΕΙΓΜΑ, Hermes 63, 1928, 391 ss – LGoppelt, Typos, 1939 (1966 reimpresión) – RBultmann, Ursprung und Sinn der Typologie als hermeneutischer Methode, ThLZ 75, 1950, 205 ss (= Exegetica, 1967, 369 ss) – EFuchs, Hermeneutik, 1954 (1958<sup>2</sup>), 192 ss – Probleme alttestamentlicher Hermeneutik, ed por CWestermann, ThB 11, 1960 (1968<sup>3</sup>) espec 11 ss, 205 ss – NHRidderbos, Typology, Vox Theologica 31, 1961, 149 ss – ELarsson, Christus als Vorbild, ASNU XXIII, 1962, III, 9 ss – ASchulz, Nachfolgen und Nachahmen, Stud z. AT u NT 6, 1962, 308 ss – OMichel, Der Brief an die Hebraer. KEK XIII, 1966<sup>12</sup> – LGoppelt, Art τύπος, ThWb VIII, 1969, 246 ss

# Moisés

## Μωϋσῆς [Mōysēs] Moisés

I La forma griega del nombre (desde los LXX) procede probablemente de fuentes egipcias. La primera sílaba *Mow-* [*Mōy-*] reproduce un sonido vocalico *ō* copto, no hebreo (Pauly-Wissowa 31, 1933, 360). El hebreo *Mošeh* probablemente haya de derivarse del antiguo egipcio *ma(y)* y significa *hijo* (cf Thutmosee = «hijo de Thot») *Moises* es un nombre abreviado sin el elemento del nombre de Dios (cf SHerrmann, *Mose*, *EvTh* 28, 1968, 303 s)

II 1 La mas antigua tradicion veterotestamentaria caracteriza a Moises como el caudillo carismatico de un grupo de nomadas —mezcla abigarrada de elementos muy diversos—, al que se obligo a trabajos forzados en las ciudades de Piton y Ramses (Ex 1, 11). A traves de contactos de Moises con nomadas madianitas (2, 15 ss, 3, 1-4, 20), el grupo de los hebreos consiguio escapar de Egipto (14, 5). La anquilacion junto al mar de una formacion de carros de combate egipcia enviada en persecucion de ellos, indujo al llamamiento de este grupo de nomadas por parte de Yahve, cuya actuacion en aquel acontecimiento reconocio la profetisa Maria (15, 20 s). Parece que el grupo siguio viviendo durante una generacion en el desierto, antes de decidirse a emigrar a otro pais de cultivo. Durante ese tiempo tenia su santuario principal en el Sinai. Pero tambien visitaba otros santuarios del monte de Dios y de Masa y Meriba (= Tentacion y Careo Cades, cf 17, 7). Moises se halla aqui en el mismo plano que los antepasados o padres primitivos, aunque probablemente tenia que conducir un grupo mas numeroso y mas fuerte.

2 Antes del destierro, parece que la tradicion mosaica solo desempeñó un cierto papel en el reino del Norte, la importancia fundamental la adquirio solo al quedar ligado Moises a la legislacion religiosa que se encuentra en el codigo de la alianza de Ex 20, 22-23, 20, entroncando por primera vez con la antigua noticia de Ex 32, 16. Con la importancia creciente del derecho divino fue creciendo tambien la importancia de Moises. Asi aparece en la ley deuteronomica (alrededor del año 700) como el gran legislador, que muestra a Israel los caminos de la vida y de la muerte. Sin embargo, esas tradiciones se hicieron efectivas bajo Esdras en la restauracion postexilicas, que situo a la ley como fundamento de la vida de Juda. Con ello Moises se convirtio en el revelador central de Israel. Pero los profetas, que mencionaron raramente a Moises y solo en contextos carentes de importancias (Jer 15, 1, Mi 6, 4, Is 63, 11, Os 12, 14), fueron unicamente los mensajeros de la exigencia de obediencia a Dios, como demuestra la obra historica deuteronomistica.

3 En el helenismo existen noticias sobre Moises casi unicamente en algunas manifestaciones antijudas. Al igual que los judios en general, Moises pasaba por un egipcio (sacerdote de Heliopolis). Se le tenia por el legislador, el organizador (12 tribus) del pueblo, el fundador del Estado judio, de su capital y de su templo. Y puesto que en el judaismo fuera de Jerusalem, no habia ningun otro lugar de culto, se consideraba a los judios ya como *ἄθεοι* [*atheoi*] (que no tributan a lo divino el honor que les debido), ya como adoradores de demonios, y Moises paso por el negador y despreciador de todo culto o como un hechicero o un impostor. Su nombre se utilizo frecuentemente en formulas magicas. Con una cierta admiracion hablaron de Moises solo Hecateo y Posidonio. Hecateo alababa el hecho de que honro al cielo como Dios, *sin imagen alguna*. Posidonio narra que Moises habia sido en realidad un sacerdote egipcio, pero que abandono voluntariamente Egipto, porque su concepto antropomorfo y teriomorfo (= que adopta formas animales) de Dios no correspondia al que le tenia. Asi fundo una comunidad originariamente libre de leyes —el helenismo en su conjunto choco con la ley judia— y que veneraba «lo que nosotros denominamos cielo y cosmos o bien, globalmente, *physis* (= naturaleza)» (Pauly-Wissowa, XVI, I Sp 361 ss).

4 El judaismo helenico, por el contrario, hizo la apologia de Moises. Siguiendo el metodo de la ciencia griega, de las coincidencias se paso a los plagios. Y puesto que el helenismo consideraba a Egipto como el pais de la cultura mas alta, los apologetas atribuyeron dicha cultura a sus antepasados hebreos. Ellos ensalzan a Moises como el inventor de la escritura (cf Eusebio, *Praep. Ev.* 9, 27). Es importante la aparicion de la denominada leyenda de Moises. Segun ella, los magos egipcios vaticinan al faraon el nacimiento de un hombre que salvara a los judios y vencerá a Egipto. Por eso manda que se mate a los recién nacidos. Pero una hija del faraon, que no tiene hijos, salva a Moises y le aplica un nombre egipcio (para la continuacion cf *loc. cit.*, 367 ss).

5 En el conjunto del judaismo palestino, pasaba Moises como el revelador insuperable. Para los rabinos, los profetas eran unicamente portadores de la tradicion oral, que Moises recibio en el Sinai. Sus seguidores son los especialistas en Escritura o letrados (ThWb VI, 817 ss, cf Mt 23, 2). De acuerdo con la concepcion del segundo exodo como irrupcion de la salvacion, Moises y su tiempo pasaban como modelos anticipados de la epoca mesiánica: asi como Moises padecio, asi el Salvador debe padecer (p. ej. R. Aquiba 40 años de hambre y de sed en

el desierto, o persecucion por parte de los extraños y enemistad en el propio pueblo, o época de prodigios, cf ThWb IV, 867) También en los textos de Qumran es denominado frecuentemente Moises como el legislador de Israel y como tal es celebrado (p ej CD IX, 11)

III En el NT Moisés es la figura veterotestamentaria que con mayor frecuencia se menciona (80 veces) Jesús sacude los cimientos del mundo judío que le rodeaba, al presentarse como revelador lo mismo que Moisés, no ya como su intérprete (cf. los profetas del AT), y por eso se diferencia de aquél, en que él anuncia y vive en nombre de la venida definitiva del reino de Dios De todos modos, la tradición neotestamentaria expresa la relación entre Moisés y Cristo de diversas maneras.

1. *Marcos* Moisés es reconocido como legislador (1, 44). Su ley demuestra, contra los saduceos, la resurrección de los muertos (12, 19 26) y contra la tradición de los escribas y letrados, el mandamiento de Ex 20, 12 (Mc 7, 10 s, 14 s muestra la nueva autoridad de Jesús). En la transfiguración de Jesús aparecen Elías y Moisés, los cuales en otros tiempos (lo mismo que Jesús ahora), debido a su misión, padecieron bajo la enemistad del pueblo (9, 4 s) Pedro interpreta mal la aparición celeste como terrestre y opina que ha llegado una nueva época del desierto, puesto que las tres figuras del final de los tiempos (Moisés, Elías y el Mesías Jn 1, 21 25, cf. CD IX, 11, 4Qtest 5 ss) se hallan unidas.

2. *Mateo* establece un parangón muy estrecho entre Jesús y Moisés. Acerca de la tradición de su nacimiento véase la formación de la tradición sobre Moisés (cf *supra* II, 4) y el tema de Egipto como meta de su huida (a propósito de 2, 20, cf. Ex 4, 19) Jesús permanece 40 días sin comer ni beber en el desierto como lo hizo Moisés en el Sinaí (4, 1 ss). Pero sobre todo, él es el nuevo legislador (*passim*), el cual, lo mismo que Moisés, proporciona la bendición (5, 3 ss) y la maldición (23, 13 ss). La misión docente mosaica de los letrados es reconocida (23, 2 s), pero al mismo tiempo queda superada, ya que, bajo la dirección de Jesús, hay que practicar una justicia mejor que la de los fariseos (5, 17-20)

3. *Lucas* ve la vinculación de Jesús a Moisés en la función de profeta. Hech 3, 22, 7, 37 citan a Dt 18, 15 18: «Un profeta como (Moisés)...» Así como Moisés fue poderoso en hechos y palabras (7, 22), así también Jesús fue un profeta lleno de poder ante Dios y ante el pueblo (Lc 24, 19, cf 7, 16; 4, 24; 13, 33) Lo mismo que Moisés, Jesús a 70 (72) hombres elegidos les da parte en su poder y en su espíritu (10, 1 17 ss, y más tarde, superando a Moisés, hace lo propio con toda la iglesia) Así como Moisés padeció (Hech 7, 25 ss), y así también como el pueblo le negó y, sin embargo, Dios le envió como salvador y dominador (7, 35), también Jesús (siguiendo a Moisés y a los profetas) debía ser entregado a muerte por los sumos sacerdotes y letrados y ser asimismo elevado por Dios a la categoría de Señor (Lc 24, 27 44, cf Hech 26, 22, 28, 23) Según eso, el que no escucha a Moisés y a los profetas tampoco cree en el resucitado (Lc 16, 29-31). No es cierto que Esteban (Hech 6, 11 ss) y Pablo (21, 20 ss) enseñen que haya que apartarse de las «costumbres» de Moisés La libertad de la circuncision la pide Pablo, coincidiendo con Pedro, sólo para los gentiles (15, 1-21) Pero la justicia de la fe, que otorga Jesús, no la podía dar la ley de Moisés (13, 38)

4. *Pablo* a Moisés y a Cristo les enfrenta antitéticamente. Como legislador (Rom 5, 14, 1 Cor 9, 9), Moisés proporciona unicamente la letra (*γραμμα* [*gramma*]), de forma que el hombre que practica la justicia de la ley ha de vivir (Rom 10, 5). De esta manera se muestra Moisés como «agente de muerte» (2 Cor 3, 7, cf Gál 3, 17 ss), que sólo poseía una gloria pasajera. Por el contrario, el «agente de la rehabilitación» (2 Cor 3, 9) que lleva a la

vida, posee el espíritu (πνεῦμα [pneúma]) y una gloria imperecedera (se trata de una exégesis a Ex 34, 29 ss). Los «ministerios» representan al mismo tiempo a la sinagoga y a la iglesia. Respecto a Israel afirma Pablo que «un velo cubre sus mentes» cada vez que leen a Moisés (v. 15). Sin embargo, del Señor que es espíritu, recibe el nuevo Israel el don de reflejar la gloria con toda la cara descubierta (v. 17 ss). Cuando Israel se vuelva hacia el Señor, se quitará el velo (v. 16) y entonces Moisés será reconocido como testigo de la justicia de Dios: Dios elige únicamente según su promesa, no según el celo humano (Rom 9, 15 s); el llamamiento de los gentiles muestra que la ley de Israel no le otorga ningún privilegio ante Dios (10, 19); el bautismo en Moisés (analogía del «bautismo en Jesús») era una promesa y no una ley de la naturaleza, de forma que los bautizados realmente recibían dones espirituales; pero, como no permanecen ya en la promesa, perecieron (1 Cor 10, 2 ss).

5. *Juan* es el que más duramente se opone al judaísmo: la enseñanza de Jesús, que interpreta la Escritura, procede inmediatamente de Dios y no del estudio de la misma (7, 15 s). El que quiera hacer la voluntad de Dios (¡el primer mandamiento y no cada uno de los mandamientos!) reconocerá si la doctrina es o no de Dios (v. 17). Pero ninguno de los judíos practica la ley, pues ellos se orientan por la letra de la misma y no, como se debe, por Dios mismo (esto es, por su revelador) (v. 19). La ley de Moisés, como tal, ha sido superada por Jesús (1, 17). El acusa a los judíos ante Dios, pues ella —la ley de Moisés— da testimonio del revelador, que será como Moisés (Jn 5, 39.45 ss; cf. Dt 18, 15.18). Realmente el pueblo conoce bien que Jesús es el profeta prometido (6, 14). Pero mientras pretende hacerle rey (v. 15), no quiere reconocer que su reino no es de este mundo (18, 36). Sus jefes se denominan a sí mismos discípulos de Moisés (9, 28) en la «falsedad»; puesto que el nuevo revelador ha venido ya (1, 17). Este es el verdadero pan de vida, pues los que comieron el pan que dio Moisés murieron (6, 32-35.48-51). Moisés levantó la serpiente en el desierto para mantener y conservar la vida percedera; también Jesús tiene que ser «levantado en alto» para que todos los que creen en él tengan vida eterna (3, 14 s).

6. *La carta a los Hebreos* destaca la superación del modelo de Moisés por el cumplimiento en Cristo. La fidelidad de Jesús es de mayor poder que la de Moisés, puesto que él vino como el hijo de las alturas celestiales de Dios y no es como Moisés sólo un servidor en la casa de Dios (3, 2 ss). Jesús es el sumo sacerdote del santuario celeste, el cual Moisés trató de contemplar en otro tiempo y de imitarlo en la construcción del santuario terreno (8, 5). La comunidad de Cristo no fue conducida al Sináí, ante cuyo fuego, humo, relámpagos y truenos el mismo Moisés se puso a temblar, sino a una magnífica ciudad celestial de Dios (12, 18 ss). En 11, 23 ss se describe a Moisés como modelo de la fe, incluso en los padecimientos, como caudillo a la salida de Egipto se le describe en 3, 16 y como legislador en 7, 14.

7. Se encuentran aislados los pasajes de Ap 15, 3 (el paso del mar Rojo representa la salvación de los santos de un padecimiento al final de los tiempos), el fragmento de Jds 9 (una tradición posterior dice que Satanás luchó con Miguel, así como Moisés mató a un egipcio) y 2 Tim 3, 8 (según la leyenda de Moisés [cf. *supra* II, 4], fueron Yanes y Yambres los magos egipcios que trataron de imitar el milagro de la serpiente, St.-B. I, 660 ss).



Bibl H Gressmann, *Mose und seine Zeit*, 1913 – J Jeremias, Art *Μωϋσῆς*, ThWb IV, 1942, 852 ss – H Kremers, Art *Mose*, EKL II, 1958, 1458 ss – R Smend, *Das Mosebild von H Ewald bis M Noth*, 1959 – M Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, 1960<sup>2</sup>, 172 ss – E Oswaldt, Art *Moses*, RGG IV, 1960<sup>3</sup>, 1151 ss – GvRad, *Theologie des AT I*, 1962<sup>4</sup>, 303 ss – H Seebass, *Mose und Aaron*, Sinai und Gottesberg, 1962 – W Eichrodt, *Theologie des AT I*, 1963<sup>7</sup>, 190 ss – F Stier/E Beck, *Moses in Schrift und Überlieferung*, 1963 – S Freud, *Der Mann Moses*, 1964 (Bibliothek Suhrkamp 131 En *Gesammelte Werke XVI*, 1961<sup>2</sup>) – A H J Gunneweg, *Mose in Midian*, ZThK 61, 1964, 1 ss – S Herrmann, *Mose*, EvTh 28, 1968, 301 ss

Trad o c GvRad, *Teología del AT I*, 1978<sup>4</sup>, 362 ss – W Eichrodt, *Teología del AT I*, 1975, 263 ss

## Muchedumbre → Pueblo

# Muerte

Para designar la muerte y el morir, que recuerdan a los hombres que de la vida no se puede disponer, se encuentran en el NT, como en la antigüedad, numerosas palabras. Junto a los vocablos relacionados con θάνατος [*thánatos*], que designan el paso de la vida al estado del ser muerto (y también a la misma muerte), para describir el morir y la muerte se utilizaron ya en tiempos antiguos, y concretamente a partir de la época de Jesús, vocablos que originariamente tenían un sentido diverso y que se aplicaban al sueño, tales como ὕπνος [*hýpnos*], καθεύδω [*katheúðō*] y κοιμάομαι [*koimáomai*]. Lo que no tiene vida, ya se trate de un cadáver o de la materia carente de vida, es νεκρός [*nekrós*], muerto; mientras que τελευτάω [*teleutáō*] designa la muerte como si se hubiese llenado o realizado la vida y se concluyese de un modo natural; en cambio, se usa ἀποκτείνω [*apokteínō*] para designar la extinción de la vida por medios violentos. Concretamente las palabras del grupo θάνατος y νεκρός experimentaron en el NT una matización teológica cualificada. Cf. → debilidad.

ἀποκτείνω [*apokteínō*] matar; τελευτάω [*teleutáō*] morir

I 1. El verbo *apokteínō*, de κτείνω [*kteínō*], matar, y atestiguado desde Homero, expresa todo tipo de terminación violenta de la vida (primero ajena y solo más tarde también propia). Así pues, puede significar *matar*, *hacer matar*, *asesinar* y *ejecutar*.

2 *Teleutáō*, derivado de τέλος [*télos*] → *meta*, *fin* y atestiguado desde Homero, significa originariamente lo que queremos decir corrientemente con *llevar a término*, *acabar* (p. ej. un trabajo), *completar*, y, como intransitivo, *llegar a un término*, *acabarse* (p. ej. las lágrimas) y luego también *morir*, *fallecer*.

II 1. *Apokteínō*, *matar*, atestiguado más de 150 veces en los LXX, se utiliza allí para traducir los verbos hebreos *hārag*, *matar* y *mūt*, *morir* (espec. en hijo *hacer morir*), puede designar el golpe mortal (Gn 4, 8 de Cain), la ejecución del castigo (Ex 32, 27), el cumplimiento de la orden de exterminio en la guerra de Yahvé (Nm 31, 7 ss, 1 Sam 15, 3), y se encuentra asimismo en las visiones proféticas del juicio (Am 4, 10, 9, 1, Ez 23, 10).

2. Unas 70 veces, para traducir el hebreo *mūt*, *morir*, se utiliza en los LXX el verbo *teleutáō* y casi exclusivamente con el significado de *dejar de vivir*, *terminar la vida*. Pero allí no se distingue entre una muerte natural (p. ej. Ex 1, 6, Jos 1, 2) y una violenta (θανάτω τελευτήσῃ [*thanátō teleutēsei*], *morir* o *debera morir irremisiblemente*, Ex 19, 12, 21, 16 s, Am 9, 10).

III. 1. *Apokteinō*, *matar*, se encuentra en el NT 74 veces, con mayor frecuencia en los cuatro evangelios y en Ap (15 pasajes); solamente 5 pasajes corresponden a las epístolas (paulinas). En esos pasajes el verbo significa casi siempre la muerte violenta del mensajero de Dios, ya se trate de un asesinato directo (Mt 14, 5: Juan por Herodes; cf. Mc 6, 19), ya se halle en forma parabólica (Mc 12, 15 ss: los trabajadores de la viña; cf. Mt 23, 37 par) o se exprese en el lenguaje apocalíptico de los sinópticos (Mt 24, 9) como profecía en relación con los discípulos. Podría ser central su aparición en los «anuncios de la pasión» de los tres sinópticos (Mc 8, 31; 9, 31; 10, 34 con par). El testigo (→ testimonio) que debe ser muerto, en el que se concentran los ataques, es el → Hijo (cf. 1 Tes 2, 15). Especialmente en Juan *apokteino* casi siempre va acompañado de *θητέω* [*thētēō*], *intentar*, *tratar de*, o de *βουλεύομαι* [*bouleiomai*], *planear*, con los cuales se combina (p. ej. 7, 1.19 ss; 11, 53). Pero en el marco de tales amenazas (cf. Hech 21, 31; 23, 12-14) se encuentran asimismo los discípulos, como lo indica espec. Ap (6, 11; cf. asimismo 11, 7, donde la bestia mata a los dos testigos); en ellas, por lo demás, el verbo señala ante todo la ejecución del juicio divino (por los cuatro jinetes en Ap 6, 8; cf. 9, 15-18; 19, 21). En una interpretación posterior de la crucifixión significa en Ef 2, 16 que Jesús por su muerte mató la enemistad, con lo cual debe entenderse e interpretarse la reconciliación. Pablo usó 2 veces la palabra en sentido figurado: en Rom 7, 11, el → pecado (*ἁμαρτία* [*hamartía*]), que se interpreta aquí como una fuerza, mediante el → *mandamiento* (*ἐντολή* [*entolē*]) mata al hombre, esto es, le impulsa a un conflicto mortal que le defrauda en su situación ante Dios; en 2 Cor 3, 6: lo que en realidad aporta la ley es la muerte y a ello contribuye la *letra* (*γράμμα* [*grámma*]), que se contrapone al espíritu que vivifica.

2. *Teleutōō* aparece en el NT sólo 11 veces, de ellas Mt 15, 4; Mc 7, 10; 9, 48 en citas del AT. De todos modos no deja de ser sorprendente el hecho de que el verbo se use en Mt 9, 18 (en aor.) y en Jn 11, 39 (part. perf.) en relación con difuntos cuya resurrección por parte de Jesús se refiere a continuación. Parece que aquí los evangelistas pretenden poner de relieve la muerte efectiva de la muchacha o de Lázaro; no constituye una contradicción el que en el mismo contexto se utiliza *katheudō* o *koimáomai* (véase allí). Asimismo aparece el verbo en Mt 2, 19 para la muerte de Herodes, en Mt 22, 25 en el ejemplo de la muerte de los siete hermanos, en Hech 2, 29; 7, 15 y Heb 11, 22 en las reflexiones históricas sobre la muerte de David, Jacob y José. Sin embargo, en el NT predomina a todas luces *ἀποθνήσκω* [*apothnēskō*] (cf. *infra* → *θάνατος* [*thánatos*]).

L. Coenen

*θάνατος* [*thánatos*] muerte; *θανατώω* [*thanatōō*] matar; *ἀθανασία* [*athanasia*] inmortalidad; *θνήσκω* [*thnēskō*] morir; *ἀποθνήσκω* [*apothnēskō*] morir; *συναποθνήσκω* [*synapothnēskō*] morir juntamente con alguien; *θνητός* [*thnētós*] mortal

I *Thánatos* (desde Homero) designa el *morir* o la circunstancia de *estar muerto*, pero se usa también para designar el *peligro de muerte* o el tipo de muerte (*muerte por castigo*). Según eso, *thanatōō* significa *ocasionar la muerte a alguien*, *matarle* o *ponerle en peligro de muerte*. Al ser sometido a la muerte ya en Homero se le designa como *θνητός* [*thnētós*], *mortal*, y en especial los hombres son considerados como *ὄφ θνητοί* [*hoi thnētoi*], los *mortales*, a diferencia de los dioses que poseen la *athanasia*, la *inmortalidad*. Únicamente algunos hombres se sitúan en el círculo de los dioses inmortales, y son los héroes.

*Thnēskō*, *morir* y *apothnēskō*, *fallecer* (ambos desde Homero) designan el acto en el que se sufre la muerte. Cuando se muere junto con otros aparece el compuesto *synapothnēskō*, *morir junto con otros* (desde Herodoto, p. ej. refiriéndose a la costumbre india de quemar juntamente a las viudas).

En la época helenística se utilizan los conceptos de *thánatos*, *thanatōō* y *thnēskō* también en el sentido figurado de la muerte moral o espiritual.

1 Para los griegos, la muerte significa el fin del vivir, la terminación del tiempo de la vida, la aniquilación de la existencia, y esto aun cuando la sombra del → alma sea recibida en el reino de la muerte (Homero, Od 11, 204-222) La muerte es el destino comun de los hombres, cuyo aspecto negativo se hace particularmente visible cuando la muerte aparece personificada como un demonio o un monstruo de ultratumba (Eurípides, Alc 28 ss) Y como no existe entre ellos la fe en la creación, no surge la pregunta acerca del «porque» de la muerte, a la cual estan sometidos todos los hombres por naturaleza, así como por esa misma razon a los dioses les corresponde tambien por naturaleza la inmortalidad Aparece frecuentemente la queja por el destino mortal del hombre (Homero, Od 11, 488) La consecuencia normal de la consideración de la inevitabilidad de la muerte es la invitación a gozar de la → vida (art ζῶν [zôê]) La sentencia citada por Pablo «Comamos y bebamos, que mañana moriremos» (1 Cor 15, 32) corresponde a la concepción greco-romana formulada frecuentemente (Eurípides, Alc 782 ss) Cuando en los triclinios de la época de los cesares se presenta un esqueleto con la inscripción «Conoce a ti mismo», esto representa la invitación a no desperdiciar la alegría de los placeres del momento Cuando la edad acicara a alguien la alegría de la vida, mejor le sera morir (Eurípides, Hik 1104 ss) Las antiguas necropolis estan en las vias que dan salida a las ciudades y deben comunicar a los muertos la proximidad de la unica vida que existe la vida de los que todavia no han muerto Una muerte dulce despues de una larga vida es un gran bien (Homero, Od 11, 134 ss), sin embargo, hay que consolarse puesto que la muerte libera de las bagatelas de la vida (Eurípides, Tro 635 ss)

2 Sin embargo, tambien se reflexiona sobre la muerte misma como problema y sobre su terribilidad Se aspira a una superación de la muerte No es raro que se encuentre la consideración muy difundida en todas partes de que la vida se prolonga en los propios hijos (Münnermo, Frg 2, 13 ss) Los epitafios y los grandes monumentos sepulcrales hacen que perdure el recuerdo de los muertos, pregonan sus hazañas a la posteridad y hacen así la muerte mas soportable

Pero ante todo el griego trata de introducir la muerte en la vida, al comprenderla no como algo fatal, sino como un hecho, como un trabajo o resultado humano Para ello importa morir con fama, ya sea en una lucha valiente ya en una muerte sin temor (Eurípides, Herc 533 s) Una muerte que de esa manera se convierte en un resultado de la vida parece mas hermosa y asegura la fama posterior entre los que seguiran viviendo, maxime si se murio en servicio de la polis (→ pueblo) (Eurípides, Herc 621 ss)

a) Para Platon la verdadera vida consiste en que el hombre se libere de la coacción de las circunstancias puramente naturales y viva no disfrutando sino virtuosamente Así pierde tambien la muerte su aspecto terrible ¿Pues por que debería temer yo la muerte, cuyo ser no contemplo, en vez de evitar la injusticia de la vida que me es conocida? El abandono con el que tal concepción filosofica va al encuentro de la muerte, reduce asimismo la muerte a un hecho humano (Phaed 80e), y mucho mas puesto que la muerte ofrece la oportunidad de conservar directamente la virtud, concretamente cuando se puede evitar (p.e) en la batalla) solo a costa de comportarse indignamente (Ap 38e-39b)

b) Algo semejante ocurre con los estoicos, para los cuales la muerte pierde su terribilidad, cuando uno adquiere conciencia de su inevitabilidad natural y se afirma a si mismo como alguien que debe morir Segun eso, el estoico se siente libre ante la muerte y ante si mismo como mortal, el no necesita ninguna liberación ante el poder de la muerte El que se pierde ante la muerte y ante el miedo que ella le produce es el que esta propiamente muerto (Epicteto, Diss I, 9, 19) Tambien semejante disposición libre constante a una muerte tranquila despues de una vida virtuosa convierte la muerte en un hecho humano (Seneca, Ep 93, 101, 15), que incluso se puede realizar conscientemente por medio del suicidio «Como se concluye es solo de una manera Termina, pues, como quieras Solo que el fin debe ser bueno» (ibid 77, 20)

3 a) Junto a esa actitud y ligada ocasionalmente con ella se encuentra la creencia en la inmortalidad del → alma Procede de las oscuras fuentes «orificas» de la mística pitagorica, pero el que por primera vez la discute ampliamente y la fundamenta filosoficamente es Platon, para el cual la doctrina de la inmortalidad resulta un complemento a su concepción moral de la persona con la muerte el alma se libera del → cuerpo, lo inmortal de lo mortal, la parte del hombre que no sufre de la parte que sufre (Phaed 80c ss) Y puesto que la vida del filosofo sirve totalmente a la finalidad de un puro conocimiento racional, el sabio solo puede considerar la muerte que le libera del cuerpo irracional como un fin digno de ser apetecido (Phaed 114a ss)

b) Junto a esto, la Stoa niega, por lo general, la inmortalidad personal, el alma particular se sumerge en el alma universal divina, que rige el cosmos (→ mundo)

Tales concepciones acerca de la inmortalidad del alma se desarrollan en la época helenística, sin influir de un modo determinante en la creencia popular

c) En los cultos *mistericos* procedentes del oriente, el hombre que es por naturaleza mortal es divinizado mediante consagraciones y ritos, al participar en las fuerzas vitales del dios al que se da culto

d) La *gnosis* (→ conocimiento, art *γνωστικὴ* [gnoskô]) potencia el moderado dualismo antropologico de alma y cuerpo de Platon hasta reducirlo a un dualismo cosmico radicalmente antitetico El cosmos es para el diabolico y el cuerpo es parte del cosmos El alma, por el contrario, procede de una → luz extracosmica y de un mundo vital asimismo extracosmico y fue encadenada en la cárcel del cuerpo La verdadera muerte es la vida en el cuerpo, en cambio, la liberación del cuerpo significa la superación de la muerte

e) En el *neoplatonismo* se asocian ideas platónicas y mitos gnósticos en un sistema especulativo, en el cual la trasmigración de las almas y la progresiva iluminación y elevación del alma sobre el mundo de los sentidos desempeñan un importante papel

II Todas las palabras de este grupo se encuentran asimismo en los LXX, *athanasia*, *inmortalidad*, por su parte aparece solo en los escritos tardíos influenciados por el helenismo (Sab, 4 Mac) El modo de usar las palabras no se diferencia esencialmente del uso en la literatura original griega El equivalente hebreo para los distintos términos es, con escasas excepciones, *māwet*, *muerte* y *mūt*, *morir*, *matar*

1 a) También en el pensamiento del AT significa la *muerte* el fin definitivo del hombre (2 Sam 12, 15 ss) «Todos hemos de morir, somos agua derramada en tierra, que no se puede recoger» (2 Sam 14, 14) El hombre, tomado de la tierra, se convierte de nuevo en polvo (Gn 3, 19) La sombra del alma que baja al seol (→ infierno, art *αἰς* [*hadēs*]) no posee ninguna vitalidad, como se demuestra especialmente en el hecho de que la muerte produce la separación, tantas veces lamentada, de Yahvé, que es el origen de la vida (Sal 6, 6, 30 [29], 10, 88 [87], 6, 11 ss, Is 38, 11) Al hombre no le queda más que aceptar la suerte común de la muerte (Gn 3, 19, Eclo 14, 18 ss, 41, 5 ss) Si Dios le permite morir anciano y saciado de años, de forma que pueda alcanzar el fin de la vida que es posible a un hombre, puede estar agradecido y contento (Sal 91 [90], 16, Gn 15, 15) Esto no impide que el se queje de la caducidad de la vida y de la rapidez con que pasa (Sal 90 [89]) Cuando la enfermedad o la necesidad amargan la vida, el suplicante puede hablar de los lazos de la muerte y del descenso a los infiernos (Sal 116 [114], 3 8), de forma que la muerte invade el terreno de la vida Pero la muerte como tal no puede ser objeto de temor, sino una muerte mala o prematura, en la cual aparece una idea difundida acerca del → castigo de Dios por la → culpa del hombre, pues Dios castiga a los individuos con la muerte para purificar la comunidad de su pueblo de los malhechores, de la misma manera que esa misma comunidad impone también la pena de muerte a los individuos para apartar el → juicio de todo el pueblo (Dt 13)

b) Pero la muerte como tal no representa ningún castigo divino, ya que la creación no pretendía ninguna mortalidad del hombre Adán fue amenazado con la propia muerte *prematura* como castigo por una transgresión concreta, después de cometida la falta, solo fue castigado con el destierro del jardín del Edén También el Sal 90, que, remontándose a la historia de la caída, reflexiona sobre la interdependencia entre → pecado y muerte, hace que a fin de cuentas no sea la muerte sino la fragilidad de la vida la que se base en el pecado humano (cf asimismo Sal 51, 14, 3) Con eso en el AT se habla de la universalidad de la culpa y de la muerte (se exceptúan únicamente los que son «arrebataados» al cielo), pero no de una muerte hereditaria como consecuencia del pecado, así como tampoco de un pecado original Puesto que la relación con Dios primariamente se establece no entre el individuo y Dios, sino entre Dios y el pueblo (→ alianza, → Israel), la muerte no significa ninguna tentación contra la fe, no se plantea la cuestión del «porqué» de la muerte

c) Y puesto que además el individuo recibe su vida solo como miembro del pueblo de Yahvé y solo así la puede vivir, no surge ningún pensamiento de entender o de realizar la vida como una acción heroica Incluso cuando cada uno concibe individualmente el peso de la vida como demasiado grande, queda excluida la idea del suicidio como negación de la vida o con miras a una «buena» muerte Cuando Saúl se mata después de la muerte de sus hijos y después de haber perdido la batalla, esta muy lejos cualquier idea sobre un final heroico (1 Sam 31, cf Aptsol 2 Sam 17, 23)

d) Solo asiadamente aparece Yahvé también como el que domina en el seol (Sal 139 [138], 8) Frente a la muerte, puede uno entregarse a él con una confianza total (Sal 73 [72], 23 ss, Job 19, 25, con tales pasajes podía entroncar la futura esperanza en la resurrección)

2 a) Cuando, a partir del destierro, cambió la concepción de → pueblo y de alianza (la confesión de fe en la Torá se convierte en central) y en cierto sentido se puede hablar de una individualización de las relaciones con Dios (Jer 31, 29 ss, Ez 18, 2), la muerte se yergue para los israelitas en los últimos siglos antes de Cristo como un grave problema Se la concibe como un destino desproporcionado y se busca su causa en los pecados de los hombres, no solo la primera muerte, sino simplemente la muerte es considerada como un castigo por los pecados Se sigue adelante en la línea que, según la opinión de muchos investigadores, se reconoce ya en la tradición del relato de la caída de Gn 2 y 3, pero se la acentúa todavía más con el pecado de Adán entro por primera vez en el mundo la muerte «Le pusiste (a Adán) un único mandamiento, pero él lo traspasó En seguida ordenaste que la muerte viniese sobre él, así como sobre sus descendientes» (4 Esd 3, 7) «Por una mujer comencé la culpa, y por ella morimos todos» (Eclo 25, 24) Juntamente existen distintas opiniones sobre si hay o no hombres sin pecado, que solo deben morir por el destino pecador provocado por Adán, o sobre si todos los hombres están sometidos a la muerte por sus propios pecados (cf p ej ApBar [syr] 54, 19 «Adán es causa única y exclusivamente para sí mismo, pero cada uno de nosotros se ha convertido en Adán para sí mismo» Un material más amplio puede verse en St-B I, 815 s, III, 227 ss)

b) Si la muerte no representa un destino natural sino histórico, entonces se abre la posibilidad de reflexionar sobre la superación del pecado y con ello de la muerte por medio de Dios Así se encuentra en la apocalíptica judía la concepción del reino de Dios al final de los tiempos, en que el pecado es vencido y se ha impuesto el imperio sobre la muerte La esperanza de la resurrección que aparece por primera vez en Is 26, 19 y en Dn 12, 2, y que se

formuló con ayuda de las concepciones del parsismo, hace posible después la creencia de que también para las generaciones pasadas queda superada y vencida la muerte por un acto divino de nueva creación. Los justos entrarán en la vida eterna y los injustos sufrirán la muerte eterna (4 Esd 7, 31 ss). La creencia en la resurrección (→ resurrección, art. ἀνάστασις; [anástasis] II) es naturalmente discutida, los faiseos la defienden frente a los saduceos. Existen también diversas opiniones acerca de la cuestión de si sólo los israelitas o también los demás pueblos, o sólo los justos o también los injustos —éstos para el juicio— resucitarán.

c) Cuando frente a tales ideas acerca de la resurrección se sostiene la antigua concepción judía acerca de la muerte, puede ésta adquirir rasgos pesimistas: «Acercas de los hombres, pensé así: Dios los prueba para que vean que por sí mismos son animales, pues es una la suerte de ambos: muere uno y muere el otro, todos tienen el mismo aliento, y el hombre no supera a los animales... todos vienen del polvo y todos vuelven al polvo» (Ecl 3, 19 s).

d) También se habla en cierta medida de la muerte en sentido figurado. Ya en Dt 30, 15 se dice refiriéndose a los mandamientos y a los derechos de Yahvé. «Yo os pongo delante el camino de la vida y el camino de la muerte» (cf. Jer 21, 8). La muerte aparece siempre que Israel o —desde Ez— el israelita se separan de Dios (Ez 18, 21 ss 31 s). Aquí, por tanto, se entiende como muerte el apartamiento de la comunión con Dios y la participación en ella se la considera como → vida.

3. En dependencia con el proceso de transformación espiritual de la época helenística y con el mayor énfasis que se pone en determinadas categorías antropológicas, se introducen también en el judaísmo ideas más o menos impregnadas de dualismo.

a) Así aparece el → alma como inmortal (Sab 3, 4; 4, 1, 15, 3). Ella espera en unas estancias celestiales la resurrección (Hen [et] 102 ss; 4 Esd 7, 88 ss), mientras que no se rechaza totalmente la idea de la resurrección y se acepta que inmediatamente después de la muerte comienza la vida eterna sin cuerpo (4 Mac 16, 13; 17, 12).

b) Hay que atribuir a influencia griega el hecho de que el mártir judío pueda entender su muerte como una proeza, de forma que la muerte de los mártires pueda ser ensalzada como gloriosa (4 Mac 10, 1) y virtuosa (2 Mac 6, 31).

c) Filón denomina al cuerpo (Leg. All I, 107) un compañero «malo y muerto del alma» y puede saludar a la muerte corporal, que separa al alma del cuerpo, como un acto liberador. El conoce una doble muerte dentro del universo y empalma con el pensamiento griego cuando relativiza al máximo la muerte natural y hace consistir la muerte verdadera en el hecho de que el cuerpo domine al alma y la sepulte bajo pasiones y maldades de todo tipo (Leg. All I, 105 ss).

d) *Josefo* pone en boca del jefe judío Eleazar los argumentos helenísticos romanos cuando éste trata de impulsar a los judíos de la fortaleza de Masada a preferir la muerte a su rendición a los romanos. Si no se puede vivir con honra, se debe morir con valentía (Bell. 7, 341), la elección de esa muerte tan hermosa y libre (Bell. 7, 325 s) va acompañada de la admiración por tal valentía (Bell. 7, 388); el que cae en la lucha por la libertad es digno de alabanza (Bell. 7, 372); pero sobre todo la muerte proporciona a las almas la libertad de los males del cuerpo mortal —las almas que están aherrojadas en los cuerpos en realidad están muertas— y las lleva a su tierra natal (Bell. 7, 341 ss); pues el alma posee la inmortalidad (Bell. 7, 340).

III En el NT, el término *thánatos*, *muerte*, se encuentra unas 120 veces, y concretamente en los evangelios se refiere por lo general a la muerte de Jesús y en Pablo la mayor parte de las veces a la muerte del hombre. *Thanatōō*, *matar*, se encuentra 11 veces en diversos escritos neotestamentarios; *thnētós*, *mortal*, 6 veces en Pablo. *Apothnēskō*, *morir*, se utiliza (junto a *thnēskō*: 6 veces) 113 veces en el NT, referido a la muerte de Jesús se usa raras veces en los sinópticos, y, por el contrario, es frecuente en Pablo, esto último a raíz de la fórmula de profesión pre-paulina. Cristo murió por nuestros pecados (1 Cor 15, 3; Rom 5, 8). *Synapothnēskō*, *morir juntamente con alguien*, se encuentra en Mc 14, 31, 2 Cor 7, 3 y 2 Tim 2, 11 (sólo en el último pasaje con una referencia cristológica). *Athanasía*, *inmortalidad*, se encuentra 3 veces: en 1 Cor 15, 53 s se utiliza en el contexto apocalíptico de un revestirse de la inmortalidad; en 1 Tim 6, 16 se habla de Dios al que únicamente corresponde la inmortalidad.

1. La concepción neotestamentaria de la muerte se halla en continuidad inmediata con la judía veterotestamentaria, donde naturalmente apenas se dejan notar los influjos del judaísmo posterior. En lo esencial, puede considerarse unitariamente. Donde aparece el término *thnētós*, *mortal*, se trata de la mortalidad del hombre como de un hecho que cae de su peso. El hombre vive en la sombra de la muerte (Mt 4, 16 = Is 9, 1, LXX). Dios, el origen de toda vida, es el único a quien corresponde la inmortalidad (1 Tim 6, 16), mientras que el hombre durante su vida debe experimentar el temor de la muerte (Heb 2,

15). Lo mismo que en el judaísmo tardío, a la muerte se la considera siempre desde el punto de vista individual y la posibilidad de relativizar la muerte por la vida duradera de un pueblo solidario está lejos del pensamiento neotestamentario.

a) Ante ese estado de cosas, la cuestión sobre la *causa* de la muerte debe tener su importancia. La respuesta a esa cuestión la resume Pablo concisamente en la siguiente proposición: «El pecado paga con muerte» (Rom 6, 23). Debido a esta concepción, el diablo (→ Satán) puede pasar por aquél que se halla en posesión del poder sobre la muerte (Heb 2, 14), aunque naturalmente es Dios mismo quien condena cuerpo y alma al infierno (Mt 10, 28; Ap 2, 23). La cuestión sobre el origen de la muerte no se plantea evidentemente en el NT como una cuestión especulativa; no se muestra interés por la muerte como si se tratara de un problema de ciencias de la naturaleza. La cuestión debe entenderse a partir de la respuesta. Ocurre que Pablo no reflexiona acerca de la muerte como un fenómeno biológico, sino como un fenómeno teológico, y realmente de tal manera que en la universalidad de la muerte se hace patente la caída universal en el pecado y la necesidad de salvación por parte del hombre. Cuando el hombre se aparta de Dios, «que da vida a los muertos y llama a la existencia lo que no existe» (Rom 4, 17), abandona la raíz de su vida y se somete a la muerte. El fenómeno de la muerte descubre en esa interpretación el estado objetivo de los hombres en medio de su vida: porque ellos viven de lo creado, de lo natural y de lo pasajero, se han desvinculado del fundamento de la verdadera vida y se han entregado así a la nada. Como «primeros pasos» hacia la muerte, puede el hombre descubrir la condición fundamental de su vida: él vive culpablemente en la muerte. La muerte es, por lo tanto, el poder de la vida y en este sentido es una realidad *presente*. La muerte «espiritual» y la muerte «física» constituyen, siendo inseparables una de la otra, la realidad de la vida pecadora. Por eso el pecador exclama: «¿Quién me librará de este ser mío, instrumento de muerte?» (Rom 7, 24). De acuerdo con eso, el padre de la parábola a su hijo perdido le llama *muerto* (→ νεκρός [*nekrós*]: Lc 15, 24.32), y en Jn la vida y la muerte son realidades presentes de la existencia, según el hombre se porte con Jesús como instancia crítica que es de su existencia (Jn 5, 24; 8, 51; 11, 25). El que se separa de la comunidad, en la que se anuncia la palabra que trae la vida, está a punto de morir (Ap 3, 2).

b) Acerca de la relación de dependencia que existe entre culpabilidad y destino mortal del hombre, reflexiona sobre todo *Pablo*. Después de haber probado en Rom 1-4 con distintos razonamientos que todos los hombres sin distinción están sometidos al pecado y, por tanto, a la muerte, y que han sido llamados a la vida en Cristo, profundiza ese pensamiento en Rom 5, 12-21 con ayuda de la anti-tipología de Adán/Cristo: la vida operada por Cristo se pone en comparación con el hecho de que «por un hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte» (Rom 5, 12; cf. 1 Cor 15, 21 s). Por medio de la aclaración de que la muerte llegó a todos los hombres, «porque todos pecaron», descalifica Pablo la concepción de que el pecado, como causa de la muerte, sea simplemente un destino heredado; él subraya su carácter de hecho y el carácter de la muerte como castigo por los propios pecados del hombre (cf. Bornkamm, Aufsätze I, 84 s). Pero permanece intacta la afirmación esencial de que todos los hombres sin excepción están sometidos al pecado y a la muerte, de forma que la salvación y la vida, y por tanto la superación de la muerte no hay que esperarla del hombre, sino que sólo puede sobrevenir como algo producido por Dios a través de la acción de su gracia, que viene de fuera y que se aplica al hombre.

Y puesto que el hombre en su alejamiento de Dios busca su vida en las propias → obras y consiguientemente encuentra la muerte, siempre que usa la ley como camino de salvación, para Pablo la → ley, el → pecado y la muerte se mueven en un mismo plano. «El aguijón de la muerte es el pecado, y la fuerza del pecado, la ley» (1 Cor 15, 56).

Consecuentemente, al hombre que pretende vivir de la ley, la muerte le resulta una dimensión presente: «pero al llegar el mandamiento, recobró vida el pecado y morí yo» (Rom 7, 9 s).

Si se considera la muerte como una consecuencia histórica del pecado del hombre, respecto a la vinculación natural de la muerte del hombre con la muerte de las demás criaturas vivientes surge la cuestión de por qué la creación viviente, que no es humana, está también sometida al destino de la muerte. A esta cuestión responde Pablo, lo mismo que el judaísmo contemporáneo suyo (GnR 12, 15), que la → «creación» está sometida también a la nada y a la fugacidad, no por propia voluntad, sino debido al pecado humano, y que ahora junto con los «hijos de Dios» espera ser liberada de la muerte (Rom 8, 19-22). Por tanto, la muerte en la naturaleza, tampoco la considera Pablo como un hecho «natural».

c) De todo lo dicho se deduce que en el NT la muerte no debe ser considerada como un hecho natural, sino como un acontecimiento histórico, que pone de manifiesto la constitución existencial del hombre como la de un pecador. En este sentido histórico aparece la muerte como un poder que esclaviza al hombre en medio de su vida (Heb 2, 14); por eso aparece asimismo como una figura personal (Ap 20, 14). La posibilidad de desembarazarse del terror a la muerte por medio de una consideración racional de la inexorabilidad de la muerte o por medio de la proeza de una muerte heroica, queda descartada del pensamiento neotestamentario. Con eso lo único que sucedería es que se reforzaría el pecado, al pretender el hombre ganarse a sí mismo en la muerte mediante la propia acción, y esto a pesar de que la muerte representa la sentencia definitiva contra tal conducta.

2. Las afirmaciones acerca de la muerte de Jesús representan el punto central del acontecimiento salvador del NT (→ cruz, art. *σταυρός* [*staurós*] III, 2) En el NT casi siempre aparecen en conexión con las afirmaciones sobre su → resurrección y sobre la justificación o la nueva → vida del creyente.

a) Ya en las *confesiones de fe prepaúlina*s se dice «que Cristo murió por nuestros pecados, como lo anunciaban las Escrituras, que fue sepultado y que resucitó al tercer día, como lo anunciaban las Escrituras; que se apareció...» (1 Cor 15, 3 s) y «que fue entregado por nuestros delitos y resucitado para nuestra justificación» (Rom 4, 25). Jesús muere nuestra misma muerte (Flp 2, 7 s; Heb 2, 14), y la murió realmente como lo demuestra el «sepultado» de la antigua confesión (1 Cor 15, 3 s). Esta muerte sucedió «por nosotros», esto es, en favor nuestro (Rom 5, 6 ss; 1 Tes 5, 10; Heb 2, 9 s; Mc 10, 45), lo cual se subraya de manera múltiple por las afirmaciones acerca de su resurrección o exaltación (p. ej. 2 Cor 5, 14 s; 1 Pe 3, 18). Su muerte vence a la ley (Rom 7, 4; cf. Gál 2, 21), al pecado (2 Cor 5, 21; Col 1, 22, → reconciliación), y a nuestra muerte (Rom 5, 9; 2 Tim 1, 10; Heb 2, 14 s; Ap 1, 17 s). Para hacer patente esa victoria, es anunciada la muerte de Jesús, el resucitado, que está presente y que ha de venir (1 Cor 11, 26; 2 Cor 5, 14 ss), para que no haya muerto en vano (Gál 2, 21).

b) Lingüísticamente, este evangelio de la victoria sobre la muerte encuentra unos modos de expresión muy diversos. Empalmando con Is 53, es muy antigua y difundida la concepción de la muerte de Jesús como un sacrificio de reconciliación (→ reconciliación, art. *ἱλάσκειν* [*hiláskomai*]), que borra la deuda de los pecados (Rom 3, 25 s; fórmula prepaúlina, 1 Cor 11, 24 s. palabras prepaúlina de la cena; cf. asimismo Ef 1, 7, 1 Pe 1, 18 s), donde pueden influir ideas veterotestamentarias del sacrificio de la alianza (Mc 14, 24; Heb 13, 20) y del sacrificio pascual (1 Cor 5, 7). Tiene afinidad y está emparentado con esto el tema de la *muerte sacrificial vicaria* de Cristo (2 Cor 5, 21). No es raro encontrar la concepción del *rescate*, que procede del derecho de los esclavos pero que cristológicamente resulta muy expresiva (→ redención, art. *λύτρον* [*lyttron*], Mc 10, 45; Gál 3, 13, 2 Pe 2, 1). También se encuentra el tema del *descenso al hades* del Redentor muerto, el cual vence al demonio y libera de la muerte a los hombres que le pertenecen (Heb 2, 14 s; Ap 1, 17 s; cf. 1 Pe 3, 19 s)

El defecto de las formas de lenguaje procedentes del pensamiento jurídico-cultural (sacrificio de expiación, rescate, sustitución) consiste en que, por su medio, sólo se puede afirmar la liberación de la deuda de los pecados acumulada en el pasado y de la muerte esperada para el futuro como castigo de esos pecados, mientras que el presente como lugar de pecado o de → justicia, de muerte o de vida, no se llega a expresar suficientemente.

c) Es por esta razón por lo que Pablo y la literatura deuteropaulina, junto con los teologúmena de naturaleza jurídico-cultural, echan mano de los modos de expresión del culto de los misterios y de la gnosis, ya que las categorías elaboradas por esas religiones pueden expresar de un modo especialmente claro la operatividad de la muerte de Jesús en lo que se refiere al destino humano. Expresiones del lenguaje de los misterios se encuentran especialmente en conexión con el significado del hecho del → bautismo: «¿Habéis olvidado que a todos nosotros, al bautizarnos en Cristo Jesús, nos bautizaron vinculándonos a su muerte? Luego aquella inmersión que nos vinculaba a su muerte, nos sepultó con él» (Rom 6, 3 ss). «Morir con Cristo» significa, por tanto, morir al mundo, como fundamento de la posibilidad de la vida (Gál 6, 14), o a los poderes del mundo que esclavizan (Col 2, 20; → ley), a la esclavitud de la ley (Rom 7, 6), a la vida en el pecado (Rom 6, 6) o a la «vida-para-sí-mismo» (2 Cor 5, 14 s). La afinidad con el lenguaje gnóstico, que supone la unidad sustancial entre el salvador y los salvados, aparece p. ej. en 2 Cor 4, 11: «a nosotros que tenemos la vida, continuamente nos entregan a la muerte por causa de Jesús, para que también la vida de Jesús se transparente en nuestra carne mortal» (cf. asimismo Col 1, 24).

d) A diferencia de la tradición paulina y prepaulina, Juan no insiste especialmente en la muerte de Jesús sino en su → venida (art. ἔρχομαι [érchomai]) a este mundo de muerte. La muerte de Jesús en cruz es la más alta expresión de la encarnación del Logos (→ palabra) y al mismo tiempo, entendida como exaltación, es signo divino de la victoria general sobre la muerte (Jn 12, 33; 18, 32).

e) Los modos de expresión de la muerte de Jesús en las concepciones religiosas de la época muestran que, en la confesión de fe de la cristiandad primitiva, la muerte de Jesús no era significativa primariamente como un fenómeno biográfico, y esto a pesar de que la historicidad, tanto de su vida como de su muerte, no fue cuestionada lo más mínimo. La muerte de Jesús no es considerada, ni como la de un hombre noble o la de un mártir que se ofrece por una causa justa, ni como la de un jefe político ni como el sacrificio debido a un error de la justicia, sino que más bien se la entiende y se la anuncia como un hecho salvador fundamental que ocurrió una sola vez (Rom 6, 10).

Juntamente es común a las diversas afirmaciones del NT sobre la muerte de Jesús el hecho de que es anunciada como una muerte «por» (por nosotros: Rom 5, 8; 1 Cor 15, 3; por muchos: Mc 10, 45; 14, 24 par; Heb 9, 28; cf. Jn 10, 15; por vosotros: 1 Cor 11, 24). Con eso ha de expresarse que Dios quebranta el poder del pecado, mientras que se solidariza en la muerte de Jesús con el hombre, y mediante esto desenmascara el poder mortífero de la → ley, pone fin a su validez y así arrebató el poder a la muerte. Y puesto que Dios busca al hombre allí donde vive, concretamente en la muerte, y se ofrece a él como fundamento de la vida, el hombre es liberado de verse constreñido al pecado original de la autojustificación, es dotado de gracia («justificación o rehabilitación del pecador»), es reorientado como creatura («nueva creatura») y recibe el don de la nueva vida con Cristo.

3. En el kerigma del NT se atribuye una especial importancia a este destronamiento de la muerte (de la ley, del pecado) que se logró mediante la muerte de Jesús, y a la presencia de la vida. Para ello utiliza sobre todo formulaciones gnósticas y místicas.

a) Compárese la literatura paulina y la deuteropaulina, p. ej. Rom 6, 10 s («porque su morir fue un morir al pecado de una vez para siempre; en cambio, su vivir es un vivir para Dios. Pues lo mismo: vosotros teneos por muertos al pecado y vivos para Dios,



mediante Cristo Jesús»), Gál 2, 19 («Lo que es yo, estando bajo la ley morí para la ley, con el fin de vivir para Dios: Con Cristo quedé crucificado y ya no vivo yo, vive en mí Cristo») y Col 2, 20 («Con Cristo si moristeis a lo elemental del mundo, ¿por qué os sometéis a reglas si aún vivierais sujetos al mundo?»).

Estas frases afirman: Cuando ha sido superado el escándalo de la cruz y el hombre entrega a la muerte al hombre «viejo», que pretende vivir autónomo a base de sus realizaciones o que cree que debe vivir así, entonces Cristo se hace presente como poder de Dios y como sabiduría, y se experimenta como tal (1 Cor 1, 23 ss), de forma que la verdadera vida empieza como vida a base de la gracia de Dios, y empieza en la libertad del impulso hacia la propia justificación con la fe en Jesucristo.

b) Juan expresa ese mismo estado de cosas en formulaciones especialmente destacadas: «Pues sí, os lo aseguro: quien haga caso de mi mensaje, no sabrá nunca lo que es morir» (Jn 8, 51). «Sí, os lo aseguro: quien oye mi mensaje y da fe al que me envió, posee la vida eterna y no se le llama a juicio; no, ya ha pasado de la muerte a la vida» (Jn 5, 24). «Nosotros sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida porque amamos a los hermanos» (1 Jn 3, 14); la libertad de la muerte, como del impulso mortífero hacia la constante auto-justificación, otorga a aquél que se sabe tomado por Dios la libertad de entregarse al prójimo sin reserva.

c) En los *evangelios sinópticos* los milagros, sobre todo las resurrecciones de muertos, demuestran ante todo el destronamiento de la muerte que ya se ha operado. A la vista de la muerte, vale aquello de «No temas, ten fe y basta» (Mc 5, 36), porque al discípulo de Jesús se le puede decir: «Sígueme y deja que los muertos entierren a sus muertos» (Mt 8, 22). En todas esas manifestaciones se entiende consiguientemente la libertad del pecado como liberación del destino de la muerte y como comienzo de la vida; vivir de la gracia de Dios significa vivir verdaderamente.

d) Al destronamiento presente de la muerte en los cristianos corresponde naturalmente la perdición definitiva de los incrédulos en la muerte; pues la predicación del Apóstol es «para éstos, un olor que da muerte y sólo muerte; para los otros, un olor que da vida y sólo vida» (2 Cor 2, 16).

4. Si por la muerte de Jesús ha sido quebrantado el poder de la muerte, de forma que el cristiano ha sido arrebatado del círculo diabólico del pecado y de la muerte y vive ya como una nueva creatura (2 Cor 5, 17), ante la conexión inmediata entre muerte y pecado, el hecho de que la muerte física todavía persiste se convierte en problema. Mientras que a base de la concepción neotestamentaria de muerte no se puede distinguir entre muerte «espiritual» y muerte «física», ya que la muerte sin más tiene sus raíces en el pecado, surge el problema ante la perspectiva de una diferenciación, puesto que el creyente fue arrebatado del poder del pecado y de la muerte (Rom 6, 13: «como muertos que han vuelto a la vida»). Y no obstante, hay que morir. En el tiempo durante el cual se esperaba un fin próximo del mundo, este fenómeno podía pasarse por alto. Pero, cuando el problema se plantea, se dan distintas respuestas.

a) En Pablo, el fenómeno de la muerte física sirve para preservar contra una seguridad de la salvación relacionada con el juicio, y para establecer la dialéctica del «ya» pero «todavía no». Pues, aunque todavía persiste la definitiva superación de la muerte como el «último enemigo» (1 Cor 15, 26), el hombre no está libre del riesgo y permanece totalmente sometido a la gracia de Dios, que nunca es algo de que pueda disponer a su capricho. En este sentido, junto a la confesión de fe en la salvación presente —«mira, ahora es el día de la salvación» (2 Cor 6, 2)— aparece la esperanza futura: «Lo mismo que por Adán todos mueren, así también en Cristo todos recibirán la vida» (1 Cor 15, 22). Al cristiano se le ha dado el → espíritu como prenda para la vida y, sin embargo, él espera

todavía la liberación del cuerpo (Rom 8, 23; 1 Cor 15, 53). La esperanza de esta superación futura de la muerte es concretamente la esperanza en la resurrección de los muertos, que, según Pablo, fue introducida ya por la resurrección de Jesús de entre los muertos (1 Cor 15, 12 ss). La muerte física, que todavía persiste, hace que la esperanza en el Dios que da vida a los muertos (Rom 4, 17) se convierta en una parte integrante de la fe (2 Cor 5, 1-10; Rom 5, 1-5); pero tampoco el creyente se convierte en el señor sobre su vida y su muerte. La confianza en que la muerte ha sido, sin embargo, absorbida en la victoria (1 Cor 15, 54 s), aparece por ello inmediatamente junto al canto de triunfo del creyente: «Demos gracias a Dios que nos da esta victoria por medio de nuestro Señor Jesucristo» (1 Cor 15, 57).

Cristológicamente esta idea se profundiza cuando el cristiano, en un acto de fe, comprende su padecer y morir como un padecer y morir con Cristo, de forma que precisamente en el sufrimiento y en la muerte se le comunica la experiencia de su comunión con Dios, y con ello el ser consciente de la salvación y de vida (2 Cor 4, 11 s; Flp 1, 20; Rom 8, 36 ss). En este sentido puede entender Pablo la muerte como un simple deshacerse del cuerpo de muerte: «Porque para mí vivir es Cristo, y morir ganancia» (Flp 1,21).

En una plasmación especial de este pensamiento, presentó Lucas la muerte de Jesús como un martirio ejemplar, y ajustó el martirio de Esteban a la muerte de Jesús (Hech 7, 54 ss), para mostrar así a los mártires de su tiempo un camino para el sufrimiento salvador, por supuesto que a costa de una *theologia crucis* de mayor envergadura.

b) Para Juan, el hecho de que el creyente tenga que morir no es objeto de una amplia reflexión teológica. El acentúa la presencia de la salvación de una manera tan radical, que incluso hace que pase completamente a segundo término la vinculación entre la muerte y los temas tradicionales del juicio y la resurrección (excepto en las expresiones probablemente secundarias de Jn 5, 28 s). Y puesto que los creyentes han pasado por el juicio y tienen la vida eterna, no perecerán para siempre (Jn 10, 28). De ahí que en Jn 14, 2 s se hable de una acogida en las moradas del padre de familia por parte del Hijo que vuelve, y esto ciertamente refiriéndose a la muerte de los creyentes.

c) La dialéctica de la salvación y del juicio, de la vida y de la muerte, no se refleja en los *escritos tardíos* del NT, así como tampoco en los evangelios sinópticos, con la misma intensidad que en Pablo y Juan (cf. 2 Tim 4, 7 s; Tit 3, 7 s; 2 Pe 3, 11 ss). La experiencia de la presencia de la salvación, en la iglesia posterior, retrocede cada vez más en favor de una concepción moralística de la fe cristiana, y con ello la muerte física del cristiano deja también de ser problemática: debemos morir por nuestros pecados, y luego, en el juicio final, encontrar la gracia: «Si morimos con él, viviremos con él» (2 Tim 2, 11). Y puesto que el creyente debe comparecer ante el juicio y permanecer en la vida, se comprende la idea de una segunda muerte del condenado, como se encuentra en el Apocalipsis: «El que salga vencedor no será víctima de la segunda muerte» (Ap 2, 10 s; 20, 13 s).

d) Sin embargo, sigue siendo común el convencimiento de que la muerte no separa al cristiano de Dios, sino que le conduce a la comunión con el Cristo que padece y muere y así lo lleva hasta la fuente y el origen de toda vida. En este sentido, especialmente Pablo de tal manera definió la concepción cristiana de la muerte, que la fe no se salta el recuerdo de la muerte, pero tampoco se agazapa tras él: «... la vida, la muerte, lo presente, y lo por venir, todo es vuestro; pero vosotros sois de Cristo, y Cristo de Dios» (1 Cor 3, 22). «... si vivimos vivimos para el Señor, y si morimos, morimos para el Señor; o sea que, en vida o en muerte, somos del Señor» (Rom 14, 7 s). «Porque estoy convencido de que ni muerte ni vida, ni ángeles ni soberanías, ni lo presente ni lo futuro, ni poderes, ni alturas ni abismos, ni ninguna otra criatura podrá privarnos de ese amor de Dios, presente en Cristo Jesús, Señor nuestro» (Rom 8, 38; cf. Flp 1, 20; 1 Tes 4, 13 s; Jn 12, 24-26; Ap 14, 13).

καθεύδω [kathēūdō] dormir; κοιμάομαι [koimáomai] dormir, dormirse; ὕπνος [hýpnos] sueño

I 1 Mientras que *kathēūdō* en el griego clásico se encuentra exclusivamente para designar el *sueño*, el verbo *κοιμάω* [koimāō], derivado de *κείμεναι* [kēimain], *estar echado, yacer*, partiendo del significado fundamental de *echarse a descansar, ponerse a dormir* (Homero, II 11, 241), concretamente en sus formas media y pasiva, significa tanto el *sueño* natural como también (con o sin una añadidura aclaratoria) el *morir*. No se ha demostrado una referencia sexual en el sentido de *yacer o dormir juntos*.

2 *Hýpnos* (indogermanico *supnus* latin *sopor*) se halla atestiguado desde Homero como designación del *sueño* natural, que reanima a los hombres o los domina y que, en todo caso, les hace olvidar las preocupaciones y tareas diurnas. Pero, como durante el *sueño* el hombre parece «inactivo» y el cuerpo sin vida, el pensamiento religioso y filosófico dedujo las siguientes conclusiones en la medida en que la vida se identificaba con la conciencia que se relaciona con el mundo circundante, el *sueño* tenía que parecer como algo mutil, embarazoso, desvalorizante, propio de los animales (así Heraclito y espec. Platon, p. ej. Resp IX, 571c, cf. también Epicteto, Diss III, 22, 95). El parentesco fenomenológico entre el *sueño* y la *muerte* hizo que en la mitología se presentara a *Hýpnos* como hermano gemelo del dios *Thanatos* (Homero, II 16, 671 ss). En la medicina antigua el *sueño* era considerado como un paso fisiológico hacia la *muerte* (la *muerte* del cuerpo, no la del alma, cf. Aristoteles, De somno et vigilia I p 453b, 11 ss). La expresión eufemística de la *muerte* como *sueño* apenas aparece antes del s. II a. C., y en todo caso solo en los siglos I y II d. C. se encuentra con una cierta frecuencia (Inscriften. Gesammelt von E. Peek, Griech. Grabgedichte, 1960), así pues, se manifiesta como un uso helenístico.

II 1 a) En los LXX aparece *kathēūdō* (36 veces) ante todo como traducción del hebreo *šakab*, *echarse, estar acostado* (p. ej. 1 Sam 3, 2 ss) y designa el *sueño* natural, pero no se utiliza con el significado de *morir*. Lo mismo vale para el sustantivo *hýpnos*, que generalmente reproduce el hebreo *šēnāʿ*, *sueño*, exceptuando Jer 28 [51], 39 (*βῆνον αἰώνιον* [hýpnos aiōnion], el *sueño eterno*) y Job 14, 12, donde del contexto («no se despreciera de su *sueño*») resulta que el sustantivo y el verbo derivado de él, *ὑπνώω* [hýpnōō] (en conjunto cerca de 80 veces) se usan para expresar que se está *muerto* (cf. asimismo Sal 12 [13], 4 *ὑπνώσω ἐκ θανάτου* [hýpnōsō eis thanaton], *caer en el sopor de la muerte*).

b) No ocurre lo mismo con el verbo *κοιμάομαι*, atestiguado con frecuencia (cerca de 150 pasajes, también principalmente en vez del verbo hebreo *šakab*), que en activa se encuentra solamente en Gn 24, 11 y 1 Re 17, 19 con el significado de *hacer arrodillar* y *acostar* respectivamente y en los demás casos se encuentra siempre en la voz media (*echarse, yacer*). De ahí pasa a significar *dormir* (p. ej. 1 Sam 3, 9, como *kathēūdō*) ante todo en el pentateuco (*κοιμάομαι μετὰ* [koimáomai meta], p. ej. en Gn 19, 32 y *passim*) se usa para designar el *dormir juntos*. En los estratos más tardíos del AT, concretamente en la obra histórica deuteronomística, la fórmula *ἐκοιμήθη μετὰ τῶν πατέρων αὐτοῦ* [ekōimēthē meta tōn pateron autou], *se acostó con sus padres* (en 2 Re y Cr 36 veces, p. ej. 2 Re 14, 16 22 29, 15, 7 22 38, 2 Cr 26, 2 23) significa *muerto*, en el sentido de *falleció* honorosamente, significado este que se da también en Ez 32, 19 ss, Job 14, 12 y *passim* en Is 43, 17 y 50, 11 se encuentra *κοιμάομαι* sin más con este sentido de *morir* (en los escritos más tempranos solamente en casos aislados, p. ej. en Gn 47, 30 y Jue 5, 27).

2 En este sentido de *dormirse, morir* utilizaron también después frecuentemente los rabinos judíos el verbo *šakab*, mientras que *kathēūdō* e *hýpnos* se encuentran también en Filon y Josefo, no para designar el *sueño* en el sentido corporal, sino la falta de conocimiento y de una actitud de alerta. Por el contrario, ya en Testis 9, 9 se halla la idea de un *ὑπνός αἰώνιος* [hýpnos aiōnios], de un *sueño eterno*, y por tanto, del *sueño* de la *muerte*, de cual debían despertar más tarde los *muertos* (p. ej. TestJud 25, 4, *ἐξυπνίζω* [exyupnizō]). Esta concepción del estado de *dormición* de los *muertos* (→ alma II), es decir, del denominado estado intermedio, se desarrolló concretamente en la apocalíptica judía (p. ej. Hen [et] 91, 10, 92, 3) y constituye el trasfondo de las afirmaciones neotestamentarias sobre la *muerte* y la *resurrección*.

III. 1. Mientras que el sustantivo *hýpnos*, *sueño* (en el NT solamente en 5 pasajes) y el verbo *kathēūdō*, *dormir*, por regla general designan concretamente el *sueño* del hombre (p. ej. Mt 1, 24; Lc 9, 32 y Jn 11, 13), y a lo sumo en la escena de Getsemaní de Mc 14, 37 par y en 1 Tes 5, 6 caracterizan negativamente este *sueño* como falta de vigilancia, tiene *κοιμάομαι*, *dormir* (en el NT solamente en voz media) en 15 de 18 pasajes el significado de *morir*. Solamente en Mt 18, 13; Lc 22, 45 y Hech 12, 6 se utiliza en el sentido concreto de *dormir*.

Fue sobre todo Pablo quien usó el verbo en aquel sentido figurado que sugiere al observador el enorme parecido existente entre el que está *muerto* y el que está *dormido*. Consiguientemente, son las formas de participio las que le sirven primero a Pablo para

designar a los muertos; y llama la atención el hecho de que la mención de esos muertos en 1 Tes 4, 13 14 15, y luego también en 1 Cor 15, 18.20 está en relación con afirmaciones sobre la → resurrección por parte de Jesús de los muertos allí mencionados (esto vale —tanto gramatical como realmente— también para Mt 27, 52). Y puesto que ya desde Homero y en los LXX aparece la concepción ambivalente de *dormir* = *dormirse, expirar*, no se puede ir más allá en la interpretación de esa relación, lo que si podemos decir es que era la palabra idónea para expresar la identidad personal entre los que habían de ser llamados a una nueva vida y los que *se habían dormido*, o sea, *habían expirado*.

Totalmente sinónimo de *morir* es *κοιμάομαι* en 1 Cor 7, 39; 15, 16 51, así como en Hech 7, 60; 13, 36 y 2 Pe 3, 4 (referido este último a los «padres», probablemente los fieles de la primera generación cristiana) Juan conocía la antiquísima doble significación del verbo y la utilizó para provocar en Jn 11, 14, en la pericopa sobre Lázaro, la falsa interpretación de los discípulos. Jesús se refiere a la muerte de Lázaro, mientras que los discípulos dan a la palabra el significado de sueño reparador ¿Debería el lenguaje servir también aquí para poner de relieve que el poder de la muerte, insuperable para los hombres, es dominado por Jesús? Para él, que está por encima de cualquier poder, *thánatos*, la muerte, no es más que un *hýpnos*, un *sueño*

2. *Katheúō* en el sentido de *ya muerto* sólo se usa en 1 Tes 5, 10; en Mt 9, 24 par, donde se halla contrapuesto a *ἀπέθανεν* [*apéthanen*], *ha muerto*, el término puesto en boca de Jesús expresa que para él el estado de la niña no es definitivo

L. Coenen

*νεκρός* [*nekros*] difunto, muerto, *νεκρώω* [*nekroō*] matar, en pasiva: *morir, véκρωσις* [*nékrosis*] muerte

I 1 De la raíz *nek-* (con el significado fundamental de *necesidad, desgracia*, cf el latín *nex, asesinato, muerte neco, mato noceo, perjuicio*), junto al masculino poético *νεκος* [*nekys*], *difunto, cadaver*, se formó la palabra de idéntico significado *nekros*. Cuando este término actúa como sustantivo, con el es designado el *muerto, el cadaver* (p. ej. Homero, Il 6, 71), pero desde Píndaro se utiliza también como adjetivo con el significado de *muerto*. Al principio, referido solo al *cadaver* de un hombre o de un animal (Píndaro, Frg 203) y caracterizada la forma que (ya) no se halla vivificada por la *ψυχή* [*psyche*], o → alma, o sea, la materia bruta (Plotino IV, 7, 9). El verbo *nekroō*, *matar, muerte*, usado preferentemente en pasiva con el significado de *morir*, y el sustantivo *nékrosis*, que significa, tanto el acto de *morirse* como la situación de *estar muerto*, son formas helenísticas tomadas del campo de la medicina, donde se utilizan para expresar que la enfermedad hace que una parte del cuerpo vaya quedando sin vida (Galeno, 11, 265, 18 [1], 156), más tarde se refiere también al fenómeno de la congelación (p. ej. de un árbol CMG V, 9, 1, p 31, 5, de la tierra Plutarco, De prim frig 21 [954 E]), y esporádicamente, incluso en forma activa, designa el efecto de los narcóticos (CMG V, 9, 1, p 151, 11)

2 Mientras que el griego clásico en conjunto se limita al uso concreto de *nekros*, los estoicos utilizan el adjetivo incluso preferentemente en sentido *figurado*. En esto, se advierten tres criterios: a) *nekros* es lo que no está regido por la *psyche* alma, o por el *νοῦς* [*nous*], *razón* (aquí, *espíritu*) (cf Marco Antonio XII, 32, 2), así, p. ej. el conjunto del mundo sensible, b) pero *nekros* es también lo corporal del hombre, su *σῶμα* [*sóma*], → *cuerpo*, que el *nous* debe arrastrar consigo, es lo que hace al hombre similar y común a los *animales*, a los ζῷα [*zoa*] (→ *vida*), pero que le separa de lo divino (cf Epicteto, Diss I, 3, 3, II, 19, 27, Marco Antonio IX, 24, dualismo), c) finalmente, se designa asimismo como *nekros* lo que no corresponde a las normas de valor propias de la *nous* o determinadas por ella, p. ej. los falsos educadores o los falsos filósofos (cf Epicteto, Diss I, 9, 19, III, 23, 28). Estos tres niveles distintos proceden de que solamente la conciencia de la sublimidad del Altísimo nos merece en nosotros (*nous*) la designación de *viviente*, mientras que todo lo que no se rige de esta forma está *muerto*

II 1 En los LXX faltan por completo las formas helenísticas, tanto las verbales como las sustantivas *Nekros*, junto con participios como *τεθνήκως* [*tethnēkōs*], *muerto, difunto*, se encuentra preferentemente como sustantivo, pero también como adjetivo en conjunto (unas 60 veces) 28 pasajes pertenecientes a la literatura sapiencial, en Tob, Jdt y Mac, se hallan sin equivalente hebreo. En los demás casos el término equivale al participio

hebreo *mēt*, difunto, muerto en Ex 9, 7, 11, 67 reemplaza a *hālāl*, atravesado, muerto asimismo, en casos aislados, traduce otros vocablos con el significado de *cadaver*. Generalmente designa hombres concretos, que están muertos (p. ej. la mujer de Abraham Gn 23, 3 ss, *σωματα νεκρα* [*somata nekra*], cuerpos muertos = *cadaveres* 2 Re 19, 35), tanto si se encuentran todavía sobre la tierra, como si forman parte ya del mundo de los muertos (Dt 18, 11 en conexión con los conjuros a los muertos). Los muertos son enterrados (Tob 2, 8, 12, 12), se les inflige un castigo especial cuando quedan expuestos a ser pasto de las fieras (Jer 7, 33, 19, 7, Dt 28, 26) Nm 19, 16 aclara el matiz especial de *nekros* aquí se distingue entre el que acaba de ser apuñalado, en el cual destaca en primer término la entrada de la muerte (como en *tethnēkos*), y el esqueleto. *Nekros* incluye, por tanto, una figura identificable, así como excluye el que esa esté viva. El mismo capítulo de la ley mosaica establece una demarcación absoluta entre el reino de la muerte y el de la vida, pero esto es también claro en lo que se refiere al culto y a Dios el que directa o indirectamente entra en contacto con los muertos es impuro, esto es, se halla separado de Yahve. Los muertos no conocen ni ven nada (Ecl 9, 5, Is 26, 14, cf. Sal 87 [88], 5), con ellos Dios ya no trata (Sal 87 [88], 10), ellos no alaban a Dios (Sal 113 25 [115, 17]), para ellos no hay esperanza (Sal 142 [143], 3, Sab 13, 10) y por eso «es mejor perro vivo que león muerto» (Ecl 9, 4). Con esto se establece una rigurosa línea de separación respecto al culto de los muertos, que tan frecuente era en el mundo que rodeaba a Israel. Solo en el destierro y a partir de él, bajo la experiencia del sufrimiento del hombre justo y piadoso, se advierten los comienzos de una esperanza en la resurrección, primeramente en el sentido de que tampoco la muerte puede separar de Yahve (cf. Is 26, 19, Ecl 48, 5, cf. asimismo Ez 37, 9), de la misma manera que solo en los escritos tardíos, influidos por el helenismo, los ídolos son caracterizados, en sentido figurado, como muertos (Sab 15, 5).

Es significativo que en hebreo *mēt* pueda combinarse totalmente con *nepheš*, alma, vida, puesto que *nepheš* significa todo el hombre, su existencia, y puesto que es ese hombre completo el que muere. En cambio, en los LXX *nekros*, muerto, no se utiliza junto con *psyche*, alma, mientras que así se tomaba en cuenta la concepción griega del → alma que permanece en contraposición con el cuerpo que pasa (el alma no muere), se preparaba el ánimo a la aceptación posterior de la inmortalidad del alma.

2 La literatura (hebreá) de Qumran no se aparta de las reglas del AT. Por el contrario, en los rabinos se halla aisladamente el uso figurado. Los impios pueden ser designados como muertos (St-B I, 489 sobre Mt 8, 22). En la plegaria 18 de habla del Dios «que da vida a los muertos (*hammētum*)». Finalmente, Filon recoge el uso lingüístico figurado de la Stoa y con él la valoración de la existencia mental-espiritual como vida, así como la de la que se entrega a los sentidos como muerte.

III 1. En el NT *nekros*, muerto, se encuentra 130 veces, no sólo como sustantivo sino también como adjetivo, el vocablo de algún modo menudea en Hech, Rom y 1 Cor 15, mientras que falta en las cartas de Juan, así como también en 2 Tes, 2 Pe, Jds y 2 Tim. El verbo *nekroō*, matar, se encuentra solamente en Rom 4, 19; Col 3, 5 y Heb 11, 12, el sustantivo *nekros*, la muerte, sólo en Rom 4, 19 y 2 Cor 4, 10. En Rom 4, 19 utilizó Pablo formas helenísticas (un participio y un sustantivo) para significar con ello (cosa que sugiere ya el término generalizante de *sōma*, → cuerpo) la muerte o extinción de la capacidad de engendrar por parte de Abrahán y de Sara, de una manera semejante en Heb 11, 12 (también atestiguado fuera de la Biblia) 2 Cor 4, 10 habla del apóstol que lleva en su cuerpo la *νεκρωσις τοῦ Ἰησοῦ* [*nekros*is tou Iēsoū], la «muerte de Jesús», los síntomas de la disminución de fuerzas y del sufrimiento señalado con la muerte, y asimismo una participación (¿sacramental?) en los sufrimientos de la muerte de Cristo que se realiza en la vida, mientras que Col 3, 5 —acaso echando mano del lenguaje de sus adversarios que apunta a la ascesis— se vuelve precisamente contra una ascesis exterior y en lugar de ello, por los *μέλη* [*mēlē*], los miembros, que han de morir, entiende las pasiones que dominan al cuerpo y a sus miembros.

2 El uso de *nekros* en el NT se diferencia tanto del uso normal del griego como del veterotestamentario: el estado de muerte no es ya en el NT un estado final del hombre, sino que se halla bajo el signo de la resurrección de Jesús. Sin profundizar mucho se advierte ya esto por el mero hecho de que nada menos que en 75 pasajes aparece *nekros* como objeto de *ἐγείρω* [*egeirō*], resucitar, o de *ἀνάστασις* [*anástasis*], → resurrección, o de otros vocablos pertenecientes a dichas raíces, a lo cual se añaden numerosas combinaciones semejantes, p. ej., con *ζωοποιέω* [*zōopoiēō*], vivificar (→ vida; p. ej. en Rom 4, 17; Col 2, 13), o con *πρωτότοκος ἐκ* [*prōtótokos ek*] → primogénito de (p. ej. Col 1, 18, Ap 1, 5)

a) Este estado de cosas es expresión de un importante conjunto de afirmaciones: desde las cartas paulinas más antiguas (1 Tes 1, 10), pasando por los evangelios (p. ej. Mt 27, 64; 28, 7; Jn 20, 9; 21, 14) hasta los textos más tardíos, como Ef 1, 20; 2 Tim 2, 8 y Ap 1, 5, la base del → mensaje cristiano hay que buscarla en el testimonio de que Dios resucitó a Jesús «de entre los muertos» (cf. espec. la primera parte de Hech, p. ej. 3, 15; 4, 10; 10, 40 s; 13, 31.34), que él es el «primogénito de entre los muertos», que él vive (Ap 2, 8); este testimonio se desarrolla de una manera muy extensa en 1 Cor 15, 3 ss («Ahora, si de Cristo se proclama que resucitó de la muerte...»: v. 12).

b) Si en el AT se dice que Dios «no es Dios de muertos sino de vivos» (cf. *supra* II, 1), realmente este límite se halla en el fondo de la pregunta de Lucas: «¿Por qué buscáis entre los muertos al que está vivo?» (μετὰ τῶν νεκρῶν [metá tōn nekron]: Lc 24, 5), pero ya cuando esa frase se pone en boca de Jesús en Mc 12, 27 (paralelos: Mt 22, 32; Lc 20, 38) se sitúa en el contexto de la → resurrección común esperada y de la que se da testimonio, y consiguientemente se encuentra cambiada en el signo de la muerte y resurrección de Jesús: él es Señor (κυριεύσῃ [kyrieúsē]) sobre los muertos y los vivos (Rom 14, 9) o —así Lucas— «Dios lo ha nombrado a él juez de vivos y muertos» (Hech 10, 42; cf. 1 Pe 4, 5). La muerte ya no es un campo inaccesible a Dios y que se sustrae a su poder, sino que ha sido vencida por Jesús. Esto, a su vez, tiene sus testimonios simbólicos en los relatos evangélicos de las resurrecciones de muertos operadas por Jesús (Mt 9, 23 ss par; Lc 7, 11 ss, espec. v. 15; Jn 11; 12, 1.9) e induce a la utilización de la promesa profética basada en las formulaciones de Is 35, 5 s y 61, 1 ss, pero que se amplía hasta aquello de que νεκροὶ ἐγείρονται [nekroí egeirontai], los muertos son resucitados, como modelo de lo que se cumplió en Cristo (Mt 11, 5 par; Lc 7, 22). Ahora bien, si se considera el derrocamiento de la muerte como una parte esencial de la obra realizada por Cristo, es muy comprensible la transmisión de una promesa semejante (junto al don de curaciones y de arrojar a los demonios → demoniaco) a los discípulos en Mt 10, 8 (cf. Mc 16, 17 ss), como, por lo demás, se comprende perfectamente la «prueba» de ello en la resurrección de un muerto operada por Pablo (Hech 20, 9 ss).

Con el mensaje de la resurrección de Jesús se asocia en el NT el de la → resurrección universal (Rom 4, 17.24; espec. de nuevo 1 Cor 15, 12 ss; Mc 12, 25 s par; Hech 23, 6; Jn 5, 21.25) de los muertos en el sentido que era ya objeto de las esperanzas judías (cf. acerca de esto la afirmación sobre Juan bautista en Mc 6, 14 par). Pero a los que mueren en la fe en Cristo se les atribuye un lugar de privilegio (1 Cor 15, 23; 1 Tes 4, 16; Ap 14, 13).

3. Solamente existen unos pocos pasajes en los cuales *nekros*, fuera de ese contexto se encuentra concretamente con el significado de *cadáver*: Ap 11, 18; 20, 5.12 s hablan de los muertos en el → juicio final, y en Mt 8, 22 (par = Lc 9, 60) la palabra concreta está ligada a un sentido figurado: la frase «Dejad que los muertos entierren a sus muertos» sitúa a «los que han cerrado sus oídos a la llamada de Dios en el mismo rango que los muertos» (Bultmann, ThWb IV, 898), ya que en el seguimiento de Cristo es donde se encuentra la verdadera vida. Mt 9, 26 (que describe el estado del joven epiléptico) y Mt 28, 4 (que describe el estado de los soldados de guardia) emplean *nekros* con ὡς [hōs], como, como sí, en forma de comparación. Según eso, en rigor sólo Hech 5, 10 (a propósito de Safira) utiliza la palabra en su antiguo significado concreto.

4. a) Distinto es lo que ocurre con el uso figurado difundido por la Stoa: en la parábola de Lc 15, 24-32 de uno de los hijos se dice que estaba *muerto*, en el sentido de que éste había sido excluido por el padre del círculo de los vivos. Pablo utilizó el adjetivo en el lenguaje sacramental de la doctrina del bautismo en Rom 6, 11.13, donde pide a los cristianos que se consideran como νεκροὺς μὲν τῇ ἁμαρτίᾳ [nekroús mèn tē

*hamartía*], es decir, *muertos al pecado* y que se ofrezcan a Dios «como muertos que han vuelto a la vida». Ahí encaja probablemente también Rom 8, 10. Aunque la terminología parezca dualística, no se trata aquí de una explicación desvalorizadora del *sôma*, del *cuerpo* (también el → espíritu y el → alma del hombre pertenecen para Pablo a la esfera de la *σάρξ* [*sárx*], de la *carne*), sino de la condenación al juicio y a la muerte del hombre autónomo, que está privado de Dios, del hombre sin Cristo. Esto mismo indican con toda claridad Ef 2, 1.5; Col 2, 13, donde el *estar nekrós* se considera como consecuencia de las transgresiones (*παρπτώμασιν* [*paraptômasin*], → *pecado*).

b) Como típico aparece el uso figurado en la reflexión elaborada por Heb y Sant, donde con *nekrós*, *muerto* (Heb 6, 1 y 9, 1) se designan *ἔργα* [*érğa*], las *obras* (→ obra, art. *ἔργον* [*érgon*]), es decir, la justicia de las obras del hombre sin Cristo, mientras que en Sant 2, 17.26 —un poco más adelante— se caracteriza a la *πίστις* [*pístis*], a la *fe*, si no repercute en la praxis de la vida [aquí aparece de nuevo *érğa*, las *obras*, pero evidentemente en sentido positivo) como *muerta*. La fe en el derrocamiento de la muerte hace a todas luces imposible atribuir incluso al mismo vocablo un campo de dominio propio y estable.

L. Coenen

Bibl ERohde, *Psyche Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, 1893 (1925<sup>10</sup>) — GQuell, *Die Auffassung des Todes in Israel*, 1925 — EBenz, *Das Todesproblem in der stoischen Philosophie*, 1929 — OMichel, *Jesu Lehre vom Todesschlaf*, ZNW 35, 1936, 285 ss — RBultmann, Art *θανάτος* etc, ThWb III, 1938, 7 ss — AOepke, Art *καθέρωσις*, ThWb III, 1938, 434 ss — RBultmann, Art *νεκρός*, ThWb IV, 1942, 896 ss — JLeipoldt, *Der Tod bei Griechen und Juden*, 1942 — ChrBarth, *Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments*, 1947 — GPfannmüller, *Tod, Jenseits und Unsterblichkeit in der Religion, Literatur und Philosophie der Griechen und Römer*, 1953 — RMartin-Achard, *De la mort à la resurrection d'après l'Ancien Testament*, 1956 — KRahner, *Zur Theologie des Todes*, Quaest Disp 2, 1958 — FHesse/SSchulz/HEngelland, *Art Tod und Totenreich*, EKL III, 1959 (1962<sup>2</sup>), 1451 ss — FDelekat, *Tod, Auferstehung, ewiges Leben*, EvTh 21, 1961, 1 ss — ABertholet y otros, *Art Tod*, RGG VI, 1962<sup>2</sup>, 908 ss — EBrandenburger, *Adam und Christus*, WMANT 7, 1962 — HWBartsch, *Die Bedeutung des Sterbens Jesu nach den Synoptikern*, ThZ 20, 1964, 87 ss — GBraumann, *Leidenskelch und Todestaufe* (Mk 10, 38 s), ZNW 56, 1965, 178 ss — PHoffmann, *Die Toten in Christus*, NTA NF 2, 1966 — JSchreiner, *Geburt und Tod in biblischer Sicht*, BuL 7, 1966, 127 ss — ESchweizer, *Die Mystik des Sterbens und Auferstehens mit Christus bei Paulus*, EvTh 26, 1966, 239 ss — JChéron, *Der Tod im abendländischen Denken*, 1967 — HConzelmann/EFlesseman-van Leer/EHaenchen/EKasemann/ELohse, *Zur Bedeutung des Todes Jesu*, 1967 — GSchunack, *Das hermeneutische Problem des Todes* Im Horizont von Romer 3 untersucht, 1967 (= Herm Unters z Theol 7) — LWachter, *Der Tod im Alten Testament*, *Arbeiten z Theol* II, 8, 1967 — RLTannehill, *Dying and Rising with Christ*, 1967 — ESchweizer, *Dying, and Rising with Christ*, NTS 14, 1967/68, 1 ss — HBalz, *Art θνός* etc, ThWb VIII, 1969, 545 ss — FSchneider, *Das Problem des Todes in der Biochemie*, PTh 58, 1969, 174 ss — ESchweizer, *Die Lieblichkeit des Menschen Leben — Tod — Auferstehung*, EvTh 29, 1969, 40 ss — EJungel, *Tod*, TT 5, 1971

Trad o c KRahner, *Sentido teológico de la muerte*, 1967 En cast Arts gens HVolk, *Art Muerte*, CFT III, 1967, 136-158 — MystS II, T II, 933-936, 996 s — KRahner, *Art Muerte*, SM 4, 1973, col 818-825 — GyRad, *Teología del AT I*, 1978<sup>4</sup>, 347-351, 452 s, 473-478, 493-497 — WEichrodt, *Teología del AT II*, 1975, 491-503 — KHSchekle, *Teología del NT IV*, 1978, 83-95

## Mujer

Según el período de la vida en que se encuentre una mujer o según sea soltera o casada, sin hijos o viuda, se le atribuye en la época bíblica una categoría social diferente, que se refleja en el uso de los vocablos recopilados aquí. *Γυνή* [*gynḗ*], que puede aplicarse, tanto a la *señora* como a la *doncella*, a la *novia* como a la *esposa*, se utiliza de un modo genérico para designar la condición femenina en contraposición a la masculina. Cuando a una mujer se la llama *μήτηρ* [*mētēr*], *madre*, se le reconoce un puesto de honor dentro de la sociedad; la palabra es utilizada también fácilmente en un sentido figurado. Frente a ella,

la *viuda* — *χήρα* [*chêra*]— está situada en una condición humilde y menesterosa, en el NT este término puede designar también un determinado *status* dentro de la comunidad. A la *mujer joven, todavía soltera*, se la llama *παρθένος* [*parthénos*]. Este vocablo subraya por una parte la juventud de la mujer y por otra su pureza e inocencia.

### γυνή [*gynē*] mujer

I 1 *Gynē*, *mujer*, *hembra*, se encuentra ya en el griego micénico y sobre todo a partir de Homero, tiene numerosos derivados y compuestos. Su etimología es objeto de discusión. En el griego profano, *gynē* designa a) la *mujer* en contraposición al varón (→ hombre, art *ἀνὴρ* [*anēr*]), b) la *mujer* en contraposición a las diosas, c) la *esposa*, la *novia*, la *viuda*, y también la *concubina*, d) la *señora*, e) la *doncella*, la *virgen* f) entre los animales la *hembra*. *Gynē* es utilizado corrientemente en vocativo para dirigirse a alguien, sin que ello suponga falta de respeto (Homero, Sofocles, etc).

2 En el ámbito griego, la actitud ante la mujer va desde el sorprendente menosprecio de la mujer en Atenas, donde solo las hetairas recibían instrucción hasta la alta estimación de la mujer en Esparta, pasando por la situación de la mujer dórica, más libre y considerada que la de Atenas. «Con respecto a la situación de la mujer se puede decir en general lo siguiente: cuanto más se avanza hacia occidente, tanto más libre es la mujer» (AOepke, 777). El entorno helenístico del NT, respecto a la situación de la mujer y a pesar de la gran diversidad existente, muestra en puntos particulares un estrecho paralelismo con la imagen corriente de la mujer entre los pueblos orientales, frente al estado de la cuestión en el AT (cf *ἡθρα* II), sorprende aquí a menudo la significación cultural de la mujer (p. ej. la ofrenda de la castidad de las sacerdotisas, entendida como voto de castidad o como prostitución sagrada, las divinidades femeninas, etc).

II 1 En el AT la mujer (*gynē* traduce generalmente el término hebreo *ʾišah*) está sujeta al dominio del varón (del padre, del hermano, del marido, → matrimonio). Su valor y también su dignidad, se basa en su función maternal (cf también Dt 25, 5 ss. ley del levirato, Gn 24, 60, Lv 19, 3, 1 Sam 1, 6, Sal 113, 9), la esterilidad es una maldición (Gn 29, 21-30, 24). El contraer matrimonio más de una vez es algo no recomendable. Excluida de todos los ministerios cultuales (1 Sam 1, 3 ss, cf Ex 23, 17), la mujer se inclina fácilmente a la idolatría. Por otra parte, puede comportarse libremente (1 Sam 1, 9 ss, 2, 1 ss y *passim*) y, a diferencia de su situación en el ámbito de las restantes religiones orientales, se le reconoce su condición de persona (Rut) y de compañera del hombre. El vínculo matrimonial se basa a menudo en el amor y la fidelidad. El precio de compra es sustituido por la dote (Gn 34, 12, Ex 22, 15 s). Ex 20, 12 par contiene los rasgos esenciales del derecho de los padres, en Nm 27, 36 se habla del derecho de las hijas a heredar. En especial, los estratos veterotestamentarios tardíos muestran un progreso hacia una valoración mayor de la mujer: véase el cambio experimentado en su situación desde Ex 20, 17 hasta Dt 5, 21, desde Gn 2, 18 ss (la mujer como complemento del hombre) hasta Gn 1, 26 ss (los dos han sido hechos igualmente a imagen de Dios) y, especialmente, Rut. Se habla de mujeres influyentes, e incluso de profetisas (cf Ex 15, 20, Jue 4, 4, 2 Re 22, 14).

2 El judaísmo tardío trae en parte una nueva postergación de la mujer: en el templo solo tienen acceso al «atrio de las mujeres» (2 Cr 8, 11), etc. Sin embargo, junto a esta actitud de menosprecio encontramos también palabras de reconocimiento. El derecho del hombre al divorcio conduce fácilmente a la poligamia sucesiva (→ matrimonio, art *γάμος* [*gameo*] art *μοιχεύω* [*moicheuo*]).

III 1 En el NT *gynē* significa: a) *mujer* (Mt 9, 20, Lc 13, 11; en contraposición a varón Hech 5, 14); b) *esposa* (Mt 5, 28, 31 s, 1 Cor 7, 2 ss), y también *novia* (Mt 1, 20, 24, cf. Dt 22, 23 s). Para dirigirse a alguien se utiliza corrientemente en vocativo (Mt 15, 28; Jn 2, 4, 19, 26 y *passim*, cf I, 1). Junto a *gynē* aparecen *θήλυς* [*thēlys*] (de sexo) *femenino* (empleado también como sustantivo = hembra) en Mc 10, 6 y → *παρθένος* [*parthénos*] con el significado especial de *virgen* (que se aplica a María en Mt 1, 23, pero cf Gál 4, 4) y → *χήρα* [*chêra*], *viuda*.

2 El NT no participa de la actitud despreciativa hacia la mujer, pero tampoco aporta reformas radicales, por ejemplo, en la línea del movimiento de emancipación de la antigüedad tardía.



3 Las parábolas de Jesús se ocupan a menudo de la vida y del quehacer de la mujer (Mt 13, 33, Lc 15, 8 ss) El mismo habla con mujeres; incluso les enseña, desprecupándose de las reglas judías a este respecto (Lc 10, 39; Jn 4, 27) Y también se manifiesta a ellas a través de sus curaciones (Mc 1, 29 ss par, 5, 22 ss par; 7, 24 ss par y *passim*) Su autodonación y su llamamiento a participar de la filiación divina, que se dirigen a los humildes y a los extraviados, es válido también y de un modo especial para la mujer, a la que (al igual que a aquéllos) confiere una dignidad nueva Si bien no se encuentran mujeres en el círculo de los doce (→ apóstol), sí aparecen discípulos entre las personas que siguen a Jesús (→ discípulo, Lc 8, 1-14, Mc 15, 40 s par; 16, 1 ss par) Nuevamente en contraposición con la concepción judía, aparece el calificativo de «hija de Abrahán» aplicado a una mujer (Lc 13, 26), asimismo se le reconoce a una mujer lo más alto, o sea, la fe (Mt 15, 28, cf también Lc 1, 28) En la dignificación de la mujer, Jesús enlaza con el texto de Gn 1, 26 ss (cf. II, 1) y lo lleva hasta sus últimas consecuencias (Mt 19, 1 ss)

4. La mujer pertenece con pleno derecho a la comunidad cristiana (Hech 1, 14, 12, 12) y la actividad misionera la comprende también a ella (Hech 16, 13 ss; 17, 4.12) En cuanto cristiana, ella es ἀδελφή [*adelphē*], hermana (→ hermano, art. ἀδελφός [*adelphós*]) Además de su pertenencia pasiva a la comunidad, hay que subrayar también en algunos casos su participación activa, recuérdense las colaboradoras del Apóstol (Hech 18, 26, Rom 16, 1 ss) La casa de una mujer sirve de lugar de reunión (Hech 12, 12). Junto al diaconado masculino (Hech 6, 1 ss) aparece también el femenino, que al principio tiene un carácter más libre (Hech 9, 36 ss, 16, 15) y más tarde se convierte en ministerio (1 Tim 3, 11 alude a las diaconisas; cf Rom 16, 1, en 1 Tim 5, 3.9 se habla del *status* de la viuda, cf también Tit 2, 3 ss, → servicio, art. διακονέω [*diakoneō*])

5. Pablo reconoce que la mujer es miembro de pleno derecho dentro de la comunidad (Gál 3, 28, 1 Cor 11, 5 alude a las mujeres que tienen carismas), pero esto no quiere decir que exista una igualdad pura y simple entre hombre y mujer, una igualdad de rango (1 Cor 11, 3 ss, cf Col 3, 18 par). Partiendo del orden mismo de la creación, quiere dejar a salvo su situación especial que era necesario preservar (en una comunidad que llevaba la impronta del hombre, cf → hombre, art. ἀνὴρ [*anēr*] III), pero que, por otra parte (y por la misma razón) sólo podía expresarse dentro de ciertas limitaciones (1 Cor 14, 34 s) La interpretación de las normas y prohibiciones referentes al comportamiento de la mujer en las asambleas comunitarias (1 Cor 11, 5 ss, 14, 34 s) es todavía objeto de discusión El mismo Pablo distingue entre el → mandamiento de Dios por una parte y su propia opinión o el uso conveniente por otra (1 Cor 11, 13 ss, cf 7, 10.25), que responde a las costumbres recibidas por tradición y muestra la situación de la mujer que se expresa a través de ellas (1 Cor 11, 5 ss), así, siguiendo el uso lingüístico judío, llama a la esposa *vaso* o *cuerpo* (1 Tes 4, 4: σκεῶς [*skeúos*]) del marido, que éste ha de tratar con respecto y pudor Análogas reminiscencias del pensamiento judío aparecen aún mas claramente en algunas normas posteriores, como en 1 Tim 2, 11 ss (pero cf 1 Pe 3, 7)

H Vorlander

μητηρ [*mētēr*] madre

1 1 Hay que constatar la alta estima en que se tiene por todas partes a la *madre* y en general a los padres en la antigüedad Ya desde la época prehistórica (como lo muestran los numerosos hallazgos de estatuillas de mujeres embarazadas con las formas femeninas muy marcadas), el hombre experimenta la comunidad de naturaleza existente entre la vida humana y la vida terrestre La tierra se convirtió en la gran madre que lo engendra todo y a

cuyo seno retorna todo después de la muerte. Así, en muchas regiones, las más antiguas figuras divinas son las de la madre tierra (cf. la «tierra maternal», la «madre tierra», la «*mater terra*», la «*magna mater*»). Tales divinidades maternas, que son representadas con rasgos antropomórficos, juegan un gran papel en las religiones populares del oriente. La veneración de estas divinidades condujo a menudo a la prostitución cultural, con el fin de alcanzar una participación inmediata en las fuerzas que dominaban sobre la vida (cf. el culto de Astarte en el antiguo Canaan, II, a). Pero la imagen de la divinidad maternal puede espiritualizarse y enmarcarse dentro de un nivel de moralidad más elevado y desprenderse de la alta dosis de erotismo que lleva consigo la figura de Venus, como sucede p. ej. con la diosa egipcia Isis, personificación de la esposa fiel y de la madre. A la inversa, puede adquirir los terribles y sangrientos rasgos de una Artemis. «En las divinidades maternas encontramos toda la escala de las posibilidades femeninas» (van der Leeuw, 93).

2 En la filosofía griega, el concepto de madre es empleado en sentido figurado p. ej. cuando Platón (Tim 50d, 51a) habla de la materia como «madre del universo» (o «nodriza» Tim 49a, 52d). En su especulación sobre la sabiduría, Filón llama a esta la «madre del mundo y del Logos» (Ebr 31). Él emplea a menudo el vocablo *madre* en sentido figurado.

II En los LXX el hebreo *'em* es traducido más de 300 veces por *meter*. Conviene hacer notar lo siguiente:

a) En el AT encontramos continuamente huellas de la confrontación con las divinidades maternas del entorno pagano. La lucha implacable de los profetas contra dichas divinidades se dirige también contra el culto cananeo a Astarte. La veneración de la diosa de la fecundidad iba unida por lo general a la prostitución cultural (entre otros pasajes, cf. 1 Sam 31, 10, 2 Re 23, 13, también Jue 2, 3, 10, 6). La prostitución cultural es el signo de la apostasía de Yahve (Os 4, 13 ss., a este respecto cf. Ap 17, 5).

b) La praxis del derecho materno se expresa a veces en fórmulas especiales, tales como «el hijo de mi madre» (en lugar de decir «mi hermano») (Jue 8, 19, 9, 13, Sal 50, 20, 69, 9), «la casa de la madre» (Gn 24, 28 y *passim*), o se manifiesta en la costumbre de la madre de buscarle esposa a su hijo (Gn 21, 21). Pero el mundo del AT muestra claramente la impronta del patriarcado y por eso la importancia de la línea o de la sucesión femenina, basada en el derecho materno, pasa a segundo plano. Así, por ejemplo, la madre que ha traído al mundo hijos varones goza de un puesto de honor entre las demás mujeres y madres dentro del sistema patriarcal.

c) En el precepto que manda honrar a los padres, la maternidad aparece también bajo la protección de Dios (Ex 20, 12). Aquel que golpea o maldice a su padre o a su madre incurre en pena de muerte (Ex 21, 15-17). Pero, a pesar del fuerte vínculo que une a los padres, se dice también que el hombre abandonara a su padre y a su madre y se unira a su esposa (Gn 2, 24).

d) El AT muestra reiteradas veces a madres que han desempeñado un importante papel en la política (1 Re 15, 13, 2 Re 3, 13, Jue 5, 7 y *passim*) o —anteriormente— en la historia del pueblo de Dios (su Sara, Rebeca, Rut, Ana, Betsabe etc.).

e) En la predicación profética el concepto se emplea también en sentido figurado: el pueblo de Dios es llamado «la madre Israel», que Dios (como esposo) ha confiado (Jer 50, 12). En Oseas se convierte en adúltera (Os 2, 4-7), en Ezequiel en prostituta (Ez 16, 15). Esta imagen es recogida nuevamente por el DT: Israel es la madre que Dios ha repudiado a causa de los pecados de sus hijos (Is 50 1, cf. sobre esto Jer 50, 12). Finalmente, la imagen de la madre se aplica a la capital → Jerusalén (situada sobre el monte Sion), alrededor de la cual se congrega el pueblo, como los hijos alrededor de la madre (2 Sam 20, 19, cf. Gal 4, 26), en los LXX *madre* se traduce aquí por *μητροπολις* [*mêtropolis*] 4 Esd (100 d C) llama a la Jerusalén terrestre «nuestra madre» (10, 7).

Sin embargo, solo en dos pasajes (Is 49, 15 *gyne* y 66, 13) del AT se compara el comportamiento de Dios con el de una madre. En el AT la distancia existente entre Yahve y las criaturas prohíbe toda divinización de lo maternal e incluso toda representación de Dios bajo rasgos sexuales.

III En el NT *mētēr* aparece 84 veces (de las cuales 72 en los evangelios). Aquí el concepto de *madre* o de maternidad no se elevan nunca a la categoría de símbolos religiosos ni se utiliza en representaciones de carácter mitológico.

1 En los evangelios, junto a la mención explícita de numerosas madres, nos encontramos con toda la escala de las relaciones naturales entre madre e hijo. Podríamos citar especialmente las siguientes:

a) Según la tradición sinóptica, Jesús ha aceptado incondicionalmente el cuarto (quinto) mandamiento (Ex 20, 12), y también las consecuencias que se siguen de su transgresión (Mt 15, 4 par., también Mt 19, 19 par.). La mitigación de este precepto por los fariseos es rechazada de plano (Mt 15, 5 s par. Mc 7, 11 s). Pero, al igual que en el AT, el amor del marido a la mujer y de la mujer al marido es antepuesto al amor a la madre y con ello queda corroborada la emancipación natural de la casa paterna (Gn 2, 24, Mt 19, 5 par.; Mc 10, 7 s; cf. Ef 5, 31).

b) Jesús describe con toda claridad los límites de la autoridad de los padres, que no puede contradecir nunca a la exigencia divina. Hay que anteponer a ellos el reino de Dios (Mt 10, 37, y de un modo aún más enérgico: Lc 12, 53).

2. En Pablo el respeto a la madre es una manifestación natural del amor a Dios (Rom 16, 13; 1 Tes 2, 7 etc.), como ocurre por lo demás en todo el NT. No tiene por qué sorprendernos el hecho de que Pablo no aluda en ninguna parte a su madre. Pero él compara sus desvelos pastorales por los nuevos cristianos con los cuidados de una madre, de la misma manera que puede designarse también a sí mismo como el padre que ha engendrado en ellos la fe (Gál 4, 19; Flm 10).

3. La madre de Jesús: a) a pesar del respeto que siente Jesús por su madre (después de la visita al templo le estaba sujeto: Lc 2, 51) y de su solicitud por ella (durante la crucifixión), existe una clara distancia entre él y su madre (cf. Lc 2, 49); él la rechaza cuando constituye un obstáculo para su papel mesiánico (Mt 12, 46 ss par; Mc 3, 31 ss; Lc 8, 19 ss) y también en las bodas de Caná (Jn 2, 4). Es significativo también el texto de Lc 11, 27 s, en donde Jesús quita en seguida a la alabanza a María su carácter exclusivista, y generaliza: «Más bien dichosos los que oyen la palabra de Dios y la guardan» (cf. Michaelis, ThWb IV, 646).

b) A este criterio de Jesús responde la posición de María en la comunidad primitiva. En el acontecimiento pascual ella queda totalmente en segundo plano y en el resto del NT sólo se la cita una vez en Hech 1, 14.

c) «Para el cristianismo primitivo, la madre de Jesús tiene mucha menos importancia que para las otras religiones la “madre del fundador de la religión”» (Michaelis, *ibid*, nota 11). El culto católico a María empieza a imponerse en una época posterior al NT juntamente con las declaraciones sobre el nacimiento virginal de Jesús y desplaza a las múltiples representaciones que aparecen en el NT sobre el cómo de la encarnación de Jesús (engendramiento divino en el bautismo en Mt 3, 17; Mc 1, 10; Jn 1, 33; pero también en el texto de Lc 3, 21-23, aducido por los adversarios: ausencia de padre y de madre; generación de José). Las representaciones católicas de la «madre de Dios» y de la «reina de los cielos» son posteriores al NT y, por otra parte, tienen antecedentes en religiones orientales más antiguas (cf. *supra* I).

E. Beyreuther

παρθένος [parthénos] doncella, virgen

I La etimología del término *parthénos* es incierta. La evolución de un significado podemos resumirla diciendo que primero designaba simplemente la *muchacha* o la *joven*, que se está haciendo o que se ha hecho mujer y más tarde adquiere el sentido más preciso de mujer que no ha tenido relación sexual con un hombre. Al igual que en otros muchos ámbitos culturales, la virginidad era muy estimada entre los griegos. En el ámbito religioso, la virginidad es una característica de muchas divinidades femeninas, cuyo origen hay que buscarlo a menudo en las divinidades maternas de las culturas prehistóricas mediterráneas. Las divinidades más importantes son Artemis (la Diana de los romanos), hija de Leto, y Atenea (entre los romanos, Minerva), hija de Zeus, la única diosa que no ha nacido de mujer, lo cual explica también el sobrenombre de *Parthénos* que se le atribuye (su templo en Atenas es el «Partenón»). En contraposición aparente con la virginidad, estas diosas, sobre todo Artemis, son protectoras del nacimiento, de la maternidad y de la fecundidad, tanto de la tierra como de los animales. Aquí se subraya menos la castidad que la plenitud juvenil con todo el poder mágico que lleva consigo, y se pone nuevamente de manifiesto el carácter originariamente maternal de la divinidad. En el culto a María que aparece posteriormente se encuentran muchos vestigios de los cultos paganos de la madre y de la virgen divinas (cf. JWeerda, art. *Mariologie*, RGG IV, 1960<sup>3</sup>, 767; FCGrant / WvonSoden, art. *Muttergottheiten*, RGG IV, 1960<sup>3</sup>, 1227).

II 1 En hebreo el concepto de *virgen* se expresa con 'almāh y b'tūlāh además de na'arāh, la *muchacha*. En los libros de los LXX pertenecientes al canon palestinese el vocablo *parthénos* traduce siempre una de estas tres palabras. Por otra parte, b'tūlāh en 44 de los 50 pasajes del TM se traduce por *parthénos*, en 3 pasajes no se traduce, mientras que en Jl 1, 8 es reemplazado por νύμφη [*nymphē*], *novia*, *prometida*, en Est 2, 2 por κοράσια ἄφθορα [*korasia āphthora*], *virgen* y en el v 3 por κοράσια παρθενικά [*korasia parthemká*], *doncella*. B'tūlāh significa siempre la *mujer intacta* o *virgen*, ella, al igual que el joven, personifica la esperanza (cf. Am 8, 13, Is 24, 4; Lam 1, 18), y por eso la palabra puede aplicarse también a Israel (cf. Am 5, 2, Jer 18, 13, 31, 4.21) y a Jerusalén, la hija de Judá (Lam 1, 15) y de Sión (p. ej. Lam 2, 13).

En cambio, 'almāh (9 veces en el TM, de las cuales Sal 46, 1 y 1 Cr 15, 20 hasta ahora no han sido interpretadas satisfactoriamente; prescindiendo de ambos pasajes, de una falsa traducción en Prov 30, 19 y los dos pasajes tratados más abajo, este vocablo se traduce siempre en los LXX por νεάνης [*neānis*]) significa simplemente la *joven*, la *muchacha*, desde su madurez sexual (cf. Prov 30, 19) hasta su primer alumbramiento. Sólo en Gn 24, 13, en donde así y todo hay que suponer que se trata de virginidad, puesto que ésta se menciona explícitamente en el v 16, y en Is 7, 14, en donde el texto hebreo no se refiere a una virgen — de lo contrario emplearía el vocablo b'tūlāh, véanse los comentarios: OKaiser, ATD 12, 1960; GFohrer, 1960—, la versión de los LXX traduce 'almāh por *parthénos*. En todo caso, la interpretación de este pasaje de Isaías en Mt 1, 22 s sólo es posible si se toma como base el texto de los LXX. Otras versiones griegas dan una interpretación totalmente distinta y en ellas, en lugar de *parthénos*, aparece *neānis*, que responde mejor al texto hebreo (cf. *supra*). En Gn 24 y 34 na'arāh se traduce por *parthénos* un total de 5 veces.

2. Cuando en el AT se nos habla de mujeres (Sara, Ana) que, después de una larga esterilidad, quedan embarazadas gracias a la intervención de Dios, nunca se piensa en esto al margen de la acción del hombre. Lo mismo puede decirse del nacimiento de Juan bautista en Lc 1. En el judaísmo tardío, aparece la misma idea y en él se ha representado siempre al → mesías como engendrado por un padre humano como todos los demás hombres (St.-B. I, 49). Es sólo en el judaísmo helenístico, sometido a fuertes influencias extrajudías, donde parecen haber surgido otras representaciones diferentes; pero tampoco aquí oímos hablar de que el mesías haya de nacer de una virgen.

III 1. Encontramos un uso genérico del término en la parábola de las diez vírgenes. En Hech 21, 9 se alude a hijas vírgenes. María sólo es llamada *parthénos* de un modo directo en Lc 1, 27 e indirectamente en Mt 1, 23. En 1 Cor 7 se trata de la continencia. Apenas puede afirmarse lo mismo de Ap 14, 4, en donde, al igual que en 2 Cor 11, 2, se utiliza probablemente el sentido figurado. Aparte de Mt 1 y Lc 1 (2, 36: παρθενία [*parthenia*], *virginidad*), *parthénos* se encuentra 3 veces en Mt 25, 1-12, una en Hech, 5 en 1 Cor 7, una en 2 Cor 11 y una en Ap.

2. a) Ap 14, 4 aplica probablemente el término *parthénos* a aquéllos que, a diferencia de los impuros e idólatras (la expresión «no se han manchado con mujeres» tendría entonces un sentido metafórico), son capaces de entregarse plenamente al Cordero. En 2 Cor 11, 2 Pablo como la persona que le busca novia a otro (cf. Gn 24), espera poderle presentar al Señor que viene una esposa que entretanto le sea fiel.

b) Las vírgenes a que se refiere 1 Cor 7 (cf. sobre todo los vv. 36-38) no son doncellas a cuyos padres da Pablo las oportunas directrices (L), sino vírgenes que viven con un hombre bajo el mismo techo, sin que exista entre ellos relación matrimonial, para que, sin preocupaciones por su sustento y entregadas únicamente al Señor, esperen su venida. Bibliografía en ThWb, *loc. cit.* (cf. *infra*); por el contrario Kümmel (Lietzmann/Kümmel, Kor I/II, 179), enlazando con Schrenk (ThWb III, 61) piensa que aquí se trata de las relaciones del hombre con su prometida. La interpretación exegética depende de cómo se enjuicie el estudio «Die Gnosis in Karinth = la gnosis en Corinto» (Schmithals, FRLANT NF. 48, 1956). Pablo tampoco rechaza sin más otros fenómenos complejos que aparecen en Corinto (glosolalia, bautismo de los muertos). Cf. RGG VI, 1962<sup>3</sup>, 560: art. Syneisakten.

c) Cuando el NT habla de María como virgen, se refiere únicamente al período anterior al nacimiento de Jesús. Las afirmaciones sobre la concepción sobrenatural de Jesús en María (no es su nacimiento lo que es milagroso: Lc 2) se limitan en Mateo y

Lucas a las llamadas prehistorias. El más antiguo de los evangelios, el de Marcos, y también el de Juan, ignoran por completo esto. La finalidad de Mateo y Lucas, al referirse a este punto es diferente. Lc 1, 35 argumenta claramente (en contra de lo que piensa Dellling, ThWb V 833, nota 57) la filiación divina de Jesús con un milagro mayor que el que le aconteció a Isabel (v. 36; cf. *supra* II, 2). Mateo, en cambio, quiere defender contra los ataques del judaísmo la tradición sobre la concepción de Jesús, que ya se había hecho corriente. Hay que añadir la cita escriturística de Is 7, 14 (cf. *supra* II, 1) con la que Mateo (de un modo que ya resulta típico en él) anuncia el cumplimiento de la profecía veterotestamentaria (→ Jesucristo).

3. Es sorprendente que en el evangelio de Mateo, aparte de la cita de Isaías, se aplique siempre a María el término → *βυνή* [*gynē*] (1, 20.24; cf. las distintas variantes de Lc 2, 5). Antes del nacimiento de Jesús este término no indica, sin embargo, que ella tuviese una relación natural con José, sino que se refiere a su relación jurídica con él, pues Jesús, por su condición de hijo de David, ha de figurar jurídicamente como hijo de José (v. 16; cf. Lc 3, 23). No obstante, otros testigos más antiguos de la tradición cristiana, tales como Pablo y Marcos, no piensan así. Gál 4, 4 piensa ciertamente en una mujer que ha concebido de un modo natural. Pero ante todo, según Rom 1, 3, Jesús «por línea carnal, nació de la estirpe de David», es decir, de un modo natural. Si aquí se sobreentendiese que María pertenece al linaje de David, entonces el texto estaría en contradicción con Mt 1, 16 y Lc 3, 23. Es claro, pues, que Mateo y Lucas, a partir de la tradición más reciente a la que tenían acceso, han entendido la tradición más antigua de un modo diferente a como se presentaba originariamente. Pues, según Rom 1, 4, el signo de la filiación divina de Jesús no es el nacimiento virginal, sino la → resurrección.

O. Becker

### χήρα [chéra] viuda

I *Chéra*, que aparece frecuentemente a partir de Homero, es el femenino del adjetivo *χήρος* [*chēros*], *privado*, y significa la que ha sido *privada* (del marido), por consiguiente, la *viuda*.

II 1. El vocablo hebreo *'almānāh*, que se traduce en la versión de los LXX por *chéra*, contiene en su significado fundamental la idea de soledad, de abandono y de desamparo (Leyrer, 239). Así pues, el mismo significado literal muestra ya que las viudas son consideradas como miembros del pueblo que están necesitados de protección de un modo especial. A ello se debe el que en el AT se las mencione con frecuencia juntamente con los huérfanos y los extranjeros (Ex 22, 21-24, Dt 10, 18; 24, 17.19 ss; 26, 12 s; 27, 19; Jer 22, 3 y *passim*). Su condición generalmente necesitada se debe a la situación social y jurídica de la mujer (cf. art. *γυνή* [*gynē*] II) en aquella época y especialmente a ciertas disposiciones del derecho sucesorio (→ herencia).

2. Yahvé mismo cuida de las viudas. Ellas pueden tener confianza en él (Jer 49, 11), pues él les hace justicia (Dt 10, 18; Sal 68, 6; Prov 15, 25; Mal 3, 5) y las socorre (Sal 146, 9). Por eso, su pueblo es llamado también a proteger sus derechos y a ser caritativo con ellas, pues, de lo contrario, incurrirá en la ira de Yahvé. Así, el pueblo se compromete en el culto a cumplir la justicia de Yahvé «Maldito quien haga entuerto al extranjero, al huérfano y a la viuda» (Dt 27, 19, cf. también Ex 22, 22 ss; Dt 10, 18; Is 1, 17.23 s; 10, 2; Jer 7, 6; 22, 3, Zac 7, 10)

3. Conforme a esto, en el AT hay una serie de leyes que alivian la situación de las viudas: sus vestidos no pueden ser tomados en prenda (Dt 24, 17), cada tres años han de dárseles los diezmos (Dt 14, 29; 26, 12 s); también hay que dejar a las viudas los restos de las cosechas o de las recolecciones (Dt 24, 19 ss, cf. Rut 2, 2); está determinado explícitamente que las viudas sean invitadas a los banquetes sacrificiales y a las fiestas (Dt 16, 11-14) y que, por consiguiente, tengan sitio en la comunidad. Según Lv 22, 12 s, las hijas de los sacerdotes, si enviudan sin tener hijos y vuelven a casa de su padre, tienen el mismo derecho a ser alimentadas que su padre. (Sobre la época de los Macabeos cf. 2 Mac 3, 10; 8, 28.30, en el judaísmo rabínico surgen nuevas concesiones en favor de las viudas, cf. Leyrer, 240)

A pesar de todo, a través de todo el AT continúan oyéndose las quejas por el trato injusto y cruel que a veces se da a las viudas (entre otros pasajes, cf. Is 1, 23, Ez 22, 7, Mal 3, 5; Job 22, 9, 24, 21; Sal 94, 6, Sab 2, 10).

4 Una gran cantidad de cuestiones jurídicas, sobre todo en relación con el derecho sucesorio, se plantean cuando la viuda contrae matrimonio nuevamente eventualidad que se considera natural en el AT y que en el judaísmo rabínico, incluso es facilitada, sin embargo el nuevo matrimonio no puede contraer hasta tres meses después de la muerte del marido (St-B I 47) Aquí existen dos limitaciones a) el sumo sacerdote no puede tomar por mujer a una viuda (Lv 21, 14) en el judaísmo rabínico tampoco puede contraer matrimonio con una mujer que sea «viuda desde el día de sus esponsales» (St B I, 3, cf II, 393 ss). b) Da la impresión de que, en una época más antigua, la viuda podía ser adquirida por herencia juntamente con las demás propiedades (1 Cr 2, 24 LXX, ¿de ahí Ez 22, 10?, cf también Gn 35 22, 2 Sam 16 20 ss, 1 Re 2 13 ss) Una reliquia de este derecho sucesorio de los hijos o de los parientes es la ley del levirato (Dt 25 5 ss, → matrimonio), que se ha conservado hasta la época neotestamentaria. Según esta ley, un hombre estaba obligado a casarse con la viuda de su hermano cuando este había muerto sin dejar hijos varones (en el judaísmo rabínico se dice simplemente sin dejar descendencia cf Mt 22 24 y St B *ad locum*) El primer hijo varón de este matrimonio se considera como hijo del difunto

5 Isaías emplea *chêra* en sentido metafórico al referirse a Babilonia «Pues ahora escúchalo, lasciva, que te decías «no me quedare viuda, no perdere a mis hijos. Ambas cosas te sucederán, de repente, en un solo día: viuda y sin hijos te veras a la vez.» (47 8 s, cf Ap 18, 7) Pero también se hace a Israel la promesa de que, en la nueva alianza con Dios no volverá a recordar el opróbio de su viudez (54 4 *χρημα* [*chêreia*] se refiere al éxito)

III 1 También el NT habla de la condición menesterosa de las viudas de los atropellos que se cometen con ellas (Lc 18, 1 ss), del abuso de su confianza (Mc 12, 40 par), de su humildad (Mc 12, 41 ss par)

2 Las comunidades del NT han reconocido su responsabilidad para con las viudas. La declaración más energética se encuentra en Sant, en donde la solicitud por las viudas se contraponen al culto puramente externo a Dios «La religión (*θρησκεία* [*thrêskeia*], → servicio) pura y sin tacha a los ojos de Dios Padre es esta: mirar por los huérfanos y las viudas en sus apuros» (1, 27) En la comunidad de Jerusalén existió ya desde muy pronto una protección organizada de las viudas (cf → misericordia y → pobre II, 4b) La murmuración del grupo helenístico ante el hecho de que sus viudas quedaban perjudicadas en comparación con las hebreas dio lugar a que se escogiese a siete hombres de este grupo y —como se hacía tradicionalmente— se les encomendase el servicio de estas viudas (Hech 6, 1 ss)

3 Para la época neotestamentaria posterior resultan particularmente iluminadoras las «normas sobre las viudas» de 1 Tim 5, 4-16. Aquí se distingue entre viudas y «viudas de verdad» (*ὄντως χήραι* [*ontôs chêrai*]) (vv 3 5 [9] 16) La «viuda de verdad» es la que está desamparada (v 5) y por esto debe ser asistida por la comunidad (v 16), en cambio, la otra es la que tiene allegados, a estos corresponde el cuidar de ella (v 4 16) Las «viudas de verdad» estaban inscritas en un registro (v 9) Las condiciones de admisión permiten asegurar que las viudas inscritas en el registro desempeñaban un ministerio dentro de la iglesia en efecto, debían tener más de 60 años (v 9), tenían que haber sido mujeres de un solo marido (v 9, esto parece referirse a un eventual segundo matrimonio de una mujer divorciada, no de una viuda), debía ser «recomendada por sus buenas obras» educación de los huérfanos, hospitalidad, disposición abnegada al servicio y prontitud para ayudar a los atribulados. Según todas las apariencias, esa serie de buenas obras constituían la misión de una viuda dentro de una comunidad (v 10) Las viudas jóvenes era desechadas, pues podían entregarse fácilmente a la ociosidad, etc., y ser seducidas (v 13) Otra de las condiciones requeridas para ser inscritas en el registro y que parece presuponerse es la decisión de no volver a contraer matrimonio, en cambio, a propósito de las viudas jóvenes se dice lo siguiente «Si la sensualidad les aparta de Cristo, quieren casarse, incurriendo en reproche por haber faltado a la primera fe (es decir, a la decisión tomada a partir de la fe de permanecer viudas)» (JJeremias, NTD, sobre el v 11) Esto no supone el

rechazo sistemático de todo nuevo matrimonio, pues acto seguido se afirma: «Quiero que las viudas jóvenes se casen...» (v. 14). Aquí aparece la postura de la segunda generación cristiana diferente de la de 1 Cor 7, 8, en donde Pablo, hablando de los célibes y de las viudas, dice lo siguiente: «estaría bien que se quedaran como están, como hago yo»; esta afirmación se explica por la espera ante la inminencia de la parusía (→ parusía).

S. Solle

#### PARA LA PRAXIS PASTORAL

A las cuestiones que hoy tenemos planteadas en el ámbito de la cultura occidental en torno a las relaciones entre los sexos, el papel de la mujer en la sociedad y la llamada igualdad de derechos entre ambos sexos, la Biblia no da una respuesta directa. Estos problemas no constituyen propiamente el tema del mensaje bíblico. No obstante, a partir de la relación del hombre con Dios y del mensaje escatológico de Jesús se derivan a este propósito algunas líneas maestras que hay que tener en cuenta.

Si en las antiguas culturas existieron también leyes basadas en el derecho materno, en el A y en el NT se presupone en general un orden social patriarcal, al que responde la imagen claramente masculina de Dios que nos presenta la Biblia (cf. HRingeling, *Die Frau zwischen gestern und morgen*, 1962. JLeipoldt, *Die Frau in der Antike und im Urchristentum*, 1962). La predicación de Jesús aparece, pues, en un entorno marcado por la mentalidad veterotestamentaria y en el cual la función esencial de la mujer, aparte de las labores domésticas, es la procreación de los hijos en orden a la conservación de la estirpe y al crecimiento del pueblo, que ha sido prometido por Dios (tablas etnográficas, historia de los patriarcas, elogio de la mujer en Prov 31, etc.; esto aparece de un modo especialmente claro cuando algunas mujeres estériles se convierten en madres de una estirpe, experimentando de esta manera la bendición de Dios, p. ej. Isabel, la madre del Bautista). Que este orden de cosas hay que presuponerlo también en el NT se deriva con toda claridad de afirmaciones como las de Ef 5, 23, en donde el hombre es considerado como la cabeza de la mujer, o en las exhortaciones que se hacen a la mujer a someterse al marido (1 Tim 2, 11 ss, entre otros pasajes).

Es cierto que junto a esto se nos presentan ya en el AT algunas figuras carismáticas (Débora, Ana, Rut) que, al lado del hombre o por delante de él, aparecen en las grandes encrucijadas de la historia del pueblo de Dios. La comprensión de Eva como madre de todos los vivientes (Gn 3, 20) subraya el papel fundamental de la mujer dentro del género humano.

A lo largo de la cultura occidental esta línea patriarcal se extiende desde Aristóteles hasta Schopenhauer y Freud e incluso se puede reconocer hasta en aquellos autores que tienen a la mujer en más alta estima (p. ej. ESpranger, *Stufen der Liebe*, 1965). Por supuesto, junto a esto aparece también continuamente el modelo matriarcal, por ejemplo, en el culto a María durante la edad media y principios de la moderna, pero sobre todo en la entronización de Eva como diosa de la razón en la Ilustración. Ahora bien ¿no son éstos síntomas del movimiento pendular que nos conduce progresivamente a un nuevo orden de cosas? Hombre y mujer son considerados como compañeros, son tomados más en serio en su peculiaridad propia y son entendidos como personas autónomas que se complementan recíprocamente. En la moderna sociedad industrial, la mujer entra en el mundo concreto del trabajo y con ello queda sometida a la cosificación despersonalizadora y a la funcionalidad de la existencia moderna (cf. Schelsky, *Soziologie der Sexualität*), y en 1957 es reconocida en Alemania la igualdad de ambos sexos ante la ley.

En la medida en que la mujer va adaptándose progresivamente al mundo del trabajo (hasta ahora bajo el control del hombre) y a pesar de que aún no se ha llegado a la equiparación total con el hombre, ni en el plano social ni en el económico, ha aparecido otro fenómeno: el hecho de que, como consecuencia de la revalorización de la familia frente al mundo del trabajo, el hombre comience a desempeñar funciones de las que, hasta hace poco, se encargaba exclusivamente la mujer. En sus funciones sociales el hombre y la mujer se hacen cada vez más intercambiables, por lo cual las diferencias entre ellos se limitan a las meramente biológicas (salvo en aquellos casos en que ha tenido lugar un cambio efectivo de sexo).

Por eso a muchos les parece arbitraria la distribución de funciones entre hombre y mujer hasta ahora vigente, a excepción, naturalmente, de sus funciones biológicas, y son puestas en cuestión todas las clasificaciones de las características y de las tareas típicamente femeninas que vayan más allá del rol especial de la maternidad, ya que vienen determinadas por las costumbres propias de cada sitio (MMead, *Hombre y mujer*). La actual relativización de las normas sexuales se expresa de un modo particularmente llamativo en el libro de Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, Trad. cast. *El segundo sexo*. La discípula y compañera de Sartre traza aquí la imagen de un individuo que apunta más allá del hombre y de la mujer. Hay que preguntarse, no obstante, si no habría que considerar más bien al hombre como un todo en el que a una función biológica determinada corresponden también peculiaridades espirituales y culturales bien definidas; ¿y no es el desconocimiento o negación de esta visión total la causa de la supervaloración de lo corporal y de que la tensión provechosa y la complementariedad recíproca entre los sexos quede limitada únicamente a este plano?

Las reflexiones sobre las consecuencias funcionales de la sexualidad no deberían llevarnos ciertamente a establecer una jerarquía entre los sexos. Ya en el AT la igualdad entre hombre y mujer se basa en la situación de ambos con respecto a Dios: el hombre ha sido creado a imagen de Dios; Dios los creó hombre y mujer (Gn 1; en Gn 2, 18 se subraya la complementariedad). Aquí tiene también sus raíces la alegría de estar juntos (Gn 2, 23) y la afirmación de la comunión sexual (Cantar de los cantares) y, de la misma manera que el espíritu de Dios es conferido al hombre y a la mujer (Jl 3, 2) y el papel dominante del hombre queda relativizado por el primer mandamiento, la obligación de obedecer a Dios afecta por igual a ambos (cf. APaulsen *Geschlecht und Person*).

Siguiendo esta línea, en el NT, en donde las estructuras terrestres quedan relativizadas de múltiples maneras ante la soberanía de Cristo (Gál 3, 28; Mt 22, 30), la mujer, al igual que el hombre, está situada inmediatamente y de un modo responsable delante de Dios y está llamada al servicio y al seguimiento de Cristo. Por eso, el «sed dóciles unos con otros» de Ef 5, 21 se aplica también a la actitud del hombre frente a la mujer, ya que todas las exhortaciones van dirigidas a ambos sexos (cf. EKähler, *Die Frau in den paulinischen Briefen*, 1960). Partiendo de la idea de la proximidad del reino de Dios, la praxis judía del divorcio queda superada por una prohibición radical del mismo, que afecta también al hombre y que es válida hasta la muerte, el celibato es equiparado al matrimonio y con ello queda bien claro que la función sexual fisiológica no es el único ni el definitivo factor determinante para la mujer (Mt 19, 3-12), sin que por ello se llegue a una desvalorización total del matrimonio y de la corporalidad.

Así pues, Jesús —en su época y ambiente propios— dio un paso decisivo hacia la restauración del orden de la creación que aparece en Gn 2, 18. El llama a las mujeres en su seguimiento (Lc 8, 1-3), habla con la samaritana (Jn 4) y lucha contra toda especie de «moral de la clase dominante» y de «doble moral», que todavía hoy se defienden y se viven de un modo más o menos abierto (Jn 8). La mujer se convierte en «hermana» y el hombre en «hermano». Con ello, la mujer adquiere un lugar junto al hombre en la



comunidad. La cuestión sobre cuál ha de ser este lugar fue planteada ya por Pablo, quien dio algunas directrices a este respecto (1 Cor 11); no obstante, continúa siendo un problema (cf. p. ej. la cuestión del sacerdocio femenino). En todo caso, si partimos de la postura de Jesús, no podemos retroceder de ningún modo a afirmaciones como la de 1 Cor 14, 34.

La imagen bíblica de la mujer puede aportar algo a la discusión actual sobre la equiparación entre los sexos, en cuanto que, a todas las determinaciones específicamente sexuales, les antepone el ser-persona responsable, y plantea la posibilidad de que una mujer sea objeto de una elección especial por parte de Dios, como es el caso de María. Si queremos plantear la cuestión sexual desde la fe, hemos de partir necesariamente de la igualdad entre hombre y mujer. Pero una nivelación total de las diferentes no es bíblica, ya que a partir de la creación se establece una distinción entre las tareas y aptitudes (Gn 2), y porque, a través del espíritu de Dios que les ha sido dado, tanto a los hombres como a las mujeres, se les confían dones y tareas diferentes.

W. Günther

Bibl. Sobre *γυνή, μητήρ, γηρα* JLeipoldt, *Jesus und die Frauen*, 1921 – GDelling, *Paulus' Stellung zu Frau und Ehe*, 1931 – AOepke, Art *γυνή* ThWb I, 1933, 776 ss – LKosters, Art *María, die Mutter Jesu*, LThK VI, 1934, 386 ss + APAulsen, *Mutter und Magd*, 1938<sup>2</sup> – WMichaels, Art *μητήρ* ThWb IV, 1942, 645 ss – FJLeenhardt/FBlanke, *Die Stellung der Frau im NT und in der alten Kirche*, Kirchl Zeitfragen 24, 1949 – ASchlatter, *Marienreden* (1927) 1951<sup>3</sup> – KHRengstorf, *Mann und Frau im Urchristentum*, 1954 – Gvan der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, 1956, 10 – EKahler, *Zur «Unterordnung» der Frau im NT* Der nt Begriff der Unterordnung u seine Bedeutung für die Begegnung von Mann u Frau, ZEE 1959, 1-13 – FCGrant/WvSoden, Art *Muttergottheiten*, RGG IV, 1960<sup>3</sup>, 1227 ss – EKahler, *Die Frau in den paulinischen Briefen Unter espec Berücksichtigung d Begriffes der Unterordnung*, 1960 – JWeerda, Art *Marologie*, RGG IV, 1960<sup>3</sup>, 767 ss – EKahler, *Das Amt der Frau in der Kirche Colloquium, theol Blatter d theol Konvents d Bekenntnsgemeinschaft d Ev-Luth Landeskirche Hannover*, fasc 1, 1962 – JLeipoldt, *Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum*, 1962 – JMichl/KRahner/AMuller/HSchauerte, Art *María*, LThK VII, 1962<sup>2</sup>, 25 ss – OSchilling/JWeilner, Art *Mutter*, LThK VII, 1962<sup>2</sup>, 707 ss – TSBailey, *Mann und Frau im christlichen Denken*, 1963 – SHanson, Art *Mutter*, BHHW II, 1964, 1262 s – GGBlum, *Das Amt der Frau im Neuen Testament*, NovTest VII, 4, 1965, 142 ss – WPhilipp, Art *Muttergottheit*, EKL II, 1958, 1469 ss

Sobre *παρθενος* MDibelius, *Jungfrauensohn und Kruppenkind*, SAH 1931/32, 4 = *Botschaft u Geschichte I*, 1953, 1 ss – GERdmann, *Die Vorgeschichte des Lukas- und Matthäus-Evangeliums*, 1932 – GSchrenk, Art *ἄζωο*, ThWb III, 1938 43 ss, espec 61 – HLeitzmann/WGKummel, *An die Korinther, I II*, HNT 9, 1949<sup>4</sup>, 179 – GDelling, Art *παρθενος*, ThWb V, 1954, 824 ss – OCulmann, *Die Christologie des NT*, 1958<sup>2</sup>, 301 ss – WWiesner, Art *Jungfrauengeburt*, EKL II, 1958, 496 ss – KGoldammer/WMarxsen/PAlthaus, Art *Jungfrauengeburt*, RGG III, 1959, 1068 s – DBonhoeffer, *Christologie*, en *Ges Schriften III*, 1960, 233 ss – GFohrer, *Das Buch Jesaja I (1-23)*, 1960 (Zürcher Bibelkommentare 7) – OKaiser, *Der Prophet Jesaja*, Kap 1-12, ATD 17, 1960 – MDibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, 1961<sup>4</sup>, 119 ss – AAdam, Art *Synsaktionen*, RGG VI, 1962<sup>3</sup>, 560 – WSchmithals, *Die Gnosis in Korinth*, FRLANT, NF 48, 1965<sup>2</sup> – JMFord, *The Meaning of «Virgin»*, NTS 12, 1966, 293 ss

En cast Arts gens KHSchelle-OSemmelroth, Art *María*, CFT II, 1966, 589-602, AAuer, Art *Virgindad IV*, 1967, 458-466 – AMuller, *Puesto de María y su cooperacion en el acontecimiento Cristo*, MystS III, T II, 405-526 – MSchmaus, *Arts Maria-Mariologia*, SM 4, 1973, col 425-445 – JJeremias, *Teologa del NT I*, 1977<sup>3</sup>, 261-165 – KHSchelle, *Teologa del NT IV*, 1978, 316-325

# Mundo

κοσμος [kósmos] orden, (orden del) mundo, κοσμέω [kosmeō] disponer, ordenar, adornar, κοσμιος [kósmios] ordenado, virtuoso, κοσμικός [kosmikós] terrenal, terrestre, mundano

I 1 El sustantivo *kosmos*, atestiguado desde Homero significa tanto la *constitucion* o *ereccion* (p ej Homero, Od 8, 492, Herodoto III, 22) como la *ordenacion* en su sentido mas genertico (p ej Homero, Il 2, 214, y *passim* en el giro *κατα κοσμον* [kata kosmon], como es debido, segun corresponde) o en su sentido especifico (p ej *el orden en que se sientan* los remeros Homero, Od 13, 76 s, *orden de combate* Homero, Il 12, 225, mas tarde *ordenacion de la vida* en la sociedad humana, *constitucion del estado* Platon, Leg VIII, 846d) Se da con frecuencia el sentido de *ornato*, *adorno* (espec de las mujeres, p ej Homero, Il 14, 187, Hesiodo, Op 76, Herodoto V, 92 y *passim*)

En la filosofia griega (cf el apartado 2) *kosmos* se convierte en el termino central para designar *el orden del mundo* *el universo* sostenido por este orden, *el mundo* en sentido espacial, el sistema del universo Posteriormente significa la *tierra* e (incluso en el griego de la koine) los habitantes de la tierra, la humanidad (→ tierra)

De acuerdo con el significado fundamental de *kosmos*, *orden*, el verbo *kosmeo*, como termino tecnico, significa *poner en pie u organizar* un ejercito, *poner en orden* (una formacion para el combate, p ej Homero, Il 2 554, Jenofonte, Cyrop II, 1, 26), pero significa tambien, mas genericamente, *restablecer*, *poner en orden*, y, con especial frecuencia, *adornar* (p ej Hesiodo, Op 72)

2 En la filosofia griega el concepto de *cosmos* resulta de la cuestion sobre la posibilidad comprobada de que el mundo no perezca a pesar de que las cosas particulares luchan entre si (cielo y tierra, Dios, hombre y ser vivo) La solucion es las cosas estan unidas en su consistencia por un orden que las comprende a todas (cf Anaximandro, frg 9, que tiene todavia la palabra *ταξις* [taxis] *orden, ordenacion*) Este orden del mundo —y el punto en sentido espacial que deriva de el— viene designado por la palabra *kosmos* El hombre se denomina a si mismo *microcosmos* (p ej Democrito, frg 34) Con esto posee la posibilidad de llegar a conocer el mundo *el cosmos* al que alaba por su belleza (Heraclito, frg 124) y por su perfeccion (forma esferica, movimiento circular)

a) Platon es el primero que enseña que el *cosmos* ha sido creado por un demurgo, quien «ha formado el mundo segun la idea del ser vivo perfecto» (HSasse, ThWb III, 874) Para Platon el *cosmos* es un cuerpo dotado de alma, un ser racional y, por consiguiente, una manifestacion de Dios Segun esto el *cosmos* no es una criatura, no procede de una creacion, sino que es una imitacion, una reproduccion

b) La concepcion aristotelica del mundo, que en occidente ha dominado durante casi dos milenios, conoce la tierra esferica que, rodeada de diversos estratos formados por esferas celestes, permanece inmovil en el centro del *cosmos* esferico (Celso II, 2p, 285a, 32) El *cosmos* es la suma de todo lo que esta ligado a espacio y tiempo Lo que va mas alla de espacio y tiempo constituye el mundo trascendente de Dios, este mundo, ajeno al espacio y al tiempo, tiene una vida inalterable y con ello perfecta Dios no ha formado el mundo, Dios es puro νοῦς [nous] (→ razon) el mismo es el objeto de su propio pensamiento Dios es el motor de todo, pero el mismo permanece inmovil y por ello no interviene mediante la accion en el acontecer del mundo

c) La Stoa une su cosmologia al pensamiento del eterno retorno este pensamiento procede de la astrologia oriental El *cosmos* debe su constitucion no a un comienzo o principio absoluto, sino que es una *restauracion* (ἀποκαταστασις [apokatastasis], *apokatastasis* → reconciliacion) de algo que ya habia existido La amiquilacion del *cosmos* en un incendio universal no es su fin, sino que mas tarde vuelve a surgir en un renacimiento cosmico (→ nacer art *παλιγγενεσια* [palingenesia])

d) El dualismo, que encontramos ya en Platon, alcanza su punto culminante en el neoplatonismo El mundo intelgible (κοσμος ἐκείνος [kosmos ekeinos]) y el mundo de los fenomenos (κοσμος οὗτος [kosmos houtos]) se oponen mutuamente Aunque el mundo empirico es el principio del mal, puede Plotino alabar su grandeza, su orden y su belleza (Enn V, 8) Si ello es asi, cuanto mas no sera absolutamente digno de alabanza el *cosmos* verdadero, el prototipo del mundo sensible! (Para mas detalles cf espec HSasse, ThWb III, 868 ss)

En la epoca helenistica, cuando penetraron en el ambito cultural griego las cosmologias orientales, el *cosmos* se convierte en sede de lo incognito Ya no es una unidad armonica y se deshace en dos esfera el mundo terrenal de aqui abajo y el mundo de las estrellas Lo que sucede en la tierra esta condicionado por lo que ocurre en el mundo estelar Las obras y los afanes de los hombres carecen en absoluto de valor

En la gnosis se encuentran afirmaciones muy diversas acerca del *cosmos* Por un lado la separacion entre hombre y Dios se ha consumado Con la ayuda de elementos luminosos los poderes demoniacos han producido el *cosmos*, sacandolo del caos de la oscuridad, como una reproduccion del mundo de la luz Dios es el no-mundo, el *cosmos* esta totalmente sustrado a la divinidad, es pura carne, pura materia, un πληρωμα [pleroma], plenitud, del

maligno (Corp Herm VI, 4) De modo que es no solamente un extraño, sino también una cárcel de la cual ansia liberarse el yo preexistente del hombre La celestial y luminosa figura del hijo de Dios ayuda al hombre en esta liberación Por otro lado el *kosmos* puede convertirse en una figura mitológica y como tal posee, entre otras, la denominación de «hijo de Dios» (Corp Herm VIII, 5), puede ser considerado también como un ser viviente dotado de alma El es imagen de Dios, y su imagen (la del cosmos) es el hombre (Corp Herm X, 11)

II 1 Los LXX utilizan *kosmos* 7 veces como traducción del hebreo 'adi, *adorno* (p. ej. Jer 2, 32, 4, 30) y una vez como traducción de *k'li*, *adorno*, *alhaja* (Is 61, 10) Dos veces traduce *eph'eret*, *adorno*, *aderezo* (Prov 20, 29, Is 3, 18), 5 veces equivale a *sābā*, *ejército del cielo* (y de la tierra), de las estrellas (Gn 2, 1, Dt 4, 19 y *passim*) Con la significación *mundo* el uso de *kosmos* no es anterior a los escritos tardos del AT, redactados ya en griego, que son los más recientes (Sab 19 veces, 2 Mac 5 veces, 4 Mac 4 veces) Lo más probable es que el término *kosmos* adquiera esta significación tomándola, por influencia del judaísmo helenístico, del uso verbal griego corriente

2 El AT no posee, en sus inicios, unas palabras que, con el sentido de «mundo», correspondan al término griego *kosmos* Al universo lo llama «cielo y tierra», solo en escritos tardos sale el término *hakkōl*, *el todo* (Jer 10, 16, Sal 103, 19, también sin artículo, *kōl* en Is 44, 24, Sal 8, 7) El AT no tiene ni un término que corresponda al griego *kosmos* ni un concepto equivalente Considera al mundo no como una entidad subsistente en sí misma, sino siempre relacionada con Dios, el creador (→ creación)

Es cierto que el relato sacerdotal de la creación (Gn 1, 1-2, 4a) muestra interés por la cosmología, cuando habla, por ejemplo, de los poderes del caos, que son las aguas y las tinieblas primigenias, cuando habla del firmamento del cielo, del océano celeste y de las estrellas, pero todas estas afirmaciones tienen como finalidad única dar testimonio de que Dios es señor de todo, incluso del caos El relato sacerdotal de la creación apunta claramente a la creación del hombre, que es su culminación y que, en cambio, constituye el centro de las afirmaciones para el relato yahvista (Gn 2, 4b-25), principalmente en lo que se refiere a que el hombre se da cuenta de su vocación, de la responsabilidad que ante Dios le incumbe en el cumplimiento de sus deberes en la tierra, y también en lo concerniente al dominio que ejerce sobre todo lo creado (1, 26-28, 2, 15-19, cf. Sal 18) Lo que le importa al documento sacerdotal, como al yahvista, no es describir el orden immanente del mundo, sino más bien afirmar el dominio de Dios sobre el hombre, sobre los pueblos del mundo y sobre la historia Cuando se dice (Gn 1, 31) que «todo lo que había hecho era muy bueno», con ello no se alaba al mundo como tal, sino a Dios que lo ha creado y que impone su dominio sobre el mundo para salvar al hombre (p. ej. Sal 33, 65, 136, 146, 148, Am 4, 13, 5, 8, 9, 5 s)

3 El AT no ha creado una imagen propia del mundo, sino que se ha adherido a las concepciones orientales que le eran contemporáneas y las utiliza de un modo que le es peculiar como material o canchales de su proclamación El mundo viene presentado como dividido en tres partes

El → cielo abovedado como firmamento (*rāqia'*, *firmamento del cielo*) establece una separación entre el océano del cielo y la tierra y sus aguas Esta bóveda descansa sobre columnas (Job 26, 11, cf. Sal 104, 3) y en ella están fijadas, como luceros, las estrellas

La → tierra está concebida como un disco cuyo centro es el santuario por excelencia (Jue 9, 37, Ez 38, 12, cf. Hen[et] 26, 1, Job 8, 19) También la tierra descansa sobre columnas (Job 9, 6 cf. Sal 104, 5, 1 Sam 2, 8) Aunque alguna vez se dice que pende en el vacío (Job 26, 7) y que está rodeada de aguas (océano celeste Gn 1, 7, corrientes del abismo Gn 7, 11 y Prov 8, 28, aguas subterráneas Ex 20, 4, cf. Gn 49, 25 y Dt 33, 13)

Inmediatamente y sin solución de continuidad vienen introducidas en esta concepción material del mundo declaraciones de tipo religioso el cielo, sede de Yahve (Ez 1, 22 s) y las aguas son, no de otro modo que en el mundo babilónico (Tiamat), sede de monstruos (Leviatán Job 3, 8, Sal 74, 14, Is 27, 1, Rahab Sal 89, 11, la serpiente del mar, a la cual Yahve da órdenes Am 9, 3)

El mundo subterráneo, el šē'ōl (→ infierno) es el reino de los muertos, del que es imposible regresar (Job 10, 21) En absoluto contraste con las religiones contemporáneas, el AT, en sus explicaciones acerca del reino de los muertos, renuncia a descripciones especulativas

La naturaleza, las magnitudes cósmicas y los elementos nunca vienen considerados en sí mismos sino que, tanto si el juicio que sobre ellos se emite es positivo como si es negativo, siempre son vistos en relación con Dios, que es su creador y Señor ellos son únicamente instrumentos de Dios De modo que el AT asume con absoluta libertad elementos cosmológicos míticos, pero los desmitifica en el mismo instante de apropiárselos, por cuanto los subordina a razones y explicaciones teológicas y soteriológicas

4 De una manera sorprendente utiliza Filón el término *kosmos* en razonamientos distintos unos de otros con mayor frecuencia que el AT Distingue entre *κόσμος νοήτος* [*kosmos noētos*], el mundo perceptible (solo) intelectualmente y el *κόσμος αἰσθητός* [*kosmos aisthētos*], el mundo perceptible sensorialmente (Op Mund 25), denominado por Filón «este mundo» (Rer Div Her 75) o bien «mundo visible» (Op Mund 16) Al mismo tiempo se encuentra la afirmación de que existe un único cosmos Filón puede hablar del cosmos como de un ser vivo y animado, *ὡς θεοῦ* [*hyos theou*], *hijo de Dios* y, partiendo de la idea de que Dios es el padre del cosmos (Vit Mos II, 134), llega incluso a llamarle (Ebr 30, Deus Imm 31) Esos pensamientos han sido recogidos y ampliados posteriormente por la gnosis egipcio-helenística

5 Bajo la influencia del judaísmo helenístico la palabra hebrea 'ôlām (arameo. 'ālmā), *largo, mucho*, → tiempo (art. αἰών [aiōn]), entendida hasta entonces en su sentido originario temporal, adquiere el sentido espacial de *kósmos, mundo, universo, mundo de los hombres, tierra habitada* (desde 4 Esd). En los textos de Qumrán 'ôlām conserva todavía el antiguo sentido temporal, pero en el uso lingüístico rabínico tiene cada vez con más frecuencia el sentido espacial del término *mundo* («señor del mundo») o bien «rey del mundo» como expresiones preferidas para designar a Dios)

Este cambio semántico ha repercutido de manera especial en el judaísmo tardío y, en conjunción con la doctrina de los dos eones de la apocalíptica judía (→ tiempo, art. αἰών [aiōn]), ha determinado el juicio sobre el mundo. En la literatura rabínica «este mundo», igual que «este eón», viene descrito como dominado por Satán, por el pecado, como abocado a la muerte (cf. St.-B. IV, 847 ss), lo cual condujo a una desvalorización moral del cosmos existente. Pero el judaísmo mantuvo siempre firme su fe en la creación y por ello no llegó nunca a una visión gnóstico-dualística.

III 1. a) En el NT el sustantivo *kósmos* designa, igual que en el griego profano y en el judaísmo helenístico, al *mundo* (una sola excepción: 1 Pe 3, 3, donde significa *adorno*). Este término aparece en el NT más de 180 veces, de las cuales alrededor de 100 corresponden a los escritos joaneos, 36 a las cartas paulinas (sin contar las 11 veces que sale en las cartas deuteropaulinas), 14 a los sinópticos y 19 a los restantes escritos neotestamentarios. La frecuencia del uso nos indica el peso teológico del término y al mismo tiempo permite que nos demos cuenta de que se trata de un punto controvertido; por esto el término *kósmos* debe ser necesariamente precisado siempre que el evangelio dialoga con el pensamiento griego.

b) Los adjetivos se encuentran pocas veces y empiezan a darse en los escritos neotestamentarios tardíos (*kósmios, honesto, virtuoso, bien educado*, sólo en 1 Tim 2, 9 y 3, 2; *kosmikós, mundano, terrestre*, sólo en Tit 2, 12, Heb 9, 1).

En el verbo *kosméō* (sale 10 veces) *poner en orden* (Mt 25, 7), *adornar* (p. ej. Mt 12, 44; Tit 2, 10) está todavía en vigor el sentido originario de *kósmos, adorno, orden, ordenación*.

2. El uso del sustantivo *kósmos* en su acepción genérica de *mundo* permite reconocer tres matices:

a) Puede aludir al *universo* (p. ej. Hech 17, 24; cf. también el giro τὰ πάντα [tá pánta], *todo, todas las cosas*, para significar el mundo como suma de todo lo creado, p. ej. Jn 1, 3).

b) Puede significar además el *mundo* en calidad de *tierra*, de «*ecumene*», es decir, como ámbito o lugar de la vida humana; este sentido es el más frecuente en los sinópticos (p. ej. Mc 8, 36: *ganar todo el mundo*; Mt 4, 8: *todos los reinos del mundo*; cf. Lc 4, 5: *todas las riquezas de la tierra*).

Pero también pueden ser entendidos en este sentido los giros «*venir al mundo*» (Jn 1, 9; 3, 19 y *passim*), «*estar en el mundo*» (p. ej. Jn 1, 10; 2 Cor 1, 12 y *passim*) y «*salir del mundo*» (p. ej. 1 Cor 5, 10).

c) Y a partir de este sentido, el término *kósmos* puede designar, finalmente, la *humanidad, el mundo de los hombres* (cf. Jn 3, 19; 2 Cor 5, 19), con lo cual se expresa el lugar y el objeto de la acción salvífica de Dios, principalmente en Pablo y en Juan.

3. Ya en Pablo el concepto de *kósmos* recibe una impronta típicamente antropológica y con ello histórica.

a) El curso del mundo viene determinado por el → hombre, por cuya → caída entró la → muerte en el mundo y lo domina (Rom 5, 12 ss). «*Todo el mundo*» (es decir, el mundo de los hombres) se ha convertido en culpable ante Dios (Rom 3, 19). Es más: la creatura (Rom 8, 20-22; literalmente dice: *toda la creación*) está a causa de ello sometida a la caducidad, y siente anhelos de liberación. Por ello el cosmos es también toda la → creación condenada a desaparecer. Esta concepción del mundo encuentra su expresión verbal principalmente allí donde Pablo habla de *este cosmos* (*ho kósmos hoútos*:

1 Cor 3, 19, 5, 10, cf Ef 2, 2, expresion analoga a *ὁ αἰὼν οὗτος* [*ho aion hoútos*], *este eon*) El → juicio de Dios (Rom 3, 6) cae sobre este cosmos, que pertenece al eon presente (→ tiempo, art *αἰὼν* [*aion*]) La propiedad con que la palabra cosmos denomina al mundo pasajero amenazado de miseria y de muerte se reconoce tambien por el hecho de que al mundo futuro y redimido no se le llama jamas cosmos, sino → «reino de Dios», «cielo nuevo y tierra nueva» A la expresion *este cosmos* (*ho kosmos hoútos*) no le corresponde otra que signifique mas o menos «aquel cosmos, o sea, el venidero, el futuro», Dios y *kosmos* estan separados por completo

b) Pero Dios ha enviado a su Hijo precisamente a este mundo que por su versatilidad ha sucumbido al pecado y a la ruina, lo ha enviado para que el mundo se reconcilie con el (2 Cor 5, 19 ss) Y en este cosmos, cuyo papel esta por terminar (1 Cor 7, 31) la comunidad convive con el mundo (→ iglesia) como signo de la presencia de Cristo (→ cuerpo) Por ello la relacion de la comunidad con el mundo esta determinada dialecticamente no puede ser una entrega sin reservas al mundo, pero tampoco una negacion al mundo Los cristianos viven en el cosmos (1 Cor 5, 10, Flp 2, 15) y les es forzoso servirse del mundo, pero lo han de hacer como si no se sirvieran de el (1 Cor 7, 29 ss) De ahí que pueda asegurarse que pertenecen a la comunidad todas las cosas (*ta panta*) ya sea el mundo, o la vida o la muerte, lo presente o lo futuro, pero ella no pertenece al mundo, sino a Cristo (1 Cor 3, 21 ss) Con ello el mundo se ha convertido en campo de la obediencia y de la conservacion de la fe Por mas que este ligada al mundo y tenga obligaciones para con el, la comunidad debe vivir en la libertad de Cristo y debe mantenerse libre del mundo y de sus disposiciones (cf Mt 17, 24 ss, 1 Cor 7, 10 ss)

c) Para el tiempo del desarrollo posterior a Pablo la carta a los Colosenses muestra la posicion que en la cristiandad primitiva se adoptaba ante el concepto de cosmos de su entorno Cristo ha derrotado a las potestades y a las fuerzas del mundo (2, 15) Debido a ello, lo elemental del mundo (2, 8 20a) no puede ser objeto de veneracion ni de acciones rituales Los cristianos, que por Cristo han muerto a lo elemental del mundo, por su condicion de miembros de la comunidad ya no viven «en el cosmos» (2, 20b), sino que han sido radicalmente liberados de verse sometidos al mundo, a sus preceptos y a sus coacciones

4 El evangelio de Juan, mediante el empleo de material conceptual gnostico (p ej el hombre vive perdido en el mundo, los dualismos luz-oscuridad, Dios-mundo, etc), esboza una concepcion peculiar y propia de la relacion entre Dios y el mundo, entre el hombre y el mundo Con todo, en contraste con la gnosis, no da Juan ninguna fundamentacion cosmologica al hecho del extravio del mundo y de los hombres El dualismo Dios-mundo no se debe a la maldad del cosmos como cualidad que le sea propia, sino que es consecuencia del pecado del hombre El hombre pertenece tanto al mundo que en Juan *kosmos* se refiere casi siempre al *mundo de los hombres* Es cierto que *kosmos* puede ser visto en el evangelio joaneo bajo distintos aspectos, por ejemplo, como mundo de los hombres separado de la → creacion restante (como sujeto 1, 10, 15, 19 y *passim* o como objeto de la accion divina 3, 16 ss, 4, 42 y *passim*), pero sin embargo el mundo de los hombres es el elemento determinante de toda la creacion, principalmente en aquellos pasajes que hablan de enviar o de venir al mundo (3, 17 19, 9, 39, asi RBultmann, KEK II sobre Jn 1, 10) Por amor a este mundo (un concepto totalmente ajeno a la mentalidad griega) Dios le envia a su Hijo (3, 16), no como juez, sino como salvador (3, 17, 12, 47) Como «cordero de Dios», asume Cristo los pecados del mundo (1, 29, cf 1 Jn 2, 2) Pero el Hijo, que ha venido al mundo como salvador, se convierte asimismo en juez (3, 19), pues el mundo no le reconoce y es ciego ante el (1, 10) El cosmos, entendido como mundo de los hombres, se constituye precisamente en un sujeto unitario

que se opone hostilmente a Dios, que contradice la obra redentora del Hijo, que no le ama, y que llega a odiarle (7, 7; 15, 18 y *passim*). Es el príncipe de ese cosmos quien rige al mundo (12, 31; 16, 11); este príncipe es el maligno (1 Jn 5, 18). Pero el Hijo triunfa sobre el cosmos (16, 33). Esto no condena al cosmos a la aniquilación, sino que hace que el salvador del mundo cree hombres nacidos no «del cosmos» (15, 19; 17, 14.16), sino por obra de Dios (1, 12 s) y del → Espíritu santo. Estos hombres sufren en el mundo muchas angustias, pero son arrancados de su dominio (16, 33).

Aunque ya no vengan determinados por el cosmos, los fieles no son sustraídos al mundo (17, 15), sino que «permaneciendo en él» (como tantas veces dice la expresión bíblica) pueden demostrar en medio del mundo la fe, y también las consecuencias del nuevo mandato, el del amor (13, 34 s; 15, 9 ss). Cuando la comunidad es exhortada a distanciarse del mundo (como en 1 Jn 2, 15: «no améis al mundo ni lo que hay en el mundo. Quien ama al mundo, no lleva dentro el amor del Padre»), se trata del cosmos y de su caducidad, del *kósmos hoútos*, de este cosmos (cf. 12, 31; 16, 11). La comunidad debe mantenerse libre de su poder seductor. Pues el que ama al cosmos, es decir, el que se entrega a él, no participa del amor que Dios le profesa, y en consecuencia es incapaz de cumplir el mandamiento del amor urgido por el Señor. Porque de la misma manera que Dios, mediante la misión del Hijo, ha dirigido su amor al mundo de los hombres, del mismo modo el Hijo ha enviado la comunidad al mundo (17, 18; cf. 20, 21), para que en él guarde su palabra y sus mandatos (14, 15.23).

J. Guhr

Bibl WEICHRODT, *Theologie des AT II/III*, 1935 (1964<sup>2</sup>), § 15 – RLowe, *Aion und Kosmos*, 1935 – HSASSE, Art *κόσμος* etc. *ThWb III*, 1938, 867 ss – RBULTMANN, *Das Verständnis von Welt und Mensch im NT und im Griechentum*, *ThBI* 19, 1940, 1 ss (=RBULTMANN, *Glauben und Verstehen II*, 1968<sup>2</sup>, 59 ss) – GBORNKAMM, *Christus und die Welt in der urchristlichen Botschaft*, *ZThK* 47, 1950, 212 ss (=GBORNKAMM, *Das Ende des Gesetzes*, 1966<sup>2</sup>, 157 ss) – EJENNI, *Das Wort 'olam im AT*, *ZAW* 64, 1952, 197 ss, 65, 1953, 1 ss – RBULTMANN, *Theologie des NT*, 1953 (1968<sup>2</sup>), §§ 26, 42 – FMUSSNER, *Christus, das All und die Kirche*, 1955 – GVRAD, *Theologie des AT I*, 1958 (1966<sup>2</sup>), 152 ss, 424 ss, 444 ss, II, Teil III B, 1960 (1968<sup>2</sup>) – HSchler, *Machte und Gewalten im NT*, *Quaestiones disputatae* 3, 1958 (1963<sup>2</sup>) – GHARBSMEIER, Art *Welt*, *EKL III*, 1959 (1962<sup>2</sup>), 1756 ss – HEWILHELM/HBARDTKE/HWSURKAU/WPHILIPP, Art *Weltbild, Weltanschauung*, *EKL III*, 1959 (1962<sup>2</sup>), 1761 ss – RVOIKI, *Christ und Welt nach dem NT*, 1961 – GGLOEGE, Art *Welt*, *RGV VI*, 1962<sup>2</sup>, 1595 ss – WEMUHLIMANN/NSIMONSSON/FMThdeLtagre-Bohl/FCGrant/EDinkler/HHSchrey, Art *Weltbild*, *RGV VI*, 1962<sup>2</sup>, 1606 ss – GJOHNSTON, *Oikoumene and kosmos in the New Testament*, *NTS* 10, 1963/64, 352 ss – FMUSSNER, Art *Kosmos*, *LThK VI*, 1964<sup>2</sup>, 576 ss – WSCHRAGE, *Die Stellung zur Welt bei Paulus, Epiktet und in der Apokalypstik*, *ZThK* 61, 1964, 125 ss – JSINT, Art *Kosmologie*, *LThK VI*, 1964<sup>2</sup>, 569 ss – KLUTH, *Sakulare Welt als Objekt der Liebe Gottes*, *EvTh* 26, 1966, 113 ss – HFWISS, *Untersuchungen zur Kosmologie des hellenistischen und palastinschen Judentums*, *TU* 97, 1966 – FMUSSNER, *Christus und Welt nach dem NT*, en *Præsentia salutis*, *Ges Stud zu Fragen u Themen des NT*, 1967, 268 ss – JMRROBINSON, *World in Modern Theology and in NT Theology*, en *Festschr WCRobinson*, 1968, 88 ss – EJUNGL, *Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit*, *EvTh* 29, 1969, 417 ss

Trad o c WEICHRODT, *Teología del AT II*, 1975, 101-124 – RBULTMANN, *Creer y comprender II. La comprensión del mundo y del hombre en el NT y en el helensmo*, 1976, 55-69 – GVRAD, *Teología del AT I*, 1978<sup>2</sup>, 184-188, 441-445, 517-520, 540-548, II, 1976<sup>2</sup>, 433-459 – En cast Arts gens NBROX-HRSCHLETTE, Art *Mundo*, *CFT III*, 1967, 159-183 – GHAEFFNER, Art *Mundo*, *SM* 4, col 826-839 – WKERN, *La creación como presupuesto de la alianza en el AT*, *MystS II*, T I, 1969, 490-505, FMUSSNER, *Creación en Cristo*, *ibid* 505-513 – KHSCHLKE, *Teología del NT I*, 1975, 15-91

# Naturaleza

φύσις [phýsis] naturaleza, disposición, especie; φυσικός [physikós] natural, físico

1 *Physis* es un término que pertenece al mundo conceptual griego. Atestiguado desde Homero, se convierte en los llamados presocráticos en un concepto clave a través de la cuestión sobre la naturaleza del → mundo, y asimismo entre los sofistas a través de la cuestión acerca del fundamento del derecho.

El sust. *physis*, derivado del verbo φύω [phyo], *crecer, hacer crecer*, que se halla atestiguado ya en el griego micénico, está emparentado semánticamente con el latín *fu-* (*fu, futurus*) y *ba-*, *-bo* (segundo componente de los imperfectos y futuros). La raíz *φυ-* [phy-] designa el ser o el existir.

1 *Physis* designa el *origen, el principio, el comienzo y la procedencia* (p. ej. Herodoto, 7, 134), pero también el nacimiento de lo que crece o se hace (Aristoteles, *Metaph* 1014b 16, p. ej. *κατὰ φύσιν βίον* [*kata physin hyion*], *según su origen, hijo suyo*, Polibio, 3, 12, 3) Aristoteles (*Metaph* 1014b 33) la considera como la sustancia elemental, que esta constituida por los elementos.

2 Partiendo del significado fundamental de la existencia por medio del crecimiento, *physis* designa la *condición o propiedad natural, el estado* (p. ej. del aire, de la sangre, o también de un país, Herodoto, 2, 5), la *forma, la manifestación* (Herodoto, 8, 38), el *carácter, o la disposición* (así de Solón *φιλοδῆμος κατὰ φύσιν* [*philodēmos kata physin*], *de carácter, amante del pueblo* Aristofanes, Nu 1187). Asimismo la *sexualidad* (Diodoro de Sicilia, 16, 26, 6, Platon, *Leg* 944d 770d), los *caracteres* y los *organos sexuales* (Diodoro de Sicilia, 32, 10, 7, Hipócrates, *Gyn* 2, 143) pueden designarse por la palabra *physis*. Junto a *ἔθος* [*ethos*] la *costumbre, λόγος* [*logos*] la *razón*, se refiere al *tipo o modo de ser humano* (Aristoteles, *Pol* 1332a 40), la *condición imperecedera, o también perecedera*, de los dioses (Diodoro de Sicilia, 3, 9, 1) Zenón denomina *τὰ πρότα κατὰ φύσιν* [*ta prota kata physin*], a las *disposiciones anímicas y espirituales del hombre*. Así se puede hablar de la *κοινή φύσις* [*koinē physis*], *naturaleza moral común* de todos los hombres (Crisipo en Plutarco, *Stoic Rep* 9, P 1035c). Aquí encaja también perfectamente la famosa cita de Aristoteles. El hombre, por su naturaleza es un animal político, *πολιτικὸν ζῷον* [*politikon zōon*], Aristoteles, *Pol* 1253a 3). Así *physis*, de la misma manera que puede designar la *constitución corporal del individuo*, puede aplicarse también a la *estructura y a la constitución del estado* (Isócrates, 12, 134).

3 *Physis* puede designar además la *creatura, la condición natural*, p. ej. la *creatura que vive en el mar* (Sófocles, *Ant* 345), y también una *especie (species)* particular de esas criaturas (Platon, *Resp* 429d).

4 Pero *physis* es también la *fuerza operativa que surge de algo, el medio mágico que hace que las plantas broten o los cabellos crezcan* (Hipócrates, *Phys Paid* 20). Así se hallan juntas *physis* como fuerza y *εἶξις* [*hexis*] como *constitución corporal* (Hipócrates, *Diat Ox* 43). Esta naturaleza está provista de razón y va asociada a una finalidad, nada produce sin sentido o inutilmente (Aristoteles, *Cael* 291b 13). Así Aristoteles la menciona junto a Dios (*ibid* 271a 33), y la distingue de la *τυχῆ* [*tychē*], la *suerte o el destino, del αὐτομάτου* [*automaton*], el *acontecimiento que surge por sí mismo, y de la τεχνῆ* [*technē*], el *arte* (*Metaph* 1070a 8). En resumidas cuentas, Aristoteles desarrolla una teoría de lo natural, del *φυσίαιον* [*physeion*]. Para la filosofía jonia la naturaleza es el *crecimiento* de las plantas y de los animales, primero como fenómeno y luego como fuerza del crecimiento.

5 El término de *physis* se usa también para expresar el *orden natural*. Frente a lo estipulado en las leyes se situa lo que se hace y lo que crece en la naturaleza (Antifón Sofista 44 A I, 32). Según el orden natural, todos los hombres, a pesar de la oposición entre griegos y bárbaros, han sido hechos de la misma manera (Antifón Sofista 44 B II, 10). Por los cabellos distinguen la naturaleza, según su ordenación, los sexos (Epicteto, *Diss* I 16, 10). La naturaleza posee fuerzas y elementos (*Corp Herm* 1, 8). Ella es en sí misma suficiente y fuerte frente a la *tyche*, la suerte o el destino, que es inseguro (Demócrito, 176). La vida del hombre se halla situada entre el poder de la naturaleza y las leyes (Demostenes, 25, 15). Esta ordenación determina el fin natural de la vida (Plutarco, *Vit Par*, *Comparatio Demosthenis et Ciceronis*). Así, junto al destino y la necesidad, la naturaleza impera sobre la existencia (Filodemo, *De pietate* 12).

En la Stoa, se convierte luego la *physis* en una divinidad universal, así en la famosa cita de Marco Aurelio IV, 23 *Ὡ φύσις, ἐκ σοῦ πάντα, ἐν σοὶ πάντα, εἰς σε πάντα* [*o physis, ek sou panta, en soi panta, eis se panta*], *oh naturaleza, de ti procede todo en ti esta todo, a ti va a parar todo*. Para el *ethos* estoico es de importancia la expresión de Crisipo (SVF III, 5) de que es preciso *ἀκολουθοῦς τῇ φύσει ζῆν* [*akolouthos te physei zen*], *vivir según la naturaleza, en colaboración con ella*. Que en la naturaleza y en la ley se trata de dos diferentes dimensiones que determinan la vida del hombre, lo reconoce el pensamiento griego muy pronto y con gran agudeza. Cabe referirse al *Frg* de Arquelaos.

(Diels II, 45, 6) και το δικαίον εἶναι και το αἰσχρον οὐ φύσει, ἀλλὰ νομῆ [και το δικαίον εἶναι και το αἰσχρον οὐ φύσει, ἀλλὰ νόμῳ], lo justo y lo vergonzoso lo es no por naturaleza, sino por ley, esto es, cae en el campo del derecho y no en el de la naturaleza. Así pues, la naturaleza se concibe aquí como lo armonico, lo que es en si mismo bueno y pacificador, y por ello se diferencia del campo de lo moral-ético

II 1 *Physis* no tiene en el AT ningun equivalente hebreo, ya que en el falta una concepcion de la naturaleza semejante a la griega, esto se debe a la relacion de todo lo que existe con la → creacion o con el Dios creador, pero tambien al pensamiento preferentemente de tipo historico del AT. En los LXX *physis* aparece solo en Sab (3 veces) y en 3-4 Mac

a) Tambien aqui se halla en el sentido de *disposicion, caracter* (junto a virtud y convivencia 4 Mac 13, 27) y puede designar una *propiedad*, p. ej. la fuerza del amor hacia los hijos (4 Mac 16, 3), pero tambien puede hallarse con relacion a cosas, p. ej. la propiedad que tiene el agua de apagar el fuego (Sab 19, 20b). Eran *naturalmente* (*physei*) vanos todos los hombres que ignoraban a Dios (Sab 13, 1)

b) Pero tambien se puede hablar de la *physis* de Dios, de su naturaleza, de su ser (4 Mac 5, 25), y se afirma que su → ley coincide con la ley moral fundada en la naturaleza

c) En 4 Mac 15, 25, donde *physis* aparece junto a βεσεις [genesis], creacion y φιλοτεκνια [philoteknia], amor a los hijos, la palabra designa el orden natural. En 3 Mac 3, 29 se refiere al ser creado, a la creatura, e incluso a los hombres, asi como en 4 Mac 1, 20 como φουσεις παθῶν [*physeis pathōn*], como propiedades de las pasiones, se mencionan el placer y el dolor, en Sab 7, 20 se indican, en cambio, los modos de ser de los vivientes o las especies de los mismos. Tambien se habla de la naturaleza como de la que produce y suministra, asi, en 4 Mac 5 8 se mencionan los dones de la naturaleza

2 Probablemente fue Filon el unico que asumió el concepto a sabiendas, pero al mismo tiempo lo modificó para explicar con su ayuda la fuerza y la amplitud de la fe judía

a) Por supuesto que para el Dios esta en primer plano. La naturaleza no es ya en si misma el origen o una magnitud creadora, sino un medio o un intermediario de la actuacion divina. Dios unio los cuerpos por medio de una especie de cohesión, por medio de la naturaleza, es decir, en este caso, por la fuerza vital, por el → alma, y el alma racional (Deus Imm 35). Esta fuerza vital consiste en fuerzas que se cambian y se amplían (ibid 37). El alma es fuerza vital, que ha asumido la facultad de representar y el movimiento (Leg All II, 23)

b) Esta *physis* perteneciente a Dios es la productora p. ej. de todos los hombres (Decal 25). Ella, por su parte, es inmortal (Sacr AC 100). Enseña la division de los tiempos, el dia y la noche, la vigilia y el sueño, crea el espacio, que permanece en tres dimensiones (Decal 25). Produce al hombre como a aquel que dispone de las plantas y de los animales, y dio asimismo a los hombres el habla (Spec Leg II 6 Rer Div Her 302) y la comunión sexual (Abr 248). Así Filon atribuye a la *physis* muchas cosas que, miradas desde el punto de vista del AT, son debidas a la acción de Dios (→ obra). La naturaleza era para el —lo mismo que la → sabiduría— como una entidad que concurre en la acción creativa de Dios. Para Filon la naturaleza es Dios, τρις μακαρια φύσις [*tris makaria physis*], tres veces bendita naturaleza (Spec Leg IV, 123, cf Abr 87), pero no al revés. El mismo se halla fuera de la naturaleza material (De Migr Abr 192), mientras que esta se entiende como el conjunto de los fenómenos y de las fuerzas naturales

c) En el mismo sentido significa el orden natural. Filon puede designar a *nomos*, la → ley como δρθός φυσικός λογος [*orthos physeos logos*], la palabra recta de la naturaleza (Q P L 62), ya que la ley sigue a la naturaleza (Virt 18) y las prescripciones de la ley coinciden y concuerdan con la naturaleza (Abr 5), e incluso están selladas con el mismo sello de la naturaleza (Vit Mos II, 14). Por eso hay que seguir a la naturaleza y sus progresos (Spec Leg II, 42, de un modo semejante Q P L 160). Así pues, la naturaleza confirma la ley. Solo esto es el fundamento del mundo

d) Con *physis* se designa el ser y la condicion natural de las cosas, p. ej. de los elementos (Som I, 33). *Physis* puede significar asimismo el ser de Dios (Plant 91) y la (doble) condicion de la luz (Abr 157)

e) Pero tambien puede significar la naturaleza del hombre, mezcla de mortal e inmortal (Praem Poen 13), con su doble condicion masculina o femenina (Spec Leg III, 27). Esa naturaleza constituye para el una receptividad para la virtud (Post Caini 150), la conciencia se sirve de ella porque ella odia lo malo y ama la virtud (Decal 87). A esa naturaleza pertenecen la piedad y el amor a los hombres (Abr 208). Así se asocia facilmente *physis* con ἀσκησις [*askēsis*] y μαθησις [*mathesis*], con el ejercicio y el aprendizaje (Som I, 167, Praem Poen 65)

f) Frecuentemente se encuentra la formula «por naturaleza, contra la naturaleza, conforme a la naturaleza». El cuerpo es, por su naturaleza (*physei* o tambien *ek physeōs*), compacto (Op Mund 36), una ordenacion puede ser segun la naturaleza o conforme a ella (κατα φυσιν [*kata physin*] Aet 34), algo puede ser obgado a juntarse contra la naturaleza (παρα φυσιν [*para physin*] Aet 28)

g) Finalmente, *physis* designa la creatura, excelsa y pura (Leg All III, 162), mortal e inmortal (Decal 101), terrena y perecedera (Leg All II, 89), divina y humana (Spec Leg II, 225), racional e irracional (Fug 72)

3 De un modo semejante integro tambien en parte Josefo toda la gama de matices del concepto griego en su interpretacion judaica. *physis* significa en el

a) La condicion, animal y humana (Bell 7 270 272), del amor natural a si mismo (Ant 5, 205, 215), algo casi sinonimo de caracter (φουσις χρηστη, δικαια, ευσεβης [*physis, chreste, dikaiā eusebēs*], disposicion buena, justa,



piadosa, Ant 9, 260, en contraposición a esta, puede ser mala o criminal Ant 10, 83) Puede designar asimismo el ser de Dios (Ant 1, 19, 2, 248 259, 4, 269) o el de todas las cosas (τῶν ὁλῶν φύσις [ton holōn physis], Ant 1, 24, 3 123) o de los elementos (Ant 3, 183)

b) La *disposición natural* (p ej el suicidio es extraño a la índole o disposición de todos los seres vivos Bell 3, 369), la *situación natural* (de un lugar, p ej del Alejandro Bell 7 171), de la *estructura corporal* (Ant 6, 172)

c) Asimismo el *orden de la naturaleza* y sus leyes (Bell 3, 370, 4, 382), la coordinación de la ley de Dios y la ley natural (Ant 4, 322)

d) Finalmente la *naturaleza* como un todo (Ant 1, 75), la *creatura* (Bell 7, 136), el *impulso natural* (Ant 7, 133) Según eso, alguien puede ser por su naturaleza activo (Bell 1, 204), amante de la libertad (Bell 4, 246), un lugar puede estar por naturaleza privado de puertos (Bell 3, 419), en cambio, por ejemplo, el matrimonio entre hermanos es *para physis*, es decir, contra la naturaleza

III En el NT el uso de *physis* gravita especialmente en Pablo, más exactamente en Rom (7 pasajes, de ellos 2 veces el adj *physikos*, asimismo la palabra se encuentra sólo esporádicamente en 1 Cor, Gál, Ef, Sant y 2 Pe. De acuerdo con la prehistoria del término, se advierten los siguientes matices.

1. De una manera similar al uso de Filón y Josefo, se halla en Gál 2, 15 φύσει Ἰουδαῖοι [phýsei Ioudaioi], *por naturaleza judíos*, es decir, *de origen, de raza* A ello corresponde lo que se dice en Rom 2, 27. ἡ ἐκ φύσεως ἀκροβυστία [hē ek phýseōs akrobystía], *la incircuncisión que se da por naturaleza, de nacimiento*, donde también se basa en el origen el hecho de que a alguien no le hayan hecho la → *circuncisión*, pero de ese hombre se afirma que *cumple la ley*, y por tanto la *voluntad de Dios* (¿por las fuerzas de la naturaleza?), incluso sin pertenecer a Israel. Sin embargo, Dios no tendrá miramientos con las ramas de acebuche, con los cristianos de origen pagano, pues él no los tuvo con las ramas que *katá phýsin*, es decir, *según la naturaleza*, pertenecían al verdadero olivo (Rom 11, 21). En la misma comparación se encuentra este uso de *phýsis* una vez más: la rama silvestre es cortada del acebuche al que pertenece *según la naturaleza* (*katá phýsin*) y *contra la naturaleza* (*para phýsin*) es injertado en el olivo ¡Cuanto más, escribe Pablo sacando una conclusión a *minore ad maius*, las ramas de olivo que, según su naturaleza, pertenecen al olivo bueno, serán injertadas (de nuevo) en su propio olivo (Rom 11, 24)! En otro texto deuteropaulino se echa mano del uso lingüístico del helenismo, como aparece en Filón y en Josefo, refiriéndose a la diferenciación entre judíos y no judíos, y se dice «todos vivíamos antes sujetos a los bajos deseos, obedeciendo a los caprichos del instinto y de la imaginación, y, *naturalmente*, estábamos destinados a la reprobación como los demás» (Ef 2, 3), si bien el autor de la carta elimina ese legalismo por el anuncio de la → *gracia*

2 *Phýsis* se aplica también al *orden natural*, que establece la diferencia de los sexos Dios entregó a los servidores de los ídolos (a las pasiones vergonzosas) de manera que cambiaron las relaciones naturales (φυσικὴν [physikēn]) del sexo (es decir, la relación entre hombre y mujer) por otras *innaturales* (*para phýsin*, Rom 1, 26), pero, *phýsei*, *por naturaleza*, es decir, en cuanto que viven según la naturaleza, los gentiles practican, sin poseer la ley, lo que exige la ley. Y no es que ellos entresaquen del orden natural la ley. Más bien se muestra ésta en ellos como una fuerza que, como lo muestra la vida y la actuación de esas personas, se realiza a sí misma es su misma manera de actuar la que muestra en ellos la ley moral en acción. Así ellos, como cumplidores de la ley, son para sí mismos ley (Rom 2, 27), cumplen la ley, que ellos mismos son, por naturaleza bajo el cuidado del orden de la naturaleza. Aquí (cf II, c) tenemos que habérmolas con el pensamiento típico estoico acerca de la ley moral fundada en la naturaleza, que fue asumida por el judaísmo y relacionada con la Tora. De esa manera la ley mosaica es la expresión más completa de la ley moral basada en la naturaleza (cf Lietzmann, HNT 8,

Exkurs zu Röm 2, 14-16). La ley y el cosmos coinciden o están de acuerdo entre sí (cf. Filón, Op. Mund. 3; Abr. 5; cf. *supra* II, 2c). Así las disposiciones de Pablo sobre el aderezo del cabello se basan no sólo en la escritura y en la interpretación hagádica, sino también en el pensamiento estoico: la naturaleza enseña que para el hombre es una vergüenza y, sin embargo, para la mujer es un honor el dejarse crecer el cabello (1 Cor 11, 14).

3. Como *θεῖα φύσις* [*theía phýsis*], *esencia divina* aparece el término en 2 Pe, carta que está fuertemente helenizada (1, 4). Los cristianos han sido hechos partícipes de ese ser de Dios, *θεῖας κοινωνοὶ φύσεως* [*theías koinōnoi phýseōs*]. Con eso verdaderamente se han «divinizado». Por el contrario, Pablo niega a los dioses (extraños), a los que se sirve como si no se conociera a Dios, que ellos, según su ser (*phýseti*), sean a fin de cuentas dioses (Gál 4, 8); ellos se arrogaron ese título sin razón.

4. Finalmente en Sant 3, 7 se contraponen la naturaleza de los animales a la naturaleza humana, la especie creada de los hombres a la de los animales, y se dice que la creatura humana doma a la animal, lo cual corresponde a concepciones que admiten un orden natural.

5. *Phýsis* es, por tanto, un concepto típicamente griego, en especial un concepto estoico, que el judaísmo helenístico tomó y transmitió de esta forma al pensamiento del cristianismo primitivo. Cuando fue utilizado, ante todo por Pablo y sin una importancia digna de mención para su concepción teológica de conjunto, no puede pasarse por alto que su empleo apunta en otras dos direcciones bien distintas: por una parte, sirve para subrayar la sima que separa a judíos y no judíos y, por otra, para apelar en el sentido estoico, a lo común, partiendo de la confesión del Dios de Jesucristo.

G. Harder

Bibl.: OThumme, *Physis, Tropos, Ethos, Diss.*, Göttingen, 1935 — HDiller, *Der griech. Naturbegriff*, *Neue Jahrbücher für antike und deutsche Bildung* 2, 1939, 241 ss — HLeisegang, *Art. Physik und Physis*, *Pauly-Wissowa, RE*, Hbd. 39, 1941, 1034 ss 1129 ss — FHeinmann, *Nomos und Physis*, *Hermes* 81, 1953 — WTrillhaas, *In welchem Sinne sprechen wir beim Menschen von Natur?*, *ZThK* 52, 1955, 272 ss — SSambursky, *Physics of the Stoics*, 1959 — WTrillhaas, *Art. Natur und Christentum*, *RGV IV*, 1960<sup>3</sup>, 1326 ss — WPhilipp, *Art. Naturphilosophie*, *EKL II*, 1962<sup>2</sup>, 1516 ss — WWieland, *Die aristotelische Physik*, 1962, espec. 231 ss — HLeisegang, *Art. Physis*, en *Lexikon der Alten Welt*, 1965 — KHSchelkle, *Theologie des NT I*, *Schöpfung — Welt — Zeit — Mensch*, 1968

Trad. o c.: KHSchelkle, *Teología del NT I*, *Creación, el mundo, el tiempo, el hombre*, 1975. En cast. *Arts gens*: HKuhn-SOtto, *Art. Naturaleza*, *CFT III*, 1967, 183-196 — JSplett-Jañero-VRichter, *Art. Naturaleza*, *SM 4*, 1973, col. 867-882

**Necesidad** → **Sabiduría**

## Necesidad

El sentimiento griego de la vida se caracteriza por la conciencia de una necesidad de que la existencia y el acontecer humanos queden sometidos a leyes y normas o al destino. La forma verbal impersonal (!) *δεῖ* [*deí*] es la que más ampliamente expresa esta necesidad que determina la vida, ya se ejerza por la magia o por las leyes, ya se aplique por hombres o por dioses. El concepto más extendido para esta sumisión fatal al destino, que no sólo

abarca la existencia humana, sino que, como personificación del principio del universo, domina también en la vida de los dioses, es ἀνάγκη [anánkē] En contraposición con estos conceptos orientados al campo de la fatalidad y de la naturaleza, el verbo ὀφείλω [opheilō] pertenece originariamente al campo de la vida jurídica y articula primera y principalmente el deber jurídico y económico, y más tarde también el deber moral frente a los dioses o a los hombres y a sus sacrosantas normas. Mientras que *opheilō* también en el NT expresa el deber humano y ético, los conceptos típicamente griegos *dei* y *anánkē* sólo a base de una auténtica rotura son asumidos, personalizados y reinterpretados, sirven para designar la voluntad de Dios.

ἀνάγκη [anánkē] necesidad, ἀναγκαῖος [anankaíos] necesario, ἀναγκάζω [anankázō] obligar, forzar

I Todos los vocablos asociados a la raíz ἀναγκ- [anank-] (de ἀν [an]/ἀγκ [ank] con reduplicación) describen en diversos grados cualquier forma de necesidad interior o exterior que se impone al hombre.

Para los griegos *ananke* era el poder que condicionaba toda la realidad, el principio universal que lo domina todo. En diversas épocas se le atribuye por ello un carácter divino, Platon (Leg. 818c) incluso la sitúa por encima de los dioses. En primer lugar la necesidad se impone a los hombres por su ser natural, al cual a fin de cuentas corresponde también la limitación de su ser por la muerte.

II En el AT esta manera de pensar natural se sustituye por otra histórica. Así, las tribulaciones y necesidades debidas, entre otras causas, a la enfermedad, a la persecución o a la enemistad, y que son consideradas por Israel como un alejamiento de Dios o como intervenciones del mismo Dios, las expresan los LXX con *ananke* (como traducción de *sārāh* y *sar* o *māsoq* y *m'sūqah*). El fin último es solo Yahve, el cual salva de la *ananke* (Sal 25, 17), pero también es el quien puede inducir a esa necesidad (Job 20, 22, cf Jer 9, 14, 15, 4). El eliminara también la gran *ananke* en el día de su ira (Sof 1, 15), concepción esta que influyó fuertemente en todo el pensamiento del judaísmo tardío.

III En el NT aparece el sustantivo *anánkē* 17 veces, el adj *anankaíos* 8 veces y el verbo *anankázō* 9 veces, todos pertenecen preferentemente al vocabulario de Pablo. El verbo *anankázō* sirve en el NT, tanto en activa como en pasiva, para describir una necesidad o un verse obligado que no descansa en la aplicación de una fuerza exterior (Mt 14, 22, Hech 28, 19, Gal 2, 3). En Lc 14, 23 con toda seguridad no se piensa en la aplicación de la fuerza (así Agustín «cogite intrare»). El adj *anankaíos* significa una vez el prójimo en el sentido de *pariente* (Hech 10, 24), en otras ocasiones funciona como predicativo y junto con *eínai* (= ser) *ser necesario, deber*. En Hech 13, 46 este deber es análogo al → *dei* [dei] de Lucas y así debe entenderse (Lc 24, 7 26, Hech 1, 16 21 y *passim*), y es un exponente del pensamiento histórico-salvífico, que se ha trasladado de la fe a la providencia de Dios que domina en el transcurso de la historia. El sust *anánkē*, en el ámbito profano y en la línea del verbo, puede describir cualquier situación, interior o exterior, por la que uno se siente forzado a algo (Lc 14, 18, 1 Cor 7, 37). En Flm 14 y 2 Cor 9, 7, la necesidad se confronta con la libertad. La Ley lleva consigo toda clase de necesidades «jurídicas» (Heb 7, 12, 9, 16 23), una de las cuales —el ofrecimiento diario de sacrificios por el sumo sacerdote por sí y por el pueblo— no es necesaria para Cristo como sumo sacerdote, debido a su sacrificio ofrecido una sola vez (Heb 9, 25 s).

La idea histórico-salvífica de la providencia (→ *dei* [dei]) se encuentra luego en pasajes como Mt 18, 7 («Es preciso [NB = es irremediable] que sucedan escandalos»), Rom 13, 5 («forzosamente hay que estar sometido») y 1 Cor 9, 16 («predicar el evangelio no es para mí un motivo de orgullo, ese es mi sino [anánkē]»). Sin reducirse a una determinada fase de la historia de la salvación, *anánkē* se convierte finalmente casi en una palabra que sustituye o puede sustituir a θλίψις [thlipsis] (→ persecución, tribulación) y

a διωγμός [diōgmós] (persecución), para describir las persecuciones que de vez en cuando surgen contra los creyentes (1 Cor 7, 26, 2 Cor 6, 4, 12, 10, 1 Tes 3, 7) Partiendo de esto hay que entender asimismo Lc 21, 23, donde Lc suprime la frase de relativo de Mc 13, 19 Con esa *anáñkē* no viene el fin del eón sino el de Jerusalén (Lc 21, 20) y con ella «la época de los paganos» llega a su término (Lc 21, 24).

R Morgenthaler

δεῖ [dei] tiene que, es necesario, es menester, μοῖρα [moira] destino

I *Dei* (atestiguado desde Homero, y también *δεὸν ἔστιν* [deon estin], es necesario es menester) designa una necesidad de coacción de cualquier tipo Y puesto que la forma verbal impersonal no menciona el causante de la necesidad, dirige su significación concreta a la dependencia del poder que en cada caso suscita la necesidad En Grecia el poder que provoca esa necesidad puede ser la voluntad de un hombre (Polbio VII, 5, 2), la ley del estado (Jenofonte, Mem I, 2, 42) o un poder mágico (K. Preisendanz, Papyri Graecae Magicae, 2255 ss) Pero el poder que con mas fuerza y penetración determina la necesidad de la vida humano-histórica y cósmica es el destino (*moira*) (Apiano Libio, 122 § 578 Cartago tenía que ser ya conquistada, cf Corp Herm XI, 6a, todo tiene que suceder siempre y en cada lugar, → ἀνάγκη [anankē]), incluso los dioses están sometidos al destino Esto lleva, espec en el helenismo tardío, a un sentimiento vital angustioso y fatalístico

II El AT hebreo no conoce ninguna palabra que corresponda al griego *dei* Esto se explica porque el concepto veterotestamentario de Dios, en contra del de los griegos, concibe a Dios como una voluntad personal y que influye en la historia, que interviene ante cada uno de los hombres Así, mediante la aceptación del concepto *dei* en los LXX, por una parte la idea veterotestamentaria de Dios se ve influida por el helenismo y, por otra, se ve transformada en el sentido de la manifestación de la voluntad de Dios La palabra, además de tener un uso profano frecuente (p. ej. 2 Re 4, 13 s), se encuentra especialmente en conexión con la ley y con la esperanza apocalíptica En Lv 5, 17 las prohibiciones culturales son designadas como ἐπιτολαὶ κυρίου, ὅν οὐ δεῖ ποιεῖν [epitolaí kyriou, hōn ou dei poieîn], mandatos del Señor sobre aquello que no hay que hacer La formulación impersonal permite ver en el fondo la reivindicación personal de la voluntad de Yahve —que el texto hebreo formula en segunda persona (cf Prov 22, 14a)

La mayoría de las veces reproduce *dei* en los LXX el infinitivo verbal hebreo con la preposición *ᾧ* (para ), de esta manera las afirmaciones que en su origen eran finales o de futuro se interpretan fácilmente de un modo determinista Esto ocurre principalmente en los textos apocalípticos de Dn, así, en 2, 28 Dios ha revelado lo que tiene que suceder (LXX *dei*) En cambio, el texto arameo dice lo que ocurrirá (cf 2, 29, espec 2, 45, donde los LXX traducen correctamente por τα ἐσομένα [ta esomena] mientras que Teodoción escribe α δεῖ γενέσθαι [ha dei genesthai])

III En el NT el concepto griego-helenístico *dei* o *deon estin* es extraordinariamente frecuente (se usa 102 veces), principalmente en los evangelios y muy en especial en Lc (44 veces) Pero la palabra se desliga aquí de una forma mucho más tajante de su tradición griega, que en los LXX, y adquiere un nuevo sentido a través de su asociación a la obra salvífica de Dios. Concretamente desempeña un papel importante en tres grupos de temas en la esperanza escatológico-apocalíptica, en la interpretación histórico-salvífica de la vida de Jesús y en conexión con la vida cristiana.

### 1. Contextos apocalípticos

Como término apocalíptico, *dei* designa el drama cósmico futuro, que irrumpirá sobre el mundo Sin embargo, no se trata aquí de un destino inmutable, sino más bien de una necesidad determinada por la voluntad divina En la denominada apocalipsis sinóptica se anuncian guerras, hambres y una época de gran necesidad Todo esto tiene que suceder (Mc 13, 7 par formula todo esto, dependiendo de Dn 2, 28, con δεῖ γενέσθαι [dei genesthai]), lo mismo que la predicación universal del evangelio (Mc 13, 10), antes de que llegue el fin (→ meta, fin)

También el comienzo del Ap (1, 1) entronca con Dn 2, 28: «Revelación de Jesucristo. Lo que Dios le encargó mostrar a sus siervos sobre lo que tiene que suceder en breve» (cf. 4, 1; 22, 6). Bajo esta especie de lema «tiene que suceder», que es palabra a la vez de juicio y salvación, se hallan cada uno de los actos del drama apocalíptico final: los enemigos del testigo de Dios *morirán sin remedio* (11, 5), la bestia del final de los tiempos (el séptimo César), cuando llegue, *durará poco* (17, 10) y Satanás tiene que estar suelto por un poco de tiempo (20, 3), antes de que se consiga la victoria definitiva del cordero (22, 3).

Pablo conoce asimismo necesidades escatológicas, como el juicio final (2 Cor 5, 10), la transformación en la resurrección general de los muertos (1 Cor 15, 53) y la supremacía de Cristo «hasta que ponga a todos sus enemigos bajo sus (de Dios) pies» (1 Cor 15, 25; cf. el contexto apocalíptico: vv. 23-28).

## 2. La vida de Jesús como historia de salvación

Con el *dei* expresa Lucas, con variaciones siempre nuevas, un mismo tema: Jesús no realizó el camino de su vida casualmente, sino que la voluntad salvífica de Dios se hizo historia en la vida de Jesús e historia de salvación. Ya a los 12 años Jesús tiene que estar en la casa de su Padre (Lc 2, 49). En la interpretación de la ley, opone Jesús su *dei* al *dei* de los rabinos (13, 14.16: la curación en sábado). La justicia y el amor son el *dei* divino de la Torá (11, 42). La predicación de Jesús se halla guiada por la voluntad divina (4, 43; 13, 33), lo mismo que su camino hacia la pasión y muerte en Jerusalén, que, en los anuncios de la pasión, se designa expresamente como un divino «tener que» (9, 22; 17, 25). Lc insiste decisivamente en que la muerte de Jesús no debe aparecer como el fracaso trágico de un profeta, sino que presenta más bien la muerte y la resurrección de Jesús como acciones divinas necesarias para la salvación: «*¿No tenía que padecer el Cristo todo eso para entrar en su gloria?*» (24, 26; cf. 24, 7; Hech 3, 21). Pues *tiene que* cumplirse la Escritura (24, 44). La voluntad de Dios anunciada y consignada ya en el AT ha logrado en Cristo su realización y su cumplimiento: esto es lo que Lc pretende decir con el *dei* divino de la vida de Jesús.

En los demás evangelios presenta el *dei* ante todo la muerte de Jesús como una necesidad divina (Mc 8, 31; Mt 16, 21; Jn 3, 14); Mt y Jn la entienden, lo mismo que Lc, como un cumplimiento necesario de la Escritura (Mt 26, 54; Jn 20, 9). «Toda la voluntad de Dios sobre su Cristo y sobre los hombres... se contiene en ese *dei*» (Grundmann, ThWb II, 23).

## 3. El *dei* en la vida de los cristianos

El *dei* divino no sólo se extiende a la historia pasada de Jesús y a los acontecimientos escatológicos futuros; abarca también la vida presente de los cristianos. Concretamente en Hech, los hombres se hallan comprendidos en la acción salvífica de Dios. No sólo Pablo es conducido por el plan de Dios desde su conversión hasta su viaje a Roma (Hech 9, 6.16; 19, 21; 23, 11; 27, 24); más bien se refiere a todos los hombres la voluntad salvífica de Dios: «La salvación no está en ningún otro, es decir, que bajo el cielo no tenemos los hombres otro diferente de él al que debemos invocar para salvarnos» (Hech 4, 12).

Jn 3, 7 habla de «tener que nacer de nuevo» para realizar los planes salvíficos de Dios sobre el hombre.

Pero no sólo el camino hacia la salvación, sino también la vida cristiana está sometida a la voluntad de Dios. Así aparece finalmente en la parénesis del NT en la

exigencia de una oración continua (Lc 18, 1; Jn 4, 24, Rom 8, 26), de una conducta agradable a Dios (1 Tes 4, 1), del seguimiento (2 Tes 3, 7) y de una disposición pacífica (2 Tim 2, 24).

E. Tiedtke / H.-G. Link

ὀφείλω [opheilō] deber, estar obligado a, ὀφείλημα [opheilēma] deuda; ὀφειλέτης [opheilētēs] deudor; ὀφελον [ophelōn] ὀφείλα; ὀφειλή [opheilē] deuda

I 1 El grupo de palabras formado por la raíz *οφειλ-* [opheil-] pertenece originariamente al campo de la vida jurídica. *Opheilō* (atestiguado desde el griego micénico, referido a objetos, significa *deber algo a alguien* (p.ej. dinero, un préstamo, cf. Ägypt. Urkunden [BGU] III, 846, 16, IV, 1149, 35), seguido de infinitivo, significa *deber en el sentido de estar obligado a* (Platon, Leg. IV, 717b) *Opheilētēs* significa a) el *deudor* (Platon, Leg. V, 736d), b) *el que está obligado a realizar algo* (no aparece en los LXX) *Opheile* (raro, no aparece en los LXX) y el más usado *opheilēma* (en los LXX solo en Dt 24, 10, 1 Mac 15, 8) designan ambos la *deuda*, espec. en el aspecto financiero. *Ophelōn* (originariamente participio de *opheilō* con el *ἔστιν* [estn] que lo completa) cuajo como partícula optativa con el significado de *ἵνα* (Epicteto, 2, 22, 12)

2 Junto a la deuda financiera esta la deuda moral frente a una persona o a las [leyes del estado] uno que quebranta el derecho es castigado frecuentemente a una multa (Platon, Crat. 400c hasta que ha pagado las deudas o ha hecho lo que debe). Pero también el quebrantamiento de las normas divinas, así como el agradecimiento negado por los beneficios de los dioses, hace que los hombres se conviertan en deudores, obligándose a una reparación cultural (Platon, Phaedr. 118 nos presenta a Sócrates a punto de morir diciendo «debemos un gallo a Esculapio [el dios de la salud]»). Así el campo conceptual que depende de *opheilō* comprende el componente negativo de la deuda y el positivo de la obligación.

II 1 En los LXX *opheilō* aparece raras veces, lo cual no deja de sorprender (12 veces en los libros pertenecientes a la Biblia hebrea y 10 veces en los libros propios de los LXX). Aparece o como fórmula optativa *ophelōn*, *οφάλα*, que frecuentemente equivale a la partícula hebrea *ל* (Nm 14, 2, 20, 3), o en el contexto de una deuda contraída en derecho, como equivalente del hebreo *našāh*, *prestar* (lo prestado lo que se debe Is 24, 2) y *hōb*, *deuda* (Ez 18, 7). En Dt 15, 2 las condiciones del préstamo están reguladas de tal manera que —cosa característica del derecho sagrado en Israel, a diferencia de los demás pueblos antiguos— la deuda de dinero no permanece toda la vida, sino que cada siete años debe ser condonada por el acreedor (en hebreo *š'mittāh* ἀφεσις [aphesis], *remisión de las deudas*). También la legislación sobre el empeño y la prenda (Dt 24, 10 *opheilēma*) tienen un carácter marcadamente humanitario (cf. 1 Mac 10, 43, 13, 39 *remisión de los tributos debidos al estado*).

2 En el AT la concepción de deuda todavía no se emplea para expresar la obligación respecto a Yahve. Esto tiene su fundamento en el hecho de que en el AT la relación con Dios todavía no se entiende como una relación calculadora de miembros asociados a un negocio, sino como obediencia respecto a la voluntad de Yahve (→ *dei* [dei]).

Esto cambia en el judaísmo posterior, donde *opheilō* reproduce el término neo-hebreo *hōb*, que significa a) *perder* (en el negocio), esto es, *ser deudor y estar sometido al castigo*, b) (en forma positiva) *estar obligado*. Con *opheilēma* se traduce *hōb* o *hōbāh*, que entonces adquiere el significado de *retraso en el pago, pecado*. El pecado ahora se comprende no ya como una desobediencia fundamental, sino como un retraso en el pago, que se puede saldar por medio de realizaciones que correspondan a lo que se debe (cf. St-B I, 421 800, IV, 11 14).

Los textos de Qumran no conocen este uso lingüístico, lo cual no deja de ser sintomático.

III En el NT aparece *opheilō* unido al dativo o al acusativo de objeto (así frecuentemente en Mt y Lc), y asimismo a menudo con infinitivo (así sobre todo en Pablo y en la restante literatura epistolar). El grupo de palabras falta en las cartas católicas (excepto en 1 y 3 Jn) y en Ap. *Opheilō* se emplea principalmente en dos aspectos temáticos: 1) para designar la relación con Dios en los evangelios (espec. en Mt), y 2) como tema de la parénesis en parte de las cartas (espec. en Pablo).

1 Desde el punto de vista formal, Jesús, como el judaísmo tardío, habla del hombre como de un deudor de Dios. La diferencia está en que Jesús no emplea la relación de compra-venta, como ocurre en el judaísmo tardío, como una realidad, sino como punto

de comparación para expresar la relación con Dios, y en que, consiguientemente, asocia el concepto de culpa (*opheilēma*), no ya con realizaciones de pago o con exigencias del mismo tipo, sino más bien con el → perdón (*ἄφεσις* [*áphesis*]).

a) Ambas diferencias se advierten claramente en la parábola del sirvo (o empleado) sin entrañas (o de los dos deudores, el grande y el pequeño Mt 18, 23-35) La imagen del acreedor (*δανειστής* [*daneistēs*]) y del deudor (*opheilētēs*) muestra la dependencia y la responsabilidad del hombre ante Dios, el cual —esto lo pone siempre de relieve Mt— ha de pedir cuentas a sus sirvos (Mt 18, 23) La fantástica suma de la deuda mencionada (10 000 talentos, esto es, unos 300 millones de pesetas) expresa que se trata de una deuda impagable, la cual hace ilusoria toda tentativa de pago ya de antemano —aunque sea por medio de la vida del deudor y de su familia—, y que debe ser más bien liquidada, es decir, condonada por la compasión del acreedor (advuértase la relación con Dt 15, 2) Por otra parte, la parábola deja ver a las claras la obligación de los hombres (v. 33 *ἔδει* [*édei*], → *dei* [*dei*]), a causa de la gran deuda condonada por Dios, de condonar, por su parte, al compañero una deuda ridícula en comparación de la otra, en lugar de empeñarse en pedirle cuentas (v. 28: los 100 denarios se hallan respecto a los 10 000 talentos en una relación del 0,0001 %).

b) La parábola de los dos deudores, que Lc introdujo en la narración acerca de la pecadora (Lc 7, 41-43), presenta una posibilidad de término de comparación que permite aludir a la relación entre un más y un menos en el amor y un más y un menos en la deuda perdonada (cf. asimismo el falseamiento de la deuda en la parábola del mayordomo infiel de Lc 16, 5-7)

c) Solamente en Mt 6, 12 corresponde *opheilēma* al término rabínico *hob* con el significado de culpa (fuera de este pasaje en el NT: *ἁμαρτία* [*hamartía*] → pecado) También la quinta petición del padrenuestro destaca la correspondencia entre el perdón divino de la culpa y la disposición humana al perdón El perdón humano no es ni una condición ni una exigencia del perdón de Dios, sino más bien como un eco y una exigencia del perdón recibido (cf. la explicación parenética de Mt 6, 14 s) «El aoristo de Mt (*ἀφήκαμεν* [*aphēkamen*] 6, 12) expresa la seriedad del deseo de reconciliación a través de la acción ya realizada, el presente de Lc (*ἀφιόμεν* [*aphiomen*] 11, 4) la misma seriedad a través de la disposición al perdón» (Hauck, ThWb V, 563)

2. Si es verdad que *opheilō* tiene en los evangelios principalmente el sentido negativo de *ser deudor*, en las cartas tiene preferentemente el sentido positivo de *deber* u *obligación*, la cual resulta de la pertenencia a Cristo.

En Rom 13, 8, con el significado doble de *opheilō*, exhorta Pablo al → amor, que es al mismo tiempo una tarea y una deuda respecto al prójimo, que nunca se puede pagar. En Rom 15, 1 ss, se subraya de una manera especialmente clara la asociación entre la obligación ética y la acción de Cristo que le sirve de base «Nosotros los robustos debemos cargar con los achaques de los endeblés y no buscar lo que nos agrada Tampoco Cristo buscó su propia satisfacción» En 1 Cor 11, 7 10 se habla del deber de la disciplina en la comunidad, en 2 Tes 1, 3 y 2, 13, del agradecimiento por el crecimiento de las comunidades, en 2 Cor 12, 14, de la responsabilidad de los padres, en Ef 5, 28, de la exigencia de una comunidad de amor dentro del matrimonio, en 1 Jn 3, 16, del deber de la entrega amorosa, en 4, 11, del deber del amor mutuo entre hermanos, etc Todas esas amonestaciones particulares las resume 1 Jn 2, 6 así: «Quien habla de estar con Dios tiene que proceder como procedió Jesús» Heb emplea *opheilō* (2, 17, 5, 3) en forma paralela a → *dei* [*dei*] y *πρέπει* [*prepei*], para explicar la voluntad divina y la necesidad históricosalvífica de Cristo.

3. La partícula optativa *ophelōn*, ¡ojalá!, aparece sólo en Pablo (1 Cor 4, 8; 2 Cor 11, 1; Gál 5, 12) y en Ap (3, 15). *Opheilē* designa en Mt 18, 32 la deuda de dinero; en Rom 13, 7, los deberes ciudadanos respecto al estado, en 1 Cor 7, 3, la exigencia del trato sexual dentro del matrimonio. *Opheilētēs* es el *deudor* (Mt 6, 12) y *el que se siente obligado* (p. ej. en Rom 1, 14: Pablo se considera en deuda con respecto a la misión en el mundo; cf. Rom 8, 12; 15, 27; Gál 5, 3).

E. Tiedtke / H.-G. Link

# Nacer, engendrar

Los vocablos de este grupo se refieren todos al proceso por el que surge una nueva vida en un sentido, tanto literal como general y metafórico. El verbo *τίκτω* [*tiktō*] designa únicamente el acto de dar a luz a un niño, el parto en el sentido más estricto, mientras que *γεννάω* [*gennāō*], utilizado con más frecuencia, incluye también el acto —y el principio— generador; adquiere un contenido teológico cuando se refiere a la encarnación de Dios juntamente con las singulares circunstancias que la acompañan y, en el evangelio de Juan, se emplea —con el prefijo *ἀνά-* [*aná-*]— para describir la renovación total del hombre por la acción del espíritu. En este último sentido se emplea también el vocablo *παλιγγενεσία* [*palingenesía*] para designar el acto por el cual lo que existía hasta ahora es reemplazado por algo completamente nuevo. *Γίνομαι* [*ginomai*], que originariamente significa *nacer* (cf. el latín *gignere*), adquiere en el NT el sentido más general de *llegar a ser, acontecer, ser* (cf. el latín *esse*), que tiene cierta semejanza con la construcción hebrea *way<sup>h</sup>hi* (los sustantivos *γενέα* [*genéa*] y *γένεσις* [*génesis*], derivados de este verbo, son tratados separadamente en el artículo → linaje). Finalmente, *ἔκτρομα* [*éktrōma*] significa el feto que se desprende del seno materno antes de tiempo. → Linaje; → niño; → hijo.

*γεννάω* [*gennāō*] engendrar, dar a luz; *ἀναγεννάω* [*anagennāō*] reengendrar, regenerar

I *Gennāō* (cf. la forma regresiva *γεννα* [*genna*], *origen, nacimiento, linaje*), «forma causativa de *ginomai*» (Liddell-Scott), viene de la raíz *gen*, que posee muchas ramificaciones (cf. el latín *genus* y el castellano *género, engendrar*, pertenecen también a esta raíz *prae-gnans, mah-gnans*, etc., cf. además el latín (*g*)*nascor*, de donde vienen *natus, nato, natura, naevus* [Prellwitz y Menge]) Al igual que *τίκτω* y *τεκνέω* [*teknōō*], *gennāō* designa el acto de engendrar del padre y el acto de dar a luz de la madre. En los LXX y en el NT (como ocurre, por lo demás, con el equivalente hebreo), el verbo *gennāō* —al menos en la literatura griega tardía (Apolodoro, Luciano, Plutarco)— no tiene un sentido específicamente sexual. Significa *venir a la luz, venir al mundo*, y, más tarde, en el entorno profano del NT, adquiere también el significado más general de *engendrar, producir*, tanto en un sentido metafórico como en un sentido más general (cf. también 2 Tim 2, 23 ó Gál 4, 24).

El compuesto *anagennāō* significa *regenerar, volver a engendrar*. La opinión corriente según la cual habría que buscar el origen de esta palabra en el lenguaje místico es improbable, pues el verbo (*ἀναγεννώμενος* [*anagennōmenos*]) hasta ahora sólo se ha encontrado en un pasaje, muy tardío, del filósofo Salustio (s. IV d. C.). Es verdad que en el helenismo *renatus* aparece en el culto de Mitra y de Isis.

II En el AT *gennāō* corresponde preferentemente al hebreo *yālad*, *tener un niño*, el hebreo *hīl* o *hūl* (que sale más raramente y significa literalmente *retorcerse*) aparece juntamente con el pi de *hābal* (*estar de parto*) y en los LXX se traduce a menudo por *ὄδίνω* [*ōdīnō*], además están *hārāh*, *quedar encinta, concebir*, el pi de *pl̄t* con el significado de *dar a luz* y eufemísticamente *milēi*, *escurrirse, deslizarse*. Aparte del significado de *engendrar, dar a luz, producir* (aspecto sexual) expresiones metafóricas, como p. ej. «¿tiene padre la lluvia? ¿quien engendra las gotas de rocío?» (Job 38, 28), hay que considerar especialmente los siguientes puntos.

1 Cuando para demostrar la confianza que se tiene o el vínculo especial que existe entre ciertas personas se utiliza el tratamiento → «padre» o «hijo» (→ niño, art. *υἱός* [*hijos*]) (p. ej. 1 Sam 3, 16, 24, [2, 2 Re 2, 12]), en contraposición con el NT, nunca aparece *gennāō*. También está ausente este verbo en los pocos pasajes en que se habla de que el pueblo ha sido engendrado por → Dios (p. ej. Ex 4, 22, Jer 31, 9, → primero, primogénito, art. *πρωτοτοκος* [*prōtotokos*], Ez 16, 8, 23, 4) o de que Dios es el padre y los israelitas sus hijos. La ausencia del verbo en este contexto y, sobre todo, los pocos pasajes veterotestamentarios en que aparece una relación entre Yahvé e Israel basada en la idea de generación o de procreación, muestran la oposición total que existe entre Israel y su entorno religioso. El AT se aparta radicalmente de los mitos vigentes en dicho entorno. Israel es el pueblo de Dios no por una generación natural, sino a través del acto histórico de la → elección.



2 La generacion divina del rey-mesias (en hebreo *yālad*, en griego *gennaō*) es afirmada en dos pasajes del AT en Sal 2, 7 y en Sal 110 (109), 3 segun los LXX, que, contrariamente al texto hebreo «del seno de la aurora viene a ti el rocío de la juventud», traduce «te he engendrado antes (de la creacion) de la aurora»

La idea de que el rey, en cuanto representante de la divinidad, es «hijo de Dios», es corriente en el antiguo oriente «Sin embargo, hay que determinar en cada caso los supuestos a partir de los cuales ha de verse y entenderse esta filiacion divina» (HJKraus, *loc cit* I, 18) Es digno de mencion a este respecto el paralelismo con Egipto y Mesopotamia Pero, aunque Israel haya recogido claramente algunos rituales de la consagracion del rey, vigentes en el antiguo oriente (cf GvRad, Teologia del AT I, 399), esto no quiere decir que en los pasajes de los salmos a que nos hemos referido, asi como en 2 Sam 7 (que se muestra «casi la copia de un ceremonial muy convencional, usado en la corte de Egipto», GvRad, I, 68), Israel no les haya dado un nuevo contenido y una impronta propia a partir de la fe en Yahve En Egipto estaba vigente la representacion, firmemente enraizada en el mito, de que el faraon es hijo de Dios por haber sido engendrado fisicamente por el dios Amon En este punto, la representacion veterotestamentaria se aproxima al ritual mesopotamico, en el cual el rey es un servidor elegido y entronizado por los dioses Sin embargo, la filiacion divina del rey de Israel no se basa ni en un engendramiento fisico ni en el hecho de entrar de un modo natural en la «esfera divina» a traves de su entronizacion, «sino que era declarado hijo de Dios por una libre decision de Dios, al ser entronizado en la realeza» (MNoth, 222) El «hoy» del Sal 2, 7 alude tambien de un modo especial a esta filiacion adoptiva, no hay que perder de vista la conexon entre los pasajes de los salmos y la profecia de Natán (2 Sam 7) Estos pasajes se fundan en la promesa «que el profeta Natán ha hecho a David y a su dinastia de que su reyno permanecera para siempre» (HJKraus, I, 20 s)

De aqui parten algunas lineas que concluyen en la interpretacion cristologica neotestamentaria (Hech 4, 25, 13, 33, Heb 1, 5, Ap 2, 27, Mt 22, 43, 1 Cor 15, 25, Heb 1 13 y otros) Que aqui no se piensa en una generacion fisica lo muestra tambien la conexon con la «descendencia de David» *Zera'* = *descendencia, linaje* es utilizado en sentido individual y en el colectivo La tension entre Mt 1, 16 y Lc 1, 33b 35b —entre el hecho de que Jesus sea descendiente de David y a la vez hijo de Dios— es ya tipicamente veterotestamentaria En los pasajes referentes al «hijo» o «niño» de Is 7 (vv 14-16 y 9 (vv 1-6) no aparece el verbo *gennaō* (→ hijo de Dios) Y, prescindiendo de una variante de un pasaje de Eclo (prologo v 28), tampoco aparece en los LXX *anagennaō*

3 En el judaismo palestinese tardio se halla presente la idea de un engendramiento por parte de Dios unicamente en conexon con las esperanzas mesianicas En la voluminosa literatura rabínica solo aparece un pasaje en el que Sal 2, 7 se interpreta en relacion con el mesias (bSuk 52a) Este silencio de los rabinos se explica quizas por la oposicion al cristianismo, que relaciona lo que dice el Sal 2, 7 con la filiacion divina de Jesus Sin embargo, esta imagen es completada por los textos de Qumran, en los cuales la profecia de Natán (espec 2 Sam 7, 14a) es referida al «reino de David» (4QFlor 1, 10 ss, quiza tambien 1QSa II, 11) Pero «la idea de una filiacion divina del mesias en sentido fisico o de una preexistencia no aparece en la antigua sinagoga» (St-B, → creacion, art κτίζω [ktizō] → trabajo, art ποίω [poieō]) En SalSI se recoge el Sal 2, 7, pero es significativo que no se hable de la generacion del mesias (→ hijo de Dios)

Dentro del judaismo helenistico, Filon emplea *gennaō* aplicandolo a Dios, para designar su actividad creadora el Logos, los animales y las plantas han sido engendrados por Dios Sin embargo, Filon no aplica este termino a la relacion de Dios con el hombre justo (Es digno de mencion el contraste que se establece mas tarde en el concilio Niceno entre *gennaō* y *ktizo*)

4 En el helenismo, especialmente «en los misterios, las representaciones y los hechos de la vida sexual] juegan un papel muy notable Pero aqui no parece hablarse de un alumbramiento del iniciado por una diosa o de su engendramiento por un dios, al menos en la epoca precristiana y en la del cristianismo primitivo, solo se habla de una filiacion divina adoptiva» (Buchsel, I, 667 s)

El verbo *anagennaō* no aparece en Filon, Joséfo lo emplea en un sentido muy generico (refiriendose p ej a los frutos) Filon utiliza el sustantivo *αναγεννησις* [*anagemnesis*], *renacimiento*, al referirse a la doctrina estoica de la renovacion del mundo por la *εκπύρωσις* [*ekpyrōsis*], *conflagracion universal* Para designar esto emplea tambien el vocablo → *παλιγγενεσία* [*palingenesis*], *renacimiento* «En la epoca del NT *anagennaō*, aunque no se utilice muy a menudo, es, sin embargo, de uso comun y su empleo no se limita a las regiones mistericos, al igual que ocurre con el latin *renascō*» (p ej en Ciceron, Buchsel, ThWb I, 672)

III En el NT *gennaō* se encuentra 97 veces, de las cuales 45 en Mt y 28 en los escritos joaneos. Este verbo no tiene en el NT un matiz especial junto a *gennaō* se emplean → *τίκτο*, *ἀποκύω* [*apokyō*], *ὀδινῶ* (→ lamentarse, art *λύπη* [*lypē*]), cf. también → *παλιγγενεσία* [*palingenesis*], *ἀνακαίνωσις* [*anakainōsis*], *renovación*. En sentido material *gennaō* no adquiere un significado especifico activo o pasivo (cf I), según se aplique al hombre o a la mujer (p ej Mt 1, 3 5 s, 2, 14; 19, 12; Lc 1, 13; Jn 9, 34, 16, 21, Gál 4, 23 y *passim*)

Se emplea en sentido figurado:

1. Cuando se afirma que es Dios mismo el que engendra: a) Lc 3, 22 (variante occidental); Hech 13, 33; Heb 1, 5 y 5, 5 (en Heb en significativa conexión con el Sal 110 [109] y con 2 Sam 7, 14) citan el Sal 2, 7, ya que en Jesucristo ven al verdadero hijo de Dios y al verdadero rey enviado por él. El ha llevado a término lo que los reyes israelitas habían realizado sólo de un modo incompleto, pues, en cuanto crucificado y resucitado, ha tomado posesión del oficio veterotestamentario del ungido, ya que él es el verdadero ungido. Es significativo que los testigos neotestamentarios no hayan puesto el Sal 2, 7 en relación con el relato del nacimiento de Jesús. Allí donde el Sal 2 es citado en el NT hay que excluir totalmente una comprensión del texto en sentido sexual; en Hech 13, 33, el «Yo te he engendrado hoy» se refiere claramente a la → resurrección de Jesús. En cambio, el «hoy» de la variante occidental de Lc 3, 22 alude al → bautismo en el que Jesús ha recibido el espíritu de Dios. Es difícil de determinar el significado del «hoy» de Heb 1, 5 y 5, 5. ¿Se refiere al bautismo (según la opinión de Strathmann) o se trata de una ratificación de la filiación divina a través de una proclamación que viene de lo alto tras la exaltación de Jesús (como piensa Käsemann, *Das wandernde Gottesvolk*, 58 ss)? ¿O quizá no hay que dar una relevancia especial a la segunda parte de la cita (como dice Strathmann, *loc. cit.*, 78)? De cualquier modo que se entienda el «hoy» en cada uno de los pasajes, una cosa es cierta: el ser-engendrado por Dios va más allá de la idea veterotestamentaria de la filiación adoptiva. La filiación de Jesús expresa el misterio de la encarnación de Dios. Jesús es el *ἔσχατος Ἀδάμ* [éschatos Adám], el último Adán (1 Cor 15, 45). «La alternativa según la cual el ser engendrado de Jesús por Dios hay que entenderlo, o bien en el sentido de una filiación adoptiva o bien como nacimiento de una virgen, se basa en el desconocimiento de la fe cristiana primitiva y de la Escritura, sobre todo de la significación fundamental de la resurrección de Jesús y del nuevo *αἰών* [aión] que con ella comienza» (Büchsel; → tiempo, art. *αἰών*).

b) Con la expresión *γεννηθῆναι ἐκ* [gennēthēnai ek], ser engendrado por, los escritos joaneos designan también el principio de donde proceden los creyentes. La construcción es sinónima de *γενένησθαι ἐκ* [gegénēsthai ek], ser engendrado por, (ἐξ) ἐρχεσθαι ἐκ [(ex) érchesthai ek], venir de (p. ej. Jn 8, 42) y εἶναι ἐκ [eīnai ek], ser de (p. ej. Jn 8, 42; Hech 5, 39; 1 Jn 3, 10). El creyente sabe que su verdadero ser no se funda en algo intramundano y que tiene su principio y su fin en Dios a través de Jesucristo. Así en la conversación con Nicodemo, *gennēthēnai* significa «adquirir un nuevo origen» (Jn 3, 3.5.6.7.8); el hombre «ha de trocar su antiguo origen por uno nuevo; ha de «nacer de nuevo» (Bultmann, *Johannes*, 97 s). Juan ha remodelado aquí la idea de nacer («de Dios»: 1 Jn 3, 9; pero también 1 Jn 2, 29; 4, 7 y *passim*; «de arriba»: Jn 8, 23) a partir del concepto de renacimiento, sin realizar con ello un cambio real. A través del renacimiento, el hombre comprende de dónde procede su verdadera vida (Jn 1, 12.13), que no nace del hombre. Este «renacer» resulta forzosamente absurdo para la mentalidad humana (Jn 3, 4), pues no se basa en las posibilidades del hombre, sino que acontece por la fuerza maravillosa del → Espíritu santo (*γεννηθῆναι ἐκ πνεύματος* [gennēthēnai ek pneúmatos], nacer del espíritu; 3, 5.6.8 y *passim*). Sólo cuando el creyente se entiende a sí mismo como nacido del espíritu tiene acceso al reino de Dios (3, 5; cf. Mt 19, 28).

La locución *ἄνωθεν γεννηθῆναι* [ánōthen gennēthēnai], nacido de arriba (en contraposición a *ἄνω κάτω* [tón kátō], de abajo) procede, según todas las apariencias, de la terminología de la gnosis y tiene en Juan el mismo significado que *ἐκ θεοῦ* [ek theoú], de Dios (Jn 3, 3.7; cf. 8, 23 y 19, 11). Sin embargo, *ánōthen* puede significar también de nuevo. Hay que hacer notar que en Jn 3, 5 se habla de *γεννηθῆναι ἐξ ὕδατος* [gennēthē ex hýdatos], nacer del agua, mientras que en Jn 1 y en 1 Jn (lo mismo ocurre en Pablo) no se hace la

menor alusión al bautismo al hablar del «nacer del espíritu». Juan y Pablo parecen considerar el bautismo como algo añadido, secundario (Jn 4, 2; 1 Cor 1, 14-17). Sólo a partir de Justino e Ireneo, «renacer» se convierte en sinónimo de → bautismo (→ agua, art. ὕδωρ [hýdōr]). Habría que investigar si hýdōr (Jn 3, 5) se refiere a la creación de Gn 1, 2 y si el bautismo precede al nacimiento y es causa de él o, por el contrario, lo supone.

2. Pablo emplea el verbo *gennáō* en 1 Cor 4, 15 y Flm 10 (cf. Gál 4, 19, *ōdinō* para expresar sus desvelos en la predicación y en la cura de almas; por medio de estos esfuerzos, Dios hace venir a los hombres a la fe. También se refiere a lo mismo cuando en algunos pasajes habla de «su hijo» (cf. 1 Cor 4, 17; 1 Tim 1, 2; 2 Tim 2, 1; también 1 Pe 5, 13 y *passim*). Siempre se trata de un «engendramiento espiritual». → Hijo; → padre.

Probablemente el judaísmo contemporáneo hablaba de la relación con los prosélitos de un modo semejante; en todo caso, los rabinos interpretaban a veces el mandamiento de Gn 1, 28; 9, 7 («creced y multiplicaos») como una invitación a ganar nuevos adeptos para la fe judía. «Dios se lo cuenta como si el creyente mismo lo hubiese creado (*bārā'*), plasmado (*yāšar*) y (*rāqam*). Así pues, el creyente participa de la función creadora *ex nihilo* de Dios» (Rengstorf). En bJeb 22a se dice: «El prosélito recién convertido es como un niño que acaba de nacer» (Rengstorf, ThWb VI, 665 s). Por consiguiente, en la expresión «engendrar en la fe» ha recogido probablemente Pablo el modo de hablar corriente en el judaísmo de su tiempo.

3. *Anagennáō anōthen* sólo se encuentra en 1 Pe 1, 3 y 1, 23 y tiene aquí el mismo sentido que *gennēthēnai* en Jn 3, 3.5 ss (cf. *supra*; cf. *παλιγγενεσία* [*palingenesia*]). «El NT no ha tomado de los misterios la idea del nuevo nacimiento del hombre a partir de Dios, como pensaba la antigua escuela de la historia de las religiones, sino que la ha desarrollado a partir de sus propios supuestos y de las sugerencias de su entorno helenístico y judío. El más antiguo de los pasajes neotestamentarios, 1 Pe 1, 3.23, se sitúa en el contexto de la tradición judeo-veterotestamentaria “de la condición de extranjero del pueblo santo de Dios” (1 Pe 1, 1-2.10)» (LGoppelt, col. 1697). Los creyentes, a través de la predicación del evangelio, a través de la palabra del Dios vivo (1, 23), han nacido de nuevo, es decir, han sido llamados por Dios a una nueva vida. La esencia de esta nueva vida es descrita como *ἐλπίς ζῶσα* [*elpis zōsa*] (1, 3; → esperanza, art. *ἐλπίς*), como *πίστις* [*pistis*] (1, 9; → fe) y como *ἀγάπη* [*agápē*] (1, 22; → amor). Según el NT, el renacer del hombre no es algo que él pueda alcanzar y salvaguardar por sus propias posibilidades (1, 5), sino que sólo se hace posible por la misericordia divina (1, 3). «En la resurrección de Jesús, Dios ha manifestado su misericordia para con nosotros de un modo omnipotente, soberano y gratuito, de tal manera que, en Jesucristo, él ha superado de una vez para siempre la realidad total de la muerte, ha rechazado nuestra vida en su pretensión de ser “vida”, nos ha abierto el acceso a una vida nueva, eterna e inmaculada y nos ha hecho posible abrazar lo nuevo y abandonar lo viejo» (HJIwand, Predigt-Meditationen, 344). Ahora bien, el creyente sólo funda su vida en la esperanza. Es decir, que por una parte, la existencia del creyente se sitúa bajo un indicativo: les ha hecho nacer de nuevo para la esperanza (1, 3) y, por otra, bajo el imperativo: poned una esperanza sin reservas (1, 13), como hijos obedientes a vuestra condición de nuevas criaturas, apartaos para siempre del viejo eón. Sin embargo, este renacer es inseparable de la acción de Dios a través de la resurrección de Jesucristo.

γίνομαι [gínomai] llegar a ser, nacer, proceder, ἀπογίνομαι [apogínomai] morir, γένεσις [généseis] origen, nacimiento

I/II 1 *Gínomai*, vocablo jónico y, desde el s IV, perteneciente al griego vulgar, es una forma que aparece junto a γίγνομαι [gígnomai] (derivada de la raíz γεν- [gen-], corriente en el griego micénico, su significación abarca los matices más diferentes *venir a la existencia, llegar a ser, originarse*)

2 En los LXX además de emplearse en el sentido corriente, sustituye a las formas del verbo εἶμι [emi] Sin embargo, la locución καὶ ἐγένετο καὶ [kai egeneto kai] (cf p ej Gn 4, 8 y *passim*) constituye una traducción literal de una construcción hebrea totalmente extraña a la lengua griega way<sup>o</sup> hib<sup>e</sup> wa, y sucedo que

3 *Apogínomai* (irse) es compuesto y tiene el significado de *partir, irse, morir, fallecer* Este verbo no aparece en los LXX Entre los sustantivos derivados de *gínomai* podemos citar, p ej, *genesis, origen, nacimiento*

III 1 El verbo *gínomai*, que aparece con frecuencia en el NT y significa *llegar a ser, originarse*, posee los siguientes matices:

a) *Nacer*, p ej en Gál 4, 4, se aplica al *crecimiento* de un fruto, p ej en Mt 21, 19, al *origen* de determinados sucesos, fenómenos (naturales) o del día, p ej Mt 8, 26; Hech 6, 1; 12, 18, *ser hecho, ser creado*, p ej Jn 1, 3, Mt 11, 21, *convertirse en*, para designar un cambio de estado o de situación, p ej. Mc 1, 17; *llegar*, para designar un cambio de lugar, p ej Gál 3, 14 *Gínomai*, en conexión con un adjetivo verbal, es utilizado también en un sentido pasivo, p ej Jn 12, 42; Hech 12, 23, *ocurrir, suceder, acontecer*, usado con tanta frecuencia en Lc y en Hech para indicar la continuación de una acción (καὶ ἐγένετο δέ [kai egeneto dé] seguido de un καὶ [kai] con un verbo finito [= modo verbal distinto del infinitivo]; pero el *egeneto* pleonástico se usa también sin *kai*, sobre todo en Lc, cf Blass-Debrunner, § 442, 5), p ej Lc 5, 1, 9, 28 y *passim* También podríamos incluir aquí la expresión de repulsa μὴ γένητο [mē gēnoito], *¡de ningún modo!* (Rom 3, 4, 6, 2 y *passim*), empleada a menudo por Pablo

b) *Gínomai* puede reemplazar también a *eimi, ser* (p ej. Mt 10, 16, Mc 4, 22); con genitivo designa el origen y la vinculación (Blass-Debrunner, § 162, 7; p ej. Lc 20, 14, 2 Pe 1, 20); puede construirse también con dativo de persona. *pertenecer a alguien* (Rom 7, 3-4) y con preposición y adverbio *sentirse* (1 Cor 16, 10)

c) El verbo *gínomai* no lleva anexo ningún significado religioso o teológico especial.

2 *Apogínomai* sólo aparece en 1 Pe 2, 24: «El en su persona subió nuestros pecados a la cruz, para que nosotros muramos (ἀπογινόμενοι [apoginómenoi]) a los pecados y vivamos para la justicia» 1 Pe 2, 24 lo utiliza en el sentido de *morir*, está en contraste con *vivir* (ζήσωμεν [zēsōmen]) En este pasaje se expresa con *apogínomai* la transformación que se ha llevado a cabo en la vida del creyente por la acción salvífica de Cristo y que comienza con un volver a nacer (cf. ἀναγεννάω [anagennáō] → linaje) Este morir es un estadio en el camino hacia la renovación que opera la muerte redentora de Cristo en la vida del hombre (cf Rom 6, 8 11)

3 *Génesis* tiene el significado de *origen, nacimiento*, en Mt 1, 18 y Lc 1, 14. Significa además la *vida creada, la existencia* Así, Sant 1, 23: «...se parece a aquel que se miraba en el espejo la cara que Dios le dio (πρόσωπον τῆς γενέσεως αὐτοῦ [prosōpon tēs genéseōs autoú]) significa literalmente la *forma de su existencia*». Hay que hacer mención especial de su significado en los dos pasajes siguientes

a) Mt 1, 1 «Genealogía de Jesucristo» (βιβλος γενέσεως [biblos genéseōs]) Esta fórmula se remonta al AT, en donde se utiliza para introducir una genealogía, un índice de las generaciones (p. ej. Gn 2, 4, 5, 1, 11, 10) o una historia (Gn 6, 9; 37, 2) o ambas cosas a la vez Entre los exegetas unos sostienen la opinión de que Mt 1, 1 hay que entenderlo

como «libro de la historia de Jesucristo» (Zahn) y, por tanto, como epígrafe de todo el evangelio; otros piensan que esta fórmula hay que interpretarla como epígrafe del índice de generaciones de 1, 2-17 (Lohmeyer, Michaels) Mt 1, 1 ha de entenderse probablemente como «libro de la genealogía de Jesucristo» El argumento contra la versión «libro de la historia» (L) se basa en que, caso de traducirse así, habría que esperar la continuación en el v 2, mientras que en realidad el relato propiamente dicho del nacimiento comienza en el v 18

b) Sant 3, 6 «el curso de la existencia» (τροχός τῆς γενέσεως [trochós tēs genéseōs]) Con esta expresión alude Santiago a la enorme esfera de influencia de ese miembro insignificante que es la lengua Según la historia de las religiones, la misma expresión aparece también dentro de la doctrina órfica del eterno retorno Es probable que los círculos judíos tomasen de aquí la expresión «Es cierto que ellos no tomaron el significado técnico originario, la expresión había perdido ya el sentido que tenía en el orfismo y se había convertido en una expresión corriente del ir y venir de la existencia, de la misma manera que, por ejemplo, la expresión “lucha por la existencia”, que pertenece a la teoría de Darwin, posee hoy más bien un sentido social genérico y ha perdido el sentido histórico-natural que tenía al principio» (MDibelius, KEK 15, 1964<sup>11</sup>, 183)

J Guhr

ἔκτρομα [éktrōma] nacido a destiempo, aborto

I/II *Ektroma*, derivado del verbo εκ-τιρόσσω [ek-tirosō], abortar, que a su vez se deriva de la raíz τροω [troō], herir, lastimar, dañar, designa en el griego profano (desde Aristoteles y especialmente en la terminología médica) el parto prematuro, el aborto y el parto en el que el feto nace muerto En los LXX este vocablo se emplea también para designar (con una imagen drástica) a aquel que no ha llegado a nacer o a desarrollarse (Job 3, 16, Ecl 6, 3) o para expresar la vida que ha sido aniquilada (Nm 12, 12)

III En el NT este vocablo sólo aparece en 1 Cor 15, 8, en donde Pablo habla de las apariciones del resucitado y concluye con las siguientes palabras «Y por último se me apareció también a mí, como al que nace muerto».

Para la recta interpretación de este discutido pasaje hay que tener en cuenta el artículo determinado que va delante de *éktrōma* (cuyo sentido es diferente al de las comillas o al del artículo indeterminado τινί [tiní]) El artículo quiere poner de relieve este nacimiento como algo singular, incluso chocante; esta idea sólo queda suavizada por el ὡσπερ [hōsper], como. El «también a mí», que intencionadamente aparece al final de la enumeración, establece una oposición entre Pablo, que anteriormente odiaba a Cristo, y los demás discípulos

Hay que rechazar las interpretaciones que quieren explicar el sentido de *éktrōma* por el carácter repentino o vehemente de la conversión (Calvino, JWeiss), por el llamamiento tardío de Pablo o por la falta de una preparación previa a su misión, tal como les fue dada a los demás apóstoles (Lange) o incluso por su pequeña estatura (Wetstein) También es superflua la hipótesis de que la palabra «aborto» era un mote ofensivo que se le aplicaba a Pablo (Harnack) La interpretación se aclara sobre todo a partir de lo que se dice en el v 9, ahora bien, aquí se alude claramente a la indignidad del que fue perseguidor en otro tiempo («yo soy el menor de los apóstoles, ya que no merezco el nombre de apóstol», aquí «apóstol» es un título honorífico). Si entendemos, pues, el vocablo *éktrōma* no como parto prematuro, sino como un aborto en el que el feto nace muerto, entonces resulta que Pablo, al aplicarse a sí mismo esta palabra, agradece

gozosamente a Dios el haberle hecho apóstol a pesar de ser indigno de ello, a pesar de estar por su parte muerto a la vida, por haber sido anteriormente perseguidor de la iglesia

H Müller

### παλιγγενεσία [*palingenesia*] regeneración

1 *Palingenesia* es un vocablo compuesto de *παλιν* [*palin*] (*nuevamente, de nuevo*) y *γενεσις* [*genesis*] (*origen, generacion, nacimiento*) y, en el lenguaje corriente, puede designar diferentes tipos de *renovacion* (p.e.) el retorno o la restauracion de lo antiguo, el retorno a las circunstancias anteriores, el fin de la cautividad, el restablecimiento despues de una enfermedad, etc) «La idea del nacimiento (de un hombre) o incluso de un nacimiento subsiguiente a la fecundacion sexual no esta contenida originariamente en este vocablo» (Buchsel, 685, nota 2) ♣

1 Esta palabra ha adquirido un contenido conceptual bien definido en la Stoa. Esta palabra se aplica aqui al cosmos entero, este desaparece periodicamente en una conflagracion universal (*ἐκπύρωσις* [*ekpyrōsis*]) y renace de nuevo (*palingenesia*). El nuevo cosmos no alcanza ciertamente un nuevo modo de ser a traves de su nuevo nacimiento, solo es la repeticion del antiguo. Plutarco, al describir los mitos de Dionisio y Osiris, utiliza tambien el vocablo en su sentido individual y habla del renacimiento de las almas (que es sinonimo de la *αναβίωσις* [*anabiosis*], revivificacion). *Palingenesia* es usado tambien en otro sentido para designar el renacimiento de cada individuo en el nuevo periodo cosmico. Por consiguiente, *palingenesia*, ademas de designar un acontecimiento cosmico, puede referirse tambien a un acontecimiento humano.

2 En las religiones misticas de la epoca helenistica, la idea de renacimiento se utiliza ampliamente si bien no puede mostrarse que papel ha desempeñado aqui dicho vocablo. Todas las religiones misticas se basan en la idea de la divinidad que muere y resucita a una nueva vida. Durante las celebraciones culturales esta verdad no era enseñada sino que mas bien era objeto de una representacion dramatica en la que intervenian los iniciados (iniciado *mystes*), que participaban asi de la virtud vivificante y renovadora de la divinidad. Asi pues en las religiones misticas, el renacimiento equivale a una renovacion en el sentido de una dedicacion. La vieja escuela de la historia de las religiones ha intentado explicar el concepto neotestamentario de regeneracion (Tit 3, 5) por la influencia de las religiones de misterios (cf a este respecto → linaje III, 3 *αναγενναω* [*anagennao*]). Pero esta relacion es muy discutible a la vista de la diferencia existente entre ambas doctrinas y de los testimonios tardios sobre los misterios del nuevo nacimiento. Por supuesto, no se puede negar cierto paralelismo entre el lenguaje empleado en este pasaje neotestamentario y el de los misterios.

II 1 Al igual que *anagennao* (→ linaje II), *palingenesia* no se encuentra en los LXX, solo hallamos una locucion verbal (*εως παλιν γεννομαι* [*heos palin genomai*] Job 14, 14), se trata de una version libre del texto hebreo, que designa la vida de ultratumba. Y no solo esta ausente de los LXX el vocablo sino tambien la concepcion «de un renacimiento de cada hombre en el presente eon, tal como aparece en el NT» (JDey). En cambio, es cierto que esta presente la idea de una renovacion escatologica del pueblo de Israel, que sera llevada a cabo por Dios «Les dare un corazon integro e infundire en ellos un espiritu nuevo les arrancare el corazon de piedra y les dare un corazon de carne» (Jer 31, 33, cf Is 60, 31, Jer 24, 7, 31, 18, Ez 36, 26 s). Esta transformacion y renovacion es anunciada como un bien salvifico futuro que el Señor mismo llevara a cabo. El pueblo no es capaz de realizar por si mismo esta transformacion (Gn 6, 5, 8, 21 Jer 13, 23). Por eso el creyente solo puede dirigir a Dios su plegaria «Oh Dios, crea en mi un corazon puro, renuevame por dentro con espiritu firme» (Sal 51, 12). Cf tambien la promesa de la restauracion de Israel que aparece en Ez 36, 24-25, Is 11, 1 ss, Ez 37, 25 s, Mt 4, 6 s y *passim* de una nueva alianza Jer 31, 31 s, Ez 34, 25, de una nueva Jerusalem Zac 14, 10-11-16 y otros, la creacion de unos cielos nuevos y de una tierra nueva Is 65, 17, 62, 2. Asi se insinua la sospecha de que la concepcion neotestamentaria de la regeneracion tiene sus raices en la predicacion profetica de la restauracion y de la renovacion que tendran lugar en la era mesianica.

2 En el judaismo helenistico la palabra *palingenesia* es utilizada con mucha frecuencia. Filon se sirve de ella, tanto para expresar el renacimiento del mundo despues del diluvio como el renacer en un sentido individual. Josefo, al resurgir de la vida del pueblo de Israel tras el exilio, lo denomina *palingenesia* de la patria. Pero el pensamiento judio, que lleva la impronta del AT, da a la palabra un contenido diferente al de la Stoa. La nueva existencia del mundo no es una simple repeticion de la anterior. La regeneracion es irrepetible y no acontece de un modo periodico.

### III En el NT el vocablo *palingenesía* sólo se encuentra en dos pasajes:

1. a) En Mt 19, 28, en donde Jesús contesta a la pregunta de sus discípulos sobre qué recompensa recibirán por haberle seguido (vosotros..., en la regeneración [NB = cuando llegue el mundo nuevo] ...os sentaréis en doce tronos...; cf. Lc 23, 30), *regeneración* es un término escatológico con el que se designa la renovación del mundo. Tendrá lugar cuando el hijo del hombre aparezca en toda su gloria, para juzgar al mundo. Tanto el título soberano de «hijo del hombre» como la alusión al juicio, dan a entender que la regeneración está subordinada al acontecimiento escatológico (cf. Ap 21, 1-5). La concordancia con la terminología de la Stoa es sólo formal, pues en el NT el nuevo cosmos es un mundo en el que reina un orden distinto del antiguo. J. Schniewind da otra interpretación: «Según todas las apariencias, el concepto de regeneración designa, en la comunidad primitiva, la actitud vital del hombre nuevo, que participa del reino de Dios» (NTD 2, 207; sobre Jn 3, 3-8; → linaje).

b) Tit 3, 5 describe la *regeneración* como una acción salvífica de Dios que acontece en y dentro del hombre pero que no es realizada por él. Esta acción liberadora sólo puede producirse porque la «bondad y el amor de Dios hacia los hombres» se ha encarnado en Jesús (v. 4). Esta salvación llega al hombre «con el baño regenerador y renovador, con el Espíritu santo...», es decir, mediante una purificación. La imagen del baño se refiere aquí al → bautismo (al igual que en Ef 5, 26). En el bautismo el creyente recibe el Espíritu santo (cf. Hech 2, 38); el baño y la recepción del espíritu son aquí inseparables, de tal manera que la regeneración es realizada por el agua y el espíritu (cf. Jn 3, 5). Es evidente que aquí se presupone una concepción del bautismo (p. ej. el bautismo de los adultos distinto de lo habitual). El hombre regenerado es el que vive de la esperanza de ser heredero y participe de la vida futura a través de la justificación divina. En esta renovación es creada una nueva vida, opuesta a la anterior (v. 3). La regeneración incluye, pues, una transformación moral fundamental (→ linaje III, 3; cf. *supra*, γεννάω [gennáo]: ἀναγεννάω [anagennáo] y III, 1b).

2. Si bien los vocablos *palingenesía* y *anagennáo* (cf. también ἀνακαινοδοῦσθαι [anakainoústhai]: Col 3, 10; 2 Cor 4, 16; *anakainósis*: Rom 12, 2; Tit 3, 5) sólo aparecen raramente en el NT, el estado de cosas que expresan es corriente en el NT; sirva de ejemplo la expresión que encontramos en Pablo: εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις [eí tis en Christó, kainé ktísis] (2 Cor 5, 17) o bien la conexión del bautismo con el εἶναι ἐν Χριστῷ [éinai en Christó] (Gál 3, 27; Rom 6, 3; cf. también el empleo del término *gennáo*, → linaje III, 1b).

En el NT, la *regeneración* no ha de entenderse de un modo mágico y objetivamente, como si pudiese ser adquirida mediante acciones culturales (abluciones rituales, ritos que implican un derramamiento de sangre). Sólo se realiza mediante la acción de Dios. El bautismo no lleva consigo la regeneración de un modo automático. Tit 3, 5 atestigua que el lavatorio sólo posee fuerza renovadora por la acción del Espíritu santo. La regeneración no trae consigo de una vez para siempre la perfección total sino que lleva a una actitud continua de arrepentimiento (Tit 2, 12).

Ahora bien, Mt 19, 28 nos recuerda que la regeneración ha de entenderse de un modo universal y escatológico. En un marco más amplio, ha de ser entendida como la salvación que acontece al hombre. A pesar de que en Mt 19, 28 y Tit 3, 5 aparecen concepciones diferentes de la regeneración, podemos ver quizá cierta afinidad entre ellas. La transformación de la vida del hombre (que de por sí estaba muerto) por la acción del Espíritu santo no es la única meta de la historia de la salvación. En el horizonte del NT aparece la nueva → creación (2 Cor 5, 17; 2 Pe 3, 13; Ap 21, 5), la restauración de todas las cosas

(Hech 3, 21). Con la regeneración, la nueva realidad salvífica, a través de un acto gratuito, aparece como un signo en medio del mundo y de la existencia humana. El regenerado es un hombre orientado hacia la obra universal de la salvación.

Pero hay que dejar bien sentado que la imagen de la regeneración en el NT nunca ha de rebasar los límites de una ilustración del acontecimiento salvífico, de tal manera que adquiriera mayor relevancia que otras representaciones, tales como el «ser en Cristo» o el «revestirse de Cristo».

J. Guhrt

τίκτω [tikto] engendrar, dar a luz

I **Tíkō** (de la raíz reduplicativa *τεκ-* [tek-]), que aparece a partir de Homero (Od. 4, 86), significa *traer al mundo, a la vida, a la existencia, engendrar, procrear, dar a luz*, y se dice a) tanto del hombre como (con más frecuencia) de la mujer, significa *engendrar y dar a luz* respectivamente, b) de los animales (sólo de las hembras) *parir, poner huevos*, c) de la tierra *producir, dar, hacer germinar* d) en sentido figurado, tiene el significado de *proferir, producir, engendrar* (p. ej. palabras, pensamientos, guerras, enemistades, impiedad, así en Esquilo)

II En los LXX **tíkō** tiene la casi exclusiva función de reemplazar al hebreo *yālad*, *dar a luz* (215 veces) y sólo una vez traduce a *hārāh*, *concebir, quedar encinta* y otra a *mālat*, *salvar, dar a luz* (Is 66, 7) En los LXX el vocablo es utilizado generalmente en el mismo sentido que en el griego profano, pero es referido casi siempre a la mujer, mientras que el acto generador del hombre se expresa casi exclusivamente por medio del verbo → γεννάω [gennaō]. La palabra describe ante todo el acto biológico-creatural del parto como acontecimiento doloroso e incontrolable (Is 13, 8, 26, 17 s) en contraposición a *gennaō*, que expresa el acto generador que precede al parto (sobre Is 7, 14 → mujer, art. *παρθένος* [parthénos]) Al igual que a la especie humana, **tíkō** puede referirse a los animales (Gn 30, 39), e incluso a la simiente que brota de la tierra (Is 55, 10) Con este último sentido, **tíkō** se encuentra también en Filon, si bien dentro de un modo de hablar que ya no es propiamente bíblico y que favorece la divinización de la naturaleza, ya que habla de la tierra como *παντα τικτοσα γη* [panta tiktousa ge]

Pero **tíkō** es empleado también en los LXX en sentido figurado, por ejemplo, cuando se habla de que un pueblo (Nm 11, 12), una ciudad y sus habitantes (Is 66, 8) no han *nacido* en un día o de un modo súbito, o cuando se habla de la injusticia que *dan a luz* los que conciben maldad (Sal 7, 15, Is 59, 4) y, por tanto, de aquello que —oculto hasta el momento— puede surgir de un hombre con irresistible violencia **Tíkō** no se aplica nunca a Yahvé en cuanto que es el Señor de todo acontecer, en este caso se utiliza *gennaō*, que también reemplaza al hebreo *yālad* (Sal 2, 7, Dt 32, 18)

III 1. En el NT **tíkō** aparece sobre todo al principio de los evangelios de Mateo y Lucas, en donde se habla del anuncio y del nacimiento de Juan y de Jesús, así como en Ap (12, 2.5), al hablar del nacimiento del niño que está predestinado a ser el dominador y el redentor del mundo y que, ante el ataque del dragón, es arrebatado hacia Dios por la mujer celeste. También aquí es reemplazado en ocasiones por el sinónimo *gennaō*. Pero es curioso que *gennaō* se emplee más bien en un sentido genérico, p. ej. en el anuncio del nacimiento que va a tener lugar (Lc 1, 13.35) o en el relato del nacimiento que ha ocurrido ya (Mt 1, 16), mientras que **tíkō** expresa el acto concreto de dar a luz (Lc 2, 6 s) y el hecho de haber nacido (Lc 2, 11). **Tíkō** es un vocablo que expresa el *factum brutum* del nacimiento y del alumbramiento de un modo directo, sin rebozo ni ambages; aparece allí donde se subrayan, de alguna manera, los dolores del parto (Jn 16, 21; Ap 12, 3), o también el oprobio de la que no puede dar a luz porque es estéril (Gál 4, 27). El término *parir*, que expresa la alegría y la tensión que lleva consigo el carácter repentino e irresistible del proceso biológico del alumbramiento al igual que sus dolores y el peligro mortal que implica, es el que mejor responde al sentido del griego **tíkō**. Por eso no se utiliza nunca este verbo al hablar del nacimiento en un sentido general (Gál 4, 4) o también en un sentido espiritual o religioso (regeneración).



También concuerda con ello el hecho de que en el NT *tiktō* (reemplazado una sola vez por *τεκνῶω* [*teknōō*]: en Heb 11, 11 según la variante del ms.D) se aplica exclusivamente a la mujer. Por otra parte, en las cartas pastorales, la promesa hecha a la mujer en el AT por razón del parto sólo se modifica en cuanto que aquí el alumbramiento y la crianza de los hijos se convierte en una función que coopera a la salvación y en que sólo la mujer que se ha acreditado capaz de ello puede ser admitida de viuda de la comunidad cristiana primitiva (*τεκνογονέω* [*teknogonēō*]: 1 Tim 2, 15; 5, 14; *τεκνοτροφέω* [*teknotrophēō*]: 1 Tim 5, 10).

2. En sentido figurado, *tiktō* sólo aparece raramente en la literatura neotestamentaria: a) la tierra produce plantas útiles (Heb 6, 7) y b) el deseo concibe y da a luz pecado (Sant 1, 15). En ambos casos, *tiktō* expresa la necesaria conexión que existe entre la concepción y el parto: lluvia-fruto; deseo-pecado; pecado-muerte (Sant 1, 15.18 emplea en este contexto el verbo *ἀποκύω* [*apokýō*], *engendrar*, *dar a luz*, que pertenece también al grupo de vocablos examinados aquí y que en ambos pasajes tiene el sentido metafórico de *producir*, *engendrar*).

G. Bauer

#### PARA LA PRAXIS PASTORAL

En este grupo de palabras se recopilan términos bíblicos de significados tan diferentes que apenas pueden ser abarcados en nuestra lengua y, por consiguiente, en la predicación, con una sola palabra. Pues el hombre «nacido de mujer, corto de días y harto de inquietudes» (Job 14, 1) es totalmente diferente del que «ha nacido de arriba», «del agua y del espíritu», que tiene acceso al reino de Dios (Jn 3, 3.5). Como también «hacer por deseo de varón» es una cosa y «nacer de Dios» (Jn 1, 13) otra muy distinta.

No obstante, el predicador reconocerá sin la menor dificultad la ayuda que para él supone el estudio, que acabamos de hacer, de todos aquellos conceptos que describen el acto y el hecho del engendrar y del traer o ser traído a la vida en un sentido biológico, metafórico, psicológico y espiritual. Pues, por inconmensurables que sean entre sí los conceptos de nacimiento y regeneración —por citar los más importantes del grupo—, forman entre sí una verdadera simbiosis desde el punto de vista teológico que va más allá de cualquier tópico. Y no sólo en el sentido de que el acontecer creatural-biológico es el supuesto y la imagen del acontecer religioso-espiritual —lo cual es evidente—, sino sobre todo por cuanto, a través del vocablo genérico «nacer», nos vemos confrontados en cada caso con un hecho que acontece al hombre y que es un → milagro de aquél que tiene el poder de crear la → vida —terrestre y eterna, creatural y espiritual—: es decir, del *creator spiritus*, del Espíritu creador.

Desde el punto de vista teológico, el concepto de nacimiento se deriva del de → creación y el concepto de regeneración hay que entenderlo a partir de la idea de la «nueva creación»: ambos conceptos ponen de relieve la concreción y personalidad del acontecimiento de la creación, el modo en que el acto del nacimiento, cuyo verdadero autor es Dios, afecta al hombre que engendra, es engendrado y necesita regeneración.

Si Cristo, el Hijo, es el primogénito de toda criatura y el hombre, por su parte, ha de irse configurando según la imagen del Hijo, aquel «engendrado, no creado», que el Niceno proclama de Jesús de Nazaret, «nacido de mujer» (Gál 4, 4) y «engendrado [por Dios]» (Heb 5, 5), puede también, de algún modo, aplicarse al hombre, que no es solamente criatura, sino → hijo de Dios. El haber nacido e incluso el engendrar entre

dolores no han de ser para él un hado, un destino ineluctable, sino que han de convertirse para él en un don y en una misión. Y su regeneración no es para él un conocimiento idealístico de la chispa divina que le ha sido otorgada de un modo natural, sino una aceptación creyente de su → elección por Dios, que hace de él una nueva criatura. Todo esto ha de tenerlo en cuenta el predicador y dar testimonio de ello en una doble línea:

En primér lugar, con respecto a la esfera biológica, que hoy se convierte cada vez más en objeto de la experimentación científica y de la manipulación técnica. La esfera de la procreación con los binomios engendra-concebir, embarazo-nacimiento, que antaño era tabú, es hoy objeto de libre acceso y discusión y en relación con ella se han acuñado toda clase de expresiones técnicas: inseminación artificial —contraconcepción-interrupción del embarazo-control de natalidad— explosión demográfica, etc. Esto nos muestra que el hombre de hoy, al que casi todo le parece «factible», ya no se entiende a sí mismo con «hechura» de Dios. Los difíciles problemas que en este punto plantean la biología, la medicina, la sociología, la psicología, la genética y la cibernética no pueden ser sin más pasados por alto por la teología. Más bien, ésta debe ocuparse de ellos con seriedad, y la iglesia ha de encontrar en su predicación fórmulas apropiadas, que se adapten de un modo responsable a las nuevas circunstancias.

Con todo, ella no puede renunciar a marcar claramente los límites que han sido puestos al hombre y a su capacidad de manipular técnicamente los procesos biológicos. Estos límites impiden que el hombre tenga la última y la definitiva palabra sobre el principio y el final de la vida humana, sobre el desarrollo y manejo de la misma por razones utilitarias y pseudocientíficas, sin tener en cuenta la ambivalencia de todo progreso. La iglesia ha de exhortarle a comprender su «ser-nacido-de-mujer» y todo ser humano no como un producto de laboratorio, sino como un don maravilloso de Dios, que, en último término, es el Padre, el Creador y, por consiguiente, el único Señor de la vida humana, incluso de la vida aún no nacida o frustrada.

En segundo lugar, la predicación ha de marcar unos límites semejantes con respecto a la esfera que abarca el concepto de regeneración. Aquí se trata, pues, también de proclamar a Dios como el único Señor y consumidor de este acontecimiento, y de despertar en el hombre la esperanza y la actitud de aceptación ante lo que para él es un milagro del que no puede disponer. Por eso debe adoptar una actitud crítica ante las religiones místicas, antiguas (como la gnosis) o modernas (como la antroposofía), que sitúan el concepto de renacimiento dentro de un sistema cíclico-natural y cósmico, desconociendo con ello la irrepitibilidad de la vida terrestre y la necesidad que tiene el hombre de la libertad y de la misericordia de Dios, que es el único que puede otorgar la regeneración. Pero también debe mantener una actitud crítica ante toda concepción ingenua, psicológica o moralista, que considere la regeneración como una decisión y una acción del hombre convertido, dotado de espíritu, o simplemente del hombre ejemplar desde el punto de vista ético. Todo lo que hay que decir aquí sobre las verdades centrales de la Biblia, tales como la → conversión, la renovación, la → vida en el espíritu, el ser en Cristo, la nueva creación, el → bautismo y la santificación (→ santo), habrá de orientarse en un sentido rigurosamente cristológico, pneumatológico y escatológico con vistas a la predicación. La regeneración es obra exclusiva de Dios, es un acontecimiento en Jesucristo que nosotros hemos de implorar siempre de nuevo hasta llegar a aquella regeneración de la que habla Mt 19, 28.

Bibl CFKling, Die Korintherbriefe, Theol-hom Bibelwerk, NT, Teil 7, 1861, 226 s – WBouset, Die Briefe, Die johanneischen Schriften, SNT II, 1908<sup>2</sup>, 147 ss – AvHarnack, Die Terminologie der Wiedergeburt u verwandter Erlebnisse in der alteren Kirche, TU XLII, 3, 1918, 97 ss – KHRengstorf, Jebamot, 1929 – FBuchs, Johannes u der hell Synkretismus, s f – id., Art *γινώμαι*, ThWb I, 1933, 680 ss – FBuchs/KHRengstorf, Art *γενναω*, ThWb I, 1933, 663 ss – ASchlatter, Paulus, der Bote Jesu, 1934, 400 ss – JSchneider, Art *ἐκτροφή*, ThWb II, 1935, 463 ss – JDeY, Παλῆγενεσις Ein Beitrag z Klarung d religionsgesch Bed von Tit 3, 5, NTA 17/5, 1937 – ALindemeyer, Regeneratio Das neumachende Handeln Gottes am Menschen u an der Welt, 1943 – WSchweitzer, Gotteskindschaft, Wiedergeburt und Erneuerung im NT und seiner Umwelt, 1944 (Diss) – ESjoberg, Wiedergeburt und Neuschöpfung, StTh 4, 1951/52, 44 ss – GBolsinger, Die Ahnenreihe Christi nach Mt und Lk, BuK 12, 1957, 112 ss – MDibelius, Der Brief des Jakobus, KEK XV, 1964<sup>11</sup>, 183 – JSchniewind, Das Ev nach Mattheus, NTD 2, 1964<sup>11</sup> – WDantine, Der Mensch zwischen Wiedergeburt und Geburt, KuD 11, 1965, 220 ss

## Niño

Cuando se califica a los seres humanos de niños, puede deberse a que se trata de recordar su origen, o bien, se desea caracterizarlos con respecto a su edad, su modo de ser, o al puesto que ocupan en la sociedad. En griego existen una serie de palabras para expresar estos distintos aspectos: *τέκνον* [*téknon*], de *τίκτω* [*tiktō*], *engendrar* (→ *nacer*), considera al niño como descendencia de sus padres y antepasados. Por lo que respecta a la edad, se distingue entre *παιδίον* [*paidíon*], *niño de pecho*, *niño pequeño* (cf. *βρέφος* [*bréphos*]) y *παῖς* [*país*], que es el niño entre 7 y 14 años. Además, *παῖς* expresa la posición más baja en la escala social y la antigua función de esclavo, propia del niño, y por ello puede significar también siervo o esclavo. Con *νήπιος* [*nēpios*] se insinúa sobre todo el desamparo, la falta de experiencia y el candor del niño; puede llegar a significar incluso «necio». Mientras que *παῖς* y *téknon* designan tanto a los niños como a las niñas, se define al hijo con el término *υἱός* [*hyiós*] para distinguirlo de la hija (*θυγάτηρ* [*thygátēr*]). *Hyiós*, *hijo* se usa frecuentísimamente en sentido figurado, p. ej. para expresar la relación discípulo-maestro o la pertenencia a un determinado grupo (cf. también *téknon*). Para el título cristológico de «hijo» (*υἱός* [*toû*] *θεοῦ* [*hyiós* (*toû*) *theoû*]) o «siervo» (*παῖς* *τοῦ* *θεοῦ* [*país* *toû* *theoû*]) cf. el correspondiente artículo (→ *hijo*).

### νήπιος [*nēpios*] niño

I *Nēpios* designa al *niño* en cuanto *desamparado*, *menor de edad* y *sin experiencia*. También se puede usar en sentido figurado, p. ej. de la siembra reciente (Teofrasto, Hist Plant VIII 1, 7). Fuera de eso, pueden resaltar las propiedades del niño insensato y sin experiencia de tal manera, que pase a un segundo término el significado de *niño*, o incluso se abandone totalmente, quedando sólo el de *insensato*, *inexperto* (cf. p. ej. Sofocles, El 145 s, *insensato* es quien olvida a los padres que murieron en la miseria). Especialmente la filosofía griega, que trataba de procurar a los hombres el conocimiento justo del mundo y una vida razonable, fustiga y critica a los hombres de pocos alcances, sin experiencia de la vida, como *nēpioi*, *necios* (p. ej. Hesiodo, Op 130, 286 ss, Epicteto, Diss III 24, 53). Luciano (Peregr. Mort. 11) se burla de los cristianos, que incluso se llaman a sí mismos *παῖδες* [*paides*] (→ *παῖς* [*país*]), calificándoles de *niños insensatos*.

II El hebreo no tiene un equivalente exacto del griego *nēpios*, los LXX incluyen en el significado de *niño* cuatro palabras hebreas distintas *yōneq*, *lactante* (Is 11, 8, LXX frecuentemente *θηλάζων* [*thēlázōn*]), *’ōlāl* o bien *’ōlāl*, *niño pequeño* (1 Sam 15, 3, LXX a veces *bréphos*), *taph*, *niño pequeño* (Ez 9, 6) y *na’ar*, *muchacho* (Prov 23, 13). Además, las principales características del *nēpios* (cf. Lam 1, 5) son la debilidad, el desamparo y el sometimiento del niño frente a los adultos, por ejemplo, en caso de guerra. Os 11, 1 histórica y describe los comienzos de Israel (es decir el éxodo de Egipto, cf. también 2, 17) como la infancia del pueblo (*nēpios*, *na’ar*), en la que, al contrario de su apostasia tras la religión cananea, seguía fiel y totalmente a Yahvé, según la presentación de los profetas.

Fuera de las palabras mencionadas, los LXX traducen también el hebreo *pefí*, *hombre ingenuo*, simple, por *nēpios* (Sal 19, 8). Mientras que en la literatura sapiencial (Prov 1, 32; cf. también 1, 22 según Aquila) el *nēpios* es vituperado como *simple*, es decir, como hombre *neccio*, que no comprende, en los Salmos (116, 6; 119, 130 y *passim*) *nēpios* designa al hombre *piadoso sencillo*, que se coloca bajo la protección de Dios y escucha sus enseñanzas (cf. el término paulino *μωρός* [*mōrós*], *neccio*).

III En el NT *nēpios* aparece sobre todo en Pablo; fuera de eso, sólo en Mt y Lc, una vez en Ef y otra en Heb.

1. a) La cita del Sal 8, 3 de Mt 21, 16 es una añadidura del primer evangelista en la historia de la purificación del templo (Mt 21, 10-17). El primer evangelista hace que Jesús replique al reproche de sus contrarios con la cita del Sal 8, 3, que también gozaba de autoridad indiscutible entre sus contrarios, de suerte que sus reproches se mostraron carentes de fundamento. No hay duda de que vincula *νηπίων* [*nēpiōn*] (v. 16; cf. el vocablo paralelo: *θηλαζόντων* [*thēlazōntōn*]) con *παιδας* [*paídas*] (v. 15), pero sin hacer especial hincapié en esa vinculación. Mayor importancia tiene para él que aparezca justificada la exclamación de «hosanna» (la segunda; cf. v. 9; también en otros pasajes de Mt pueden compararse repeticiones semejantes) y que falte la base a la inculpación que se hace a Jesús.

b) Más antigua que este tardío retoque redaccional del primer evangelista es la sentencia incorporada por Mt y Lc (Mt 11, 25 = Lc 10, 21); procede de la fuente Q utilizada por ambos. Ya no se puede ir más atrás en la búsqueda de los orígenes de esa frase relativa a la revelación hecha a los niños o a la gente sencilla (sigue no estando claro lo que quiere decirse con el *ταῦτα* [*taúta*] o el *αὐτά* [*autá*]); pudiera proceder de una tradición aramea que ya no se conserva (cf. los paralelos en St.-B. I, 606 s) o del mismo Jesús. En Mt 11, 25 los *νήπιοι* [*nēpioi*], en contraposición a los sabios y prudentes, son o bien los *niños*, que en comparación con los adultos pasan por ineptos e ignorantes (cf. a este propósito 1 Cor 14, 20), o bien en general los *simples* sin poner el acento en la edad de los «niños».

2. a) En 1 Cor 13, 11 se hace la contraposición niño-adulto. Pablo emplea esa contraposición para poder distinguir entre este eón (*νυνί* [*nyni*]; v. 13) y el otro (*τότε* [*tóte*]; v. 12). Es verdad que al apóstol no le salió bien del todo la comparación, pues al afirmar en lenguaje figurado que ya es un hombre, lo que quiere decir es precisamente que el nuevo eón todavía no ha llegado (v. 12). En Rom 2, 20 la contraposición niño-adulto se aplica a la relación discípulo-maestro: los judíos, que tienen la ley, se creen en el papel del maestro, que da clases al *nēpios*, que no tiene la ley.

En 1 Cor 3, 1 la contraposición se establece entre lo espiritual-pneumático, que implica una madurez en el desarrollo de la fe, y lo carnal inmaduro, que se compara a la condición de niño. El «todavía no» (v. 2) y el aditamento «en Cristo» que lleva *nēpiois* contraponen el comienzo y el desarrollo posterior, como lo confirma la imagen de la leche y el alimento sólido. Es decir: no se trata de una contraposición entre un estadio precristiano y la vida cristiana plena, sino de ésta, ciertamente ya comenzada, pero todavía necesitada de ulterior desarrollo. Probablemente los cultos místicos helenísticos sirven de telón de fondo (pero cf. Schlier, ThWb I, 644); según ellos, el iniciado, mediante distintas consagraciones, alcanza peldaños cada vez más altos en la escala de la perfección. Mas la diferencia con el culto de los misterios está en que Pablo no piensa en la comida sacramental pagana, sino en el mensaje cristiano. Según esto, el ser niño no forma un grado acabado, sino que es solamente un estadio transitorio (así también Heb 5, 13 s; a este propósito cf. L. Mattern, *loc. cit.* 198 s). El telón de fondo de Ef 4, 14 lo constituyen también los misterios helenísticos (cf. lo dicho sobre 1 Cor 3, 1); crecer (v. 15),

llegar a la madurez (v. 13). Tampoco se quiere hacer aquí la distinción entre cristianos y no cristianos; sino que de cristianos, que son influenciados como los niños menores de edad, han de formarse cristianos maduros.

b) Con referencia a 1 Tes 2, 7 hay dos lecturas atestiguadas en los manuscritos: a) ἡπιοί [ἑπιοί] (fuimos amables, suaves, en medio de vosotros); b) νέπιοι (la palabra precedente termina con *v* [n], lo cual hace pensar que puede tratarse del típico error de copista que consiste en repetir la consonante final —en este caso la *v* [n]— al comienzo de la palabra siguiente con vocal inicial). La lectura b) tiene dificultades de interpretación (en el v. 7b la comparación con el niño no se refiere al mismo Pablo, sino a los tesalonicenses), de tal modo que en este caso sólo puede referirse al significado de «necio», insensato: nosotros, así diría Pablo, nos hicimos «necios» en medio de vosotros. En Gál 4, 1.3 Pablo argumenta de un modo distinto al que emplea en otras ocasiones. En este pasaje emplea categorías jurídicas y temporales: la época precristiana, es decir la de antes de la venida de Jesús a la tierra (v. 4), era lo que podríamos denominar la época —*νέπιος*—, o sea, de los menores de edad y de los esclavos. Mientras que los *νέπιοι* eran mantenidos en sujeción por la → ley [νόμος] y los *στοιχεῖα* [stoicheía], poderes, como si fuesen esclavos, Cristo elevó a los en otro tiempo herederos menores de edad al estado de hijos (→ υἱός [huyós], υἰοθεσία, [huyiothesía]) maduros (v. 5), por cuanto que con su venida produjo la irrupción del eón futuro. Ambas épocas se contraponen con límites bien definidos.

G. Braumann

παῖς [país] niño, muchacho, siervo; παιδίον [paidíon] niño (pequeño); παιδάριον [paidáriton] niño (pequeño), joven; βρέφος [bréphos] hijo que todavía no ha nacido, hijo recién nacido

I 1 País (desde Homero; raíz *pou*, o *pau*, poco, pequeño, cf el latín *pauper*, *paulus*) designa al niño (generalmente en forma masculina) como *hijo*, también como *hija*, en relación al medio ambiente (Homero, II 2, 205); al *niño de pocos años* (Homero, Od 4, 665, también al muchacho entre 7 y 14 años para diferenciarlo del niño pequeño y del joven, cf p ej Hipócrates, De Hebdomadibus 5), desde el punto de vista social designa al *siervo*, al *esclavo*, al *servidor* (Esquilo, Choep 635 s, femenino παιδική [paidiske], muchacha, sirvienta, → hijo de Dios, art *παῖς θεοῦ* [país theou])

2 Paidíon (desde Herodoto), diminutivo de país, designa al *niño pequeño* (Herodoto II, 119), al *recién nacido* (Herodoto I, 110) El contenido del término incluye también otros motivos edad, procedencia y parentesco, sometimiento a una persona de más elevada posición, la falta de experiencia y el no poder valerse a sí mismo en relación con los adultos

3. Paidáriton (desde Aristófanes) asimismo diminutivo de país, se refiere predominantemente, igual que *paidíon*, al *niño pequeño* (cf Platón, Symp. 207d), pero también al *joven* (cf Tob 6, 2 s), y al *siervo joven* (Jenofonte, Ag. I, 21, Aristófanes, Pl 823 843)

4 Bréphos, atestiguado desde Homero, designa al que todavía *no ha nacido* (Homero, II 23, 266), al *recién nacido*, al *lactante* y al *niño pequeño* (así desde Píndaro).

II 1 En los LXX aparece país unas 500 veces y sustituye a 10 palabras hebreas distintas, con muchísima frecuencia está en lugar de *'ebed*, *esclavo*, *siervo*, *subordinado* (341 veces, cf *supra* I, 1, → esclavo, art *δοῦλος* [douilos]). → hijo de Dios, art *παῖς θεοῦ* [país theou]) Pero dado que también aparece en lugar del hebreo *na'ar*, *niño* (p ej Prov 1, 4) y *bēn*, *hijo* (p ej Prov 4, 1), el empleo de país, en toda su gama de significaciones, no se distingue del griego profano (cf *supra* I, 1)

2 Los equivalentes hebreos de *paidíon* son *yeled* (35 veces), *na'ar* (27 veces), *bēn* (19 veces), *taph* (7 veces), de *paidáriton* predominantemente *na'ar* Así pues, *paidíon* y *paidáriton* designan en los LXX (igual que en el griego

profano) al lactante (Gn 21, 7), al niño pequeño (Gn 21, 14), al muchacho (Gn 22, 5.12) y al joven (Jue 8, 14). Frecuentemente se quiere subrayar la función de servicio propia de la gente joven como acompañante (Gn 22, 5), recadero (Jue 7, 10), escudero (Jue 9, 54; 1 Sam 14, 1) o siervo (Neh 13, 19; Rut 2, 5 s).

III 1. La fuente Q contiene tanto *país* (Mt 8, 6.13: *niño* o *siervo*; cf. Lc 7, 7) como *paidíon* (Mt 11, 16 = Lc 7, 32). Asimismo Mt usa *país* (Mt 14, 2) y *paidíon* (Mt 14, 21; 15, 38; el número de los que fueron saciados no incluye ni en Mt ni en Mc a las mujeres y a los niños, con lo que el milagro experimenta una acentuación). Mc tiene solamente la palabra *paidíon* (ni *bréphos*, ni *país*); p. ej. Mc 5, 39 (Mt 9, 24: *κοράσιον* [*korásion*]); 7, 28; 9, 24. Lucas es el único evangelista que emplea *bréphos*, sobre todo en los relatos de la infancia: el *todavía no nacido* (p. ej. Lc 1, 41.44; el recién nacido: Lc 2, 12.16; Hech 7, 19). Cuando Lucas sustituye *paidíon* por *bréphos* (también en Lc 18, 15), piensa acaso de un modo especial en los lactantes? Pero en Lc se encuentra también *país* (Lc 2, 43; Jesús a los doce años; 8, 51.54: *muchacha*; 12, 45; 15, 26: *siervo*) y *paidíon* (Lc 1, 59: el niño en la circuncisión; 11, 7: niños, en la parábola del amigo que pide los panes). Juan emplea asimismo *país* (sólo Jn 4, 51) y *paidíon* (Jn 16, 21: niño [recién nacido]; 4, 49; pero 4, 50: *hyiós*) además: *paidáron* (Jn 6,9: *chiquillo*; único pasaje en el NT).

En 1 Cor 14, 20 proviene Pablo contra lo que podríamos calificar de infantilismo («no seáis niños»). Así pues, la comparación con un niño es en este caso negativa (a diferencia de Mc 10, 15). Fuera de eso, en Pablo este grupo de palabras sólo se encuentra en Gál 4, 22 s.30 s (*παιδίσκη* [*paidískē*]). Heb emplea *paidíon* 3 veces (2, 13.14; 11, 23). Fuera de los pasajes señalados en Lc, *bréphos* no aparece más que en 2 Tim 3, 15 (*ἀπὸ τοῦ βρέφους* [*apó tou bréphous*], desde la niñez) y 1 Pe 2, 2. Este último pasaje habla de los niños recién nacidos (*βρέφη* [*bréphē*]) en sentido figurado, comprensible desde la perspectiva de los cultos místicos del helenismo (→ *υἱός* [*hyiós*] II, 2c y → *τέκνον* [*téknon*] III, sobre cómo entiende Juan la filiación divina).

Es evidente que en los pasajes que hemos mencionado no hay ningún punto teológico de especial importancia. Se toma con naturalidad el estado de cosas existentes, sin reflexionar particularmente sobre la posición del niño ante Dios, ante el mundo o los demás.

2. a) Pero el caso es distinto en lo que se refiere al pasaje de la bendición de los niños (forma literaria: paradigma o apotegma). No hay duda de que, al atribuírselo a Jesús, la primitiva comunidad cristiana quiere expresarse en el sentido de que también los niños tienen parte en el reino de Dios (Mc 10, 14 par). Es discutible si Mc 10, 13 ss alude al → bautismo (cf. también → impedir, art. *κωλύω* [*kolyō*]). Además había tradiciones que comparaban la aceptación del reino de Dios con el ser niño (*ὡς* [*hōs*]: Mc 10, 15) ¿Qué quiere decirse con ello? Apenas podría decirse que se piensa en una condición previa para el logro de la salvación; que consistiría en algo así como pureza o inocencia (cf. sin embargo St.-B. II, 422). Tampoco puede pensarse en la penitencia que debería preceder a la acogida del reino de Dios. Ni en la ingenuidad del niño o en un amor sentimental hacia él. Más bien se está pensando en el desamparo y en su necesidad de ayuda. El niño no puede asegurarse la vida por su propio esfuerzo, sino que depende totalmente del cuidado y ayuda de los padres; por tanto, tiene que dejarse «obsequiar» (→ *νηπιός* [*nēpios*]): la puerta del reino de Dios está abierta para los pequeños, para los desamparados.

b) Es probable que Mt 18, 3 sea una adaptación del primer evangelista (*στρέφειν* [*stréphein*] no aparece ni en Q ni en Mc, aunque sí en Mt y en Lc); hay que interpretar, pues, este versículo en conexión con la teología del primer evangelista; en el v. 4 el «hacerse poca cosa» es referido expresamente al niño mencionado en el v. 3. El reino de

Dios se promete a los humildes (cf. las bienaventuranzas), y a los que se ponen al servicio de los demás (Mt 23, 11 s).

c) Mc 9, 37 par muestra hasta qué punto los niños desamparados estaban bajo la protección de la comunidad cristiana: el que recibe a un niño, recibe a Jesús y a aquél que le envió. En la comunidad cristiana primitiva no protege al niño un orden creacional preexistente, sino el comportamiento de esa comunidad que se sabe responsable ante Jesús y ante Dios. Cf. también → hijo de Dios, art. *παῖς θεοῦ* [pais theou].

G. Braumann

*τέκνον* [téknon] niño; *τεκνίον* [teknión] niño pequeño

I/II. *Téknon*, atestiguado desde Homero, significa el niño en relación con sus padres y antepasados (*τίκταν* [tiktem], engendrar, procrear, LXX *τεκνοποιεῖν* [teknopoiéin], en Gn 11, 30 y *passim*, NT *τεκνογονία* [teknogonía] en 1 Tim 2, 15, *τεκνογονεῖν* [teknogonein] en 1 Tim 5, 14) *Téknon* designa, tanto al niño que va a nacer (Gn 3, 16, 17, 16) como al hijo (Gn 27, 13), sin hacer hincapié en el sexo, aunque en los LXX *téknon* (que tiene hasta once equivalentes hebreos) traduce a menudo *bēn*. Junto al significado ampliamente atestiguado de *descendencia* (Gn 30, 1), se emplea también la palabra en sentido figurado como tratamiento familiar (Gn 43, 29) o para designar al discípulo en relación con el maestro (1 Sam 3, 16, 26, 17, 21, 25) En el Sal 34, 12 la Sabiduría llama así a los hombres «Venid, hijos, escuchadme»

*Teknion*, diminutivo de *téknon*, es «una palabra propia del cuarto de los niños» (Oepke, 638) y designa al niño pequeño, al «pequeñín» No se encuentra en los LXX

III 1. Todos los estratos de la tradición sinóptica contienen la palabra *téknon*: en Q para describir la relación de los padres con sus hijos (Mt 7, 11 = Lc 11, 13); en sentido figurado (Mt 23, 37 = Lc 13, 3) y con el sentido de *descendencia* (Mt 3, 9 = Lc 3, 8; a este propósito cf. Jn 8, 39; Rom 9, 7 s; Gál 4, 31). Marcos habla de los niños desde el punto de vista de su relación con los padres (Mc 13, 12 = Mt 10, 21 y *passim*). En Mc 2, 5 (Mt 9, 2) y 10, 24 se emplea la palabra como tratamiento que daba Jesús. En los textos propios de Mateo se habla también de los niños como miembros de la familia que pertenecen a sus padres (Mt 18, 25; 21, 28; 27, 25). Lo mismo se puede decir de los materiales propios de Lucas (Lc 15, 31 y *passim*). En Lc 23, 28 hay probablemente una elaboración propia del tercer evangelista (cf. también Hech 2, 39; 7, 5; 13, 33; 21, 5). Como fórmula de tratamiento, *niño* (Lc 16, 25) es empleado como signo de pertenencia a un grupo determinado, Lc 7, 35 (Q o de redacción lucana).

También en otros lugares del NT se menciona a los niños en relación a sus padres. Así, a la obediencia de los niños con respecto a los padres (Ef 6, 1; Col 3, 20) corresponde la bondad de los padres para con sus hijos (Ef 6, 4; Col 3, 21; cf. 1 Tes 2, 7). A la tarea de los padres pertenece el amonestar (1 Tes 2, 11); de ahí saca Pablo su derecho a amonestar a la comunidad. Compara a su comunidad con niños (1 Cor 4, 14; 2 Cor 6, 13; Gál 4, 19). Asimismo Pablo ve su relación con Timoteo como la de un padre con su hijo (1 Cor 4, 17; Flp 2, 22). El retraso de la parusía contribuyó probablemente a que la comunidad tomara la decisión de dar especial importancia a las relaciones familiares prescritas (1 Tim 3, 4.12; Tit 1, 6; cf. también 1 Tim 5, 4). Las cartas pastorales hablan de «niños en la fe» (1 Tim 1, 2; 2 Tim 1, 2; 2, 1; Tit 1, 4).

*Teknion* se emplea solamente en los escritos de Juan, como tratamiento dirigido a los discípulos o a la comunidad (Jn 13, 33; 1 Jn 2, 1.12.28; 3, 7.18; 4, 4; 5, 21; → *παῖς* [pais]).

Pero *téknon* puede también designar la pertenencia a un grupo determinado: 1 Pe 1, 14 (los obedientes); Ef 2, 3 (los que incurrieron en la cólera de Dios); 2 Pe 2, 14 (los destinados a la maldición); cf. también 2 Jn 1, 4.13; 3 Jn 4.

2. Tradiciones independientes entre sí hablan de *los hijos de Dios*: Pablo parte de la tesis de que los que pertenecen a Israel están bajo la bendición de Dios (Rom 9, 4 s; Gál 4, 21 s). Pero, ¿quién pertenece a Israel? No la descendencia natural de Abrahán (Rom 9, 6 s; Gál 4, 23), sino los creyentes, para los que vale la promesa (Rom 9, 8; Gál 4, 23.28). «Hijos de Abrahán son únicamente los hombres de fe» (Gál 3, 7). La alternativa es carne-espíritu (Gál 4, 29; Rom 8, 13). Por lo tanto no se trata de una filiación natural de Dios, sino de la aceptación, de tipo jurídico-adopcional, de los creyentes como hijos de Dios y herederos de la promesa. El don de la adopción divina (*υιοθεσία* [*hyiothesía*], cf. art. *υίός* [*hyiós*]) es el → espíritu, que clama Abba = padre, lleva a la libertad y hace que se espere en la filiación (Rom 8, 13-17.19-23).

Mientras que Pablo argumenta desde el punto de vista de la historia de la salvación y no distingue entre *niño* e *hijo* (descendiente), Juan se sirve del lenguaje de los cultos místéricos helenísticos, que entendían la filiación divina adoptiva realísticamente como concepción y nacimiento, como un nuevo ser transmitido por una consagración: el hijo (niño) de Dios ha nacido de Dios (Jn 1, 12 s; 1 Jn 2, 29; 3, 2). De un modo antitético se enfrentan los hijos (niños) de Dios (no: los hijos [descendientes] de Dios) y los hijos (niños) del diablo (1 Jn 3, 10). El amor a Dios y el amor a los hermanos caracterizan el ser de los hijos (niños) de Dios (1 Jn 4, 21; → *υίός* [*hyiós*] III, 2a).

En Ef 5, 1 se exhorta a la comunidad a ser *μιμηταὶ τοῦ θεοῦ* [*mimētai tou theou*], *imitadores de Dios*; precisamente aquéllos que en el v. 1 habían sido designados *ὡς τέκνα ἀγαπητά* [*hōs tékna agapētá*], *como hijos amados*. Aquí se trata de la llamada al seguimiento. El seguidor o imitador se halla en la relación de filiación con Dios. Ese → seguimiento en determinadas circunstancias puede llevar consigo que el seguidor renuncie a todo, incluso a sus propios hijos (Mc 10, 29 s; cf. también Lc 14, 26).

Los horrores escatológicos se pintan, entre otras cosas, como un enfrentamiento del padre contra el hijo, y del hijo contra su padre (Mc 13, 12 = Mt 10, 21; cf. Lc 21, 16).

3. Así pues, el NT no ha desarrollado una «teología del niño». Se habla de los niños más bien de pasada y como algo que se da por supuesto, pero no de un modo determinado y temático. Así, p. ej. cuando se habla del encuentro de los niños con Jesús, los textos no transparentan ni un amor sentimental hacia los niños, ni una ideología del niño inocente.

G. Braumann

*υίός* [*hyiós*] hijo; *υιοθεσία* [*hyiothesía*] aceptación como hijo, adopción

1 *Hyios*, atestiguado ya desde el griego micénico, designa al *hijo* en sentido amplio, tanto al hijo de padres humanos (Homero, II 5, 159) como el *retoño* de animales y plantas. Fuera de eso, *hyiós* puede ser el *descendiente* (Homero, II 2, 727, hijo de segundo grado) en general, sin limitarse al grado inmediato, p. ej. el *nieto*. Las relaciones de parentesco pasan a un segundo plano, cuando se hallan presentes relaciones de interés. La relación maestro-discípulo puede describirse como una relación padre-hijo. A ello se une que puede expresarse la pertenencia a un determinado grupo con la fórmula *hijo* (Homero) hijos de los aqueos). Finalmente, *hyiós* (cf. el hebreo *bēn* en estado constructo) con genitivo de cosa puede designar la dependencia y la pertenencia a una determinada cosa o concepto (p. ej. hijos de la luz, hijos de las tinieblas, etc.)

2 La actitud de la antigüedad griega con respecto al niño estuvo sometida a cambios. En el orden social estrechamente vinculado a la polis, los niños (sobre todo los hijos) son el orgullo de la familia, constituyen una ayuda, bienvenida, para el trabajo, y heredan la honra y los deberes del padre. A causa de este modo de ver las cosas, los niños deformes (y sobre todo las niñas) no eran ni siquiera criados (Esparta). Generaciones posteriores muestran, junto a un enfoque individualista de la vida, la tendencia a limitar el número de hijos. En la época



primitiva del arte, los niños no desempeñan ningún papel como tema. En la época clásica los «hijos» de Niobe son representados como figuras adultas. A partir del s III a. C. va *in crescendo* la predilección por el tema idílico de lo infantil, que comienza por el juego y de ahí pasa al niño (Véanse detalles en Oepke, ThWb V, 638 ss).

3 *Hypothesis* se encuentra raramente (no existe en los LXX), es un término técnico jurídico y quiere decir *adopcion*, o sea, la aceptación de un niño extraño en lugar del propio hijo.

II 1 En el AT el niño, especialmente el *hijo* (usado en los LXX ca 4 800 veces, sobre todo para traducir *ben*), es mirado como un don de Dios (n 1, 28, Dt 28, 4-11, Is 54, 1, Sal 128, 3 y *passim*), aunque la carga del embarazo y los dolores del parto se entienden en Gn 3, 16 como castigo. No tener hijos se mira como desventaja, como vergüenza (Gn 30, 1 s, 1 Sam 1, 11) y como signo de que falta la bendición (Gn 33, 5). Los seres humanos están orgullosos de sus hijos, porque son ayuda y apoyo (Sal 127, 3 ss). Esto no excluye que los niños necesitan educación (→ educar) y los padres tengan que responder por sus hijos (Dt 6, 7). A ello corresponde el respeto de los hijos hacia sus padres y hacia los ancianos (Ex 20, 12). Incluso existe la pena de muerte para la conducta violenta de los hijos contra el padre o contra la madre (Ex 21, 15). Se da por supuesto el castigo corporal (Prov 22, 15). La idea ampliamente extendida entre nosotros de la inocencia original de los niños es ajena al AT (Jer 6, 11, 44, 7). Los niños son imprudentes y están necesitados de apoyo. Ya desde muy temprana edad son introducidos en los usos y costumbres religiosas (c. Ex 12, 26, 1 Sam 1, 4). En el judaísmo tardío se encuentran testimonios que hablan del niño con todo respeto (cf St -B I, 781). Pero, por otra parte, los niños pueden ser vendidos (cf St -B I, 798). Son bendecidos por los padres (cf St -B I, 807 s) y por los justos (cf St -B II, 138). Se cae de su peso que a estas ideas de la época veterotestamentaria no se les pueden aplicar las medidas de la pedagogía moderna, como tampoco pueden servir ellas de modelo para dicha pedagogía.

2 a) En el AT se habla con frecuencia de la *filiaction divina* (→ hijo de Dios).

Israel y los israelitas, especialmente los piadosos, son llamados *hijos de Dios* (Ex 4, 22. Israel es el hijo primogénito, Is 1, 2). Especialmente en los Salmos reales, que se apoyan en tradiciones egipcias, desempeña un papel importante la filiaction divina (véase entre otros el Sal 2, 7). Pero se entiende, no como una generación, sino como una elección (→ altura, art. *ύψωω* [*hypsōō*] I, 2).

b) El judaísmo fundamenta esa adopcion por parte de Dios, no sobre una relación del hombre con Dios (dada previamente por la naturaleza o transmitida de un modo natural, a este propósito cf Mt 5, 9), sino sobre la elección divina (Os 2, 1 ss) y sobre la forma de obrar de los seres humanos, quien obra justamente es hijo de Dios (Sab 2, 18). Los cultos misteriosos helenísticos entienden la filiaction divina de un modo sacramental y natural por medio de la consagración. Se pretende no solo la unión estrecha y la comunión con la divinidad, sino la participación en ella y una transmisión de sustancia.

3 Los textos de *Qumran* hablan continuamente y en diversas formas de los hijos de la luz y de los hijos de las tinieblas, de los de la justicia y de los de la injusticia, de los de la verdad y de los de la perdición, de los hijos de Belial, y de los hijos de la benevolencia divina (1QH IV, 32, cf Lc 2, 14), del cielo (1QS IV, 22), de la gracia (1QH VII, 20), del mundo (Dam 20, 34), del pecado (1QH VI, 30), de la condenación (1QH V, 25).

III 1 El término *huyós* se encuentra muy a menudo (al menos en parte en todos los estratos y en todos los escritos neotestamentarios, si exceptuamos 1 Cor, Flp, Col 1-2 Tes, pastorales, Flm, 1-2 Pe, 2-3 Jn, Sant, Jds, donde o no sale o sale muy raramente (sobre Mc y Jn → hijo de Dios).

a) Con *huyós* puede designarse la relación del hijo (→ primogénito, art. *πρωτότοκος* [*prōtōtokos*]) con respecto al padre (Mc 10, 46 y *passim*), a la madre (Mt 20, 20 y *passim*) o a ambos (Lc 1, 13), o la relación con respecto a los antepasados según la carne (Mt 1, 20. hijo de David, Lc 19, 9. hijo de Abraham). De ahí resulta el significado amplio de *descendencia* (Mt 23, 31).

b) Fuera de eso, se emplea *huyós* en sentido figurado para señalar la pertenencia a un determinado grupo humano. Hech 3, 25 habla de los hijos de los profetas y de la alianza, Hech 23, 6 de un hijo de los fariseos. *Hijos de los hombres* e *hijo del hombre* designan la pertenencia a la humanidad (Mc 3, 28, Ef 3, 5, Heb 2, 6 y *passim*). De ese modo se expresa la participación en una totalidad mayor, y así puede hablarse de los hijos de la resurrección (Lc 20, 36), del reino (Mt 8, 12, 13, 38), de la luz (Lc 16, 8, Jn 12, 36, 1 Tes 5, 5), de la consolación (Hech 4, 36), del malo (Mt 13, 38), del infierno (Mt 23, 15), de este siglo (Lc 16, 8, 20, 34), de la perdición (Jn 17, 12, 2 Tes 2, 3), del diablo (Hech 3, 10), de desobediencia (Ef 2, 2, 5, 6), del trueno (Mc 3, 17).

c) La alegoría de la cizaña en medio del trigo contiene la contraposición de «hijos del reino» e «hijos del malo» (Mt 13, 38): así como en el campo crecen juntos el grano y la cizaña y no serán separados hasta el tiempo de la siega, así, según Mateo, la iglesia será hasta el último día un *corpus mixtum*, y no se producirá la separación antes de ese momento (Mt 13, 40 ss).

d) Cuando se trata del → seguimiento se produce una relación fundamentalmente nueva entre los padres y adultos por una parte y los niños por otra; en efecto: las vinculaciones familiares pierden su justificación cuando se trata de seguir a Cristo (Mt 10, 37; Lc 14, 26 s) y en los acontecimientos apocalípticos se transformarán en enemistad (Mc 13, 12). Sólo en una época en la que perdió terreno la idea de una parusia inminente e inmediata y la atención se concentró en el tiempo que ha de pasarse sobre la tierra, se transformó en tema específico el trato con los niños. En las exhortaciones de moral familiar tienen los niños su lugar (Col 3, 20 s; Ef 6, 1 ss). Por lo demás, se les menciona sólo de pasada: Mc 10, 19 par son los destinatarios de los mandamientos, cuyo cumplimiento es camino para la vida eterna. En Mc 9, 37 par; 10, 15, el sometimiento y la necesidad de ayuda de los niños se incorporan a un contexto mayor; se trata del seguimiento de Cristo y de la cuestión sobre quién recibe el reino de Dios. El niño sirve solamente como ejemplo y parábola (cf. también Mt 11, 16).

2. a) Para la teología son importantes sobre todo los pasajes en los que se habla de los hijos de Dios (*υίοί θεοῦ* [*hyioí theoú*]) y de la filiación divina (*hyiothesía*: 4 veces en Pablo y una vez en Ef). El hecho de que esta fórmula se encuentre, tanto en Pablo como en textos independientes de él, no ha de achacarse a la casualidad o a desarrollos paralelos, sino que sugiere la existencia, ya antes de Pablo, de tradiciones tempranas del cristianismo primitivo, como habrá siempre que llamar al trasfondo histórico-religioso y veterotestamentario (cf. p. ej. St.-B. I, 219 s).

Esta suposición se confirma por cuanto que se puede demostrar que la predicación de la filiación divina tuvo su «situación vital» en la primitiva comunidad cristiana, que se encontró ya antes de Pablo; Rom 8, 14 s (cf. Michel, *ad locum*). «Filiación... es la expresión de la libertad de los bautizados, que no necesita reconocer otra vinculación que la voluntad de Dios, de la comprensión de Dios, que se abre a los hombres y por último de la confianza, que surge de esa paternidad» (Michel, *ad locum*). En Gál 4, 5 se describe la entrada en vigor de la filiación como un aceptar y recibir. Si uno se pregunta por el momento temporal en que se realiza esa aceptación, Gál 3, 26 s señala el acontecimiento del → bautismo cristiano primitivo (cf. Michel sobre Rom 8, 15 y Schlier sobre Gál 3, 27). El que es bautizado —así se creía en el cristianismo primitivo— es hijo de Dios (cf. también Rom 9, 26).

Pablo lleva todavía más lejos el pensamiento (cf. también Sant 1, 18; 1 Pe 1, 23), ya que no solamente entiende la filiación (tal y como ocurría ante de él) como un acontecimiento presente, sino que al mismo tiempo la ve como meta de la esperanza, como todavía pendiente (Rom 8,23), de tal manera que el concepto tiene un doble carácter. «Por una parte, en cuanto futuro, es meta de la nostalgia (Rom 8, 23: *υιοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι* [*hyiothesian apekdechómenoi*]); por otra parte, es una realidad actual, como queda atestiguado por el hecho de que podamos clamar: Ἀββὰ [*Abbá*] en el espíritu, que es el don escatológico (Rom 8, 15 s; Gál 4, 6)» (Bultmann, *Theol.*, 79). Además, Pablo coloca la predicación de la filiación divina en el marco histórico-salvífico que le es propio: del hecho de que uno cree y sigue a Cristo (*οἱ ἐκ πίστεως* [*hoi ek pisteōs*]) se sigue que pertenece a los *hijos de Abrahán* (Gál 3, 7.29). La pertenencia a ellos garantiza la salvación. Pero, al presentarse la cuestión de la descendencia de Abrahán, se plantea también para Pablo la cuestión de la herencia (Gál 4, 1 ss). Los cristianos han tomado

posesión de la herencia, porque son herederos de Cristo (Gál 4, 4 ss; Rom 8, 17) y herederos de Dios (*ibid.*).

b) A los que fomentan la paz, se les promete en la séptima bienaventuranza que serán llamados *hijos de Dios* (cf. Rom 9, 26). La solemne forma litúrgica de los macarismos y el término *καλεῖν* [*kaleîn*] (cf. 1 Tes 2, 12; 1 Cor 1, 9; Rom 8, 30 y *passim*) hacen suponer que Mt 5, 9, en una estadio anterior de su historia, tuvo su «situación vital» en la predicación del bautismo.

Discrepando del texto que le sirve de modelo (Mc 12, 25 s; cf. Mt 22, 30 s), Lc 20, 36 habla de los *hijos de Dios*; según esto, nos encontramos ante una formulación propia del tercer evangelista, que no excluye sin embargo que Lucas la conociera por otras tradiciones. En efecto, el hecho de que en este contexto se eche mano de la formulación de hijos de Dios, pudiera basarse una vez más en la predicación bautismal de la comunidad cristiana primitiva (cf. Rom 6, 3 s: bautismo-muerte-resurrección). Confirmación de esta hipótesis podría ser el v. 38b, si se aceptara una vinculación con Rom 14, 8 (cf. Michel, *ad locum*). En el texto actual se trata sin duda de los hijos de Dios en cuanto hijos de la resurrección y de la vida después de la muerte.

G. Braumann

Bibl. JWeiss, Der erste Korintherbrief, KEK, 1910 – OMichel, «Diese Kleinen», eine Jungerbezeichnung Jesu, ThStKr 1937/38 – WGrundmann, Die Gotteskindschaft in der Geschichte Jesu und ihre religionsgeschichtlichen Voraussetzungen, 1938 – GBertram, Art υἱοῦ, ThWb IV, 1942, 913 ss – AOepke, Art καλεῖν, ThWb V, 1954, 636 ss – RBultmann, Theologie des NT, 1958<sup>3</sup> – JJeremias, Die Gleichnisse Jesu, 1958<sup>2</sup> – Id., Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten, 1958 – KAland, Die Sauglingstaufe im NT und in der alten Kirche, ThExh 86, 1961 – GDelling, Lexikalisches zu τέκνον. Ein Nachtrag zur Exegese von 1Kor 7, 14, en Festschr. Barnikol, 1964, 35 ss – HSchlter, Der Brief an die Galater, KEK VII, 1965<sup>13</sup> – ESchweizer y otros, Art υἱός, ThWb VIII, 1967, 334 ss – KAland, Die Stellung der Kinder in den frühen christlichen Gemeinden und ihre Taufe, 1967

Trad o c. JJeremias, Las parábolas de Jesús, 1976 – HSchlter, La carta a los galatas, 1975. En cast. Arte gene. JJeremias, Teología del NT I 1977<sup>3</sup>, 265 s – KHSchellke, Teología del NT III, 1975, 460-473

## Nombre

ὄνομα [*ónoma*] nombre; ὀνομάζω [*onomázō*] nombrar, denominar; ἐπωνομάζω [*eponomázō*] llamar por su nombre, apellidar; ψευδώνυμος [*pseudónymos*] que lleva un nombre falso

I *Ónoma*, del indogermánico [*e*]nomn- (cf. el latín *nombre*) es el *nombre*. Son derivados del sustantivo los verbos *onomázō*, *nombrar*, *denominar*, *narrar*, *designar*, *aplicar*, *prometer*, y *eponomázō*, *llamar por su nombre*, *denominar*, *apellidar*, *aplicar un apodo*. *Pseudónymos* (compuesto de *ψεῦδ* [*pseud*], *mentira*) se dice del que *lleva un nombre falso*, de aquel a quien se *denomina falsamente*, sin correspondencia con la realidad.

1. En las creencias y en el pensamiento, como quien dice, de todos los pueblos el nombre pertenece indisolublemente a la persona (del hombre, de un dios o de un demonio). El que sabe el nombre de un ser puede ejercer poder sobre él. En la magia la energía potencial que está latente en el nombre puede transformarse en fuerza operativa, cuando se lo pronuncia o cuando hay un conjuro.

2. En el pensamiento griego, en los siglos VI/V a. C., surgió la cuestión acerca de la *relación* en que se encuentra el nombre con la cosa o el ser nombrado. En el Cratylus se ocupó Platón del problema de la filosofía del lenguaje: ¿en qué relación se encuentran la palabra y la cosa, el término y el pensamiento? Para él, las palabras son signos sonoros que reciben su sentido de la costumbre, el convenio y el pensamiento y por ello son imprescindibles

para el verdadero conocimiento. Los estoicos explicaban que el lenguaje surgió por necesidad natural (*φύσει* [*physei*]) del → alma del hombre, que la palabra representa la cosa según su naturaleza: la palabra hablada, el concepto y la cosa serían para ellos sustancialmente lo mismo. Mas tarde esa opinión se extendió mucho.

Para la relación entre el lenguaje y la cosa, fueron importantes las consideraciones acerca de los *nombres de los dioses*. A partir de su etimología trataba ya Hesíodo de obtener aclaración acerca de la esencia de los dioses. Los nombres de los dioses fueron considerados como «imágenes de culto parlantes» (Demócrito, Frg. 142 [Diels<sup>5</sup> 1, 170, 9]), y por ello se les atribuía la dimensión de lo inaccesible y de lo temible (Platón, *Phlb* 12c, *Crat* 403a). O también se defendía la opinión de que cuanto más alto se halla un dios, tanto *más nombres* tiene (Menandro, Aristides). Por otra parte la Stoa refirió la multitud de nombres a un solo Dios (Zeus) y así trató de superar el politeísmo. La pluralidad es expresión de la plenitud del ser. Pero la pluralidad del Dios universal puede cambiarse en el anónimo o ausencia de nombre, puesto que ningún nombre es adecuado para la plenitud de la divinidad. Esta línea de pensamiento continuó hasta épocas recientes (cf. el Fausto de Goethe «¿Quién puede nombrarle?»). Los papiros mágicos de la antigüedad tardía muestran, en muchas expresiones, formas y fórmulas, la creencia en el poder y en la eficacia del nombre de los dioses y de los demonios.

## II Antiguo Testamento

El hebreo *šem*, nombre, aparece en el AT unas 770 veces. En los LXX *onoma* se encuentra en más de 1000 pasajes.

1 También en Israel se es consciente de la *importancia* del nombre (propio) personal. El ejemplo más conocido es *Nabal*, que, como dice su nombre, es un loco (1 Sam 25, 25). A este contexto pertenecen asimismo las numerosas etimologías (populares) de nombres propios, que se dan al nombrar a personas o lugares: *Eva* (Gn 3, 20), *Cain* (Gn 4, 1), *Babel* (Gn 11, 9), el nombre de *Isaac* recuerda la risa de sus padres (Gn 17, 17, 18, 12), *Jacob* es el que agarra del talón (Gn 25, 26), etc. Mientras los doce hijos de Jacob van recibiendo sus nombres, sus madres testifican que Yahve les ha ayudado y el modo como lo ha hecho (Gn 29, 31 ss). Asimismo la imposición del nombre es un ejercicio de mando y de poder. De Adán sobre los animales (Gn 2, 19 s), sobre una ciudad (2 Sam 12, 28), sobre un país (Sal 49, 12). Las mujeres desean recibir el nombre de un hombre para ser propiedad suya y disfrutar de su protección (Is 4, 1). Mientras que Yahve nombra las estrellas por sus nombres, es su creador y su Señor (Sal 147, 4), asimismo él llama a Israel con su nombre y de esa manera lo hace su propiedad (Is 43, 1, 63, 19). El que, como Absalón, no tiene ningún hijo, que pueda conservar el recuerdo de su nombre, erige un monumento de piedra para recuerdo de su nombre (2 Sam 18, 18).

La importancia del nombre la atestiguan asimismo los *cambios de nombre* en las personas (Gn 41, 45; 2 Re 23, 34). Tal cambio de denominación puede realizarlo el mismo Yahve, cuando da a sus elegidos un nuevo significado en su situación o para el futuro: *Abrán* se convierte en *Abraham*, como padre de muchos pueblos (Gn 17, 5). *Jacob* se convierte en *Israel* puesto que ha luchado con Dios (Gn 32, 29). El nombre de Abraham y también los de Efraim y de Manases (Gn 48, 20) tienen importancia para los que los llevan. La Jerusalén del final de los tiempos recibe un nombre nuevo (Is 62, 2). El profeta puede atribuir a sus hijos nombres simbólicos (Is 7, 3, 8, 3). Los nombres de los obradores garantizan la gracia de Dios (Is 7, 14, Zac 6, 12).

2 El más importante es el *nombre de Yahve*, que el mismo Yahve manifiesta en su revelación (Gn 17, 1, Ex 3, 14, 6, 2). Una de las características fundamentales e irrenunciables de la revelación bíblica consiste en que Dios no es anónimo, sino que posee un nombre propio, con el cual se le puede y se le debe invocar. Cuando se invoca a Yahve, él acude y hace verdadera su promesa: «En los lugares donde pronuncie mi nombre bajare a ti y te bendecire» (Ex 20, 24, cf. Nm 6, 24 ss. → recuerdo). Sacerdotes levitas y también el rey bendicen con el nombre de Yahve (Nm 6, 27, Dt 10, 8, 2 Sam 6, 18). El nombre de Yahve comprende la soberanía y la actuación de Yahve hasta el punto de que se le puede utilizar como concepto intercambiable por Yahve mismo (Lv 18, 21, Am 2, 7, Mt 5, 3, Sal 7, 18 y *passim*). Él es el aspecto de Yahve que se dirige a los hombres y en él se revela el mismo Yahve su actuación histórica en el pasado (Ex 3, 6 13 15), en el presente (Ex 20, 7) y en el futuro (Ez 25, 17, 34, 30 y *passim*) esta asociada inseparablemente a su nombre. El mal uso de este nombre en la magia o en el juramento falso —en el juramento se pronuncia el nombre de Yahve!— está prohibido (Ex 20, 7), porque el nombre de Yahve es un regalo de la revelación, del cual no puede disponer el hombre a su talante (Gn 17, 1, Ex 3, 14, 6, 2). El nombre de Yahve ha sido confiado a Israel y los gentiles no lo conocen (Sal 79, 6). Israel tiene la misión de santificarlo: esto ocurre en el culto (sacrificio, oración, bendición, maldición), y también en la guerra santa (Sal 20, 8), y realmente de tal manera que es el único que sirve a Yahve y obedece sus mandamientos (GvRad), por eso la participación en el culto de otra divinidad es una profanación del nombre de Yahve (Lv 18, 21). El hecho de que el nombre de Yahve es invocado sobre Jerusalén (Jer 25, 29), sobre el templo (Jer 7, 10) y sobre el arca (2 Sam 6, 2) y que, por tanto, estas tres realidades se hallan consagradas y subordinadas a él, origina su santidad (→ santo).

3 El Deuteronomio responde a la pregunta de cómo puede Israel tratar con Yahve de esta manera. El mismo Yahve habita en el cielo, pero elige sobre la tierra un lugar para hacer que su nombre habite allí (Dt 12, 11, 14, 23, 2 Sam 7, 13, 1 Re 3, 2, 5, 17 y *passim*). Pero mientras su nombre habita en el → templo, queda garantizada la

presencia misma de Yahvé, y ciertamente de tal manera que junto al desprecio del templo se prohíbe asimismo la sobrevaloración del mismo (compárese 1 Re 8, 12 [Yahvé habita en la oscuridad] con 1 Re 8, 14 ss [el nombre de Yahvé habita en el templo]) el nombre es, como el mismo Yahvé, sobetano

4. Es a partir de ahí cuando el nombre de Yahvé puede convertirse en un *ser o potencia independiente* —por supuesto, unido estrechamente a Yahvé—, a través de cuyo gobierno el hombre piadoso experimenta protección y ayuda (Prov 18, 10; Mal 1, 11; Sal 54, 8 y *passim*). El nombre de Yahvé se convierte casi en una hipótesis de Yahvé (Sal 54, 3; 89, 25, 118, 10-12 y *passim*). El ocupa el lugar que en otras religiones corresponde a la imagen a la que se da culto (cf. GvRad, Teología del AT I, 46 ss).

5. En época tardía el nombre de Yahvé es utilizado frecuentemente en el sentido de «honor» o «gloria» de Yahvé (Is 26, 8; 55, 13; Sal 48, 11). En la misma dirección van expresiones como «por el nombre de Yahvé» o «Yahvé es su nombre» (Ex 15, 3; Is 51, 15; Jer 10, 16, Am 4, 13, Sal 23, 3). Estas fórmulas apuntan a la soberanía y al honor que Yahvé reclama en el mundo y entre los pueblos, entre los cuales Israel le da a conocer (Is 12, 4; Sal 105, 1-3). «En los últimos tiempos (Yahvé) se manifestará al mundo, de tal modo que desaparecerán por completo los cultos idólatras y sólo ante su nombre se doblará toda rodilla (Zac 14, 9, Is 45, 23)» (GvRad, I, 240).

6 a) Frecuentemente aparece en el AT la expresión «en el nombre» (hebr *b'šēm*) Asociada a nombres de lugares o de personas, puede ella significar: *con el nombre, a continuación* (Jos 21, 9), [tenía] *por nombre* (Jue 18, 29), *en nombre de* (1 Re 21, 8; Est 3, 12); *por encargo de* (1 Sam 25, 9)

b) Esa expresión aparece ante todo en conexión con el nombre de Yahvé, significa primeramente invocar a Yahvé con su nombre, esto es, vencer culticamente a Yahvé (Gn 4, 26; 12, 8 y *passim*). La fórmula se utiliza también en el → juramento, en la → bendición y en la → maldición, puesto que por esa expresión se alude al poder del mismo Yahvé (Dt 6, 13; 10, 8; 2 Sam 6, 18, 2 Re 2, 24). Significa asimismo «por encargo» de Yahvé (Ex 5, 22 s; Dt 18, 18 s). Los falsos profetas, por tanto, se refieren sin razón y sin derecho a Yahvé, porque no han recibido de él ni la misión ni la palabra (Dt 18, 20; Jer 14, 14 s, 23, 25; 29, 9).

### El judaísmo

1. *Filón* —en dependencia del texto de Ex 3, 14 (LXX) e influido por la filosofía estoica— afirma que Dios es el que es y que a él únicamente corresponde el ser. Pero éste sería inexpresable, y según eso, a los hombres no les ha llegado ningún nombre propio de Dios (Dios dice a Moisés. «Para mí, al que corresponde únicamente el ser, no hay ningún nombre que se refiera a mi ser» Vt. Mos. I, 75). A los hombres, sólo les llega el nombre de *κύριος ὁ θεός* [*kýrios ho theós*], el *Señor Dios* (Mut Nom 11 s) Los hombres pueden invocar a Dios con nombres relativos «Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob» (Abr. 51). Así pues, para Filón, Dios no posee ningún nombre propio, totalmente en contra del AT. Con las palabras *theós*, *Dios*, y *kýrios*, *Señor*, en el AT se designan, según Filón, únicamente poderes que hay en Dios: «Señor» como poder del mando y «Dios» como poder de la gracia. Es asimismo estoica la opinión de Filón de que el poder o la fuerza del ser tiene muchos nombres (Som II, 254) Sin embargo, también los nombres exclusivamente relativos de Dios, que no designan su propio ser, han de considerarse como santos, y hay que cuidarse de utilizarlos mal, de blasfemar de ellos, y del simple uso de su nombre terrible (Spec Leg IV, 40; II, 8; Decal. 93 s)

2. *Josefo*, que era sacerdote, tuvo que conocer el nombre de *Yahvé*, pero no lo utiliza nunca. Tampoco utiliza el término *kýrios*, *Señor*, con el cual el judaísmo helenístico sustituía el nombre de *Yahvé*. Hasta tal punto había penetrado en él el temor a pronunciar el nombre de Dios. Sin embargo, en vez de ese nombre, echa mano del término *ónoma* y también sobre todo de *προσηγορία* [*prosēgoria*], *invocación, denominación, título*, incluso allí donde se trata del nombre de Yahvé: sobre la banda frontal del sumo sacerdote se halla grabada la *prosēgoria* de Dios (Ant. 3, 178). En otro pasaje, pero en un contexto semejante, habla asimismo del *ónoma* de Dios, al cual Alejandro Magno había tributado su veneración (Ant 11, 331). Este cambio entre ambas palabras se puede advertir asimismo en su reproducción de Ex 3, donde él añade que no está permitido decir nada sobre eso (Ant 2, 275 s). Según Josefo, en el templo tampoco habita el nombre de Dios, sino una parte del espíritu de Dios (Ant. 8, 114). El templo de Israel es *ἐπώνυμον* [*epōnymon*] de Dios, esto es, *lleva el nombre de Dios*, como las monedas, que así muestran que pertenecen a él, y como los templos paganos, que llevan el nombre de sus dioses (Ant 16, 45, 4, 207). No debe mencionarse sin ton ni son el nombre de Yahvé, y cuando esto ocurriera, se tendría que invocar el «terrible nombre de Dios» (Bell. 5, 438).

3. Por lo que se refiere al uso del nombre de Dios, los *escritos de Qumrán* siguen totalmente en la línea del AT. Según Josefo (Bell. 2, 142) los esemos deben jurar, entre otras cosas, que guardarán en secreto los nombres de los ángeles.

4. *Apócrifos*. La noticia de Gn 6 sobre la caída de los ángeles daba pábulo a la fantasía: de ahí resultó que en Hen[et] 6, 7 se citasen los nombres de los «jefes de diez» (es decir, de los ángeles). El libro 3 Hen es preferentemente un tratado de angelología, en el cual se dan a conocer numerosos nombres de ángeles. En 4 Esd 7, 132-139 se

mencionan siete nombres de Dios (misericordioso, bondadoso, magnanimo noble, rico en gracias, generoso, perdonador) Es digna de mención la idea de que el nombre de Dios, con el que juran los hombres, es el mismo juramento y que con el fue llamada la creación a la existencia (Hen[et] 69, 13 21) El nombre del hijo del hombre (¿y con ello su persona?) es preexistente (Hen[et] 46, 7 s)

5 a) En el *rabínismo* el nombre es muy importante en la doctrina de la tradición se puede transmitir una enseñanza o tradición unicamente bajo la responsabilidad (*b'šem en el nombre*) de la autoridad, de la cual se ha recibido (Aboth 6, 6) Con relación al NT es importante la expresión *š'šem en el nombre* Ella tiene en primer lugar un sentido final en atención a que algo ha de ocurrir Se ofrece *š'šem hasšem = para el nombre del nombre*, para Yahve, es decir, se presenta a Yahve un sacrificio El esclavo que ha sido dejado en libertad toma un baño ritual de inmersión «en el nombre del hombre libre», para convertirse en un hombre libre El prosélito es circuncidado «en el nombre del prosélito» para que se convierta en judío p ej *š'šem samayum por el nombre del cielo* esto es por Dios (cf Mt 10, 41, Mc 9 42)

b) El nombre de Dios, Yahve en lo posible, se evita (cf Josefo) para no ir contra el mandamiento de Ex 20, 7 (→ Señor, art *κύριος [kyrios]*) Según un antiguo relato, los sacerdotes alrededor del año 200 a C, después de la muerte de Simón el Justo cesaron de pronunciar el nombre de Yahve en la bendición (TSota 13, 8) Con todo, en el culto del templo se siguió utilizando todavía el nombre de Yahve en la bendición del sumo sacerdote en el día de la expiación. En las sinagogas y locales de lectura, al citar la Escritura, se sustituía el nombre de Yahve por *šem, nombre* Así se eliminó el uso del *tetragrammaton* divino (*yhwh*) e incluso se olvidó su pronunciación La consecuencia fue que el nombre de Dios se convirtió en un nombre secreto que se llegó a utilizar mal y del que se llegó a abusar —ante todo en la piedad popular mas baja— como instrumento de magia Por otra parte, junto al nombre de Dios que constaba de cuatro letras (consonantes), se conocieron otros que constaban de 12 42, e incluso 72 letras

III En el NT aparece *onoma* 228 veces, y con una frecuencia relativamente grande en Lucas (evangelio 34 veces, Hech 60 veces) y en Ap (37 veces) El verbo *eponomazō*, no infrecuente en el AT griego, en el NT solo se encuentra en Rom 2, 17, y *pseudonymos* solo en 1 Tim 6, 20 *Onoma* puede significar asimismo *reputación* o *fama* (Mc 6, 14, Ap 3, 1), *persona* (Hech 1, 15, Ap 3, 4, 11, 13)

#### 1 Nombres de personas y de otros seres

Cuando se coloca el nombre de los doce apóstoles en las piedras fundamentales de la nueva Jerusalén (Ap 21, 14) y los nombres de las doce tribus de Israel sobre sus puertas (Ap 21, 12), se muestra con ello la definitiva unidad del antiguo y nuevo pueblo de Dios Jesús se muestra como el buen pastor por el hecho de *llamar* a todas sus ovejas *por su nombre*, porque las conoce personalmente (Jn 10, 3) Cuando él da a sus discípulos nombres nuevos, los coloca de un modo especial a su servicio (Mc 3, 16 s) Y al ser escritos sus nombres en el cielo (Lc 10, 20), pertenecen a Dios y a su reino (Ap 3, 5) El nombre nuevo, que recibe el vencedor, es la expresión de la comunión con el mismo Cristo que no puede perderse (Ap 2, 17)

También los malos espíritus poseen nombres que reflejan algo de su ser y de su poder (Mc 5, 9) Así la «bestia» lleva en Ap («anticristo») *nombre de blasfemia*, esto es, se le adjudican nombres y títulos honoríficos que solo corresponden a Dios o a Cristo (Ap 13, 1) Su nombre se contiene en un número (Ap 13, 17 s), y también sus partidarios lo llevan (Ap 13, 17, 15, 2) Los nombres de la «gran prostituta» se hallan en oposición al nombre de la mujer de Ap 12 (Ap 17, 1 3 5)

#### 2 El nombre de Dios

El nombre de Dios pertenece a su → revelación Dios como persona se vuelve a la persona del hombre Dios se revela como padre amoroso, al glorificar su nombre en la obra salvadora de Jesús (Jn 17, 12 26) A eso corresponde el hecho de que Jesús y solo él revela el nombre de Dios, como padre, a los hombres (Jn 17, 6) En Jn 12, 28 se hallan estrechamente unidos entre sí «padre», «glorificar» y «nombre» Cuando los discípulos «son recibidos en nombre de Dios», se hallan en el círculo operativo de una fuerza que les protege contra cualquier perjuicio y les une entre sí (Jn 17, 11 s) El anuncio del nombre

de Dios (padre) tiene su meta en que el amor del Padre hacia su Hijo se halla también en los creyentes (Jn 17, 26). Tenemos ante nosotros, en estas afirmaciones de Jn, sobre todo en las de la «oración sacerdotal de Jesús» (Jn 17), la interpretación cristológica de las afirmaciones del AT sobre el nombre de Yahvé. Según eso, en este último escrito evangélico se ha tomado de nuevo la línea bíblica antigua y se ha conservado de la misma el que la revelación de Dios está ligada a un nombre propio personal: a → Jesucristo (en concreto cf. Mt 11, 27).

Así actúa Jesús en nombre y por encargo de Dios para el cumplimiento de su voluntad y para mostrar su filiación (Mc 11, 9 s; Jn 10, 24 s). En su parusía él «viene en nombre del Señor» (Mt 23, 39). Al asociarse el nombre de Dios con el del Hijo y el del Espíritu santo, recibe su completa plenitud (Mt 28, 19): aquí se piensa trinitariamente, si bien falta una doctrina trinitaria formulada. Las primeras peticiones del padrenuestro se refieren a la santificación del nombre de Dios (Mt 6, 9; cf. Is 29, 23; Ez 36, 23): en el → reino de Dios el nombre de Dios no es profanado ya por el pecado; se pide a Dios que realice él mismo la santificación de su nombre y que haga venir su reino. El hombre, que desprecia la voluntad y los mandatos de Dios, el esclavo cristiano que es desobediente con su Señor, hace que el nombre de Dios sea blasfemado (Rom 2, 24; 1 Tim 6, 1). También la «bestia» blasfema contra el nombre de Dios y su tabernáculo (Ap 13, 6), y asimismo los hombres afectados por las plagas del final de los tiempos (Ap 16, 9).

### 3. El nombre de Jesús

a) La plenitud de la vida y de la obra de Jesús se manifiesta en su nombre (Mt 1, 21). El es portador del excelente nombre de Hijo (Heb 1, 4 s), su nombre es «la palabra de Dios» (Ap 19, 13; cf. Jn 1, 1). El nombre del Señor Dios se convierte también en su nombre (Flp 2, 9 s; Ap 19, 16). Además, lleva un nombre que sólo él conoce (Ap 19, 12). En lugar de *Jesús*, se puede decir simplemente «el nombre» (Hech 5, 41; 3 Jn 7; cf. la sustitución judía de *Yahvé* por *šēm*). En el nombre de Jesús se incluye todo el contenido de la verdad salvadora revelada en Jesús (Hech 4, 12; 1 Cor 6, 11). Es mandato de Dios que se crea en el nombre de su Hijo (1 Jn 3, 23; 5, 13) lo cual significa creer que Jesús fue enviado como mesías (Jn 3, 18). El que cree en su nombre recibe el → perdón de sus pecados (Hech 10, 43; 1 Jn 2, 12), tiene la → vida eterna (Jn 20, 21; 1 Jn 5, 13), se ve libre del juicio (Jn 3, 18). Toda la vida del cristiano se halla bajo el nombre de Jesús (Col 3, 17). Su glorificación en los creyentes es la meta de la fe (2 Tes 1, 12).

El nombre de Jesús es el fundamento de la → predicación o del kerigma, que vale para todos los pueblos (Hech 8, 12; 9, 16; Rom 1, 5). Y como se predica a Jesús y a su obra, los que detentan el poder amenazan para que no vuelvan «a mencionar ese nombre» (*ἐπι τῷ ὀνόματι τοῦτο* [epi tō onómati toutō]) (Hech 4, 17 s; 5, 28.40). La fe y la predicación incluyen en sí mismas la confesión de ese nombre (Heb 13, 15) y la disposición al sufrimiento (Mt 10, 22; 24, 9). La fe y la fidelidad respecto a Jesús consisten en mantener su nombre (Ap 2, 13; 3, 8). El nombre de Cristo contiene en sí la gloria y el que se deja ultrajar por él recibe el Espíritu santo (1 Pe 4, 14). El que invoca el nombre del Señor pertenece a la comunidad (Hech 9, 14; 1 Cor 1, 2) y es salvado (Hech 2, 17-21; Rom 10, 13). De ese nombre recibieron el suyo los cristianos. El es el «nombre ilustre» que impusieron a los cristianos (Sant 2, 7). A los dones de la plenitud corresponde el que el vencedor llevará el nombre del Cordero (Ap 3, 12; 14, 1; 22, 4).

b) La fórmula «en el nombre de Jesús». En el nombre de Jesús da Dios el Espíritu santo (Jn 14, 26), en él se da gracias (Ef 5, 20), en él esperan los pueblos (Mt 12, 21; cf. Is 42, 4), en él ora la comunidad (Jn 14, 13 s; 15, 16), esto es, según su voluntad y su misión, para que se cumpla el envío que Jesús dio a los suyos; por eso su oración es escuchada. Al estar colocados los discípulos en el campo de acción de Jesús, pueden ellos actuar por misión

suya y con su fuerza realizar milagros y obras de misericordia (Lc 10, 17; Mc 9, 38 s). También en los tiempos de después de la pascua conserva el nombre de Jesús su fuerza (Hech 3, 6; 14, 10); en todos esos textos nombre y «fuerza» (→ poder, art. *δύναμις* [*dýnamis*]) se usan de forma paralela (Hech 4, 7; 16, 18). El mismo Jesús ayuda y está presente en su nombre (Hech 9, 34), pero por supuesto no está presente cuando los incrédulos tratan de utilizarlo mal en conjuros mágicos (Hech 19, 13-16). En tales afirmaciones se muestran que el modo veterotestamentario de hablar del nombre de Yahvé se ha trasladado a Jesús y a su nombre. Y como Pablo fue llamado por Jesús, puede él «en nombre de Jesús» ser comisionado o autorizado por él, puede amonestar (2 Tes 3, 6; lo mismo con *διὰ* [*diá*], por él: 1 Cor 1, 10) o pronunciar una sentencia.

c) El bautismo «en el nombre de Jesús». La fórmula bautismal *εἰς τὸ ὄνομα* [*eis tó ónoma*], en el nombre, corresponde al modismo, entendido en sentido final, *l'šēm* del lenguaje rabínico de escuela (cf. *supra* II, 6), cuya traducción exacta es: el → bautismo es una transferencia del bautizado a Cristo para el perdón de los pecados (Hech 8, 16; 19, 5; 1 Cor 1, 13.15; cf. Mt 28, 19). El mismo sentido puede darse en los pasajes en los que se habla del bautismo: *ἐπί* [*epí*], sobre o *ἐν* [*en*], en el nombre de... (Hech 2, 38; 10, 48; cf. LXX Jos 9, 9; 2 Sam 22, 50; Eclo 47, 13, donde el texto hebreo que sirve de base tiene *l'šēm*, que literalmente habría que traducir por *εἰς* [*eis*], a, mientras que los LXX traducen por *era* o *epí*). La plenitud de la obra salvadora de Cristo se incluye o comprende en su nombre, así como la obra salvadora de Yahvé en el suyo y se hace presente en la comunidad. Se trasfiere al individuo en el bautismo, al ser asumido en la muerte y en la resurrección de Jesús (Rom 6, 1-11 y *passim*).

4. El verbo derivado del sustantivo, *onomázō*, se encuentra en el NT sólo 9 veces. El nombre y el servicio de los → apóstoles proceden de Jesús (Lc 6, 13). El que lleva el nombre de hermano, pero vive de una manera indigna del mismo, debe ser evitado por la comunidad (1 Cor 5, 11). La comunidad es separada así del pecado, de tal manera que éste ni siquiera debe ser nombrado, esto es, de tal manera que ni siquiera hay que hablar de él (Ef 5, 3; cf. 2 Tim 2, 19). Dios nombra a todas las familias en el cielo y en la tierra y así es el padre de todos (Ef 3, 15).

### H. Bietenhard

Bibl OGrether, Name und Wort Gottes im AT, BZAW 64, 1934 — HBietenhard, Der Name Gottes in der Bibel, en: Das Wort sie sollen lassen stahn, Schadehn-Festschrift, 1950 — id., Art *ὄνομα* etc., ThWb V, 1954, 242 ss — GvdLeeuw, Phänomenologie der Religion, 1956<sup>2</sup>, s V Name — WPhilipp, Art Name Gottes, RGG IV, 1960<sup>2</sup>, 1298 ss — CASchmitz/KBaltzer/BRicke, Art Namenglaube, RGG IV, 1960<sup>2</sup>, 1301 ss — JJStamm, Art Namengebung im AT, RGG IV, 1960<sup>2</sup>, 1300 ss — GDelling, Die Zueignung des Heils in der Taufe Eine Untersuchung zum nt «Taufen auf den Namen», 1961 — JFichtner, Art Name etc., EKL II, 1962<sup>2</sup>, 1499 ss — OEissfeldt, Jahwename und Zauberverwesen, en Kleine Schriften II, 1963 — HABrongers, Die Wendung «b'sēm jhw» im AT, ZAW 77, 1965, 1 ss — HKosmala, In My Name, Annual of the Swedish Theological Institute V, 1966/67, 87 ss — SHerrmann, Der alttestamentliche Gottesname, EvTh 26, 1966, 281 ss — GvRad, Theologie des AT I, 1966<sup>2</sup>, 193 ss

Trad o c GvRad, Teología del AT I, 1978<sup>4</sup>, 240 ss. En cast Arts gens · ADeissler, El nombre de Yahve como revelación de la voluntad divina de establecer una alianza, MystS II, T I, 1969, 283-286 — WEichrodt, Teología del AT I, 1975, 163-188



# Norma

κανών [*kanōn*] regla, medida, norma

I/II La palabra griega *kanōn* es un extranjerismo proveniente de las lenguas semitas, donde originariamente significaba *caña* (juncó, calomo aromático, tallo de los cereales). Atestiguado desde Homero, *kanōn* significa todo aquello a lo que algo se puede ajustar para tensar, enrollar o medir. Se impuso el concepto de medir, y desde el s. V *kanōn* significa sobre todo *cuerda o vara para hacer mediciones, brazo de la balanza, regla firme, norma*. En matemáticas, astronomía e historia, *kanōn* significa *lista o tabla*, en arte constituye el *modelo* (el «doríforo» de Policleto fue llamado ya por sus contemporáneos el *kanōn*, Plinius, *Naturalis Historia* 34, 55). Finalmente en filosofía *kanōn* designa el criterio para juzgar.

Con este sentido se encuentra *kanōn* también en 4 Mac 7, 21, mientras que en Jdt 13, 6 significa algo así como columna de un lecho. En el versículo (por lo demás casi incomprensible) de Mt 7, 4, *kanōn* parece ser una conjetura posterior ininteligible, sin equivalente hebreo. El AT ni comprende ni tiene manera de expresar el pensamiento representado por el término *kanōn*.

III 1. En el NT se encuentra raras veces la palabra *kanōn*. Sólo la emplea Pablo. La usa en el sentido de *norma, medida*. *Kanōn* es, por consiguiente, tanto la *norma* para la propia vida del cristiano, como la *pauta* para juzgar a los otros (Gál 6, 16: «Paz y misericordia para todo el que sigue esta norma y para el Israel de Dios»). Con el giro «seguir esta norma» (*τῷ κανόνι τοῦτω* [*tō kanōni toutō*]), resume Pablo lo que había dicho antes. *Kanōn* es una *norma de vida*, cuyo contenido es la muerte de Cristo en cruz, que brinda una nueva relación con Dios y con ello un nuevo fundamento existencial. El *kanōn* especifica lo que hay que hacer, rechazar o aceptar; establece una nueva escala de valores, que se distingue de todo lo que se pueda encontrar fuera de la salvación otorgada por Cristo. Es una norma que ha de ser aplicada en la vida moral; a ella corresponde la «nueva humanidad» (Gál 6, 15). «Según esta norma» exige que la nueva vida, sellada por la obra salvífica de Cristo, se manifieste en la plenitud del pensamiento y de la acción. El que vive según esta norma, es decir, según Cristo, pertenece al «Israel de Dios».

2. En el mismo sentido hay que entender *kanōn* en algunas variantes de Flp 3, 16. Pablo habla allí del ser alcanzado por Cristo, que impulsa a correr hacia la meta de la llamada celestial. Esta es la *norma* de conducta, a la que todos se han sometido con un sentimiento común. En el pasaje de 2 Cor 10, 13-16 emplea Pablo la palabra *kanōn* en un sentido distinto a éste que acabamos de exponer. Para defensa de su autoridad y eficacia apostólicas en Corinto se remite a la norma que Dios mismo le ha asignado como medida. *Kanōn* es en este caso norma de su oficio apostólico. Dificilmente podría entenderse en este caso que se refiere al campo de trabajo que le fue asignado, sino más bien a la norma que él mismo se ha impuesto de actuar solamente allí donde el evangelio todavía no había sido anunciado (Cf. Rom 15, 20 s).

3. En el lenguaje eclesiástico se entiende por canon sobre todo la lista de los escritos reconocidos por la iglesia como documentos de la revelación divina. El canon del AT quedó definido en el sínodo de Yamnia (ca. año 100 d. C.), mientras que lo comprendido actualmente en el NT, después de un desarrollo que duró varios siglos, no quedó establecido hasta entrado el s. IV, a raíz de la 39 carta pascual de Atanasio y de los sínodos de Roma y Cartago. El canon escriturístico sirve de módulo para la predicación, enseñanza y vida de las iglesias evangélicas. Hoy día, a la vista de escritos tan diversos como Ex y Ecl, o Gál y 2 Pe, se plantea de nuevo y con más fuerza la pregunta acerca del

centro y de la unidad del canon bíblico. Aun cuando no se pueda eludir la afirmación de Ernst Käsemann (Ex. Vers. u. Bes. I, 214 ss) de que el canon del NT no fundamenta la unidad de la iglesia, sino las distintas confesiones, puede con todo hablarse de una convergencia de los escritos bíblicos hacia un centro que todos presuponen: Cristo.

J. Guhrt / H.-G. Link

Bibl HOPPEL, KANON Zur Bedeutungsgeschichte des Wortes und seiner lateinischen Entsprechungen Philologus Suppl vol 30, fasc 4, 1937 – HWBeyer, Art *kanon*, ThWb III, 1938, 600 ss, zum Kanonproblem W GKummel, Notwendigkeit und Grenze des neutestamentlichen Kanons, ZThK 47, 3, 1950 (= Heilsgeschehen und Geschichte, NThSt 3, 1965, 230 ss) – EKasemann, Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?, EvTh?, EvTh 1, 1951/52 (= Ex Vers u Bes I, 1960, 214 ss) – HBraun, W Andersen, WMaurer, Die Verbindlichkeit des Kanons, Fuldaer fasc 12, 1960 – WMarxen, Das Problem des Kanons aus der Sicht des Exegeten, NZStH 2, 1960, 137 ss – KAland, Das Problem des nt Kanons, NZStH 4, 1962, 220 ss (= Studien zur Überlieferung des NTs und seines Textes, 1967, 1 ss) – NAppel, Kanon und Kirche, Konfessionskundl und kontroverstheol Studien 9, 1964 – OJoest, Ergänzungen zur kanonischen Bedeutung des NT, KuD 12, 1966, 27 ss – EFuchs, Kanon und Kerygma, ZThK 63, 1966, 410 ss

En cast Arts gens PNeuzeit, Art Canon, CET I, 1966, 209-225 – HHaag, La formación del canon en la Escritura, MystS I, T I, 1969, 426-439 – PNeuzeit, Art Canon bíblico, SM I, 1976<sup>2</sup>, col 636-645

## Nuevo

Nuevo y viejo se corresponden como conceptos contrarios. En el aspecto temporal, a lo inicial (→ origen, principio, art. ἀρχή [*archē*], a lo originario, a lo que existe desde la antigüedad (ἀρχαῖος [*archaios*]), corresponde lo reciente, lo joven, lo que todavía no existía, lo nuevo: νέος [*neos*]. Objetivamente existe diferencia entre παλαιός [*palaios*] (→ antiguo, art. πάλαι [*palai*]), lo antiguo, con el matiz negativo de lo pasado, de lo inutilizable, y καινός [*kainos*], lo cualitativamente nuevo en el sentido de desconocido, inaudito, admirable. Es cierto que en el transcurso del tiempo, desaparecen o se van esfumando las diferencias de significado entre νέος y καινός, hasta llegar a ser en ocasiones sinónimos, pero es digno de notarse que el NT tomó principalmente καινός, que tiene un matiz más cualitativo, para expresar el carácter fundamentalmente nuevo del acontecimiento de Cristo. La diferencia cualitativa entre viejo y nuevo aparece con toda claridad en la contraposición neotestamentaria entre el hombre viejo (→ antiguo, art. πάλαι [*palai*] III, 2b) y el hombre nuevo (→ art. καινός [*kainos*] III, 2c).

καινός [*kainos*] nuevo; καινότης [*kainotēs*] novedad; καινίζω [*kainizō*] renovar; καινίω [*kainōō*] innovar

1 *Kainos*, procedente de la raíz *gen*, *aparecido recientemente, reciente* (cf. el latín *re-cens*) designa lo que, según su modo de ser, es *nuevo*. Como derivados tenemos *kainotēs*, *novedad*, ἀνακαινώσις [*anakaínōsis*], *renovación* (por primera vez en la koinē), *kainizō* (ἐγκαίνιζω [*enkainizō*], ἀνακαινίζω [*anakainizō*]), *renovar, innovar*, y *kainōō* (ἀνακαινίω [*anakaínōō*]), *utilizar por primera vez, estrenar, innovar*.

En el uso lingüístico profano *kainos* designa lo que en comparación con lo que ha habido hasta ahora, es nuevo, lo que es mejor que lo antiguo, mientras que → νέος [*neos*] se usa para lo que temporalmente no había existido hasta ahora, lo que ha aparecido recientemente. No obstante, esta diferencia conceptual en el griego profano se cumple unas veces mucho y otras no tanto.

II 1. Los LXX traducen por lo regular con *kainós* el hebreo *hādās*, con el cual en el uso lingüístico diario profano se designa algo *nuevo*, que hasta entonces no existía (Ex 1, 8: un nuevo rey, Dt 20, 5: una nueva casa, Jos 9, 13: nuevos odres de vino; 1 Re 11, 29; un nuevo manto, entre otros).

2. Su lugar teológico apropiado lo ocupa *kainós* principalmente en el mensaje escatológico de los profetas, que ponen en tela de juicio la historia de salvación de Israel existente hasta entonces y anuncian una nueva intervención salvadora de Dios para el futuro. Esta nueva intervención de Dios, según Jer, consiste en el establecimiento de una nueva → alianza, en oposición a la alianza del Sinaí (Jer 31 [LXX 38], 31 ss *διαθηκῆ καινῆ* [*diathēkē kainē*]), en la que Yahve depositara su voluntad en el corazón de Israel, para hacer así posible a su pueblo la nueva obediencia. De un modo totalmente semejante promete Ez un nuevo → espíritu y un nuevo → corazón, que Yahvé creará en el interior de los hombres (Ez 11, 19, 18, 31, 36, 26). De una manera programática y antitética, formula el Dtl's (Is 43, 18 s): «No recordéis la de antaño, no penséis en lo antiguo, mirad que realizo algo nuevo» (cf Is 42, 9; 48, 6). El entiende la nueva actuación de Yahvé, en la repatriación de Israel del destierro babilónico, como una nueva → creación, que abarcará tanto al pueblo como a la creatura (Is 43, 16-21). Finalmente, en el Trito's se encuentra la esperanza universal de un nuevo → cielo y de una nueva → tierra (Is 65, 17 s). Lo nuevo, que se espera y se promete en la predicación escatológica de los profetas como una actuación futura de Yahve, se extiende desde lo más interior del hombre hasta lo más universal de un mundo nuevo. La comunidad de alianza israelita responde a las hazañas operadas y esperadas de Yahvé con el nuevo cántico que se expresa en los salmos (Sal 33, 3; 40, 4, 144, 9; 149, 1 y *passim*).

III 1. a) También en el NT se observa el uso lingüístico profano de *kainós*. Así se encuentra en el sentido de *no usado* (Mt 9, 17; 27, 60; Mc 2, 21; Lc 5, 36; Jn 19, 41); *desacostumbrado, interesante* (Mc 1, 27; Hech 17, 19.21); *nuevo, reciente, moderno* (Mt 13, 52; 2 Jn 5).

b) Pero, luego, en el NT todo lo que tiene que ver con la obra salvífica de Jesús es designado como *nuevo*: nueva → alianza (Mt 26, 28; Lc 22, 20; 1 Cor 11, 25; 2 Cor 3, 6; Heb 8, 8.13; 9, 15), nuevo → mandamiento (Jn 13, 34; 1 Jn 2, 7.8), nueva → creación (2 Cor 5, 17; Gál 6, 15). Novedad de la → vida y del → espíritu (*kainótēs*) Rom 6, 4; 7, 6), nuevo → hombre (Ef 2, 15; 4, 24; cf. *anakainōō*: 2 Cor 4, 16; Col 3, 10), nuevo → cielo y nueva → tierra (2 Pe 3, 13; Ap 21, 1), nuevo → nombre (Ap 2, 17; 3, 12), nueva → Jerusalén (Ap 3, 12; 21, 2), nuevo → canto (Ap 5, 9; 14, 3).

2. Mientras que el uso profano puede quedar al margen sin que nos detengamos en su estudio, debemos examinar de cerca el uso teológico:

a) Es importantísima la asociación con *diathēkē* → *alianza*, tanto en la tradición sinóptica de la última cena como en la tradición paulina sobre la misma cena en las palabras de Jesús sobre la copa: «Esta copa es la nueva alianza (*kainē diathēkē*) sellada con mi sangre» (1 Cor 11, 25; de ahí depende Lc 22, 20; en Mc 14, 24 y Mt 26, 28 sólo el texto de la *koinē* (=recensión antioquena) ha añadido *kainē* a *diathēkē*; → eucaristía). La frase dice que la sangre o la muerte de Jesús establece la nueva alianza, donde a todas luces se entronca con la promesa de Jer 31, 31 s. El tema de la nueva alianza lo amplía más todavía Heb al contraponer la alianza incompleta del Sinaí a la nueva alianza que ya es completa (8, 6.7). La cita de Jer (8, 8-12) se explica mediante la frase: «Al llamar "nueva" a esta alianza, dejó anticuada la primera» (8, 13). Nuevamente giran las afirmaciones de Heb en torno a la novedad de esta alianza (9, 15), a la cual se puede designar asimismo como segunda (8, 7), mejor (8, 6) o alterna (13, 20); por la muerte de Jesús y por su mediación deben recibir en él, «los que han sido llamados, las promesas de la herencia eterna» (9, 15).

Pablo interpreta la nueva alianza como una alianza del espíritu en contraposición a la antigua alianza de la letra (2 Cor 3, 6). «Podemos servir en virtud de un espíritu nuevo (*kainótēs*), no de un código anticuado» (Rom 7, 6; → antiguo, art. *παλαιός* [*palaiós*]).

b) En algunas ocasiones los *sinópticos* utilizan *kainós* con el mismo significado que *néos* para separar lo nuevo, asociado con la aparición de Jesús, de lo viejo que había existido hasta entonces; así en las imágenes del vino nuevo en los odres viejos y del

remiendo nuevo en un vestido viejo, en las cuales se usan como sinónimos *néos* y *kainós* (Mc 2, 21 s par). Asimismo, cuando Mc 1, 27 describe la tremenda impresión, causada por la enseñanza de Jesús en la sinagoga con las palabras «un nuevo modo de enseñar, con autoridad». Lo nuevo de esta enseñanza se caracteriza por su oposición a la modalidad casuística de la enseñanza de los rabinos (Mc 1, 22) y por el poder de hacer lo que ella dice, como se da a conocer por la curación de un poseso.

c) Pablo designa en Gál 6, 15 la acción salvífica de Dios en la cruz de Cristo como una nueva creación (*καινή κτίσις [kainé ktisis]*) y la contrapone al camino de salvación legal de la circuncisión. Esta nueva creación de Dios abarca, para Pablo, a la humanidad (1 Cor 8, 6), así como a todo el cosmos (Rom 8, 18 ss; cf. DtIs 43, 18 ss). En el texto de 2 Cor 5, 17 «Donde hay un cristiano hay humanidad nueva; lo viejo ha pasado; mirad, existe algo nuevo» acentúa Pablo antropológicamente esta concepción cristológica: por el → bautismo los hombres son trasladados al campo donde impera Cristo (*ἐν Χριστῷ [en Christô]*) y, en forma de una adopción jurídica, son traspasados a la nueva creación de Cristo (cf. Stuhlmacher 216.221). En esta aceptación jurídica como nueva creación se trata no de una cualidad psicológico-ética o de un estado en el sentido de un *novus habitus*, sino del movimiento del diario ser-nuevo o hacerse-nuevo (cf. 2 Cor 4, 16; «aunque nuestro exterior va decayendo, lo interior se renueva de día en día»). Esto ocurre debido a la fuerza recreativa del espíritu otorgado por Cristo (Rom 7, 6: *ἐν καινότητι πνεύματος [en kainótēti pneúmatos]*, en virtud de un espíritu nuevo; cf. asimismo Tit 3, 5).

Con el ser humanidad nueva se asocia asimismo la nueva actuación. Pero, puesto que la nueva vida no aparece como una evidencia naturalmente operativa, sino que está escondida con Dios en Cristo (Col 3, 3), los bautizados necesitan de la amonestación apostólica, de que se adhieran a la nueva vida y se revistan de un hombre nuevo: «ya que os despojasteis del hombre que erais antes y de su manera de obrar y os vestisteis de ese hombre nuevo, que por el conocimiento se va renovando a imagen de su creador» (Col 3, 9.10.12; cf. Ef 4, 23.24; Rom 12, 2). No obstante, el imperativo no invalida el indicativo, sino que más bien es la oscuridad o el escondimiento de la nueva humanidad la causa para la energía del imperativo que exige una nueva conducta (cf. Gál 5, 25). En la dialéctica indicativo-imperativo, evangelio-ley, don-tarea, se mueve, según Pablo, la nueva vida de los cristianos, que es vivida en la tensión inaplazable entre la redención de la nueva humanidad y la apropiación personal de la misma por parte del hombre nuevo (cf. Bornkamm, *Taufe*, 44 ss).

d) El evangelio de Juan habla del → mandamiento nuevo (*καινή ἐντολή [kainé entolé]*), del amor a los hermanos: «Os doy un mandamiento nuevo: que os améis unos a otros; igual que yo os he amado, amaos también entre vosotros» (13, 34). El mandamiento es nuevo porque fue Jesús el primero que reveló plenamente qué es lo que significa el → amor (cf. 15, 13). También aquí el imperativo que se refiere al amor se funda en el indicativo del amor de Jesús. Porque la comunidad cristiana ha experimentado la realidad del amor de Jesús que se entrega, se ve liberada y al mismo tiempo llamada para cambiar «la preocupación por el yo por la preocupación por los demás» (Bultmann, *Johannesevangelium*, 403). No se trata de un principio ético, sino de un ser-nuevo en el amor, debido al «nuevo» amor de Cristo.

También en la primera carta de Juan se habla del mandamiento nuevo del amor fraterno (2, 7 ss). Es digno de notarse que este mandamiento se denomina a la vez antiguo y nuevo (2, 7.8; 2 Jn 5). Las explicaciones se dirigen a todas luces contra el ansia de novedades de la gnosis. Bajo la denominación de «antiguo» ha de entenderse el comienzo de la vida cristiana: «ese antiguo mandamiento es el mensaje que escuchasteis» (2, 7). En sustancia no se menciona otra cosa que el nuevo mandamiento del amor fraterno; pero falta la fundamentación cristológica del evangelio de Juan (2, 8-11).

e) Sólo en la *carta a los Hebreos* aparece *enkamízō*, *inaugurar* la nueva alianza, en analogía con la antigua, es inaugurada, o sea, se la hace efectiva, con sangre, y más concretamente con la sangre de Jesucristo (9, 18) Por eso la frase difícil de 10, 20 *ἔνεκαίνισεν* [*hén enekainisen*] debe traducirse en la misma línea conceptual por su sangre Jesús nos «inauguró» un nuevo acceso a Dios, esto es, lo hizo efectivo

Un importante papel desempeña *kainós* en las visiones del *Apocalipsis* los que vencen en los ataques terrenos recibirán una piedra blanca con un nombre nuevo (2, 17, cf 13, 12) La comunidad celeste de los redimidos entonará un nuevo cántico en honor del Cordero que fue sacrificado (5, 9, 14, 3) Cuando se haya librado la última gran batalla apocalíptica contra Satán, y todos los enemigos del Cordero hayan sido vencidos, surgirá la nueva Jerusalén (21, 2), y serán creados un nuevo cielo y una tierra nueva (21, 1, cf 2 Pe 3, 13) Entonces no habrá ni lágrimas ni sufrimientos, ni dolores ni muerte (21, 4) Correspondiendo a las esperanzas de lo nuevo que alentaban en el AT, el *novum* que irrumpe en el mundo con Jesucristo abarca desde la instauración de un hombre nuevo hasta la esperanza universal en un nuevo cielo y una tierra nueva El que se sienta en el trono de la nueva Jerusalén exclama «Todo lo hago nuevo» (Ap 21, 5)

H Haarbeck / H-G Link

νέος [*néos*] nuevo, joven, reciente, νεότης [*neótēs*] juventud, νεώτερος [*neōteros*] más joven, un joven

I *Neos*, de la raíz indogermánica *neuos*, derivado del adverbio *nu*, *ahora*, tiene un carácter temporal perteneciente al momento presente y por tanto *nuevo*, que hasta ahora no existía, que ahora sale a la luz, en una palabra *nuevo*, *joven*

1 El griego profano utiliza *neos* como adjetivo (atestiguado desde el griego micénico), que se aplica a cosas, por lo general en sentido temporal *nuevo*, *reciente* (p. ej. Herodoto V, 19, 2 *νεότερα πρηγματα* [*neotera pragmata*], *rebelion*, *revolucion*) en sentido figurado se aplica en ocasiones a personas y se refiere a una dignidad o a un puesto que se ha conseguido recientemente (cf Esquilo, Prom 955 960 *οἱ νεοί θεοί* [*hoi neoi theoi*], *los nuevos dioses*) Lo más frecuente es que *neos*, por lo general en el comparativo, sirva para designar la juventud o edad juvenil, comprendida entre los 20 y los 30 años, en contraposición con los *πρεσβύτεροι* [*presbyteroi*] o *γεροντες* [*gerontes*], y como sustantivo a veces para designar al *inexperto*, al *joven* No se advierte una diferencia estricta entre *neos* o el adjetivo → *καινος* [*kainos*] y *προσφατος* [*prospatos*] (originariamente un término sacrificial *προ* + *σφαττω* [*pro + sphatto*], *acabado de sacrificar*, y de ahí *reciente*)

2 En el culto helenístico y romano a los soberanos, *neos* se usa fácilmente en conexión con un nombre de dioses (Asclepios o Esculapio, Dionisios o Baco) El jefe venerado como dios debe ser celebrado así como una representación presente de esa divinidad En el lenguaje religioso gnóstico o maniqueo puede hablarse asimismo del hombre «nuevo», es decir, del hombre redimido, pero eso denota ya una dependencia del cristianismo primitivo

II 1 En los LXX se usa *neos*, preferentemente en la forma comparativa (*neoteros*), en el sentido de *mas joven*, un *joven* Con este significado traducen los LXX el hebreo *sā'ir*, *joven*, y *qaton* el *joven*, el *mas joven* (en conjunto 36 veces), asimismo *na'ar*, *muchacho*, y *yeled*, *niño* (en conjunto 11 veces) Nm 28, 26 traduce las primicias (hebr. *bikkurim*) por *τα νέα* [*ta nea*] y, según eso traduce el mes de las espigas, Abid por el mes de las primicias (7 veces, p. ej. Dt 16, 1 *μῆν τῶν νέων* [*men tōn neon*]) Solo 4 veces utilizan los LXX *neos* para traducir el hebreo *hadāš*, *nuevo* (p. ej. Cant 7, 14), el equivalente corriente para *el* es *kainos*

2 En los escritos griegos del judaísmo tardío aparece en *neos* el aspecto de la *inexperiencia* juvenil, de la *inmadurez* y de ser fácilmente influenciable

III 1 En el NT *néos*, que no sale con tanta frecuencia como → *καινός* [*kainos*], aparece de una manera dispersa en numerosos escritos El centro de gravedad se encuentra en los sinópticos y en las cartas pastorales En *néos* el aspecto temporal es el

que predomina para designar lo presente en comparación con lo de otros tiempos: nueva masa (1 Cor 5, 7): preparada recientemente y todavía no mezclada con levadura; vino nuevo (Mc 2, 22 par): reciente, es decir, no fermentado; hombre nuevo (Col 3, 9 s): nueva creación divina; nueva alianza (Heb 12, 24), recomposición por parte de Dios o establecimiento de algo nuevo en comparación con la antigua alianza quebrantada por el hombre. *Néos* con el significado de *joven* (Tit 2, 4) se utiliza también en el NT por lo general en la forma comparativa (Lc 15, 12; Hech 5, 6; Jn 21, 18; 1 Tim 5, 1, 2; Tit 2, 6; 1 Pe 5, 5); *neótēs* significa, según eso, la *juventud* (Mc 10, 20; Lc 18, 21; Hech 26, 4; 1 Tim 4, 12). En Lc 22, 26 *ho neóteros* significa *el más pequeño o insignificante*. Solamente en Ef 4, 23 se halla *ἀνανεώομαι* [*ananeóomai*], y, al igual que el *ἀνακαινίζομαι* [*anakaínóomai*] de Col 3, 10, expresa el *irse renovando* del hombre interior. Heb 10, 20 habla del nuevo (*prósphatos*, *recién estrenado*) camino hacia el santuario de Dios, que Cristo por su pasión, muerte y resurrección recorrió antes que nosotros y que con ello él «inauguró» (*ἐνεκαίνισεν* [*enekaínisen*]) y que lo hizo accesible a nosotros.

2. Así *néos* en el NT caracteriza lo nuevo, que Jesús aportó a los hombres como don y como tarea, la nueva salvación y la nueva vida, que empieza con su venida y que se completa con su retorno. Por eso *néos* se halla en absoluta oposición con aquello que existía *anteriormente* (*pálai*: Heb 1, 1) y que es *palaiós* (→ antiguo). El *παλαιός ἄνθρωπος* [*palaiós ánthrōpos*], el *hombre viejo* (NB: *el hombre que éramos antes*) es el hombre que se imagina autónomo, pero que en realidad está sometido al pecado (Rom 6, 6), del que se despoja (Ef 4, 22) y que debe purificarse de la *παλαιὰ ζύμη* [*palaiá zýmē*], de la *vieja levadura* de la justicia legal. Dios mismo declaró el antiguo culto divino alienado como anticuado y caído en desuso, y lo invalidó (*παλαιῶ* [*palaiōō*]: Heb 8, 13) y quiere que los creyentes le sirvan no en *ἐν παλαιότητι γράμματος* [*en palaiótēti grámmatos*], *en virtud de un código anticuado*, sino *ἐν καινότητι πνεύματος* [*en kainótēti pneúmatos*], *en virtud de un espíritu nuevo*.

3. En oposición a *palaiós*, *antiguo*, *néos* designa, tanto como → *καινός* [*kainós*], la nueva salvación que Cristo aportó y la nueva vida en la fe en él. La imagen del vino nuevo y de los odres viejos (Mc 2, 22; Mt 9, 17) separa lo nuevo de la persona y del anuncio de Jesús, de lo antiguo del judaísmo y del grupo de Juan bautista. Esa sentencia de Jesús permanece en la negación: él invoca únicamente la separación de antiguo y nuevo, puesto que se podría asociar ambas cosas entre sí para perjuicio mutuo. La imagen debe entenderse sobre la base de una oposición irreconciliable, en la que Jesús se atiene a lo que ha sucedido hasta ahora. A ello corresponde la imagen de la comunidad como nueva masa (1 Cor 5, 7: *νέον φύραμα* [*néon phýrama*]), que se halla separada de la levadura del legalismo. Pues lo que hace nueva a la comunidad es su inserción en Cristo (1 Cor 5, 8).

4. Aunque los grupos de palabras *néos* y *kainós* en gran parte se utilizan con el mismo significado, sin embargo, hay que observar que, por lo regular, *néos* acentúa más la realidad de la salvación en el presente, mientras que *kainós* destaca con más fuerza el carácter de realización escatológica.

H. Haarbeck

Bibl JBehm, Art *καινός* etc., ThWb III, 1938, 450 ss – id., Art *νέος* etc., ThWb IV, 1942, 899 ss – WNagel, Neuer Wein in alten Schläuchen (Mt 9, 17), Vigiliae Christianae XIV, 1960, 1 ss – PStuhlmacher, Gerechtigkeit Gottes bei Paulus, FRLANT 87, 1966<sup>2</sup>, 213 ss – GBornkamm, Taufe und neues Leben (Rom 6) en Das Ende des Gesetzes, 1966<sup>2</sup>, 34 ss – GHarbsmeyer, «Alt» und «Neu» in der Verkündigung, EvTh 27, 1967, 286 ss – RBultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK II, 1968<sup>10</sup>, 403 – Sobre «hombre nuevo», cf. Bibl en → hombre

# Número

ἀριθμός [arithmós] número; τέσσαρες [téssares] cuatro; ἑπτὰ [heptá] siete; δώδεκα [dódeka] doce

1 *Arithmós*, número, deriva de una raíz ar- juntar, adaptar, cf. ἄρα [ára], aptamente, ἁρμονία [harmonia], *juntura, ensambladura*, ἀρμός [arthmós], *enlace, amistad* y el latín *ars, arte*

1 *Arithmos* en griego común designa: a) lo *juntado, ensamblado, multitud, número, extensión, importe* (p. ej. χρυσίου [chrysiou], *en dinero*, Jenofonte, *Cyrop* VIII, 2, 16), pero puede significar, b) la *precisión de una cantidad, enumeración, revista* (Herodoto VIII, 7), e incluso *cuadrilla, unidad militar* (CIG 5, 187); c) El que es incluido en una enumeración, *entra en la cuenta, goza de prestigio, de atención* (Homero, *Od* 11, 440, Eurípides, *Frg* 519) Por el contrario, ἐν οὐδενὶ ἀριθμῷ εἶναι [en oudeni arithmō eínai] significa *no tener a uno en cuenta* Si arithmos es entendido como cantidad opuesta a cualidad, puede llegar a significar (d) el concepto de *carencia de valor, o sea, nulo, vacío* (ἀριθμῶς λόγων [arithmós logōn], *palabras vacías*, Sófocles, *Oed. Col* 382); e) alguna que otra vez *arithmós* significa *cifra*

2. En el pensamiento popular y religioso-filosófico helenístico gana importancia la llamada *gematría*, es decir, el procedimiento de dar en clave una palabra por la suma de los valores numéricos de sus letras; aquí el desciframiento de un número gemátrico es posible solo para iniciados, puesto que en sí la palabra es equívoca. Como juego gemátrico pueden aducirse los grafitos escritos en un muro de Pompeya (año 79 a. C.), que dicen «yo amo a aquella cuyo número es el 545» La conjunción de tres palabras con valor numérico 284 (Γάιος, ἄγιος, ἀγαθός [Gáios hágios agathós], resultado de la suma del valor de cada letra) en una inscripción romana es aquí más complicado. Gáios (valor numérico 3 + 1 + 10 + 70 + 200) ha de ser designado al mismo tiempo como un *hágios* (= *puro*, valor numérico 1 + 3 + 10 + 70 + 200) y como un *agathós* (= *capaz*, valor numérico. 1 + 3 + 1 + 9 + 70 + 200); desde un punto de vista de la gematría las palabras son intercambiables, porque su valor es el mismo. El «número del año» ἀβραξάξ [abrasax] = 365, mencionado en el papiro mágico de Leyden delata una gematría especulativa, que traspone arbitrariamente el número de días de un año a una palabra ciertamente absurda, y por esto mismo más enigmática: la palabra *abrasax* conserva su carácter misterioso aun en textos gnósticos tardíos.

II 1 Los LXX traducen varios términos hebreos (o arameos) por *arithmós*, las más de las veces *mspār*, *número*, que por lo regular corresponde al significado común griego (a) (p. ej. Gn 34, 30; Ex 16, 16), el mismo sentido tiene *arithmós* como traducción de *midāh*, *medida* (Sal 38 [39], 5) *rōš*, *suma, total* (Nm 1, 49); *mksāh*, *cantidad* (Ex 12, 4) y del arameo *minyān*, *número* (Esd 6, 17); como traducción de *bm'tē m'at*, *con poca gente, en pequeño número* (Dt 26, 5), *en mspār* o bien *qēzēh*, *sin fin, innumerable* (Gn 41, 49, Is 2, 7) y *'ās'mū msappēr*, *superan todo número* (Sal 39 [40] 6) El significado I, 1b se da en 1 Cr 7, 5 (*huyahēs*, *estar inscrito en el registro de las tribus*), Is 34, 2 (*sābā'*, *ejército*), 2 Cr 17, 14 (*p'qudāh*, *revista, enumeración*) Los sentidos I, 1 c-e, no están atestiguados en el AT.

2 Frente a esto, en la literatura rabínica y en la judeo-helenística se encuentra —junto a los significados I, 1 a y b (p. ej. 2 Mac 8, 16, 3 Mac 5, 2)— la *gematría* como método de interpretación y de lenguaje cifrado, sin que el término *arithmós* se dé siempre expresamente y sin que el procedimiento gemátrico sea siempre expreso El targum de Onkelos, por ejemplo, sustituye la noticia de Nm 12, 1, según la cual Moisés tomó por mujer una cusita (paganá), por la de que se casó con una mujer hermosa: las dos expresiones dan el mismo valor numérico de 736. (Una consecuencia ulterior de la gematría cf. Sib v 12 ss).

III 1. El NT sigue el uso lingüístico de los LXX por el hecho de que para el término, que por lo demás sale únicamente 18 veces (10 pasajes corresponden a Ap y 5 a Hech), sólo conoce los significados I, 1a y b. El significado a) sin indicación concreta de número lo tenemos en Rom 9, 27, Ap 20, 8 (cita de Is 10, 22, pero no según los LXX); con indicación de número en Jn 6, 10; Hech 4, 4; Ap 5, 11; 7, 4 y *passim*. El significado b) se da, según creo, en Lc 22, 3 (*grupo*). Un uso según I, 1c y d no se llega a reconocer, pero quizás se encuentre en Ap 13, 17 s la formulación «el nombre de la fiera o la cifra de su nombre»; aquí se exhorta expresamente al «cálculo de la bestia» que es el «cálculo de un hombre». El número mismo es indicado, el 666; otros manuscritos menos importantes indican el 616 (que no debe ser originario). O sea, que aquí entra en juego el sentido e) (cf. también 15, 2).

2. Ap 13, 17 s es el único pasaje del NT en el que el vocablo *arithmós* tiene alcance exegético. Sin duda tenemos aquí una «gematría intencionada», en la que por motivos obvios se da en clave el nombre de aquél de quien se debe hablar. El contexto habla simbólicamente de una «fiera» que en la tradición eclesiástica y exegética es interpretada normalmente, y quizás con acierto, como una alusión al Anticristo. Pero «la cifra de la fiera que es una cifra humana» muestra que detrás de fiera y de cifra se oculta una figura humana conocida de los lectores y de los oyentes del texto en la época en que fue escrito. Por ello fracasan todos los intentos de descifrar el número que no se refieren a una figura humana. No se sabe tan siquiera si para interpretar el número 666 hay que utilizar el alfabeto griego o el hebreo.

Es probable que, entre los numerosos intentos de interpretación, la escritura hebrea (consonántica) de «César Nerón» nos dé la clave: *qsr nrwn* = 100 + 60 + 200 + 50 + 200 + 6 + 50 = 666. Esta solución ofrece alguna verosimilitud por cuanto en relación con 17, 11 («la fiera que estaba ahí y ahora no está») permite enlazar con la leyenda de Nerón redivivo, de manera que el Anticristo vendría descrito bajo los colores del odiado Nerón. También habla a favor de esto el hecho de que la literatura judeoapocalíptica conoce la historia de Nerón redivivo (cf. p. ej. Sib V, 138 ss y *passim*). Pero una interpretación segura de Ap 13, 17 s es imposible (EStauffer lo interpreta como una alusión a Domiciano: *Coniectanea Neotestamentica* XI, 1947, 237 ss). Lo mismo cabe decir del pasaje de Jn 21, 11, donde se habla de 153 peces, cifra que debe considerarse como expresión dada en clave.

Tal como mostró ya el procedimiento de la gematría, en el mundo antiguo los números indican no sólo cantidades, sino también cualidades. Junto a su significación cuantitativa, algunos números poseen un *contenido simbólico* preciso. Esto vale especialmente para los números 4, 7 y 12, que aparecen, incluso en el NT, con sorprendente frecuencia.

### 1. El número 4

a) El significado simbólico del número 4 (*téssares*) se deriva de los cuatro puntos cardinales y de las cuatro direcciones del viento (la tierra es concebida como una especie de rebanada cuadrangular), deriva también de las cuatro estaciones del año y de los signos del zodiaco que les corresponden. En el mito babilónico aparecen los cuatro signos, Tauro, Leo, Scorpio y Aquarius (Scorpio acompañado de una figura vagamente humana y Aquarius acompañado de un águila y se les representa ocupando los cuatro ángulos de la bóveda del cielo como animales de tiro del carro celeste que tiene cuatro ruedas. O sea, que el número 4 simboliza la totalidad de la tierra y del universo

b) El AT recoge el número 4 en esta forma tradicional, abandonando, sin embargo, su contenido mítico (Ez 1, 4 ss. 15 ss), de manera correspondiente a las concepciones geográficas de entonces los cuatro ríos del paraíso riegan toda la tierra, uno cada cuarta parte de ella (Gn 2, 10 ss) En Zac 1, 18 ss los cuatro cuernos indican los cuatro imperios del mundo, a los que se oponen los cuatro herreros, símbolo de la fuerza de Yahvé. En Zac 6, 5 los cuatro carros «enviados por el Señor de toda la tierra» indican la omnipotencia de Yahvé, «que se hace sentir por toda la tierra» (WZimmerli, BKAT XIII, 53). En Is 11, 12, Jer 49, 36 y en otros pasajes del AT se habla de los cuatro vientos o de los cuatro extremos de la tierra. La mitología del número 4 se encuentra a su vez en el judaísmo, especialmente en la literatura apocalíptica (p. ej. Hen[et] 18, 2, 77, 1 ss, 82, 11 ss, también en R. Johanan y en su escuela). Como número redondo para una totalidad limitada, como una generación o un periodo de la vida de un hombre, se encuentra un múltiplo de 4 40 (τεσσαράκοντα [tessarakonta]) años, Gn 25, 20 y *passim*, 400 años 10 generaciones, Gn 15, 13, 40 días, Gn 7, 4 ss, Ez 24, 18 y *passim*, aquí quizás se tenga en cuenta la duración aproximada de un mes

c) En el NT el número 4, además de su valor puramente numérico (Mc 2, 3; Jn 11, 17; 19, 23, pasaje este último en el que la partición en cuatro lotes de los vestidos de Jesús presupone un τετράδιον [tetradion] o grupo de cuatro soldados —cf. Hech 12, 4—; Hech 21, 9.23; 27, 29; quizás también 10, 11; 11, 5, en el caso de que aquí no resuene todavía la concepción de los cuatro ángulos de la bóveda celeste; Ap 9, 13), posee también,



especialmente en textos apocalípticos, una significación simbólica. En todos estos pasajes brilla el trasfondo originariamente mítico, pero con todo no es determinante del contenido (p. ej. Mc 13, 27 par). En Ap 4, 6 ss (cf. también 5, 6; 6, 1, 6 y *passim*) el mito ha sido recogido formalmente, pero sin atribuirle su significación peculiar: es únicamente un medio de expresión (los cuatro vivientes, originariamente las figuras del zodiaco que sostienen la bóveda celeste, se convierten, paralelamente a Is 6, 25, en los vivientes que alaban día y noche la santidad de Dios). Los 4 ángeles que, «plantado cada uno en un ángulo de la tierra» retienen a los vientos (Ap 7, 1) y después quedaron sueltos (Ap 9, 14 s), son las criaturas servidoras de Dios. En Ap 20, 8 se supone inmediatamente la concepción geográfica antigua de la tierra como un plano cuadrangular en el centro del cual está sitiada la ciudad santa; en su contexto, la expresión dice únicamente que en la guerra del fin de los tiempos los pueblos se concentrarán «de los cuatro lados de la tierra» contra la ciudad santa.

Se da también el número 40 (p. ej. Mt 4, 2 par; Mc 1, 13; Hech 1, 3; 23, 13.21 y *passim* en citas del AT o referencias a él) y el 400 (p. ej. Hech 5, 36) en calidad de números redondos, y a veces con su valor numérico exacto.

## 2. El número 7

a) El significado cualitativo que posee el número 7, *hepta*, en toda la historia de la religión se explica por la admiración antigua frente a la regularidad del transcurso del tiempo en períodos de 7 días según las cuatro fases de la luna, y secundariamente también por otras observaciones astronómicas. Puesto que para el hombre «primitivo» no existe un transcurso lineal del tiempo y sólo es capaz de entender el tiempo dividido en períodos, el número 7 se convirtió en símbolo del período completo y perfecto. En Babilonia el número 7 (*kissatu*) era sinónimo de plenitud, de totalidad, análogamente, el hebreo *šeba'*, 7, indica plenitud (Prov 3, 10 según algunos manuscritos). El número 7 es símbolo de perfección. También Grecia conoce especulaciones filosóficas sobre el significado del número 7 (Solon, Pseudo-Hipócrates) que Filon recoge (p. ej. Op. Mund 90 ss) Por lo demás el judaísmo hasta la época del NT empalma con el uso del AT

b) El AT presupone, inmodificado, el contenido simbólico del número 7 en relaciones variadas: la consumación de la creación en 7 días en relaciones variadas: la consumación de la creación en 7 días (Gn 1, 1 ss), la fiesta de los siete días: tiempo de plenitud (Lv 23, 6-34), la aspersión con sangre repetida 7 veces logra la purificación total de Israel (Lv 16, 14-19), Yahvé afirma que Cam tendrá una venganza 7 veces mayor (Gn 4, 15), Yahvé tiene 7 ojos para mirarlo todo (Zac 4, 10), distintivo de un tiempo ya cumplido de salvación es, entre otros, que el sol lucra con el brillo de 7 días (Is 30, 26), una vida completa de un hombre es  $10 \times 7$  (Sal 90, 10, Is 23, 15), con mucha frecuencia un múltiplo de 7 se da como número redondo, que abarca una totalidad (Gn 46, 27, Jue 20, 16, cf. también 4 Mac 8 ss con la historia de los 7 hermanos, en 15, 29 su madre es llamada «madre del pueblo»). Usado a modo de refrán, el número 7 puede llegar a significar «totalidad» (Prov 26, 16). Según la concepción judía, en la tierra viven en total 70 naciones (Hen[et] 89, 59 s), concepción que se apoya en la tabla de pueblos de Gn 10, en la que se enumeran 70 naciones (según los LXX, 72), ello fue también determinante para el nombre de «septuaginta» dado a la traducción griega del AT (cf. la carta de Aristeas con la leyenda de la formación de los LXX). El pasaje de Lc 10, 1 ss debe entenderse ciertamente sobre el trasfondo de la concepción de las 70 naciones de la tierra: la misión de los 70 discípulos apunta a los 70 pueblos de la tierra.

El número 7 se da también como principio estilístico de articulación, tanto en la literatura rabínica como en la apocalíptica

c) α) En el *corpus* epistolar del NT, el número 7 y equivalentemente el 7000 (*ἑπτακισχίλιοι* [*heptakisχilioi*]) sólo se da referido al AT: Rom 11, 4 (1 Re 19, 18); Heb 4, 4 (Gn 2, 2); 11, 30 (Jos 6, 1 ss). En Rom 11, 4 Pablo atestigua, de acuerdo con 1 Re 19, 18, que ya en su tiempo se da un «resto» cristiano de Israel que representa fragmentariamente el número total de Israel (Rom 11, 16). En Mc 12, 18 ss los saduceos plantean el problema de una mujer que ha contraído siete veces matrimonio por la ley del levirato (Dt 25, 5 ss); por este matrimonio contraído siete veces quieren insinuar que todo caso de matrimonio contraído por la ley del levirato, o sea, por mandato del mismo Dios, demuestra que la resurrección es un absurdo.

β) El poseído por 7 πνεύματα [*pneumata*], *espíritus* (Mt 12, 43 ss par) ó 7 δαιμόνια [*daimónia*], *demonios* (Mc 16, 9), es un poseso total. En Mt 18, 21 Pedro pregunta por los límites del perdón: «¿basta 7 veces?». O sea, que aquí 7 tiene un significado numérico. Pero la respuesta de Jesús es que se debe perdonar «70 veces 7», es decir, siempre y en todo lugar (Lc 17, 4). Sobre Lc 10, 1 ss cf. *supra* 2b.

γ) Los árboles genealógicos de Jesús en Mt y Mc, a pesar de las diferencias en puntos concretos, se orientan según el número 7 (Mt 1, 17 s:  $3 \times 14 = 3 \times 2 \times 7$ ; Lc 3, 23 ss aduce 77 antepasados de Jesús: desde Adán hasta Abrahán  $3 \times 7$ ; desde Isaac hasta David  $2 \times 7$ ; desde Natán hasta Salatiel [= final del exilio]  $3 \times 7$ ; desde Zorobabel hasta Jesús  $3 \times 7$ ). Ambos evangelistas se interesan evidentemente por la «consumación» de la historia de la salvación (Mt) o del mundo (Lc) en la persona de Jesucristo. Por lo demás, Mt muestra una preferencia especial por el número 7 como esquema de articulación de su evangelio (cap. 13; 23, 13 ss y *passim*): este número es la expresión estilística de su «teología de la perfección».

δ) Pero el número 7 es usado preferentemente por Ap; el libro va dirigido a las 7 comunidades de Asia menor, es decir, a todas las comunidades (1, 4.11; 2 s). Además: 7 espíritus: 1, 4; 4, 5; 5, 6; 7 sellos (5, 1); el cordero con 7 cuernos y 7 ojos (5, 6); 7 trompetas (8, 2 ss y *passim*). Aquí el número 7 significa, por lo común, la intervención escatológica divina, que lo abarca y mueve todo a favor de su comunidad. Por parte de los poderes hostiles a Dios corresponde a esto el ataque escatológico proporcionado casi a la fuerza de Dios (p. ej. el dragón con 7 cabezas coronadas: 12, 3 y *passim*).

ε) Como número redondo con función de síntesis, el 7 se usa en Hech 20, 6; 21, 4; 28, 14, y quizás también en Mc 8, 5.8 par.

### 3. El número 12

a) El número 12 (*dōdeka*) adquiere su significación simbólica por el número 12 de los meses del año, pero originariamente es también un número astronómico.

b) «En la Biblia ya no se puede demostrar que haya un recuerdo de esto. En ella el uso del número 12 se basa casi exclusivamente en el número de las tribus de Israel» (RE<sup>3</sup> XXI, 606). Este número 12 de ellas (p. ej. Nm 26, 4 ss) remonta a su vez con mucha verosimilitud a la antigua anfictionía de Israel, es decir, al uso de un culto tributado conjuntamente por las 12 tribus, el ejercicio del cual correspondía mensualmente a una tribu en el santuario común (cf. MNoth, *Historia de Israel*, Barcelona 1966, 91 ss). Aun después de la disolución de esta institución el pueblo de Dios del AT se entiende a sí mismo como «el pueblo de las 12 tribus de Israel». En la sagrada Escritura el número 12 designa primariamente el pueblo de Dios en su conjunto. Únicamente en la apocalíptica judía se da a veces un uso astral religioso del número 12 (p. ej. Hen[et] 76, 1 ss, 82, 11), sin que por ello se pierda la noción del pueblo de Dios dividido en 12 tribus.

c) El pensamiento del pueblo dividido en 12 tribus como pueblo de Dios continúa vivo en el NT, no sólo como reminiscencia histórica (Hech 7, 8), sino también cuando Pablo ante Agripa se incluye a sí mismo en el pueblo de las 12 tribus (*δωδεκάφυλον* [*dōdekáphylon*]) y apela a las promesas que se le han hecho (cf. también Flp 3, 5). El círculo «de los 12» debe ser visto sobre el trasfondo del pueblo de las 12 tribus (Mc 9, 35; 10, 32 par; Jn 6, 70; 20, 24; 1 Cor 15, 5 y *passim*), y debe su existencia a una llamada especial dirigida a ellos por Jesús en la tierra. El estado de cosas neotestamentario evidencia que el significado de los doce no coincide básicamente con el de un discípulo (art. *μαθητής* [*mathētēs*]) o con el de un *ἀπόστολος* [*apóstolos*] (→ *apóstol*). «El número doce simboliza las tribus de Israel» (GBornkamm, *Jesús de Nazaret*, 157). Pero los «doce no sólo remontan al pueblo histórico de las 12 tribus, sino que, además, presuponen el pueblo escatológico» (NADahl, *Das Volk Gottes*, 158). En vistas a la soberanía de Dios, que está ya cerca, su misión se dirige primariamente a las ovejas perdidas de la casa de Israel (Mc 3, 14 s), pueblo de las 12 tribus (Mt 10, 6; 15, 24); esas ovejas retienen su significado incluso en la comunidad postpascual. En Sant 1, 1 el pueblo neotestamentario

de Dios puede ser llamado «las 12 tribus de la diáspora» del mundo (cf. 1 Pe 1, 1 y *passim*), con lo cual no sólo se toma un título de dignidad propio del pueblo de Dios en el AT, sino que se mantiene una continuidad histórica y salvífica.

En Ap 12, 1 resuena la significación astral religiosa en la visión de una mujer vestida de sol que lleva sobre su cabeza una corona de doce estrellas. Pero la mujer aquí es símbolo únicamente de «la hija de Sión» y las doce estrellas de la corona significan las doce tribus, es decir, el pueblo de Dios veterotestamentario, del que procede el mesías y al cual pertenecen todos los que confiesan el nombre de Jesús (v. 17). En correspondencia con esto, en 7, 4 ss el pueblo neotestamentario de Dios, compuesto de judíos y de paganos, viene descrito por la operación  $12 \times 2.000 =$  los 144.000 señalados ( $\rightarrow$  sello III, 3c) de las tribus de Israel. De manera que el número 144.000 no designa una determinación numérica de los elegidos, sino que simboliza la consumación escatológica del pueblo de Dios (cf. también 7, 9).

El número 12 en la descripción de la nueva Jerusalén se encuentra en la expresión de su gloria adecuada al pueblo escatológico de Dios: «un pueblo en la ciudad de Dios» (ThWb II, 323). Por lo demás el número 12 es usado también con un valor estrictamente numérico y como cifra redondeada (Mc 5, 15 par; 42 par; 8, 19; Lc 2, 42; Hech 19, 7; 24, 11).

E. D. Schmitz

Bibl EKautzsch, Art Zahlen, RE 21, 1908<sup>3</sup>, 598 ss – ORuhle, Art ἀριθμοί etc. ThWb I, 1933, 461 ss – PFriesenhahn, Hellenistische Wortzahlenmystik im NT, 1935 – KHRengstorf, Art ἐντα etc. ThWb II, 1935, 623 ss – id., Art δωδεκα etc. ThWb II, 1935, 321 ss – AWikenhauser, Die Herkunft der Idee des tausendjährigen Reiches in der Johannes-Apokalypse, Rom Quartalschrift 45, 1937, 1 ss – HBietenhard, Das tausendjährige Reich, 1945 (1955<sup>2</sup>) – AWikenhauser, Weltwoche und tausendjähriges Reich, Tub Theol Quartalschrift 127, 1947, 399 ss – GSiedenschnur, Art Chiasmus, EKL I, 1956 (1962<sup>2</sup>), 683 ss – HKraft, Art Chiasmus, RGG I, 1957<sup>3</sup>, 1651 ss – KMenninger, Zahlwort und Ziffer, I 1957 127 ss – HBardike, Art Zahl FKI III 1959 (1962<sup>2</sup>) 1883 – ELohse, Die Offenbarung des Johannes, NTD 11, 1960 (1966<sup>2</sup>), 20 ss, 74 s – ASchummel/WFunk, Art Zahlen-symbolik, RGG VI, 1962<sup>2</sup>, 1861 ss – HAWilcke, Das Problem eines messianischen Zwischenreiches bei Paulus, AthANT 51, 1967 – HBalz, Art τριακοί etc. ThWb VIII, 1969, 127 ss

En cast Arts gens EBettencourt, Art Milenarismo, SM 4, 1973, col 605-608 – JJeremias, Teologia del NT I, 1977<sup>3</sup>, 269-278 – KHSchellke, Teologia del NT IV, 1978, 165 s, 279-286

**Obcecado** → Duro

**Obedecer** → Oír

**Obispo** → Vigilar

# Obra, trabajo

Las palabras comprendidas en la entrada *obra, trabajo*, expresan todas ellas el elemento activo de los conceptos de *obrar, actuar* mientras que *πράσσω* [*prássō*] señala la *acción*, el *ocuparse en* en el sentido más amplio —muchas veces se vislumbra entre líneas un matiz negativo—, *ποιέω* [*poiéō*] carga el acento en la acción como orientada hacia un fin y creadora (en el NT *prássō* se da 39 veces, *poiéō*, en cambio, 465) De la familia de palabras reunida alrededor de *ἐργάζομαι* [*ergazomai*], el término más usado es el sustantivo *ἔργον* [*ergon*], que acentúa más que nada el carácter activo de una acción personal. Frente a este término, la obra objetiva (*ποίημα* [*poiēma*]) se queda en el NT en un segundo término

*ἐργάζομαι* [*ergázomai*] trabajar, estar activo, efectuar; *ἔργον* [*ergon*] hecho, acción, ejecución, obra, cosa, en plural historia; *ἐργασία* [*ergasia*] trabajo, ocupación, *ἐργάτης* [*ergátēs*] agente, trabajador, *ἐνέργεια* [*enérgeia*] acción, actividad, fuerza, *ἐνεργέω* [*energēō*] estar activo, realizar algo, *ἐνεργής* [*energēs*] activo, efectivo, *ἐνέργημα* [*enérghēma*] el efecto, el hecho; *εὐεργεσία* [*euergesía*] la buena acción, la obra buena, *εὐεργετέω* [*euergetéō*] hacer el bien, hacer favores, *εὐεργέτης* [*euergetēs*] el bienhechor, *συνεργός* [*synergós*] colaborador, compañero de trabajo, ayudante, *συνεργέω* [*synergēō*] colaborar, hacer conjuntamente, ayudar, promover

I 1 a) El verbo *ergazomai*, de la raíz del sustantivo *ergon*, tomado como intransitivo tiene el sentido básico de *trabajar, tener una actividad* usado transitivamente —p ej unido a *ergon*— significa *producir, efectuar, ejecutar*, o también *elaborar* (p ej a una materia prima)

b) *Ergon* (originariamente *ἔργον*) significa ya desde el griego micénico *hecho, acción* (en oposición a estar inactivo o a un mero hablar) Puede referirse a una actividad específica profesional u oficial (p ej el trabajo en el campo o la acción guerrera), en algunos contextos significa *ejecución* y se encuentra, finalmente, con el significado más general de *cosa* En plural *ergon* puede significar también *historia*

c) Algo semejante es, aunque de manera un poco más limitada, el contenido afirmativo de *ergasia*, que puede significar *trabajo, ocupación, elaboración, obra* (espec de arte), y también *ganancia*

d) El sustantivo *ergátēs* o bien se refiere muy genéricamente a alguien que hace algo o bien significa el *trabajador* como miembro de un estamento (frecuentemente el esclavo) o de un gremio profesional (con preferencia el campesino)

Mientras que el verbo *ergazomai* y el sustantivo *ergon* en griego profano están atestiguados ya en la época micénica, en Homero y en Hesiodo, *ergasia* no se encuentra antes de Píndaro, y *ergates* se da desde el s V a C (en los trágicos y en Herodoto)

e) *Energeta* es atestiguado a partir de los presocráticos para designar una actividad Debe traducirse por *actividad, eficacia, fuerza* *Energēō*, en correspondencia con lo anterior, intransitivamente significa *estar activo, actuar*, y en sentido transitivo algo así como *efectuar, hacer* *Energēs* es una forma secundaria tardía (no anterior a Aristoteles) del adjetivo *energos*, *activo, eficaz* *energēma* significa *lo hecho, el efecto*

Si en el período helenístico y en Filón esta familia de palabras sirve con frecuencia para la descripción de fuerzas cósmicas y físicas, *energeia* en los LXX (así como en el NT) «se refiere casi siempre a la actividad de fuerzas divinas o demónicas» (GBertram, ThWb II, 649) Pero la palabra solo aparece en 1-2 Mac y en Sab

f) Pertenecen también a esta familia de palabras el término *euergesia*, *obra buena, buena acción*, junto con el verbo *euergeteo*, *hacer el bien*, y el sustantivo *euergetes*, *bienhechor* *Euergesia* se encuentra ya en Píndaro, el verbo se da en los trágicos y *euergetes* adquiere en los círculos culturales romanos y helenísticos el valor de un título de dignidad que se aplica a personas que se hacen merecedoras del mismo, especialmente a los reyes

g) *Synergos* (atestiguado desde Píndaro) significa *colaborador, compañero de trabajo* A partir de Eurípides deriva de este adjetivo el verbo *synergeō*, *colaborar, hacer conjuntamente, ayudar, promover*

2. Ya en Hesíodo el trabajo es tenido por algo moralmente valioso: «por el trabajo (ἔξ ἔργων [ἔξ ἔργον]) los hombres se tornan ricos en ganado, hacendados. Y los que hacen cosas son mucho más queridos por los inmortales (los dioses) El trabajo no es, en modo alguno, una infamia; lo infame es la pereza» (Op. 307 ss). El hombre es calificado por su *ergon*. Ello hace comprensible que p. ej. Jenofonte, en un giro estereotipado, hable de γιγνώσκειν [gignóskein], darse cuenta de quién es un hombre ἐκ τῶν ἔργων [ek tón érgōn], por sus obras. En Platón aparece la palabra *érgon* (Polít 352d-353e) en estrecha relación con la → virtud (ἀρετή [aretē]). Esta dependencia ha sido desarrollada sistemáticamente por Aristóteles en su Ética a Nicómaco: el cometido de la *areté* es llevar a su perfección el *érgon*, p. ej. de un órgano (la vista en el ojo). El valor ético de determinadas acciones o creaciones viene expresado muchas veces por predicados como καλὰ [kalá], bello. ἀγαθὰ [agathá], bueno, o negativamente por κακά [kaká], malo, ἄδικα [ádika], injusto, πονηρά [ponērá], perverso

II En los LXX toda la familia de palabras se usa con la plenitud de significados del uso del griego profano, y sirve con especial frecuencia para traducir palabras hebreas como *ʾāsāh*, hacer, producir, *pāʾal*, hacer y *ʾābad*, trabajar, servir. Como sinónimos de *érgon* y su grupo se encuentran las familias de palabras *poieō* y —menos frecuentemente— *prássō*. Aquello que, comparado con el griego profano, resulta nuevo es lo que viene condicionado por la fe en Dios que le es peculiar a Israel.

1. Así *érgon* se utiliza en el mismo comienzo de los LXX para describir la obra divina de la creación (Gn 2, 2-3); en este texto, aun atendiendo a la acción de Dios que se realiza por la palabra (cf. 4 Esd 4 [6], 38,43), es claro que no cabe la impresión, sugerida anteriormente, de una oposición entre palabra y obra. En este contexto se encuentra *érgon* más a menudo (p. ej. Sal 8, 4-7, 89 [90], 16; 137 [138], 8, Jer 14, 15; Is 29, 23; cf. Heb 1, 10; 4, 3-4) como denominación de la obra del creador, la cual abarca el cielo, la tierra y también los hombres (con frecuencia: obra de tus manos ἔργα χειρῶν σου [erga cheirón sou]). *Érgon* se usa también para designar la acción de Dios más allá de la creación, y en este caso significa preferentemente las obras de Yahvé en la historia, mediante las cuales evidencia su fidelidad a la alianza hecha con Israel (p. ej. en la cita del salmo que hay en Heb 3, 9). Juntamente el término *érgon* llega a significar alguna vez *milagro* (cf. Dt 11, 3, Eclo 48, 14). Pero la acción de Dios no se limita a significar exclusivamente protección y salvación, sino también juicio (p. ej. Is 28, 21; cf. Hech 13, 41).

2. Cuando *érgon* se refiere a la acción del hombre, en el marco de los LXX puede expresar ante todo tres pensamientos teológicamente importantes

a) En la mayoría de los pasajes en que aparece, este grupo de palabras tiene un significado positivo, como p. ej. cuando se emplea para describir la ejecución completa y perfecta de una tarea encomendada por Dios a los hombres (cf. Gn 2, 15). Las acciones culturales como el servicio en el templo y la ofrenda de sacrificios aparecen como obras religiosamente llenas de valor (cf. Nm 8, 11). Pero también en la vida cotidiana se juzga como positiva aquella obra de la que se demuestre que es un obediente cumplimiento de la voluntad de Dios, de la → ley (cf. Ex 20, 9 s y Dt 5, 13 s, pasaje este último en que, en el marco del decálogo, se ordena alternar jurídicamente el trabajo y el descanso). Esto vale, tanto para el simple trabajo profesional (cf. Dt 2, 7; 14, 29; Job 1, 10; Sal 89 [90], 17) como para acciones que responden a una obediencia especial (p. ej. Neh 13, 14: obra de amor; Sal 15, 2: justicia; Sof 2, 3; cf. Sal 7, 4 s; 18, 21 ss y *passim*).

b) En conexión con la historia del pecado original *érgon* señala el trabajo como fatiga, carga y maldición (cf. Gn 3, 17 ss; 4, 12, 5, 29; Dt 26, 6). Esta concepción es especialmente viva en el judaísmo helenístico

c) En otros pasajes de los LXX —quizás por influencia del judaísmo helenístico— tiene *érgon* el significado de una acción mala, rechazable, que nos separa de Dios, *érgon* tiene aquí, pues, el valor de pecado (p. ej. Job 11, 11; 21, 16; 24, 14). Cabe, con todo, añadir que se trata menos de una acción que resulte *per se* condenable, que de la actividad del hombre pecador (p. ej. Prov 11, 18). Dios ve las obras de estos impíos o de estos ateos que actúan en las tinieblas (Is 29, 15). «de noche les derrumba y quedan hechos añicos» (Job 34, 25) pues «sus obras son obras criminales» (Is 59, 6). El juicio que bajo este aspecto se abre camino acerca de la inmadurez de la acción humana «adquiere su carácter básico en la teología neotestamentaria» (GBertram, ThWb II, 642)

3. En el judaísmo tardío se desarrolla y estructura especialmente el punto de vista sobre las obras necesarias para cumplir la → ley y alcanzar la → justicia (δικαιοσύνη [dikaiosynē]). Por medio de una casuística se prescribe a los judíos el camino hacia la piedad, indicado por una gran cantidad de determinaciones concernientes al cumplimiento de la ley. Piénsese, por ejemplo, en las prescripciones referentes al sábado o en las disposiciones rituales de purificación con las que Jesús y sus discípulos entran en conflicto. Puesto que no todos recorren este camino de una manera consecuente, se establece una distinción entre justos y circuncidados (espec. en ApBar [sir] y 4 Esd). Esta distinción recibe su profundización escatológica a través del concepto de premio y castigo (→ premio) referidos al juicio de Dios (cf. ya Is 3, 10 s). Llegará el momento en que Dios pague al hombre según sus obras. Entonces los impíos recibirán su castigo, mientras que los justos pueden morir sin temor, pues «tienen en Dios una provisión de obras que se conserva en la cámara del tesoro» (ApBar [sir] 14, 12, cf. Mt 6, 20, Lc 12, 33; 1 Tim 6, 19). Expresiones que se encuentran alguna que otra vez, las cuales anticipan el contenido de Lc 17, 10 (p. ej. Abot 1, 3. «no seas como los criados que sirven a su señor para recibir una paga, sed más bien como los criados que sirven a su señor sin pensar en la paga») son incapaces de desdibujar la impresión producida por una teología forjada por la justicia de las obras

Pero junto a esto el judaísmo conoce también las acciones de Dios. Tiene especial importancia la alabanza al creador por sus obras; además se alaba también la obra salvífica de Dios en la historia y en el final de los tiempos (p. ej. en los himnos de Qumrán).

III *Ergázomai, estar activo, actuar*, está atestiguado 41 veces en el NT (17 veces en Pablo); *érgon, obra*, 157 veces (43 veces en Pablo, 32 veces en Jn, 19 veces en Ap, 15 veces en Sant, 14 veces en las pastorales, 11 veces en los sinópticos, 10 veces en Heb, 8 veces en Hech, 4 veces en Pedro, una vez en Jds); *ergasía, trabajo*, 6 veces (4 en Hech) y *ergátēs, trabajador*, 16 veces (10 veces en los sinópticos). Los significados básicos de esta familia de palabras corresponde en el NT a los mencionados en el apartado I, 1 (*supra*). Llama la atención Ap 18, 17: *trabajan el mar = viven del mar*. De la misma manera que *érgon* se encuentra junto a *λόγος [lógos]* → palabra (p. ej. Lc 24, 19; Hech 7, 22; 2 Tes 2, 17; 2 Cor 10, 11) también está junto a *βουλή [boulé]* (Hech 5, 38; *plan, proyecto*). Para designar la obra que el creyente realiza puede usarse *érgon* como sinónimo de *καρπός [karpós]* → fruto. Es frecuente la expresión *érgon* o *érga ergázesthai*, *realizar una obra* (Mt 26, 10 par; Jn 3, 21; 6, 28; 9, 4; Hech 13, 41; 1 Cor 16, 10). Como sinónimo de esta expresión se encuentra *érgon* o *érga poieîn: hacer una obra* (Mt 23, 3,5; Jn 5, 36; 7, 21; 8, 31; 10, 37; 14, 10,12; 15, 24; 2 Tim 4, 5; 3 Jn 10; Ap 2, 5; cf. Sant 1, 25: ποιητής [poiētēs], *el que hace*) y en un pasaje *ἔργα πράσσειν [erga prássein]* (Hech 26, 20).

1. a) En los *sinópticos* no se llega a un uso de este grupo de palabra orientado teológicamente; *ἐργάζεσθαι [ergázesthai]* significa muy genéricamente la actividad (cf. Lc 13, 14; Mt 21, 28: en la viña), la ejecución acabada de una obra (p. ej. Mt 26, 10 par). En Lc 12, 58 la frase con *ergasía* tiene un matiz especial, que habría que traducir así: pon todo tu esfuerzo = *haz todo lo posible*. *Ergátēs*, palabra usada con relativa frecuencia, significa, según su uso propio, el hombre que trabaja por un salario (Mt 20, 1,2.8), pero después designa al testigo que ha sido enviado al mundo para servir a Cristo (Mt 9, 37.38 par); pero en la expresión *ἐργάτης ἀδικίας [ergátēs adikías]* significa el *malhechor que en el juicio será condenado* (Lc 13, 27; cf. Mt 7, 23). Mientras que los fariseos reciben de Jesús el reproche de que realizan sus obras «para llamar la atención de la gente» (Mt 23, 5), la acción de la mujer que unge a Jesús es calificada de *ἔργον καλόν [érgon kalón]* «está muy bien lo que ha hecho» (Mt 26, 10 par) y, a los discípulos, se les dirige la exhortación: «Alumbre también vuestra luz a los hombres; que vean el bien que hacéis y glorifiquen a vuestro Padre del cielo» (Mt 5, 16; cf. 1 Pe 2, 12). Es cierto que los sinópticos ponen de relieve que el hombre no tienen ningún derecho de exigir a Dios una recompensa determinada por las buenas obras que realiza (cf. Lc 17, 10; Mt 20, 1 ss par), pero al mismo tiempo plantean muy nitidamente la cuestión apremiante de los frutos de la fe. «La parénesis sinóptica libera ciertamente la obra del discípulo de la *securitas*, de la soberbia del mérito, pero no elimina el temor acerca del logro o de la pérdida de la salvación» (WJoest, *Gesetz und Freiheit*, 160).

*Érgon* se refiere a la obra de Cristo en Mt 11, 2 y en Lc 24, 19, donde su acción abarca palabras y obras.

b) En el *evangelio de Juan* este grupo de palabras se usa con un sentido especial para ilustrar la acción singular y peculiar de Jesús, enlazada indisolublemente a la acción de Dios Padre, como atestigua p. ej. el pasaje de Jn 5, 17: «Mi Padre, hasta el presente, sigue trabajando y yo también trabajo» (cf. Jn 4, 34; 17, 4). Jesús entiende su acción como cumplimiento del mandato divino que comporta su misión (cf. Jn 9, 4; 5, 36; 10, 25), que tiene por objeto despertar la fe en el revelador enviado por Dios (cf. Jn 6, 29). A este fin sirven también las acciones prodigiosas de Jesús (→ milagro, art. *σημεῖον [sēmeion]*; Jn 14, 11; cf. 10, 25). La acción reveladora de Jesús, que «es a la vez acción de un juez» (Bultmann, *KEK II*, 184), hace que los espíritus se dividan (cf. Jn 3, 19-21; 15, 24); ahora el

infiel ya no tiene excusa para sus pecados (Jn 15, 22 ss). Pero el creyente recibe la promesa de hacer obras aún mayores que las de Jesús (Jn 14, 12). Pues las obras hechas en Dios (ἐν θεῷ [en theō]) se oponen a las obras o acciones malas: ἔργα πονηρά [érğa ponērā] (Jn 3, 19; 7, 7; cf. 1 Jn 3, 12), realizadas en unión con el diablo (Jn 8, 41.44; cf. 1 Jn 3, 8). Así el concepto de actividad recibe en Juan su contenido teológicamente específico; lo recibe fundamentado cristológicamente por cuanto la obra de la revelación procede de Jesús.

c) Pablo, por el contrario, enlaza más bien con la concepción que de «obra» tiene el judaísmo tardío, el cual entiende «obra» como esfuerzo exigido por el hombre, para acentuar en una dura antítesis: ante Dios no hay justicia basada en el esfuerzo humano; la justicia existe únicamente basada en la gracia recibida. El camino de salvación no nos viene prescrito por la → ley, sino por Jesucristo, que es el «fin de la ley, y con eso se justifica a todo el que cree» (Rom 10, 4). Pablo rechaza enérgicamente las obras de la ley, que juegan un papel tan importante en el judaísmo, porque desde el punto de vista paulino estas obras son «un sustitutivo, para el hombre, de la verdadera → obediencia de la fe» (OMichel, KEK IV, 87 A 2), la ὑπακοή πίστεως [hypakoē pisteōs] (cf. Rom 1, 5; 16, 26). «La justificación no se obtiene por la observancia de los mandamientos, sino que se realiza plenamente en Cristo por medio de la fe en él» (HSchlier, KEK VII, 57). A Pablo le interesa «únicamente» la fe auténtica, de la que Abrahán es aducido como ejemplo (Rom 4, 1 ss; Gál 3, 6 ss). Esta consideración sobre la irreductibilidad de la oposición soteriológica entre la obra de la ley (ἔργον νόμου [érğon nóμου]) y gracia (χάρις [chárīs]), o, lo que es lo mismo, fe (πίστις [pístis]), forma el núcleo de la teología paulina (cf. Rom 3, 20.27 s; 4, 6; 9, 12.32; 11, 6; Gál 2, 16; 3, 2.10).

Aunque a las obras se les niega que sean vía de salvación, con todo hay pasajes en los cuales incluso Pablo les adscribe un sentido positivo. De la misma manera que, junto a la ley extraviadora, conoce Pablo una ley de Cristo (cf. 1 Cor 9, 21; Gál 6, 2), también junto a las obras de las tinieblas (ἔργα τοῦ σκοτούς [érğa toũ skótous]: Rom 13, 12), equivalentes a las obras de la carne (ἔργα τῆς σαρκός [érğa tēs sarkós]: Gál 5, 19), conoce las obras (érğa) positivas. Así p. ej. la acción misionera aparece como un ἔργον κυρίου [érğon kyriou], obra del Señor (1 Cor 16, 10; 15, 58; cf. Flp 2, 30), realizada por Cristo a través de sus apóstoles (cf. Flp 1, 6). Tanto es así que Pablo puede preguntar precisamente a los corintios, de manera retórica: «¿Acaso no sois vosotros mi obra en el Señor?» (1 Cor 9, 1). En el ámbito de la ética, según Pablo, vale para los cristianos el imperativo de hacer el bien a cualquiera (Gál 6, 10; cf. Rom 2, 10; 2 Tes 2, 17). Incluso en conexión con el juicio final se encuentra en Pablo el pensamiento de las buenas obras. En el día «cuando se revelará el justo juicio de Dios, que pagará a cada uno según sus obras», sin acepción de personas (Rom 2, 5 s) y, concretamente, serán juzgadas no sólo las obras de los paganos, sino también las de los cristianos (1 Cor 3, 11 ss; cf. 1 Pe 1, 7; Ap 2, 23). Pablo sabe y afirma, evidentemente, que la obra de los cristianos, por la cual se juzgará en el juicio final no fundamenta ninguna gloria humana, καύχημα [kaúchēma] (→ gloriarse). Y sin embargo, dice precisamente de esta obra —entendida siempre como obra de un siervo inútil— que Dios juzga, recompensa y castiga según ella (WJoest, Gesetz und Freiheit, 175).

d) Esta dialéctica viva, marcada en Pablo por el rechazo de toda justicia de las obras y simultáneamente por la conciencia de la imposibilidad de una fe sin obras, en las cartas pastorales empieza ya a quedar en segundo término. En ellas se acentúa preferentemente uno de los dos polos, el de las obras buenas (1 Tim 5, 10.25; 6, 18; Tit 1, 16; 2, 7.14; 3, 8.14; cf. 1 Pe 2, 12).

e) Si Pablo acentúa la fe como magnitud decisiva, en Santiago aparece en primer término la enérgica exigencia de obras, formulada por la ley de la libertad (νόμος τῆς ἐλευθερίας [nómos tēs eleutherías]: Sant 1, 25). Sin obras la fe está muerta (Sant 2, 17);

sólo las obras la hacen perfecta (Sant 2, 22.24). Esta concepción defendida vivamente por Santiago debe ser entendida desde su situación. Si Pablo impugnaba ante todo el malentendido judío-judaico según el cual las obras humanas conducen hasta la justicia, Santiago se dirige contra el «error práctico de una ortodoxia muerta, que descansa en la mera confesión» (FHauck, NTD 10, 20). Con ello Santiago contribuye, a su manera, a la descripción del campo de tensión en el cual la acción salvífica de Dios intenta despertar en el hombre la fe. Pertenecen a ella, como elementos estructurales suyos, la → obediencia (ὀπακοή [hypakoē]), la → esperanza (ἐλπίς [elpis]) y el → amor (ἀγάπη [agápē]).

2. a) *Enérgeia, actividad*, se encuentra 8 veces en el NT (sólo en el corpus paulino); *energēō, actuar, desarrollar una actividad*, se da 21 veces (18 en Pablo, 2 en Mt y una en Sant); *energēma, acción*, sale 2 veces en 1 Cor y *ἐνεργής [energēs], activo*, aparece 3 veces (2 en Pablo y una en Heb). El grupo de estas palabras se refiere por lo regular a la acción de Dios (p. ej. 1 Cor 12, 6; Ef 1, 11) o a la de su rival, Satán (2 Tes 2, 9; cf. Rom 7, 5; Ef 2, 2) quien, ciertamente, depende en último término de Dios (2 Tes 2, 11), igual que la → muerte, que aparece también como un poder efectivo (2 Cor 4, 12). Especial relieve se atribuye a aquella fuerza efectiva de Dios por la que él ha resucitado a Cristo (Ef 1, 20; Col 2, 12). Esta fuerza divina es activa, tanto en Cristo (Flp 3, 21; cf. Mt 14, 2) como en el Espíritu santo (cf. 1 Cor 12, 11, donde el Espíritu santo aparece como causa eficiente única de los dones de la gracia). Esta fuerza divina es la que capacita a los apóstoles para su oficio apostólico (Ef 3, 7; Col 1, 29), y es por medio de esta fuerza como la palabra se convierte en juez competente de los pensamientos y de los sentimientos del corazón (Heb 4, 12). De esta fuerza participan los miembros del cuerpo de Cristo (Ef 4, 16; cf. 1 Cor 12, 10). Dios en calidad de *energón, agente*, crea la voluntad (θέλειν [thélein]) de esos miembros y su realización plena (*energein*: Flp 2, 13), la cual se configura en el amor de los creyentes (cf. Gál 5, 6).

b) *Euergetēs* la única vez que está atestiguado en el NT posee (Lc 22, 25) el sentido de un título de dignidad (cf. *supra* I, 1 s) que, por cierto, es rechazado de una manera característica. Los discípulos de Jesús no deben llamar —como se hacen llamar los soberanos del mundo— «bienhechores» (cf. el repudio del título de rabbi, de padre, de maestro en Mt 23, 7 ss): la vocación de los discípulos del servicio (Lc 22, 26; cf. Mt 23, 11).

El verbo *εὐεργετῆν [euergetein]*, que se da sólo en Hech 10, 38, se refiere a los actos misericordiosos de Jesús, de los que los discípulos dan fe. *Euergesia* significa en Hech 4, 9 una curación de enfermos llevada a cabo por los apóstoles. Esta misma palabra en 1 Tim 6, 2 caracteriza la actitud conforme al evangelio de un señor para con su esclavo.

c) En el NT el verbo *synergēō, colaborar*, está atestiguado 12 veces (11 de ellas en Pablo). En Rom 8, 28 Pablo recoge una «tesis que empalma con la tradición del judaísmo tardío» (OMichel, *loc. cit.*). Aquí Pablo afirma que «con los que aman a Dios, ...él coopera en todo para su bien», es decir, que para éstos todas las cosas, incluso «los dolores y los obstáculos, los enigmas de la fe» son útiles (OMichel, *loc. cit.*). En Sant 2, 22 se habla de la necesidad de la colaboración de fe y obras.

Pero, por lo demás, esta familia de palabras se refiere a la situación de misión. Mc 16, 20 informa de la colaboración del Señor, quien confirmó la palabra de sus discípulos por los signos que la acompañaron. Esta colaboración refrendadora por parte de Dios es ciertamente lo decisivo en toda actividad misionera, pero es verdaderamente una colaboración, por cuanto el hombre, llamado por Dios a ser su testigo, en el hecho de la proclamación no se limita a ser un instrumento inactivo sino que, a su vez, es un siervo colaborador de Dios. Por eso Pablo puede formular precisamente: θεοῦ γὰρ ἔσμεν



*συνεργοί* [*theoû gár esmen synergóí*] *pues somos colaboradores de Dios* (1 Cor 3, 9, cf 2 Cor 6, 1). En cuanto a su contenido, la colaboración apostólica se perfila con más detalle en 1 Tes 3, 2 («anunciando la buena nueva de Cristo»), Col 4, 11 («por el reinado de Dios»), 3 Jn 8 («de la verdad») y 2 Cor 1, 24 («en vuestra alegría»).

H -Chr Hahn

*ποιέω* [*poiéō*] *hacer*, *ποίησις* [*poiēsis*] *acción*; *ποίημα* [*poiēma*] *obra*; *ποιητής* [*poiētēs*] *agente*, *ἀγαθοποιία* [*agathopoiia*] *buena acción*

I 1 El verbo *poiéō*, que generalmente ha de traducirse por «hacer» esta atestiguado desde Homero y ha experimentado un desarrollo en muchas direcciones. Es un concepto básico en toda actividad. Los sujetos de la acción que dicho verbo expresa son divinidades o bien hombres, mas raramente son sujetos inanimados (p. ej. el campo o el árbol hacen frutos).

a) Siempre que en la literatura griega se habla de la acción de los *dioses* —p. ej. en la teogonía de Hesíodo (Op 109 s) o mas tarde en el *Timeo* platónico (29e ss)— la palabra significa *producir* y *causar* dando forma.

b) La acción *humana* puede significar cualquier tipo de actividad. En su uso intransitivo *poiéō* significa *ejercer una actividad, ocuparse*, y desde un punto de vista ético, recibe una valoración, tanto positiva como negativa. De ahí que se den textos platónicos en los que el verbo se usa en el sentido de *hacer el máximo esfuerzo* (*πάν ποιεῖν* [*pan poiéin*], p. ej. Phaed 114c).

2 El nombre *poiēsis* aparece por primera vez en Herodoto, y en consecuencia con lo expuesto anteriormente, significa una acción dirigida a un fin y el *acabado* de objetos (p. ej. Platon, Soph 266d). Y *poiēma*, término atestiguado también desde Herodoto, designa la *obra* producida, el *producto* de una acción (p. ej. Platon, Charm 163c). La obra es realizada por un *poietes*, un agente, que puede ser un poeta (Aristofanes, Ra 96 1030).

II 1 El uso semítico conoce pocas formas lingüísticas abstractas. Por eso los LXX, como sucede en nuestro propio lenguaje coloquial poseen muchas locuciones con *poieo*, *hacer*, verbo que sale allí mas de 3 200 veces. Al verbo se le añade el sustantivo que le determina: *hacer (cumplir) el mandamiento y la ley* (Jos 22, 5), *hacer una obra* (Ex 20, 9 s), *hacer el bien o hacer el mal* (Sal 34 [33], 15, Ecl 8, 11 s, Jer 2, 13), *hacer la paz* (Is 27, 5), *hacer un camino* (Jue 17, 8), *hacer un dios fabricado por mano de hombre* (Is 44, 9, 46, 6). *Poiéō* se usa también, naturalmente, en sentido absoluto (Ex 30, 25 y *passim*).

2 El equivalente *hebreo* de *hacer* es, mas que cualquier otro término, *asāh*. Siempre que se trata de la obra creadora de Dios, el relato sacerdotal de la creación (Gn 1, 1-2, 4a) junto con *asāh* tiene también la palabra *bārā* reservada en el AT a la acción de Yahve. Los LXX traducen *bara'* en Gn y en Is 41-45 por *poieo*. Incluso la contraposición de *bara'* y *asāh* en Gn 6, 7 se traduce, en sus dos miembros, por *poieo*, mientras que el texto griego mas tardío de Aquila establece una diferenciación. En 2 Mac 7, 28 se acentúa que «Dios lo ha hecho todo de la nada» (*ἐποίησεν* [*epoiēsen*]).

Pero Yahve actúa no únicamente como creador. Continúa actuando en la historia y dirige principalmente los destinos de su pueblo, Israel. De nuevo es un sustantivo el que se encarga de describir la peculiaridad de cada obra. Yahve hace milagros (Ex 15, 11, Jos 3, 5, Sal 72 [71], 18) hace el día (Sal 118 [117], 24) hace grandes cosas (Job 5, 9), «hace» (cumple) su palabra (la ejecuta Jer 1 12).

3 El actuar *humano* viene expresado por toda una gama de usos de *poiéō*. La traducción de los LXX corresponde las mas de las veces a *asah*. Cabe articular ordenadamente toda esa gama de la forma siguiente (cf HBraun ThWb VI, 465 ss): conducta cotidiana no sujeta a mandato (Gn 21, 8, 1 Sam 2, 19), hacer o dejar de hacer algo de carácter profano, pero sujeto a mandato (Gn 30, 31, Ex 35, 33), un hacer algo que esta mandado en favor del proximo (Jos 2, 12, 2 Sam 2, 6) un hacer algo que esta mandado con respecto a la voluntad y a la ley de Dios (Sal 40 [39], 9, Is 44, 28). Por lo que se refiere a este ultimo grupo, al objeto el texto del AT le añade con frecuencia un «totalmente» o un «todos» (p. ej. Dt 29, 28). Así llega a percatarse el judío piadoso de la seriedad exigida en la ejecución de su acción, ya sea moral, ya cultural.

4 En el *judasmo rabínico* los términos que en los LXX vienen traducidos por *poiéō* se relacionan también con la acción creadora de Dios (p. ej. Berak 9, 2, Pirq 4b 4, 22). Aquel «hacer» que tiene por sujeto gramatical al hombre y deriva de la Tora, recayendo siempre en la problemática de un deber activo del hombre ante Dios, recibe el distintivo de acción piadosa y con frecuencia queda configurado por las regulaciones casuísticas del conjunto de la vida (p. ej. Pirq 4b 1, 9).

III El verbo *poiēō* sale 565 veces en el NT, principalmente en los evangelios. *Poiēma*, por el contrario, se da sólo 2 veces, *poiēsis* sólo en Sant 1, 25, *poiētēs* 6 veces, de las cuales 3 en Sant 1, 22-25. A la vista de un uso tan preponderante del verbo resulta recomendable exponer sistemáticamente su contenido esencial y renunciar a algunos matices de traducción. Los sustantivos se ordenan formal y objetivamente según el verbo.

1. a) El NT prosigue las afirmaciones del AT acerca de la *acción creadora* de Dios (p. ej. Mc 10, 6; Hech 4, 24; Ap 14, 7). *Poiēma*, que aparece sólo en Rom 1, 20 y Ef 2, 10, significa las «obras» de la creación. Lo mismo vale para la forma pasiva de este verbo, que en todo el NT se da una sola vez: en Heb 12, 27.

b) Pertenecen además a esta familia de palabras las afirmaciones sobre la acción salvífica de Dios en la *historia*. Gramaticalmente, el uso sintáctico es paralelo al de los LXX, por cuanto *poiēō* va acompañado por un complemento directo. Los autores neotestamentarios hablan con convicción absoluta de que la acción de Dios interviene en la historia; se dice ya en los escritos primerizos (1 Tes 5, 24: «él lo hará»; de modo semejante Rom 4, 21: «Dios tienen poder para cumplir lo que promete»), pero también en los tardíos (Ap 21, 5: «Todo lo hago nuevo»).

2. La acción amorosa de Dios se revela en la *obra de Jesús* y en sus acciones (p. ej. Hech 2, 22). Repetidamente sale a relucir la cuestión de la fundamentación, la justificación y el contenido de su actuación.

a) Los *sinópticos* abordan los conflictos entre Jesús y los escribas, conflictos que planteaba la actuación de Jesús, entre otras, en la perícopa sobre la plenitud de poderes (Mc 11, 27 ss par). Jesús esquivo la respuesta y enfrenta a su vez a sus interlocutores con la decisión por una actuación justa.

b) Más tarde *Juan* alude con más claridad, «en su reducción del empleo del término a lo estrictamente cristológico» (HBraun, *loc. cit.*, 462) y dentro del género disputa, al hecho de que Jesús realiza perfectamente la → voluntad y las obras (→ ἔργα [*érğa*]) que el Padre le ha confiado hacer en calidad de Hijo (Jn 5, 19; 6, 38; 8, 53; 10, 37 s). Las obras del Padre y las del Hijo son lo mismo porque ambos «son una sola cosa» (Jn 10, 30.33; 14, 10).

c) Según la *carta a los Efesios* (2, 14 s) la acción de Jesús consiste en que él por su crucifixión ha «hecho» la paz entre Dios y los hombres.

La *carta a los Hebreos*, ya en época postpaulina, describe la obra salvífica de Jesús también con el verbo *poiēō*, junto con otros: él «realizó» nuestra purificación de los pecados (1, 3) y el sacrificio por el pecado lo «hizo» de una vez para siempre (7, 27).

Según el *Apocalipsis* (1, 6; 3, 12) llegará tiempo en que los fieles sean «hechos» reyes y sacerdotes, columnas del futuro templo de Dios.

O sea, que el empleo neotestamentario de este verbo da a entender que la cristología sólo de la mano de la soteriología puede desarrollarse.

3. a) La *acción puramente profana* del hombre no recibe en el NT una acentuación especial y abarca distintas acciones comunes (cf. Mc 11, 3.5; Jn 19, 12; Hech 9, 39; Sant 4, 13, etc.).

b) Más decisiva es la *calificación* de la acción humana ante Dios. En último término ninguna acción del hombre es neutral, sino que es obediencia o desobediencia a lo que Dios pretende de él (1 Cor 10, 31: «Hagáis lo que hagáis, hacedlo todo para honra de Dios»). En las parábolas de Jesús esta esperanza viene expresada con fuerza (Mt 5, 36; 20, 11 ss; 21, 31; Lc 12, 17 s; 16, 3; 17, 9 s y *passim*). Lo que en cada caso se exige viene expresado a menudo añadiendo un pronombre o una oración de relativo (Rom 1, 32; Flp 2, 14; Col 3, 17.23; 2 Pe 1, 10).

c) La acción humana que se pone bajo la reivindicación de soberanía por parte de Jesús (Lc 6, 46 par: «¿Por qué me invocáis: “Señor, Señor”, y no hacéis lo que digo?»; también en Jn 7, 17) muestra su valor en el *amor al prójimo* (Mt 25, 40.45). El amor al prójimo es la consumación y la plenitud de la ley (Mt 22, 36 ss). De ahí que no sorprenda que en todos los escritos del NT el hacer —u omitir, es decir, el no-hacer— algo en favor del prójimo venga con frecuencia calificado y, en concreto, de maneras diversas: o bien positivamente (p. ej. Mt 5, 9; 6, 2 s; Lc 3, 11; Hech 11, 30; 1 Cor 16, 1; Gál 6, 9) o bien negativamente; en este último caso el «hacer» es algo prohibido y reprochable, porque desconoce al amor (p. ej. Mt 5, 32; Lc 6, 26; Sant 2, 13). La significación central de las buenas acciones para con el prójimo hace que Cristo y los apóstoles exhorten con frecuencia a «hacer» (cumplir) la palabra (Mt 7, 24 ss par; Jn 14, 12: «hará obras como las mías y aún mayores»; Flm 21: «harás aún más»).

d) Los discursos del *evangelio de Juan* hablan también de un «hacer» justo, basado «en el Señor» y posibilitado sólo por el espíritu; sin Cristo el cristiano «no puede hacer nada» (15, 5; 13, 15; 14, 12 ss). La actividad opuesta a esto la aborda Jn 8, 34-44, en secuencias de pensamiento sobre quien «hace (comete) pecados» y «tiene por padre al diablo» no viene de parte de Dios ni de su verdad.

1 Jn conserva la insistencia en el imperativo de la «actuación justa» (ποιῶν τὴν δικαιοσύνην [poiōn tén dikaiosýnēn], y la expresa mediante el verbo ποιῶ (2, 29; también 2, 17; 3, 7 ss; 5, 2). Con el uso de esta familia de palabras, los escritos joaneos señalan también su significación normativa para el planteamiento de una ética cristiana.

4. a) En este rasgo fundamental activo y dinámico de las afirmaciones neotestamentarias —rasgo que está en oposición rotunda, por ejemplo, con el epicureísmo quietista o con el ideal budista del nirvana— se predica del cristiano la condición de ser un ποιητής [poiētēs], es decir, un *agente* o *realizador* de la palabra y de la ley (Sant 1, 22.23.25; 4, 11; Rom 2, 13). Sólo en Hech 17, 28 el nombre es citado en el sentido de *poeta*, que es propio del griego profano.

b) Los dos términos que salen en el NT una vez cada uno, ποιῆσις, la *acción*, el *hacer* (Sant 1, 25), y ἀγαθοποιία, la *buenas acciones* (1 Pe 4, 19: *hacer buenas obras*) evidencian precisamente en su contexto —Sant 1, 25 con elementos escatológicos, 1 Pe 4, 19 bajo el asalto de sufrimientos y persecución— que «practicar el bien» y «ponerse en manos del creador», o sea, permanecer en la presencia de Dios, sólo es posible «allí donde se llega a aquel ritmo por el cual la palabra acogida desemboca en la acción» (Hauck NTD 10, sobre Sant 1, 25). Ambas cosas se implican mutuamente y son irreversibles.

F. Thiele

πράσσω [prássō] ejecutar, hacer; πράξις [prâxis] acción, actividad; πράγμα [prâgma] cosa, asunto

I 1. El verbo prássō (en ático πράττω [prâtō]), *ejecutar, hacer*, se encuentra en griego ya en la escritura micénica lineal B. El significado originario de prássō quizás pueda recogerse en giros épicos como πράσσειν ἄλλα [prássein hála], *surcar el mar y proseguir* κέλευθον [prássein kéleuthon] o bien ὁδοῖο [hodoío] (genitivo partitivo) *hacer camino* (Homero, Od. 9, 491; Il 14, 282)

Prássō puede usarse también cuando se trata de proporcionarse uno algo a sí mismo, p. ej. κλέος ἐπραξεν [kléos épraxen] «ganó gloria» (Pindaro, Isthm. 5, 8); referido a dinero, prássō significa embolsar, ingresar, cobrar, p. ej. πράσσει με τόκον [prássei me tókōn] «me cobra intereses» (Homero, Batrachomyomachia 185). En general prássō señala una actividad u ocupación dirigida a un fin determinado, en la cual parece que el agente queda en grado

mayor o menor afectado por ella (JHHSchmidt, citado en ThWb VI, 632, A 2) Así ocurre, p. ej. con el giro *πραττειν τα εαυτοῦ* [*prattein ta heautou*], preocuparse uno de sus propios asuntos (Platon, Charm 162a, una exigencia ética fundamental frecuente en Platon) Además *prasso* puede significar vender en el sentido de traicionar *πραττειν την πολιν* [*prattein tēn polin*], vender (traicionar) a la ciudad (Polibio IV 17, 12) Junto a la forma transitiva se da la intransitiva *prasso* significa entonces actuar, obrar Muchas veces se da en la fórmula estereotipada *πραττειν και λεγειν* [*prattein kai legein*], obrar y decir En unión con un adverbio expresa con frecuencia el estado de una persona, p. ej. *eu pratto* [*eu pratto*] las cosas me van bien, me siento bien

2 Los significados de los dos sustantivos *praxis* y *pragma* están mutuamente imbricados *Praxis*, palabra más antigua (se da desde Homero) designa la acción, la actividad, y puede referirse a una acción ya concluida (acto, obra), al modo de la actividad (modo de la acción), o bien a una acción proyectada (proposito) A veces significa concretamente un negocio, una empresa Con frecuencia alude a una acción perversa, especialmente a acciones mágicas

*Pragma* significa (desde Píndaro), además de acción, hecho, suceso, negocio, tarea, de una manera muy general cosa, asunto además, concretamente, pleito, acción legal, proceso

3 Ya por lo que se refiere al uso lingüístico griego, puede decirse que *prassō* «solo en pocos casos se usa para una actuación de los dioses» (ChrMaurer, ThWb VI, 633, 25 s) Y aun para estos pocos casos excepcionales (p. ej. Platon Resp III, 391e), el verbo se refiere solo a aquellas acciones de los dioses que no constituyen una producción propia de ellos (para lo cual usan los verbos → *ποιειν* [*poiein*], → *εργαζεσθαι* [*ergazesthai*] → *δημιουργειν* [*dēmiourgein*], sino que se trata de una actividad que corresponde a la de los hombres, la cual, a mayor abundamiento, se expone de manera abstracta *Prasso* es principalmente adecuado cuando se trata de una acción humana, que es lo normal, este verbo tiene una fuerte tendencia a la abstracción Si, no obstante, de vez en cuando se usa con un sentido análogo al de *poieo*, principalmente en textos filosóficos, se echan de ver distinciones sutiles entre ambos verbos (p. ej. en Platon, Charm 163 a ss) Mientras que *poieō* significa más una acción concreta *prassō* se usa cuando el filósofo «expone la acción humana prescindiendo al máximo del contenido y de los objetos de valoración» (ThWb VI, 634, 21-23) Aquí fundamenta el platonismo la necesidad de una conducta basada en la idea del bien, cuyo conocimiento atrae hacia sí el *καλῶς πρασσειν* [*kalos prassein*] Platon, así p. ej. en Prt 352c ss No existe una oposición rica en tensiones entre el hacer y el conocer un hacer defectuoso radica en un conocimiento deficiente, no en una falta de voluntad (p. ej. Epicteto, Diss II, 26, 3-5)

II 1 Comparado cuantitativamente con *poieō*, *prassō* queda en los LXX muy atrás Solo en los escritos posteriores al exilio se encuentra más a menudo (un total de 38 veces, de las cuales en Job y en Prov se encuentra 8 veces en cada uno y en 1-4 Mac 7 veces en conjunto) En estos textos *prasso* traduce 5 veces el hebreo *asah*, 4 veces *pā'al* y 2 veces *hālak* Resulta sorprendente que *prassō* se utilice de varias maneras para describir la conducta negativa del hombre (p. ej. Job 27, 6, 36, 23, Prov 10, 23, Gn 31, 28) *Prasso* designa una acción positiva solo en los libros históricos (p. ej. en 4 Mac 3, 20 *καλῶς πρασσειν* [*kalos prassein*] «comportarse bien»)

2 También los dos sustantivos se dan en los LXX *pragma* sale 125 veces y *praxis*, por el contrario, solo 23 veces (principalmente en los libros influenciados por el helenismo) Mientras que el término *praxis*, más abstracto, se refiere a acciones humanas (p. ej. 6 veces con el sentido de *res gestae*), *pragma* se usa alguna vez (también para acciones de Dios)

3 En *Filon* se habla en un pasaje del *πραττειν* [*prattein*] divino del demiurgo (Abr 163), pero con ello no se significa el acto creador (para lo cual se encuentra *poieō*), sino una actividad entendida abstractamente y sin concretar Por lo que al hombre se refiere, *Filon*, de acuerdo con la concepción estoica, acentúa la necesidad de una intercomunicación equilibrada de querer, hacer y hablar Lo más adecuado para la naturaleza humana (*το οικειοτατον* [*to oikeiōtaton*]) es, tanto tomar decisiones acertadas (*βουλευεσθαι* [*bouleuesthai*]), como obrar bien (*prassein*) y hablar tal como se debe (*λεγειν* [*legein*], Mut Nom 197)

III De las 39 veces que *prassō* está atestiguado en el NT, 18 pertenecen al corpus paulino, 13 a Hech, 6 a Lc y 2 a Jn

1 En el NT *prassō* no se refiere nunca a una acción divina creadora (véase para eso *ergázesthai* y *poieō*) Las más de las veces significa una acción negativa, entendida más o menos abstractamente, del hombre, pero en algunos pasajes se usa también para designar una acción positiva, o tiene valor neutro

a) En relación con temas pecunarios se encuentra el verbo en la predicación del Bautista (Lc 3, 13), donde a la pregunta genérica «¿qué tenemos que hacer?» se contesta a los recaudadores de impuestos: «No hagáis violencia a nadie ni saqueis dinero, confor-

maos con vuestra paga». Algo semejante se dice en la parábola del señor que dio diez talentos a sus servidores y que a su regreso quería recobrar el dinero con los intereses correspondientes (Lc 19, 23).

b) En Ef 6, 21 se refiere *práσσō* a la *situación* humana, y unido al adverbio *εὖ* [*eu*] tiene el sentido de «ir bien las cosas» (Hech 15, 29). Al bienestar personal se refiere también el grito dirigido al carcelero en Filipos: «no te hagas nada» (Hech 16, 28).

c) Finalmente, *práσσō* se usa con *valor neutro* en 1 Tes 4, 11, donde se refiere de una manera abstracta a los asuntos propios, mientras que en el mismo versículo *ergázesthai* describe el trabajo manual más concreto. En Hech 5, 35 se habla genéricamente de la acción humana que puede concluir bien o mal. En este pasaje Gamaliel exhorta al consejo supremo a que, respecto a Cristo, ponderen cuidadosamente «lo que quieren hacer» (algo parecido en Hech 19, 36, donde hay un aviso contra la acción precipitada).

2. a) *Práσσō* indica las más de las veces un *obrar* que no puede ser aprobado ni por las instancias terrenas (cf. Rom 13, 4; Hech 17, 7; Lc 23, 41) ni por Dios (cf. Rom 2, 2 s; Jn 5, 29). Con más frecuencia se habla en giros estereotipados de un proceder que merece la muerte (*ἄξια θανάτου* [*áxia thanátou*]: Lc 23, 15; Hech 25, 11.25; 26, 31; Rom 1, 32). Semejante *τὸ κακὸν πράσσειν* [*tó kakón prássein*], que acaba por incurrir en la cólera de Dios (Rom 13, 4), se detalla en el llamado «catálogo de vicios» de Rom 1, 28 ss y se describe en Gál 5, 19 ss. En 1 Cor 5, 2 se cita como hecho singular un caso de incontinencia, y en 2 Cor 12, 21 *práσσō* se refiere primariamente a pecados sociales.

b) Las «malas artes» designadas con una forma verbal de *práσσō* en Hech 19, 19 pertenecen menos al ámbito moral que al religioso. Es seguro que se trata de «prácticas mágicas» (EHaenchen, KEK III, 501). Entre las transgresiones de carácter religioso hay que enumerar la traición contra Jesús (Lc 22, 23), la muerte de Jesús ocasionada por la ignorancia del pueblo (Hech 3, 17), y la hostilidad de Saulo contra el nombre de Jesús (Hech 26, 9).

c) El enorme poder de atracción que ejerce el *tó kakón prássein* queda puesto de manifiesto en el fragmento de Rom 7, 14 ss en el cual *prássein* y *poiëin* se usan indistintamente. Debemos hacer frente a ese atractivo y a esa tentación, porque el que hace el mal (*φᾶῦλα* [*phaúla*]) odia la luz (Jn 3, 20), el que hace *ἔργα τοῦ σαρκός* [*érge tou sarkós*], las obras de la carne (Gál 5, 19), no heredará el reino de Dios (Gál 5, 21). En la antigua alianza, marcada por la circuncisión, era válido, por el contrario, obrar según la ley (Rom 2, 25; cf. también Gál 6, 13). Según Hech 26, 20, Pablo intima a sus oyentes a realizar obras de penitencia (*ἔργα τῆς μετανοίας* [*érge tēs metanoías*]). Con esto *práσσō* adquiere de nuevo un significado *positivo*, lo cual vale también para Flp 4, 9, donde Pablo se pone a sí mismo como ejemplo.

El pensamiento de que la actuación justa tiene su recompensa viene claramente expresado en 1 Cor 9, 17. La determinación, concebida allí individualmente, de la relación de acción humana y su enjuiciamiento escatológico se desarrolla en Jn 5, 29 en una forma universalmente válida, tanto en su aspecto positivo como en el negativo: primero se levantarán de los sepulcros «los que hayan hecho el bien» (*ἀγαθὰ ποιήσαντες* [*agathá poiēsantes*]) en una resurrección para la vida y los que han cometido el mal (*φᾶῦλα πράξαντες* [*phaúla práxantes*]) en una resurrección para el juicio. Este pasaje evidencia otra vez que *práσσō* designa con preferencia una acción humana negativa. Para una acción positiva en el NT lo más corriente es usar *ergázesthai* o bien *poiëin*.

3. a) *Práxis* se encuentra seis veces en el NT. En Rom 12, 4 tiene un sentido neutro y abstracto: aquí se precisa que en el cuerpo de Cristo no todos tienen la misma *actividad*. En Mt 16, 27 *práxis*, debe ser entendido de manera ambivalente: la acción que será

juzgada en la parusía puede ser buena o mala. En los cuatro restantes pasajes *práxis* se refiere a acciones inequívocamente perversas: se habla de los actos y de las intenciones de los adversarios de Jesús (Lc 23, 51), como también de los actos del hombre viejo (Hech 19, 18; Col 3, 9), de las *πράξεις τοῦ σώματος* [*práxeis tou sómatos*], las bajas acciones, a las que, según Rom 8, 13, debemos dar muerte.

b) Más rico en matices es *prághma*, que en el NT está atestiguado hasta 11 veces. Su valor es neutro en Mt 18, 19, donde se usa referido a la plegaria, y en Rom 16, 2, donde se refiere al buen trato que hay que dar a la hermana Febe. No es claro lo que *prághma* expresa en 1 Tes 4, 6, posiblemente un negocio comercial. En 1 Cor 6, 1 se alude a un caso legal. En Lc 1, 1 aparece en el sentido de *res gestae*. En Hech 5, 4 y 2 Cor 7, 11 se trata de un delito concreto. En Sant 3, 16 la expresión *πάν φαῦλον πράγμα* [*pán phaulon prághma*], toda clase de malas faenas, describe sintéticamente los frutos de la envidia y de las discordias.

Las tres veces que *prághma* sale en la carta a los Hebreos se apartan sorprendentemente, en el uso del término, de todo lo señalado hasta ahora. En Heb 6, 18 *prághma* significa un doble estado de cosas (promesa y juramento de Dios), mediante el cual Dios proclama su verdad. En Heb 10, 1, a la sombra de los bienes definitivos contenida en la ley, se le contrapone la imagen misma de las cosas *εικὼν τῶν πραγμάτων* [*eikón tón pragmatón*], o sea, la imagen de lo real. A ello se refiere la fe, aunque no lo vea (Heb 11, 1).

H.-Chr. Hahn

Bibl GBertram, Art *ἔργον*, ThWb II, 1935, 631 ss – RBultmann, Christus, des Gesetzes Ende, Beitr z. Ev Theol 1, 1940 (= RBultmann, Glauben und Verstehen II, 1968<sup>2</sup>, 32 ss) – GBornkamm, Sunde, Gesetz und Tod, Jb d Theol Schule Bethel NF 2, 1950, 26 ss – GBornkamm, Das Ende des Gesetzes, 1966<sup>2</sup>, 51 ss) – CLindhagen, Ἐργαζομαι Apokalypse 18, 17, Hesekeiel 48, 18 19 Die Wurzel *sap* im NT und AT Zwei Beitr z Lexikographie der griech Bibel, 1950 – WJoest, Gesetz und Freiheit 1951 (1961<sup>3</sup>), – FFluckiger, Die Werke des Gesetzes bei den Heiden (nach Rom 2, 14 ss), ThZ 8, 1953, 17 ss – FLau, Art Gute Werke, RGG II, 1958<sup>2</sup>, 1915 ss – HBraun, Art *ποιεῖν*, ThWb VI, 1959, 456 ss – ChrMaurer, Art *πρᾶσσω*, etc, ThWb VI, 1959, 632 ss – GEichholz, Glaube und Werk bei Paulus und Jakobus, ThEx NF 88, 1961 – GLanczkowski, Art Vergeltung, RGG VI, 1962<sup>2</sup>, 1341 ss – id, Art Werke, RGG VI, 1962<sup>2</sup>, 1641 ss

Trad o c RBultmann, Creer y comprender II, 1976, 33 ss En cast Arts gens OHPesch, La justificación como acontecimiento en el hombre, MystS IV, T II, 1975, 810-837 (esp 818-830) – KRahner, Art Obras meritorias, SM 4, 1973, col 942-947

**Observar** → Cumplir

**Obstinación** → Duro

**Ocultar** → Esconder

**Odio** → Enemistad

# Ofrenda

El sacrificio, que pertenece a todas las religiones que tienen culto, es una acción ritual para influir en las fuerzas o en los poderes invisibles. Pretende hacer inocua su actividad nociva, ofreciendo satisfacción y tratando de lograr bendiciones positivas. El sentido general del sacrificio se caracteriza ante todo por la antigua fórmula romana «*do ut des*» (te doy para que tú me des) (van der Leeuw). El culto sacrificial israelita se halla indudablemente determinado y delimitado por el marco de la relación de → alianza. En el NT la idea del sacrificio desempeña asimismo un cierto papel sólo para la interpretación de la → muerte de Jesús, mientras que, de no ser en estas circunstancias, sólo aparece —como ocurre por lo general en la época tardía de la edad antigua— con un carácter metafórico o ético. El término sacrificial generalmente utilizado en el mundo griego es *θυσία* [*thysía*]. De la forma especial «primicias» (ἀπαρχή [*aparché*]) se trata, por causas lingüísticas y por otras que vienen al caso, en un artículo especial. → Don; → eucaristía; → cruz; → muerte.

ἀπαρχή [*aparché*] ofrenda de las primicias, don

I *Aparché*, desde Sófocles y Herodoto, es un término técnico del lenguaje sacrificial y designa los *primeros frutos o primicias* de cualquier tipo (p. ej. frutos naturales, ganado), que eran sagrados para la divinidad y debían ser consagrados o dedicados a la misma, antes de que hubieran de dedicarse el total de los frutos o productos al uso profano (Herodoto I, 92). En el contexto religioso se habla en algunas ocasiones también de la ofrenda de algunos hombres en particular o de grupos como *aparché* para la divinidad (Plutarco, *Pyth. Or.* 16, *Qaest. Graec.* 35) Ahí se trata por lo general de la consagración de algunos hombres a un servicio de por vida en los templos (*ιερόδουλοι* [*hieródouloi*], *esclavos del templo*). Más tarde se amplía el significado de *aparché* a una *contribución o tributo regular* (*profano*), p. ej. al estado, como el tributo en una herencia (cf. Josefo, *Ant.* 16, 172).

II En los LXX *aparché* traduce en primer lugar el hebreo *rēšit* y con ello indican la *ofrenda de las primicias* de los frutos naturales (vino, trigo o cereales) que se consagran a Yahvé como a aquel que otorga la fertilidad (Nm 18, 12; Dt 18, 4, 26, 2 10; 2 Cr 31, 5). Con mucha frecuencia reproduce *aparché* el hebreo *r'riimāh*, que designa los donativos en especie o en dinero para el culto, para los sacerdotes y para los levitas (Ex 25, 2 s; Dt 12, 11 17; 2 Cr 31, 10 12), los cuales se interpretan como acción de gracias a Yahvé. Esta práctica cultural se dedujo de la fe israelita en la creación, según la cual se admite que Yahvé es el dador y propietario de la vida de los hombres, de los animales y de las plantas, y por ello es natural que se le ofrezcan las primicias de toda vida (Nm 18, 15 LXX *πρωτότοκος* [*prōtótokos*], el *primogénito*, Ex 23, 19).

III En el NT aparece *aparché* sólo 9 veces, de ellas 6 en Pablo.

1. Rom 11, 16 entronca con Nm 15, 20 s. Pero así como allí únicamente las primicias del pan se consagran a Yahvé, mientras que el resto del pan se deja para el uso libre de los israelitas, Pablo saca de ese ejemplo la conclusión contraria. En analogía con la parábola de las raíces y de las ramas, saca él la consecuencia de que las primicias consagradas del pan santifican o consagran también el resto de la masa. Con este ejemplo propio, pero no extraño al pensamiento rabínico, quiere expresar Pablo que las primicias de Israel, la fe de los padres (p. ej. Abrahán, cf. Rom 11, 28), garantizan el papel histórico-salvífico de todo el pueblo.

2. Asimismo *aparché* tiene un significado figurado cuando Pablo en Rom 16, 5 denomina a Epéneto las primicias de Cristo en Asia y en 1 Cor 16, 15 designa a la casa de Esteban como las primicias de Acaya: ellos son los primeros cristianos de aquellas provincias misionadas (cf. también el pasaje inseguro, desde el punto de vista de la crítica

textual, de 2 Tes 2, 13). Todavía más generalmente Sant 1, 18 habla de los cristianos como primicias de la creación de Dios: ellos son la vanguardia de la nueva creación (cf. una afirmación correspondiente en Filón, Spec. Leg. 4, 180, donde se dice algo parecido del pueblo judío). Finalmente, hallamos en Ap (14, 4) a los famosos 144.000 como primicias de toda la humanidad para Dios y para el Cordero.

3. En Rom 8, 23 se transforma la relación entre el que da y el que recibe: no es Dios, sino los cristianos los que reciben las primicias (esto es, la donación primera) del espíritu de Dios, lo cual hace esperar la plena filiación y la redención del cuerpo (esto es, la segunda donación). En 1 Cor 15, 20.23 se desdibuja todavía mucho más el significado originario de *aparché*, hasta convertirse en una determinación temporal (en el sentido de *πρῶτος* [*prôtos*]) Cristo ha sido resucitado como el primogénito (esto es, el primero) de entre los muertos; con ello comenzó la resurrección de los muertos de los últimos tiempos. Y como Cristo resucitó, también deben resucitar los suyos.

H.-G. Link

θύω [*thýō*] sacrificar; θυσία [*thysía*] sacrificio, acción sacrificial; θυσιαστήριον [*thysiastērion*] altar; προσφορά [*prospforá*] ofrenda, sacrificio

I 1 *Thýō* (desde Homero) tiene en el griego profano el significado fundamental de *santificar*, originariamente en conexión con la ofrenda de *incienso* o *fumigación*, y ciertamente en la forma activa de ofrecer un sacrificio de incienso o un holocausto (Homero, Il 9, 219, Jenofonte, Cyrop 8, 7, 3) Y como en el culto frecuentemente se quemaban las víctimas o parte de ellas, o incluso a menudo hombres, *thýō* adquiere también el significado de *immolar* con un fin cultural (Herodoto I, 216, Eurípides, Iph Taur 621) El sustantivo *thysia* (desde Píndaro) designa la acción de sacrificar así como la *victima sacrificada* o cualquier otro tipo de *ofrenda sacrificial* (Herodoto IV, 60; Tucídides VIII, 70)

2 *Prospfora* significa originariamente la *presentación* u *ofrenda de dones sacrificiales*, y luego espec la oblation de comestibles, en especial en forma de donación de trigo o cereales. De esta expresión, atestiguada desde Sófocles, es propia la característica de una ofrenda en forma de regalo o don para expresar la donación o entrega total a la divinidad en un acto de culto (Platon, Aristoteles, Teofrasto, Char 30, 19)

II 1 El AT pone de manifiesto en muchos pasajes la enorme importancia que tuvo para Israel el sacrificio. Las fuentes más importantes son el decálogo cultico (Ex 34), el libro de la alianza (Ex 20, 22-23, 33), el Deuteronomio (caps 12-26), la parte final del libro de Ez (caps 40-48) y el documento sacerdotal (espec de Ex 24 a Nm 10) Sorprende que en el AT no se encuentre ni una idea unitariamente fija de sacrificio ni un término para el sacrificio que abarque el conjunto de los mismos. A esto hay que añadir que la mayor parte de los ritos sacrificiales veterotestamentarios no surgieron originariamente del culto a Yahve (GvRad, Teología del AT I, 317), sino que se desarrollaron en parte de la confrontación con los cultos paganos de los pueblos circundantes, espec con los cultos cananeos (cf Lv 20, 2 ss, Dt 18) Así las normas culturales veterotestamentarias (p e) Lv 1-7) deben entenderse como el resultado de un complicado desarrollo que se extendió a través de mucho tiempo

2 Los sacrificios se hallan localizados en un lugar de culto, en el altar (en hebreo *mizbēah*, originariamente lugar de la inmolación o del deguello) Por primera vez en los LXX (donde sale 19 veces) se introduce para esto el sustantivo *thysiastērion*, mesa del sacrificio, que permanece circunscrito a la literatura judía y cristiana, y que alude al «altar del Dios de la Biblia» (Behm ThWb III, 182), en contraposición a los altares de los dioses extranjeros

El *thysiastērion* originariamente era de tierra (Ex 20, 24), luego de bloques de piedra sin labrar (1 Re 18, 31 ss), más tarde de madera de acacia con rebestimiento de bronce o incluso de oro (Ex 30, 1 ss, 1 Re 8, 64) Su forma se prescribe con exactitud a partir del destierro (Ex 27, 1-8, Ez 43, 13-17) Sobre el altar es colocada la víctima, es sacrificada y es quemada (cf Zimmerli, Ezequiel, 1089 ss)

3 El AT conoce diversos tipos de sacrificios, que se denominan según la ocasión o la forma de la ofrenda sacrificio de inmolación y de comunión (hebr *zēbah*, LXX *thysía*), sacrificio de salvación (hebr *šēlem*) holocausto o sacrificio total (hebr *‘ōlāh*), ofrenda de cereales, cruda o preparada (hebr *minhāh*), sacrificio de acción de gracias o de alabanza (hebr *tōdāh*), sacrificio expiatorio o por el pecado (hebr *hattāt* y *‘āšām*)



4 Por su *sentido*, el sacrificio veterotestamentario se caracteriza

a) Como una praxis de comunión entre los que ofrecen y Dios el cual se considera que esta presente como comensal. Esta comunión protege contra los demonios, etc y produce una solidaridad entre los participantes (p ej Ex 24, 9 ss, Dt 12, 5 ss, Sal 95, 6 s)

b) Como donación del hombre a Dios (Gn 28, 18, 1 Sam 6, 14 s) Si esta es o no agradable a Dios (Gn 4, 4s) lo decide en época posterior el → sacerdote, como boca de Yahve que es (Lv 22, Jer 14, 12)

c) Como restauración de la relación de alianza destruida, esto es, como → reconciliación del hombre con Dios, donde Israel confiesa su pecado ante la presencia de Dios y queda descargado de las faltas cometidas (p ej Nm 15, 22-28, 2 Sam 24, 25; Mt 6, 6 s)

5 Puesto que concretamente en la época anterior al destierro no existió ninguna teología especial acerca del sacrificio, este sacrificio israelita estaba expuesto relativamente a la influencia de las prácticas cananeas y de otras prácticas paganas y podía servir para fines interesados, como pueden ser la fertilidad del país o la bendición de la propia casa también podía ser mal utilizado y asimismo superficializarse en una acción cultiva puramente externa. En contra de todo esto surgió la apasionada protesta de los profetas, los cuales exigían, en vez del sacrificio, la justicia y el amor (Am 5, 21 ss, Os 6, 6, Is 1, 10 ss, Jer 7, 22 s, 1 Sam 15, 22 s) Entre tanto, en la época exilica y postexilica y debido a la interpretación que le dio el Dt y el documento sacerdotal, el culto sacrificial adquirió una importancia todavía mayor que antes mediante la reforma realizada por Josías en el año 621 a. C., el culto desde los diversos santuarios locales se fue concentrando en el templo de Jerusalén, con lo cual, por una parte, se eliminaban los imprevistos o las arbitrariedades y, por otra, el sacrificio quedaba en manos de sacerdotes bien preparados para el. Al mismo tiempo, la idea de la expiación se convirtió en el aspecto dominante de todos los tipos de culto. De esta manera se crearon los presupuestos para que, al margen e independientemente del culto central de Jerusalén, pudiese desarrollarse una forma de piedad basada en la obediencia que entroncaba con las tradiciones proféticas, y que halló su expresión en la literatura sapiencial y en bastantes salmos (Prov 15, 8, 21, 3 27, Sal 40, 7, 51, 18 ss)

6 También en el judaísmo tardío el culto sacrificial siguió teniendo lugar en el templo de Jerusalén, si bien su importancia disminuyó respecto a la época del AT. Ni siquiera la destrucción del templo en el año 70 d. C. pudo cuartear seriamente el edificio de los ritos culturales judaicos. Sin embargo, fue penetrando cada vez más la concepción de que la voluntad de Dios no se orienta propiamente a sacrificios cruentos de animales o a ofrendas de la cosecha de cereales, sino a la vida en obediencia a Dios. Esto vale especialmente para la comunidad de Qumrán, que se había desligado del todo del culto del templo. La obediencia a la Tora y la alabanza sustituyen al sacrificio material. El judaísmo helenístico (Filon), bajo el influjo de la religiosidad de la antigüedad tardía, espiritualiza los términos del culto.

III Este grupo de palabras se utiliza en el NT en diversos escritos: el verbo *thýō* se encuentra casi exclusivamente en Lc y en Hech (8 de los 10 pasajes), el sustantivo *thysía* (en conjunto 28 veces) solo 4 veces en Lc, frente a 15 veces en Heb. De los 20 pasajes en los que se encuentra *thysíastērion*, 8 aparecen en Mt y 7 en Ap. En el *corpus paulinum* este grupo de palabras escasea y casi desaparece totalmente en los escritos joanes.

Una mirada de conjunto muestra que los mencionados escritos neotestamentarios son, por lo general, de fines del siglo I y se dirigen a lectores que se hallan en el ámbito del judaísmo helenístico. Si se examina el contenido de los términos, llama la atención el hecho de que se ha operado un auténtico despegue del culto veterotestamentario. Incluso en lo que se dice del altar en los fragmentos del Ap que contienen visiones, que pertenecen asimismo a la época mencionada y asumen muchas de las fórmulas de los LXX, se puede advertir la nueva interpretación del concepto de sacrificio que se da en el NT.

1 En su enfrentamiento con el culto del templo de Jerusalén, presupone Jesús la praxis cultural del AT (Mt 5, 23 s, Lc 19, 45-47 par). Pero al igual que los profetas, tampoco el rechaza fundamentalmente el culto, sino que más bien orienta su polémica contra la tentativa de desprenderse, a través de legalismos rituales y sutiles, de la exigencia radical de amor por parte de Dios «Corazón quiero y no sacrificios» (Mt 9, 13, 12, 7, cf Os 6, 6, Mt 23, 18 ss)

2 Pablo que, como apóstol, llegó incluso a presentar ocasionalmente ofrendas (Hech 21, 26, 24, 17 s), y ciertamente por los motivos que el sugiere en 1 Cor 9, 20, adopto

en sus cartas la interpretación judeocristiana, que designa la obra que, en representación de la humanidad, realiza Jesús en la → cruz como un sacrificio: «Porque Cristo, nuestro cordero pascual, ya fue inmolado» (1 Cor 5, 7; cf. Rom 3, 25). El desarrollo del pensamiento deuteropaulino en Ef 5, 2 pone de relieve además la mediación voluntaria de Jesús: «se entregó por vosotros ofreciéndose (*prophorá*) a Dios como sacrificio fragante (*thysía*)». Pero, al no vincular a los gentiles al culto de Jerusalén, expresó Pablo que, con la muerte de Jesús, el culto antiguo dejó de existir, es decir, quedó cumplido y juntamente arrumbado y con ello dio el paso decisivo hacia una forma de vida cristiana no cúllica.

3. La idea de la autoentrega de Cristo «por nosotros» la desarrolla Heb prolijamente con la imagen del culto del AT en unos pasajes en los que a todas luces existe un trasfondo de concepciones gnóstico-mitológicas (2, 7; cap. 7-10). Sin embargo, las concepciones del sacrificio del sumo sacerdote de la nueva alianza van mucho más allá de la simple comparación con la praxis sacrificial de la antigua alianza. La obra de Jesús es el cumplimiento definitivo y suficiente de todas las prescripciones del AT. La → sangre de Cristo, al santificar definitiva y eficazmente «consiguió una liberación irrevocable» (9, 12-15; 10, 4-14). Con ello se hicieron superfluos los sacrificios que necesitan repetirse constantemente en los altares y las demás acciones cultuales que se realizan sobre el altar a consecuencia del sistema cúllico israelita, las cuales se llevaron a cabo hasta el Gólgota bajo la promesa de Dios. En el (ἐφ) ἅπαξ [*(eph) hápax*], una vez por todas, que se repite varias veces (Heb 7, 27; 9, 12; 10, 10), el sacrificio realizado históricamente una sola vez sobre la cruz es calificado como insuperable, irrepetible y no necesitado de complemento. También lo que se dice del *thysíastērion*, altar, significa lo sucedido en el Gólgota «por nosotros». Desde ese momento todo otro altar ha perdido su sentido cultual.

4. Y como la comunidad vive del sacrificio básico y fundamental de Cristo, es asimismo invitada al sacrificio de alabanza de su propia vida. O dicho de otra manera: la vida cristiana, como vida santificada para Dios, está insertada en la dinámica eficaz del sacrificio de Cristo. Así concluye, entre otros, 1 Pe: Nosotros hemos sido redimidos y santificados «con la sangre preciosa de Cristo». Por ella la comunidad es construida «formando un sacerdocio santo, destinado a ofrecer sacrificios espirituales que acepta Dios» (1, 2. 18 s; 2, 5.9).

5. Según el testimonio paulino, toda la vida de los miembros de la comunidad debe ser «un sacrificio vivo, consagrado, agradable a Dios» (Rom 12, 1), que sea «como vuestro culto auténtico». Junto a la función misionera del sacrificio siempre eficaz de Cristo, aparece aquí la función diaconal (→ servicio). Sin embargo, el NT no da ninguna ocasión para que se interprete mal este momento diaconal del sacrificio como una renuncia que huye del mundo (cf. Lc 5, 33 ss par; Jn 17, 15; Rom 12, 2). «Renegar de sí mismo» (Mc 8, 34 s par) significa una actitud de entrega «al mundo». Así, pues, el momento diaconal es aquí un sacrificio de acción de gracias (eucarístico) de seguimiento obediente y de amor activo. Las investigaciones sobre la historia de la redacción permiten ver con claridad una orientación ética en la concepción neotestamentaria del sacrificio: «No os olvidéis de la solidaridad y de hacer el bien, que tales sacrificios son los que agradan a Dios» (Heb 13, 15 s; Flp 4, 18).

Bibi GvdLeeuw, Die do-ut-des-Formel in der Opfertheorie, ARW 20, 1920/21, 241 ss — GDelling, Art ἀπαρχή, ThWb I, 1933, 483 ss — JBehm, Art θύω etc., ThWb III, 1938, 180 ss — MAlbertz, Die «Ersiltung» der Botschaft des NT, EvTh 12, 1952/53, 151 ss — SMowneekel, Religion und Kultus, 1953, 98 ss — EKasemann, Das wandernde Gottesvolk, 1957<sup>2</sup> — ThCVriezen, Theologie des AT in Grundzügen, 1957, 247 ss — KBarth, KD IV/1, 1960<sup>2</sup>, 303 ss — ASchummel/RHentschke/HDWendland/EKunder/HBeintker, Art Opfer, RGG IV, 1960<sup>2</sup>, 1637 ss — RRendtorff/EKamlah/WAnderson, Art Opfer, EKL II, 1962<sup>2</sup>, 1691 ss — GBornkamm, Lobpreis, Bekenntnis und Opfer, en Apophoreta, Festschr EHaenchen 1964, 46 ss — HGMüller-Schwefe, Die Bedeutung des Opfers für unsere Zeit, en Zeitwende/Die neue Furcha 1964, 163 ss — RSchmidt, Das Bundesopfer in Israel Wesen, Ursprung und Bedeutung der alttestamentlichen Schelamm, 1964 — HHermisson, Sprache und Ritus im altisraelitischen Kult, 1965 — JJeremias, Der Opfertod Jesu Christi, Calwer fasc Nr 62, 1965<sup>3</sup> — OCullmann, Theologie des NT, 1966<sup>4</sup>, 82 ss — GvRad, Theologie des AT I, 1966<sup>5</sup>, 251, 263 ss — RRendtorff, Studien zur Geschichte des Opfers im alten Israel, WMANT 24, 1967 — BRultmann, Theol des NT, 1968<sup>6</sup>, §§ 9 13 33 — WEichrodt, Theol des AT I, 1968<sup>7</sup>, 83 ss — OMichel, Der Brief an die Hebraer, KEK XIII, 1968<sup>9</sup>, Indices s v θυσια

Trad o c GvRad, Teologia del AT I, 1978<sup>4</sup>, 317, 333 ss — WEichrodt, Teologia del AT I, 1975, 128 ss En cast Arts gens OSemmelroth, Arts Sacrificio y sacrificio de Cristo, SM 6, 1976, col 180-190

## Oír

El término *oír* abarca, tanto el fenómeno de la percepción acústico-sensitiva como el de la aceptación espiritual. Por tanto, el verbo griego ἀκούω [*akouō*] y el sustantivo ἀκοή [*akoē*] pueden implicar ambas cosas en su empleo neotestamentario, aunque los términos originariamente sólo indican el *oír* sensitivo o la *capacidad* para ello; para designar la aceptación espiritual se emplean, con frecuencia, compuestos: *εἰς* [*eis*] y ἐπ-ἀκούω [*ep-akouō*] resaltan el *escuchar* atento, y el intensivo ὑπακούω [*hypakouō*] literalmente *oír desde abajo*, y el sustantivo ὑπακοή [*hypakoē*], toman el significado de *obedecer* y *obediencia* respectivamente. La relación lingüística y real entre *akouō* e *hypakouō* se percibe en su tanto, en los términos castellanos *oír* y *dar oídos*, de forma que, el primero incluye fundamentalmente al segundo y puede, por consiguiente, sustituirlo. Y viceversa, *parakouō* [*parakouō*] y *parakoē* [*parakoē*], literalmente *oír de soslayo*, significan *oír sin atención*, *hacerse el desentendido*, *no oír* y, finalmente, la *desobediencia*.

ἀκούω [*akouō*] *oír*; ἀκοή [*akoē*] *audición*, *oído*; ἀκροατής [*akroatēs*] *oyente*; εἰσακούω [*eisakouō*] *obedecer*; ἐπακούω [*epakouō*] *atender*, *obedecer*; ἐπακροάομαι [*epakroáomai*] *escuchar*; παρακούω [*parakouō*] *hacerse el desentendido*, *ser desobediente*; παρακοή [*parakoē*] *desobediencia*; ἐνωτιζῶ [*enōtizō*] *prestar atención*, *oír*

1 *Akouō* (del que tenemos ejemplos desde Homero) significa *oír* y se refiere, en primer lugar, a la percepción sensitiva de ruidos y sonidos. En acusativo va la persona o cosa que se oye (= lo que se oye el sonido o ruido); la persona de la que se oye (= el origen del sonido) va en genitivo o con las preposiciones ἀπό [*apó*], παρά [*pará*], ἐκ [*ek*]. El objeto de cosa puede también ir en genitivo. Pero para *oír* no basta la mera percepción sensitiva, sino que se requiere también la comprensión del contenido espiritual, que así se asimila. Esto conduce a diferenciaciones en la terminología, que se discutirán a proposito del *šama'* hebreo (cf II), válidas igualmente para el griego profano

El sustantivo correspondiente *akoē*, atestiguado desde Homero, indica a) el *sentido del oído*, el *oído*; b) la *audición*, el *oír*; c) el *órgano del oído*, la *oreja*; d) el *contenido que se oye*, la *noticia* (*mensaje*).

2. En todas las religiones juega su papel el *oír*, con todo, la tendencia general del mundo griego y helenista no se dirige al *oír*, sino a la contemplación de la divinidad (cf Michaels, art. ὁράω [*horáō*], ThWb V, 1954, 319 ss). En la literatura de revelación de la mística helenística (Apuleyo, Corpus Hermeticum, s. II-III d C) sólo raramente representa el *oír* un medio para percibir la revelación, mientras que, viceversa, al gentilismo no le es desconocida la idea de que los dioses oyen y atienden: se habla de los oídos de los dioses, siendo el término ἐπίκοος [*epēkoos*], *escuchador* apelativo de la divinidad en muchas inscripciones helenísticas

II 1 En los LXX *akoē* traduce casi sin excepción el hebreo *šāma'*. Por eso posee los matices del verbo hebreo. También aquí designa *akoe*, en primer lugar, la percepción sensitiva (p. ej. or una trompeta 2 Sam 15, 10), pero tan pronto como se trata de una manifestación, noticia o mensaje, se incluye la comprensión de su contenido (Gn 14, 41). Esta comprensión exige un recibir, escuchar (Gn 4, 23, 23, 11), comprender el contenido (Gn 11, 7, 42, 23), respetar lo oído («escucha» Gn 3, 17, 23, 16, Ex 24, 7), así que *šāma'* adquiere el sentido de *obedecer*. Esta acepción de *šāma'* se traduce en los LXX frecuentemente mediante los compuestos *esakouō*, *escuchar atentamente*, *obedecer* (Gn 42, 21 s, Ex 6, 12 30 etc) *epakouo*, *atender*, *obedecer* (Jue 2, 17, cf 1 Mac 10, 38) y → *utakouo* [*hypakouō*] *obedecer*. El sustantivo *akoe* (en hebr. *šāma'* o *šema'*) indica el acto de la audición (Sal 17 [TM] 18, 45, Ecl 43, 2) y, la mayoría de las veces, el *contenido de una noticia* (o *mensaje* cf Ex 23, 1, 1 Sam 2, 24, Is 53, 1, Jer 10, 22, etc.), sobre el oír de Dios cf II, 3

2 a) La audición tiene muchísima más importancia en la revelación bíblica que en el griego clásico o en el helenismo. Porque Dios sale al encuentro del hombre en su palabra, teniendo este como tarea el escucharla. Con ello no se excluye la revelación de Dios en el mundo visible, acto espiritual y percepción sensitiva son inseparables. Dos ejemplos pueden aclarar este hecho: Dios se revela a Moisés en la zarza ardiendo (Ex 3, 1 ss) e Isaías en su visión de la llamada ve a Yahvé en el templo rodeado de serafines que lo alaban (Is 6, 1 ss). Pero aquí como en todas partes la tarea divina y la misión profética van asociadas a la revelación visible. Esa misión se percibe por la palabra, que tiene que escucharse y seguirse. Asimismo necesitan ser explicadas las visiones, de las que se habla con frecuencia en la literatura profética (p. ej. Am 7-9, Jer 1, 11 ss). También aquí forman una unidad ver y oír. La enorme importancia que el oír tiene en el AT se ve por la frecuencia de expresiones como *n<sup>o</sup> um yahweh*, *oráculo del señor* *way<sup>h</sup>i d<sup>h</sup>bar yahweh*, *me vino la palabra de Yahvé*. La disponibilidad del destinatario de la revelación para oír la palabra, la expresa bellamente 1 Sam 3 10 «Habla, Señor, que tu siervo escucha» (cf Procksch, art. *λεγω* [legō], ThWb IV, 1942, 89 ss).

b) Moisés vive, en el recuerdo de su pueblo, como prototipo de depositario de la revelación divina, «con el cual el Señor hablaba cara a cara» (Ex 33 11). En Ex 20, 1 ss, Dt 5, 6 ss se nos transmite el decálogo que se asocia a su nombre, Dt 5, 1 lleva la solemne introducción «Escucha, Israel». Este *šāma' yisra'el* se encuentra igualmente como exhortación encarecedora introduciendo el mandamiento del amor a Dios. Junto a la exhortación se halla con frecuencia la queja de que Israel no ha escuchado, sino que se ha resistido. Es que Dios «no os ha dado (a Israel) inteligencia para entender, ni ojos para ver, ni oídos para oír hasta hoy» (Dt 29, 3).

La revelación profética presupone conocido el contenido de la voluntad de Dios (Mt 6, 8). Los profetas, como portadores de la revelación divina, exhortan al pueblo, a los gentiles y hasta a cielo y tierra, a que escuchen la palabra de Dios que ellos proclaman (Is 1, 2 10, Jer 2, 4, 7, 2, 9, 19, Mi 1, 2). Asimismo los oídos quejarse de que Israel ni ha escuchado ni quiere escuchar la voz de Dios (Os 9 17 Jer 7 13 Ez 3 7). Así se explica que especialmente los profetas postexílicos se conviertan en predicadores del juicio. Dios lo hace recaer sobre un pueblo que no quiere oír, tampoco segura el dispuesto a escuchar a este pueblo (Is 1, 15, Ez 8, 18). A este juicio pertenece también el endurecimiento, que Isaías debiera traer sobre su pueblo: «será insensible para la revelación de Dios «que sus ojos no vean, que sus oídos no oigan» (Is 6, 9 ss). El profeta de la época postexílica vio en las catástrofes que cayeron sobre Israel y desembocaron en la destrucción del templo y en el destierro babilónico, el castigo de Dios sobre el pueblo que no quería oír (Zac 7, 8-14). Las oraciones penitenciales de los desterrados que retornaban (Esd 9, Neh 9), muestran que amplios sectores del pueblo habían llegado a pensar lo mismo.

De ese modo se convirtió Israel en el pueblo de la ley que quiere rendir a Dios la obediencia que le debe mediante el minucioso cumplimiento de la voluntad divina hasta los más mínimos detalles. Por eso es la Torá, la ley, contenida en los cinco libros de Moisés, la parte principal de la tradición. Resalta fuertemente la relación existente entre oír y obrar (Ex 19, 5 8, Dt 28, 1, 30, 11-14). En el centro de la fe religiosa se encuentra, junto a la ley, los profetas, como portadores de la revelación enviados por Dios, en el NT «la ley y los profetas» designan la totalidad del AT, lo que el piadoso israelita tiene que hacer es escucharlos (Mt 22, 40, Lc 16, 29, etc.). Es de la literatura profética de donde se nutre la esperanza mesiánica, que describe con colores cada vez más grandiosos la época mesiánica de salvación en el judaísmo tardío, especialmente en la literatura apocalíptica, que entronca con el libro de Daniel (4 Esd, Apocalipsis de Henoc, etc.), los textos de Qumrán muestran la fuerza de esta esperanza.

c) La tendencia a escuchar la ley se afianza en el judaísmo tardío especialmente por el hecho de que aparece el culto sabbático sinagoga junto a los sacrificios que se tenían en el templo de Jerusalén. La → sinagoga se convierte en el centro de la comunidad judía que se extiende más allá de las fronteras de Palestina. En su culto tiene un puesto fijo la recitación del *šema'* (plegaria compuesta de los siguientes fragmentos bíblicos: Dt 6, 4-9, 11, 13-21, Nm 15, 37-41), además el recitarla diariamente resultaba para el judío piadoso una obligación que emanaba de la exigencia de vivir y de confesar su fe. Todo miembro enterado de la comunidad estaba autorizado a explicar la ley en el culto, pero es comprensible que se formase la clase de los especialistas en Escritura (rabinos). La explicación que dieron se transmitió, al principio, oralmente, fijándose más tarde (a partir del s II d C) en la Misná y el Talmud. De esta forma el escuchar va ganando en el judaísmo cada vez mayor importancia, tanto más teniendo en cuenta que, según los rabinos, se había cerrado el tiempo de la revelación: la *batkol* (hija de la voz) que Dios deja oír de vez en cuando, no es más que un eco retardado de la revelación, sin que tenga ninguna obligatoriedad doctrinal para los rabinos (St-B I, 125 ss).

3 Lo mismo que los hombres escuchan a Dios, así también lo hace Dios con ellos. Esto constituye una distinción del Dios viviente respecto de los ídolos que tienen oídos pero no oyen (Sal 115, 135, 17 y *passim*) esta apreciación la incorporó también el judaísmo tardío (Sab 15, 15). Los salmistas acostumbran a orar «Prestame oído y escucha mis palabras» (Sal 17, 6, cf 31, 2, 86, 1 y *passim*) y, en sentido figurado, se habla frecuentemente en el AT de los oídos de Dios, que oye lo que los hombres dicen (Nm 12, 2), tanto las quejas como el murmullo de su pueblo (Ex 3, 7, Nm 14, 27). En los LXX, además de *akouō*, se encuentra con frecuencia el intensivo *eisakouo* (Ex 16, 7 8 9 12).

Pero Dios no solo oye, sino que *escucha* las oraciones, esto puede expresarlo también *śāma'*, *akouō* (Sal 29, 11 LXX). Pero la mayoría de las veces se emplean en los LXX los compuestos *eisakouō* y *epakouō* este es frecuente especialmente en el antiguo lenguaje oracional y traduce el hebreo *anah*, *contestar*, *atender* (cf *εἰσακουεῖν* [*eisakouein*] por el hebreo *'anah* en Sal 3, 5, 19, 27 10 LXX, Is 49, 8, etc).

Creación bíblica es el término *ἐνωτίζομαι* [*enotizomai*], *advertir*, *oir* derivado de *οὖς* [*oys*], *oído*, y que casi siempre corresponde al hebreo *ha'aznāh* (Sal 5, 2, 38, 13 LXX). De manera que el AT contiene toda una serie de expresiones, en las que se apoya la certeza de los piadosos, de que Dios oye y escucha las oraciones. Con singular belleza se encuentra esto formulado en Sal 94, 9 «No va a oír el que formo el oído». Por supuesto que la culpa humana se puede interponer entre Dios y los hombres, ensordeciendo el oído de Dios, de modo que no oiga (Is 59, 1 s).

III 1. En el NT el empleo de *akouō* se acomoda esencialmente al uso profano griego y de los LXX. Lo tenemos con acusativo en Mt 7, 24 (oir la palabra), con genitivo en Mt 2, 9; Mc 14, 64 (oir al rey, oír la blasfemia), con *apó* en Jn 1, 5, con *ek* en 2 Cor 12, 6 (oírlo de él o de mí), con *pará* en Jn 8, 40 (oírlo de Dios como autor).

El sustantivo *akoē* indica a) el aparato auditivo (1 Cor 12, 17), b) la audición (2 Pe 2, 8, también Rom 10, 17, Gál 3, 2.5. *ἐξ ἀκοῆς πίστεως* [*ex akoēs pisteōs*], como resultado de un oír creyente [Zahn, de modo parecido, Bengel, Schlatter]); c) el oído, espec. en plural (Mc 7, 35, Hech 17, 20 y *passim*), d) en Mt 4, 24, 14, 1 y *passim* *akoē* designa la noticia (sobre Jesús), el *λόγος ἀκοῆς* [*lógos akoēs*] de 1 Tes 2, 13; Heb 4, 2 es la *palabra del anuncio*, el *mensaje*, en la cita de Is (53, 1 LXX) en Rom 10, 16 *akoē* significa también el *mensaje*, según esto, la *akoē pisteōs* de Rom 10, 17 y Gál 3, 25 se refiere al mensaje apostólico, que tiene como contenido la fe y que se dice y recibe como palabra de Dios (1 Tes 2, 13). De sabor hebraizante es la expresión intensiva de la cita de Is 6 9 = Mt 13 14 *ἀκοῆ ἀκούετε* [*akoē akouete*], *oíd con vuestros oídos*.

De entre los compuestos se utiliza *eisakouō* en 1 Cor 14, 21 (enlazando con Is 28, 11; Dt 1, 43), dicho del oír (= *obedecer*) por parte del hombre (sobre la audición de Dios cf III, 5). *Parakouō* (atestiguado en el griego profano desde el s. V a C., raro en los LXX) significa en Mc 5, 36 *entreoir*, *hacer el desentendido* (cf Is 65, 11 LXX); en Mt 18, 17 equivale a *no querer oír*, *ser desobediente*. El sustantivo *parakoē* = *desobediencia*, aparece una vez en Platón, lo desconocen los LXX y además se usa en la terminología postcristiana. En Rom 5, 19 se habla de la desobediencia de Adán contra Dios, en 2 Cor 10, 16 son los corintios los que desobedecen a Pablo y en Heb 2, 2 se trata de la desobediencia humana contra la palabra de Dios transmitida por los ángeles. El sinónimo *enotizomai* (cf II, 3) se encuentra en Hech 2, 14 dicho de la audición humana, en Hech 16, 25 el verbo raro *ἐπακροάομαι* [*epakroáomai*] (atestiguado desde Platón, desconocido en los LXX) significa *escuchar*, el correspondiente sustantivo *ἀκροατής* [*akroatēs*], el *oyente* (literariamente atestiguado desde el s. V a C. y que también aparece en Is 3, 3 LXX, Eclo 3, 29), lo tenemos en Rom 2, 13 y Sant 1, 22.23.25, donde el oír de la ley (o de la palabra) se contrapone al que la cumple.

2 a) Las múltiples variantes de significado de *akouō* se perciben al plantear la cuestión teológica sobre cómo escuchan los hombres el mensaje neotestamentario. Este mensaje tiene como contenido a Jesucristo, el mesías prometido en la antigua alianza. A los que creen en él se les otorga la plenitud de la salvación y una nueva revelación, que supera a la del AT, la revelación, que ha cobrado figura concreta en él, no se percibe únicamente por el oído, sino que entra por todos los sentidos (Jn 1, 14, 1 Jn 1, 1). Esencialmente se trata de oír y ver (→ ver, art. *ὄραω* [*horáō*]). Jesús proclama dichosos

los ojos y oídos de aquellos que se han convertido en testigos de la salvación deseada por los piadosos de tiempos pasados (Mt 13, 16 s par). A los discípulos que le envía el Bautista desde la cárcel, les dice Jesús: «Id a contarle a Juan lo que habéis visto y oído» (Mt 11, 4 par), y siguen los prodigios obrados por Jesús. Sobre el monte de la transfiguración ven los discípulos la gloria oculta de Jesús y oyen la voz que les dice: «Escuchadlo» (Mt 17, 5 par). La alabanza de los pastores en el relato de la navidad se refiere, lo mismo que la profesión de los apóstoles ante el sanedrín, a lo que han oído y visto (Lc 2, 20; Hech 4, 20).

b) Con la aparición terrena de Jesús este oír y ver se extiende igualmente al acontecimiento de pascua y pentecostés. La visión fundamental que, según 1 Cor 15, 9, Pablo tuvo de Cristo se nos aclara en Hech 22, 14.15: Pablo será testigo de lo que ha visto y oído. Lo mismo narran los evangelios respecto de los demás discípulos: con el ver al resucitado se asocia el oír de la misión apostólica, que Jesús confiere a los discípulos (Mt 28, 18 ss; Mc 16, 15; Lc 24, 46 ss; Jn 20, 21; Hech 1, 8). Según Hech 2, 33, pentecostés, cuya amplia repercusión en las comunidades vemos por 1 Cor 12-14, fue también un ver y oír. Al contexto de este acontecimiento pertenecen también las revelaciones y visiones de Pablo, mencionadas en 2 Cor 12, 1 ss; durante el arrobamiento el apóstol oye «palabras inexpresables, que un hombre no es capaz de repetir» (v. 4). El oír juega un papel importante también en las visiones reveladoras (Ap 1, 10; 5, 11.13, etc.). Sin embargo, el misterio de nuestra redención es insondable; no hay ojo que haya visto, ni oído que haya oído, ni corazón humano que haya podido comprender lo que Dios tiene preparado para los que le aman (1 Cor 2, 9).

c) El mensaje de Cristo se basa en el acontecimiento fundamental de la revelación. Se conserva la relación con la revelación veterotestamentaria: el evangelio se anunció de antemano por los profetas en la sagrada Escritura (Rom 1, 2). Para el mensaje cristiano se exige la fe; pero la fe presupone la audición y ésta a su vez el anuncio (Rom 10, 14 ss). Mas, por el contrario, el ver no es presupuesto fundamental para la fe, como podemos deducir de Jn 20, 29.

d) El NT no distingue entre la palabra de Jesús y la de los → apóstoles: «Quien os escucha a vosotros, me escucha a mí» (Lc 10, 16). Los apóstoles son los testigos plenipotenciarios de Jesús; la palabra que dijo Jesús la transmiten con toda seguridad los que la han oído (Heb 2, 3); escuchar el mensaje es escuchar a Cristo y escuchar la palabra de la verdad (Ef 1, 13; 4, 20 s) o escuchar la palabra de Dios (Hech 13, 7.44 y *passim*). Donde ésta escucha desemboca en el hacerse creyente, trae consigo el bautismo como su consecuencia natural (Hech 16, 32 s; 18, 8; 19, 5).

3. En el NT encontramos la misma vinculación entre *oír* y *obrar*, propia del AT. En el sermón de la montaña nos encontramos con Jesús como explicador de la voluntad de Dios revelada en la ley; su palabra es más que la que se dijo a los antiguos (Mt 5, 21); en su enseñanza se refleja el pleno poder que se le dio y que lo distingue de modo característico de los letrados (Mt 7, 28 s; Mc 1, 22). Por eso, al acabar el sermón de la montaña, el señor, en una breve parábola, a aquel que oye su palabra y la cumple lo compara con uno que edifica su casa sobre roca (Mt 7, 24 ss). Lc 11, 28 nos presenta a Jesús proclamando bienaventurados a quienes oyen y practican su palabra (*φυλάσσειν* [*phylássein*], *cumplir*). Jn 10, 16.27 trata de las ovejas que oyen la voz de Jesús y la siguen. En Rom 2, 13 contrapone Pablo los obradores y los meros oyentes de la ley (*ἀκροαταί* [*akroatai*]); los meros oyentes son los judíos incrédulos, que no se dejan conducir a Cristo por la ley, mientras que los cumplidores son —según el contexto— los gentiles creyentes, que muestran tener escrita en el corazón la obra de la ley (2, 14 s). La misma contraposición entre los obradores de la palabra y los meros oyentes la encontramos en Sant 1, 22 s. Porque la fe para el NT no es únicamente oír, sino obedecer (→ *ὑπακούω* [*hypakouō*],

ὑπακοή [hypakoē]); por esa razón todo cumplimiento de la voluntad de Dios puede deberse sólo a una postura fundamental de obediencia.

4. a) La audición de la palabra no siempre desemboca en la fe, o sea, en la aceptación de la palabra de Dios (Mc 4, 16; Lc 8, 13). Al oír se le tiene que juntar la *comprensión*, si es que la semilla esparcida de la palabra ha de dar fruto (Mt 13, 23; 15, 10). La postura opuesta, la que ni comprende ni quiere recibir la palabra oída, tiene como resultado el endurecimiento (→ duro). Por eso se encuentra en el NT continuamente, en especial con vistas al pueblo judío, la mención del juicio de endurecimiento de Is 6, 9 ss (Mt 13, 13 ss par; Jn 12, 40; Hech 28, 27; Rom 11, 8). Con toda claridad se les dice a los judíos en Jn que ese oír, en realidad, no es tal (Jn 5, 37; 8, 43). En este sentido Esteban en su interrogatorio califica a sus jueces como «incircuncisos de corazón y oídos»; su conducta posterior lo prueba (Hech 7, 51.57). Ni siquiera los discípulos de Jesús están inmunizados contra el peligro de que les falte el recto entender y oír (Mc 8, 17 s), por eso en Heb (4, 5-11), empalmando con Sal 95, 8, se les pone también a los cristianos en guardia contra el endurecimiento.

Contra el endurecimiento está la apertura de aquéllos a los que Dios ha abierto el oído (Is 50, 5), los cuales conservan la palabra en un corazón noble y generoso (Lc 8, 15); sólo a un entender de esa naturaleza se le ha concedido conocer el misterio del reino de Dios (Mt 13, 11 par). Si tal oír y entender es don de Dios, esto no quiere decir, sin embargo, que se excluya la actividad humana. Lo vemos en las numerosas y variadas «fórmulas de alerta»: «Quien tenga oídos, que oiga» (Mt 11, 15; 13, 9 par); «escuchad y entended» (Mt 15, 10); «Atención a cómo escucháis» (Mc 4, 24); «Quien tenga oídos, oiga lo que dice el espíritu a las iglesias» (Ap 2, 7.11.17), etc.

b) Sobre el oír de la consumación final habla Jn 5, 25.28: los muertos oirán en los sepulcros la voz del hijo de Dios, que resucita a los unos para la vida y a los otros para el juicio. La resurrección de Lázaro, al que Jesús llama del sepulcro con voz potente, se presenta como anticipación de este acontecimiento postrero.

5. En el NT se habla más raramente que en el AT del *oír de Dios*. Enlazando con expresiones veterotestamentarias se habla dos veces de los oídos de Dios: Sant 5, 4; cf. Is 5, 9 y 1 Pe 3, 12; cf. Sal 34, 16. La sentencia sobre que los ídolos no oyen se toma del AT en Ap 9, 20. Pero Dios escucha a los que son piadosos y hacen su voluntad (Jn 9, 31), por eso pueden los cristianos tener la confianza de que Dios escucha sus oraciones, con tal de que estén conformes con la voluntad de él (1 Jn 5, 14). El discurso de Esteban en Hech 7, 34 —citando Ex 3, 7— recuerda que Israel fue escuchado en Egipto. *Epakoíō* aparece en el NT sólo en 2 Cor 6, 2, citando Is 49, 8 según los LXX. *Eisakoiō*, que en el NT únicamente se utiliza en pasiva con el significado de *escuchar*, en Lc 1, 13 y Hech 10, 31 se refiere a que las oraciones de Zacarías y Cornelio respectivamente, son escuchadas. En Mt 6, 7 Jesús reprueba el modo de orar de los gentiles, que esperan que sus oraciones sean escuchadas por parlotear mucho. Heb 5, 7 dice que la oración de Jesús fue escuchada. Jesús habló con frecuencia de la certeza de que Dios escucha las oraciones (Mt 7, 7-12; Lc 11, 5-13; Jn 16, 23 s). ¿No iban a ser escuchadas las oraciones que dirigió a Dios «en los días de su vida mortal, a gritos y con lágrimas» (Getsemani)? Heb 5, 7 s da la respuesta a la luz del resurgimiento y exaltación de Cristo: la oración de Jesús no dejó de ser escuchada. Así se confirma la certeza expresada en la historia de Lázaro, sobre que Dios oye y escucha siempre a Jesús (Jn 11, 41). La correspondencia es que también Jesús escucha a Dios como a su padre, transmitiendo como mediador de la revelación lo que le oyó (Jn 8, 26.40; 15, 15); la relación de Cristo con su Padre se basa del modo más profundo en este mutuo escucharse.

ὕπακούω [hypakouō] escuchar a, obedecer; ὑπακοή [hypakoē] obediencia; ὑπήκοος [hypēkoos] obediente

I/II El verbo *hypakouō*, derivado de *akoúō*, significa *escuchar a, responder, obedecer* y se utiliza en el griego profano desde Homero, sea con dativo de persona o cosa, sea —como es el caso en los LXX— con genitivo de persona. Con el significado especial de *abrir* (responder a la petición de que se deje entrar) lo encontramos, entre otros, en Jenofonte y Platón. El sustantivo *hypakoē* = *obediencia* es raro y, además, tardío en el uso profano (s. VI d. C.); del adjetivo *hypēkoos*, *obediente*, tenemos pruebas documentales desde el s. V a. C. En los LXX *hypakouō* traduce en la mayoría de los casos el hebreo *šāma'*, la *obediencia* puede referirse a hombres (Gn 16, 2, 22, 18), a la sabiduría (Eclo 4, 15; 24, 22), a Dios (Jer 3, 13.24 y *passim*). En Is 50, 2; 66, 4 *hypakouō* traduce el hebreo *'ānāh* = *contestar*. Is 65, 24, además de presentar la variante *ék- [ék-]*, refiere la respuesta de Dios a la llamada humana: *escuchar*. la acepción de *escucha* es también la del sustantivo *hypakoē* en 2 Sam 22, 36 (que no vuelve a aparecer en los LXX). El adjetivo *hypēkoos*, *obediente*, se utiliza en Dt 20, 11, Is 17, 13, hablando de pueblos sometidos, y en Prov 4, 3, 13, 1, refiriéndose a la obediencia del hijo respecto del padre.

III 1. En el NT *hypakouō* aparece con la acepción de *abrir* en Hech 12, 13; por lo demás, este grupo de palabras (el verbo sale 21 veces, el sustantivo 15 y aparecen con la mayor frecuencia en Pablo) está determinado por el concepto de *obediencia*. Modelo de ella es Jesucristo, del que se dice que se hizo obediente hasta la muerte de cruz (Flp 2, 5.8). Por su obediencia, contrapuesta a la desobediencia de Adán, constituirá justos a «la multitud» (Rom 5, 19). Parecida es la formulación de Heb: Jesús aprendió lo que es obediencia mediante el sufrimiento; así se convirtió en causa de salvación eterna para los que le obedecen a él (5, 8 s). La obediencia de Cristo respecto del Padre no excluye que sea el señor, al que obedecen los demonios y las fuerzas naturales (Mc 1, 27; 4, 41 par); el apóstol considera como tarea suya someter toda razón a la obediencia de Cristo; Cristo es la última instancia incluso para la razón humana (2 Cor 10, 5).

La obediencia a Cristo es la de la fe; ésta es la obediencia que quiere implantar entre los pueblos el apóstol encargado del anuncio de la buena nueva (Rom 1, 5; 16, 26). En esa misma obediencia piensa Pablo en Rom 15, 18; 16, 19; incluye el sometimiento al apóstol, por el que Cristo habla (2 Cor 7, 5; 13, 3; 10, 5 s; Flm 15). Es obediencia a la predicación, que trae la justicia (Rom 6, 16 s), y a la verdad (1 Pe 1, 22). En 1 Pe 1, 2.14 se piensa en esta obediencia: los cristianos son «hijos obedientes», porque ella debe abarcar toda su vida.

2. El uso del sustantivo corresponde al del verbo. *Hypēkoos* lo leemos en 2 Cor 2, 9 y en Hech 7, 39, además de salir en Flp 2, 8, donde se dice de Cristo. La postura obediente, que según 2 Cor 2, 9, espera Pablo de los corintios, la encuentra en los filipenses (Flp 2, 12); a los tesalonicenses, por su parte, tiene que exhortarlos a separarse de quienes no quieren obedecer a las disposiciones apostólicas (2 Tes 3, 14). Junto a quienes obedecen el mensaje de fe (Hech 6, 7), se encuentran los que niegan la obediencia respecto al evangelio (Rom 10, 16; 2 Tes 1, 8). Por doquier se encuentra en el fondo la idea de fe como acto de obediencia; la que se ejercita respecto de Cristo es inseparable de la que se practica respecto a sus mensajeros y al mensaje que ellos anuncian. Esa obediencia tiene que traducirse también en la vida de los cristianos. Por ello éstos se ven frenados para que no obedezcan los bajos instintos del cuerpo (Rom 6, 12); de la obediencia al señor se sigue igualmente el libre sometimiento a las autoridades terrenas, los padres y amos; por supuesto que éstos también tienen que reconocer a Cristo señor como la suprema autoridad (Ef 6, 1-9; Col 3, 18-20). Como escarmiento del AT se menciona en Hech 7, 39 a los israelitas, que negaron la obediencia debida a Moisés. Y viceversa, en Heb 11, 8 se presenta a Abrahán como ejemplo de obediencia creyente.



Bibl ASchlatter, *Der Glaube im NT*, 1927<sup>4</sup>, 611 – EvDobschutz, *Die fünf Sinne im NT*, JBL 48, 1929, 378 ss – WMundt, *Der Glaubensbegriff des Paulus*, 1932, 29 ss – GKittel, *Art ἄρωμα*, ThWb I, 1933, 216 ss – OKuss, *Der Begriff des Glaubens im NT*, ThGl 27, 1935, 695 ss – ASchlatter, *Gottes Gerechtigkeit*, 1935, 316 ss – RGyllenberg, *Glaube und Gehorsam*, ZStTh 4, 1937, 547 ss – Hvcampenhausen, *Recht und Gehorsam in der ältesten Kirche*, ThBl 20, 1941, 279 ss – OProksch, *Art ἄρωμα*, ThWb IV, 1942, 89 ss – JHorst, *Art οὐς*, ThWb V, 1954, 543 ss – WMichaels, *Art ὄρωμα*, ThWb V, 1954, 319 ss – RBuitmann, *Theologie des NT*, 1958<sup>3</sup>, 315 ss – HRMoehring, *The Verb akouein in Acts 9, 7 and 12, 9*, NovTest 3, 1959, 80 ss – CHDodds, *Das Gesetz der Freiheit*, 1960 – RDerchgraber, *Gehorsam und Gehorchen in der Verkündigung Jesu*, ZNW 52, 1961, 119 ss – JGnilka, *Zur Theologie des Horens nach den Aussagen des NT*, *Bibel u Leben* 2, 1961, 71 ss – RSchnackenburg, *Die sittliche Botschaft des NT (Handbuch der Moraltheol II)*, 1962<sup>2</sup> – DBonhoeffer, *Nachfolge*, 1964<sup>9</sup>

Trad o c RSchnackenburg, *El testimonio moral del NT*, 1965 – DBonhoeffer, *El precio de la gracia*, 1968 En cast Arts gens WMolinski, *Art Obediencia*, SM 4, 1973, col 933-942 – KHSchelkle, *Teología del NT III*, 1975, 41-107

## Olor

• ὄσμη [*osmé*] olor, perfume; εὐωδία [*euōdía*] buen olor, fragancia

I *Osmé*, en jónico ὀδμή [*odmé*] quiere decir *olor, perfume*. La antigüedad imagina el olor de un modo tan material que se dice, p. ej., que el árbol vuelve a brotar al olor del agua (cf. Job 14, 9). Aristóteles cita la opinión de los pitagóricos «de que algunos seres vivientes se alimentan de aromas» (De sensu 5). El olor contiene, pues, de por sí, una virtud vivificadora. Esta concepción naturalista del olor como algo cargado de energía aparece también en la esfera religiosa. En la revelación de la divinidad juega un importante papel el aroma o la fragancia que parte de ella y que es «portadora de la vida divina» (Lohmeyer, *Vom göttlichen Wohlgeruch*, 13).

II En el AT está también presente la idea de que el olor lleva consigo una fuerza vital: p. ej., cuando en el Cantar de los cantares (Cant 4, 10, 4, 16 y *passim*) ensalza el perfume embriagador de su amada, cuando se compara la fuerza de Moab con el vino añejo y su aroma (Jer 48, 11), cuando la fragancia de los vestidos de Jacob hace que Isaac le confunda con su primogenito Esaú (Gn 27, 27). Pero es sobre todo la tradición sacerdotal la que desde Gn hasta Nm, emplea a menudo el término se habla de la ofrenda «de suave fragancia» ante el Señor (Lv 2, 12, igualmente en Lv 1, 9 13.17 y *passim*). Detrás de esto está la idea de que Dios se nutre del aroma del sacrificio que sube hasta el cielo. Pero Lv 26, 31 y Am 5, 21 muestran también los límites de esta concepción naturalista en el AT. Dios no tiene necesidad de los sacrificios ni de su aroma. En un sentido figurado espiritualizado se habla también del buen olor de la sabiduría (Eclo 24, 15). Eclo 39, 14 compara las alabanzas a Dios de los justos con un suave perfume. Pero incluso en este sentido metafórico aparece el trasfondo naturalista, según el cual, en el buen olor que esparcen la sabiduría y el poder divino se oculta una fuerza vivificadora.

III En el NT *osmé* sólo se encuentra 6 veces, de las cuales 2 en la expresión ὄσμη εὐωδίας [*osmé euōdías*], de origen veterotestamentario; esta última palabra sólo aparece otra vez más con el significado de *buen olor o fragancia* (2 Cor 2, 15), entre 2 pasajes con *osmé*.

En el relato de la unción de Betania (Jn 12, 3) se habla de la fragancia del ungüento, que llena la casa. Además de su sentido propio, el vocablo tiene aquí un sentido simbólico: al igual que la fragancia del ungüento llena la casa, la fragancia del conocimiento llenará el mundo (cf. Bultmann, *JohKomm., ad locum*). En Ef 5, 2 se dice que la muerte de Cristo es un sacrificio de suave fragancia (*osmé euōdías*) para Dios. Este empleo del término en sentido metafórico y espiritual resalta de un modo particularmente claro en Flp 4, 18, en donde Pablo llama a la ayuda que le han enviado los filipenses «olor de suavidad». El concepto ha rebasado aquí la idea de ofrenda en sentido estricto y se ha convertido en «símbolo de todos los dones que el individuo ha de ofrecer a Dios» (Lohmeyer, *PhilKomm., ad locum*).

La concepción naturalista de la virtud vivificadora o mortífera del *osmé* aparece nuevamente en 2 Cor 2, 14-16. A través de la labor del apóstol se esparce la fragancia del conocimiento de Dios. En efecto, el apóstol mismo es el portador de la fragancia de

Cristo. Esta fragancia del conocimiento de Dios que actúa a través de la predicación de Pablo tiene un doble efecto: al que escucha la predicación le comunica la vida divina, al que se mantiene refractario a ella, la muerte eterna. Pablo utiliza la concepción naturalista del olor para exponer de un modo gráfico el carácter decisivo del evangelio y la virtud divina que actúa en él. Cf. también → victoria, art. θριαμβεύω [*thriambeuō*].

O. Flender

Bibl. ELohmeyer, Vom göttlichen Wohlgeruch, SAH 10, 9, 1919 – AStumpff, Art. ἀρωματίζω, ThWb II, 1935, 808 ss – GDelling, Art. ὄσμη, ThWb IV, 1954, 492 ss – RBulmann, Das Evangelium des Johannes, KEK II, 1964<sup>16</sup> (sobre Joh 12, 3) – ELohmeyer, Die Briefe an die Philipper, Kokosser und an Philemon, KEK IX, 1964<sup>15</sup> (sobre Phil 4, 18)

## Otro

ἕτερος [*héteros*] otro, de otro modo; ἄλλος [*állōs*] otro, de otro modo

I En el griego profano *héteros* y *állōs* tienen esencialmente el mismo significado: *de otro modo*. Utilizados como adjetivo (a veces sustantivado) y como pronombre, introducen a una nueva persona o cosa o también a un nuevo grupo. Originariamente, *héteros* es una forma pronominal que establece una dualidad, tanto de carácter individual como colectivo. Por eso la expresión οἱ ἕτεροι [*hoi héteroi*] designa también al *otro grupo*. En el griego moderno el término *héteros* no se utiliza nunca.

II Mientras que en los LXX *állōs* se refiere a lo otro (a diferencia de lo existente hasta ahora), e incluso puede traducir pronombres demostrativos (p. ej. el hebreo 'elleh), *héteros* tiene aquí un sentido personal y reemplaza a algunas palabras hebreas, tales como 'iš, rēa', ah (*hombre, prójimo, hermano*), *állōs* aparece ca. 100 veces, *heteros* ca. 150.

III Esta distinción entre los dos vocablos continúa, sólo hasta cierto punto, existiendo en el NT, donde no deja de sorprender que *héteros* se utilice con menos frecuencia (98 veces en total) que *állōs* (155 veces), espec. en los escritos tardíos del NT: en Jn (a excepción de 19, 37), Col, Tit, cartas de Pedro y Juan y Ap, pero incluso también en 1 y 2 Tes y en Mc (a excepción de 16, 12, cf. *infra*), el vocablo *héteros* está totalmente ausente. *Héteros* es usado con preferencia por Lucas (evangelio y Hechos). La frecuencia de ambos vocablos refleja hasta cierto punto una confrontación ideológica, lo cual se manifiesta claramente en el frecuente uso que de ellos hacen las cartas a los Corintios.

1. En concreto, dichos vocablos tienen las siguientes acepciones:

a) *Héteros* y *állōs* pueden designar a otra persona, cosa o a otro grupo. *Héteros*: Lc 5, 7; 23, 40. La expresión τῆ ἐτέρα [*tê hetéra*] significa *al día siguiente*, en Hech 20, 15; 27, 3. *Allos*: Mt 5, 39; 12, 13; Jn 5, 32.

b) El plural se usa de la misma manera: *Hétera*: Lc 10, 1; Hech 2, 13. *Allos*: Mt 20, 3.6; 13, 5 s (L: «algo» cayó...); también Jn 7, 12; 9, 16.

c) En algunas enumeraciones (Mt 13, 5.7 s; Lc 8, 6-8) y contraposiciones (Heb 11, 35 s) se utilizan alternativamente *hétera* y *állōs*. En las enumeraciones *hétera* puede traducirse a veces por un ordinal, p. ej. Lc 19, 16.18.20, ὁ πρῶτος... ὁ δεύτερος... ὁ ἕτερος, *el primero... el segundo... el tercero...*

d) En cuanto sustantivo, *ho héteros* designa al *prójimo* que nos ha sido dado por Dios en 1 Cor 10, 24; Rom 2, 1; 13, 8; Gál 6, 4.

2. Los vocablos revisten importancia teológica cuando expresan una diferencia cualitativa más o menos grande de índole externa o interna (*állos*: Mc 12, 32; 2 Cor 1, 13; 1 Cor 3, 11).

Después de la resurrección, Jesús se muestra a sus discípulos en «otra forma» (Mc 16, 12), de tal manera que ellos no le reconocen (cf. Lc 24, 16; Jn 20, 15). Igualmente, durante la transfiguración (Lc 9, 29), la apariencia de Jesús se transforma: en esta epifanía, Jesús se revela como el hijo del hombre. Su aspecto sólo puede compararse con el del «cuerpo glorioso» de 1 Cor 15, 35 ss (cf. *héteros* y *állos*; contra los que niegan la → resurrección). Mt 11, 3: ¿Es Jesús el mesías o hay que esperar a otro?

El texto de Hech 2, 4 tiene un sentido poco claro. El v. 13 alude a un hablar en lenguas de carácter extático semejante al de 10, 46; 19, 6; 1 Cor 12, 10.30; 14, 1 ss, mientras que en Hech 2, 7 se habla de un prodigio «filológico» por el que cada uno escucha a los apóstoles en su propia lengua. El relato de pentecostés prepara la predicación misionera de los apóstoles y describe la efusión del espíritu probablemente en un doble efecto: la glosolalia extática y el hablar lenguas extrañas. Aquí comienza a cumplirse la promesa de 1, 8. El v. 13 establece una transición e inmediatamente comienza la predicación misionera de Pedro (cf. sobre todo Haenchen, KEK 133 ss).

En 1 Cor 14, 21 Pablo cita el pasaje de Is 28, 11 según un texto que se aproxima al de la versión de Aquila. El hablar lenguas extrañas (en este caso la asiria), a que alude el pasaje de Isaias, es reinterpretado por Pablo como el don de lenguas o glosolalia.

En 2 Cor 11, 4 y Gál 1, 6 s (*héteros* y *állos*) subraya Pablo la exclusividad de la salvación ofrecida a través de su predicación; no hay otro evangelio que el anunciado, como tampoco hay otro espíritu que el Espíritu santo; cf. también 1 Tim 1, 10.

Rom 7, 23: la «otra ley», a saber, la de los instintos egoístas y carnales, es el instrumento de la «ley del pecado» y en cuanto tal se opone a la «ley de Dios», la ley de la razón.

El texto de Flp 3, 15 es de difícil interpretación. Pablo argumenta aquí probablemente contra ciertos fanáticos que reivindican para sí la perfección y creen estar en posesión de conocimientos procedentes de una revelación especial. Pablo recoge el tópico de la perfección y lo aplica a los cristianos: los perfectos son aquéllos que son conscientes de su imperfección y, por consiguiente, corren en el estadio tras el premio; son conscientes de que aún no han alcanzado la meta y de que aún no han conseguido el premio por el que se esfuerzan. Si hay algunos que sobre este punto piensan de otra forma (los que dicen estar en posesión de revelaciones especiales), ya Dios se cuidará de hacérselo ver.

Fr. Selter

# Oración

El vocablo que, en el NT, designa la oración en el sentido más amplio es *προσεύχομαι* [*proseúchomai*]. Expresa toda manera de *entrar en contacto con Dios* y de aquí que pueda emplearse sin más especificaciones. En cambio, *δέομαι* [*déomai*], *δέησις* [*déēsis*], al igual que *αἰτέω* [*aitéō*], designan la *súplica*, que casi siempre hace mención de la persona a la que va dirigida y sólo se pronuncia en el acto de orar propiamente dicho. En *aitéō*, *αἴτημα* [*aitēma*], el significado fundamental de *querer algo* adquiere de cuando en cuando un tono algo más enérgico, a veces hasta exigente. En cambio, *ἐρωτάω* [*erōtáō*] (cf. *aitéō*), cuando significa *rogar, suplicar*, adquiere un tono más íntimo. La *oración* a Dios puede ser expresada también por los vocablos *βοάω* [*boáō*], *βοή* [*boē*] y *κράζω* [*krázō*] que significan *gritar, clamar*. Se utilizan habitualmente cuando la oración a Dios o a Jesucristo procede del hombre que está en medio de una gran tribulación y adquiere, por tanto, el carácter de un grito de auxilio (p. ej. en el caso de quienes están enfermos o angustiados). También *γονυπετέω* [*gonypetéō*] expresa una actitud de *oración* o de *súplica* intensa, mientras que *προσκυνέω* [*proskynéō*] designa más bien la *invocación* o la *adoración* rendidas, y *αἰνέω* [*ainéō*] y *εὐχαριστέω* [*eucharistéō*] la *plegaria de alabanza* y de → *acción de gracias*.

*αἰτέω* [*aitéō*] suplicar, pedir; *αἴτημα* [*aitēma*] súplica, plegaria, petición; *ἀπαίτέω* [*apai-téō*] reivindicar, reclamar; *ἐξαίτέομαι* [*exaitéomai*] pedir; *παραιτέομαι* [*paraitéomai*] excusarse, rechazar

I El significado fundamental de *aitéō* es *querer algo, exigirlo como su parte*. Según esto, en el griego profano *aitéō* puede significar, tanto *suplicar* como *exigir, pedir*. La forma media se traduce de la mejor manera por *implorar*, y a veces por *pedir* o *desear*. Con arreglo a eso, el sustantivo *aitēma* significa *lo pedido*, tanto en el sentido de *petición* o *demanda* como en el de *exigencia* (p. ej. *αἴτημα τυραννικόν* [*aitēma tyrannikon*], la exigencia tiránica, Plutarco, Demetr. 3) *Apaitéō* intensifica la idea contenida en la raíz verbal en el sentido de una exigencia (p. ej. pedir cuentas, Platón, Resp. X, 599b), de acuerdo con el prefijo *ἀπ-* (*ap-*), que lleva consigo la idea genérica de reivindicación. El derivado *exaitéomai* hay que traducirlo literalmente por *pedir*. *Paraitéomai*, conforme al sentido del prefijo *παρ-* (*par-*), tiene el significado fundamental de *desligarse* de una obligación

II El equivalente hebreo es *šā'al*. Significa *exigir, desear, pedir* (Dt 10, 12, Jue 5, 25; 1 Sam 12, 13; Job 31, 30 y *passim*). Referido a Dios se aproxima mucho al significado de *orar, implorar*, y aparece ligado a menudo con el agradecimiento a Dios por haber escuchado una plegaria (p. ej. 1 Sam 1, 20; Sal 105, 40, 21, 5). También puede significar *preguntar, informarse* Gn 24, 57, en los LXX *erōtáō*, y en el lenguaje forense *investigar, interrogar* (Dt 13, 15: *ἐρευνάω* [*ereunáō*]), *preguntar, consultar* (Jue 18, 5 en los LXX: *ἐπερωτάω* [*eperōtáō*]). *Aitéō* sólo reemplaza a *šā'al* cuando se trata de un querer o pedir algo concreto (asi Ex 3, 22, Jos 14, 12, Jue 5, 25; 1 Sam 12, 17) p. ej. Ana pide a Yahvé un hijo y Helí le desea que Dios le conceda «lo que le ha pedido» (1 Sam 1, 17). Las promesas que aparecen en los salmos de que Dios escuchará las oraciones que se le dirijan hay que entenderlas también sobre el trasfondo de una petición concreta

III 1. En el NT *aitéō* y *aitéomai* (que en total aparecen 70 veces) tienen casi siempre el significado de *suplicar, pedir*. Se encuentran aproximadamente con la misma frecuencia en todos los evangelios; en Pablo aparece muy raras veces y está ausente de las cartas pastorales, Heb y Ap.

a) En lo que respecta al ámbito de la relación interhumana, se puede decir que la forma media del verbo, *aitéomai*, se emplea casi siempre en relación con personas de elevada categoría social (Mt 14, 7; 27, 20; Lc 23, 23; Hech 9, 2 y *passim*) y de aquí que

adquiera un cierto carácter oficial. La forma activa del verbo, *aitéō*, no tiene generalmente ningún matiz especial. Sólo en Mt 5, 42 tiene *aitéō* un cierto aspecto menos positivo, como resulta del contexto: *exigir o pedir algo desagradable*, o al menos experimentar la petición como algo molesto (por eso *aitéō* puede traducirse también aquí por *solicitar o pedir un favor*). Pero, en este pasaje, las palabras del Señor subrayan que, a pesar de todo, el discípulo debe escuchar y atender esta súplica (véase lo que se dice a propósito de Mt 7, 7.8). Lo que se afirma en este pasaje tiene, pues, consecuencias éticas. Hemos de superar nuestra aversión y abrir nuestro corazón y nuestras manos al que implora algo de nosotros. Pues, a través de la súplica del otro, Dios mismo me llama a abrirme a él y a obedecerle.

b) En el ámbito religioso, es decir, en aquellos pasajes en que la súplica va dirigida a Dios, no existe una diferencia de matices entre la forma activa y la forma media del verbo (entre *aitéō* y *aitéomai*). Naturalmente, el suplicar se aproxima aquí al significado de *orar*, en el sentido de súplica o plegaria (cf. p. ej. Mt 21, 22: *pedir en la oración*). Pero el NT emplea también otras expresiones para designar la plegaria; éstas se utilizan a veces paralelamente a *aitéō*, p. ej. → *προσεύχομαι* [*proseúchomai*] (Mc 11, 24; Col 1, 9), que aparece casi siempre sin otra especificación y designa la *oración* en su más amplio sentido, o también la expresión *doblar las rodillas* (→ *γωνυπετέω* [*gonypetéō*]; cf. Ef 3, 13 s), que subraya especialmente la actitud humilde del orante ante Dios. También *erōtáō* aparece como concepto paralelo a *aitéō* (1 Jn 5, 16), pero, por regla general, se utiliza cuando existe una relación muy estrecha entre el que pide y aquél a quien va dirigida la petición, como ocurre p. ej. en las súplicas de los discípulos a Jesús o de Jesús al Padre, mientras que en las súplicas de los discípulos a Dios se utiliza casi siempre el verbo *aitéō*. El significado originario de *erōtáō* es *preguntar* (en un diálogo) y de aquí que haya conservado un carácter coloquial íntimo. Otro verbo que en NT tiene asimismo el significado de *suplicar, pedir es* → *δέομαι* [*déomai*], que se utiliza por lo general cuando la plegaria surge de una situación concreta (por eso se emplea también frecuentemente para designar la *intercesión*).

Es curioso que *aitéō* no sea utilizado nunca por Jesús en sus plegarias u oraciones y que en lugar de este verbo aparezcan *erōtáō* y *déomai* (p. ej. Jn 14, 16; 16, 26; Lc 22, 32). Pero esto puede estar en conexión con las características del verbo *erōtáō* arriba mencionadas.

c) Es significativo el hecho de que, siempre que se habla de la plegaria dirigida a Dios, se pone de relieve que tal plegaria es escuchada. Cf. Mt 6, 8; 7, 7-11; 18, 19; 21, 22; Jn 14, 13 s; 15, 7.16; 16, 23 s.26; 1 Jn 3, 22; 5, 14 s; Sant 1, 5. Es como si los testigos del NT quisieran aquí animar de un modo especial a sus destinatarios a hacer oración asegurándoles que sus plegarias serán escuchadas por Dios. El NT es consciente de que toda plegaria y oración dirigidas a Dios vive de esta certeza y muere tan pronto como es puesta en duda o desaparece.

¿Cuál es el fundamento de esta certidumbre según el NT? En Mt 7, 8 se declara como una regla fundamental válida en el reino de Dios el que la oración es escuchada: «el que pide, recibe». La invitación a orar y la promesa unida a ella «pedid y se os dará» se apoyan en esta regla fundamental (introducida aquí con «pues»). Pero la fundamentación más profunda la dan algunos pasajes, tales como Mt 6, 8; Jn 15, 16; 16, 23.26 s; Col 1, 9-12 y espec. Mt 7, 9-11: Dios es un Padre que ama a los suyos más que los padres de la tierra aman a sus hijos y, puesto que les ama, no puede dejar de escuchar sus súplicas y les dará lo que necesitan. El fundamento último de esta certeza que tiene el que ora de que su plegaria será escuchada es, pues, la certeza de la bondad paternal y del amor de Dios que Jesús da a los suyos. Aquí también está contenida implícitamente otra certidumbre, que está presente en toda la Biblia: la de que Dios es un Dios vivo que ve, oye y tiene un corazón.

Puesto que Dios procede así con nosotros, también nosotros debemos proceder así con nuestros prójimos, es decir, debemos escuchar a quien nos pide algo (Mt 5, 42). El fundamento último de este comportamiento nuestro debe ser la bondad paternal de Dios para con nosotros que experimentamos continuamente.

d) Ciertamente, hay que tener siempre en cuenta que para que la oración sea escuchada por Dios ha de ser hecha de un modo conveniente. Ya en Mt 7, 7 se alude a ello cuando, paralelamente a *pedir*, se utilizan los verbos *buscar* y *llamar*. En la Biblia *buscar* se refiere con mucha frecuencia a Dios; expresa la actitud del hombre vuelto hacia Dios. Esto alude al mismo tiempo al contenido de la auténtica oración: ha de responder a la naturaleza de aquél a quien se dirige. Pero entonces lo que se pide en la oración ha de conformarse a él, ha de serle agradable, en una palabra: estar de acuerdo con la voluntad de Dios (pedir algo «conforme a su designio»: 1 Jn 5, 14). Así pues, orar a Dios es pedirle algo bueno y conveniente (Mt 7, 11) y significa, en resumen, pedir el «Espíritu santo» (Lc 11, 13). En otros pasajes, la auténtica oración se describe como una oración a partir de la → fe: Mt 21, 22; Sant 1, 5 s (afinidad entre Sant y Mt). En la oración no podemos olvidar nunca a aquél a quien va dirigida, es decir, al Dios vivo y todopoderoso, para quien nada es imposible y de quien, por consiguiente, hay que esperararlo todo. Dudar de él equivaldría a hacerle injusticia, a no tomar en serio su divinidad y su esencia; el hombre que dude de este modo no recibirá nada de Dios (Sant 1, 7). La verdadera oración va unida a la fe y, por lo tanto, a la certeza de que será escuchada por Dios. Esta ha de ser tan grande que, por el solo hecho de estar seguro de obtener lo que se ha pedido, se recibirá (Mc 11, 24; 1 Jn 5, 15). En los pasajes paralelos de los escritos de Juan se describe la oración que tiene su fundamento en la fe: es una oración que nace de la «permanencia en nosotros de las palabras de Jesús» (Jn 15, 7), es decir, de la estrecha relación que existe con Jesús y su palabra, que es lo que garantiza que la oración está de acuerdo con la voluntad de Jesús. En 1 Jn 3, 22, la idea tiene más bien un matiz ético: «obtenemos cualquier cosa que le pidamos porque cumplimos sus mandamientos y hacemos lo que le agrada», esto es, porque nuestra oración procede de una conducta recta ante Dios. Aquí la unión con Jesús en la oración es expresada en una breve fórmula. Juan también a la auténtica plegaria la llama «oración en el nombre de Jesús» (Jn 14, 13 s; 15, 16; 16, 24.26). Puesto que esta oración es escuchada por Dios y está segura de ello, llena nuestra vida de gozo (Jn 16, 24). Quizá está también en relación con esto el pasaje de Mt 18, 19, en donde la oración en común de varios discípulos es el signo de que ellos han postergado sus intereses particulares. En cambio la oración inauténtica, interesada, no obtendrá nada de Dios (Sant 4, 3; Mc 10, 35).

2. *Aitéō*, *pretender*, *exigir*. Cuando *aitéō* se refiere a una persona subordinada toma fácilmente el significado de *pedir*, *exigir* (Lc 1, 63; Hech 16, 29); también cuando el creyente reclama a su deudor lo que le ha confiado o prestado o le pide cuentas sobre ello (referido a Dios: cf. Lc 12, 48). En 1 Pe 3, 15 «dar razón» (de la esperanza) tiene el significado de *exigir una prueba de la verdad o de la credibilidad* o, simplemente, *pedir información*.

A partir de este significado se clarifica también el pasaje de 1 Cor 1, 22 en el que se habla de que los judíos piden «señales». Cuando el hombre se comporta de esta manera se sitúa en realidad por encima de Dios y le pide cuentas; le exige que legitime ante él lo que ha realizado en Cristo.

3. a) El término *aitēma* tiene un sentido profano en Lc 23, 24. En sentido religioso, es decir, referida a Dios, significa también *oración*, *súplica*, sobre todo la oración individual y su contenido (p. ej. Flp 4, 6 y 1 Jn 5, 15).

b) *Apaitēō* refuerza a menudo la raíz verbal en el sentido de *exigir*, pero sobre todo (y con el significado de un *reclamar* o *reivindicar*) es utilizado cuando se trata de restituir algo que se ha robado (Lc 6, 30, en donde se le da mayor importancia aún al mandamiento: «a todo el que te pida dale»), o cuando se habla de devolver lo que ha sido confiado o prestado durante un cierto tiempo a su legítimo propietario y dueño (Lc 12, 20: la vida del hombre a Dios; aquí el comportamiento auténtico es expresado ya por el verbo, al igual que en Lc 12, 48 D y *passim*). *Exautēōmai* sólo se encuentra en Lc 22, 31: *pedir*, *exigir* algo a Dios, a quien pertenece realmente aquél a quien se refiere la petición (Pedro), con el fin de probar a este último y especialmente con el propósito de probar la autenticidad y la firmeza de su fe, pero con la aviesa intención de hacerle caer.

c) *Paraitēōmai* es empleado en Mc 15, 6 con el sentido de *pedir*, en Lc 14, 18 s con el sentido de *excusarse*. En realidad, cuando la obligación de la que uno pretende desligarse es una invitación, el verbo adquiere el significado de *excusarse*. Si la obligación supone una exigencia imposible de cumplir el verbo puede tener el significado de *rechazar*, *negarse a*, como en Hech 25, 11 y Heb 12, 19.25 (Dios y su palabra) o también el de *rehusar*, *desechar*, p. ej. 1 Tim 4, 7; 5, 11 (en relación con la admisión en el registro de viudas de la iglesia); 2 Tim 2, 23; Tit 3, 10. En estos últimos pasajes de las cartas pastorales se trata (de acuerdo con la situación de los destinatarios de las cartas) de medidas referentes a la disciplina doctrinal y a la administración de la comunidad, de tal manera que aquí el rehusar y el desechar tienen más bien un carácter oficial. No se puede establecer con seguridad si el texto de Tit 3, 10 hay que entenderlo en el sentido de una «excomunión» o únicamente al igual que 1 Tim 6, 5, en el sentido de una «separación o ruptura» (P. Koine, y otros).

H. Schönweiss

γονυπετέω [*gonypetēō*] doblar las rodillas, adorar

I 1 *γόνυ* [*góny*], *rodilla* solo aparece en el NT (a excepción de Heb 12, 12) en unión con verbos que tienen el significado de *doblar las rodillas* o *caer de rodillas*

2. En el mundo griego, en donde había entrado esta costumbre procedente de oriente, el hincarse de rodillas era una postura que adoptaban los esclavos ante su señor o el que hacía oración ante los dioses, la mayoría de las veces no se expresa esta costumbre con el verbo *gonypetēō*, sino con los sustantivos *προσκύνησις*; [*proskynēsis*] (cf. el art correspondiente) e *ἵκερσία* [*hiketeia*]. Aquí la idea fundamental es también diferente (*proskynēō*, *besar la mano*).

II En Israel la ceremonia de la genuflexión, procedente de oriente, se introdujo en el AT solo cuando los reyes comenzaron a asemejarse a los grandes soberanos orientales y empezaron a exigir idénticos signos de sumisión (1 Cr 29, 20); pero al mismo tiempo se observa también la aceptación de la costumbre de la genuflexión ante los dioses, común entre los pueblos orientales. Una característica del AT es que esta actitud es referida también a la época mesiánica futura (Is 45, 23). Así pues, en el AT, el hincarse de rodillas es un signo de sumisión y de acatamiento, de humildad y de respeto ante Dios omnipotente (Sal 95, 6)

III 1. En el NT el plural *τὰ γόνατα* [*tá gónata*] aparece unido a *τιθέναι* [*tithénai*] o a *κάμπτειν* [*kámptein*] en el giro *humillarse*, *doblar las rodillas*. Este expresa: a) el respeto ante aquéllos que ocupan una posición social más elevada o la postura de acatamiento ante el rey, es decir, el reconocimiento de su poder y grandeza (al igual que en Mc 15, 19, este giro aparece aquí paralelamente a → *προσκυνέω* [*proskynēō*], sin ningún matiz diferente en cuanto al significado), la adoración y veneración, que sólo son debidas a Dios y no a los ídolos (Rom 11, 4); el reconocimiento de Dios como soberano juez (Rom 4, 11) o el reconocimiento de Jesús como el Señor en toda su majestad y en toda su dimensión cósmica (Flp 2, 10).

b) Esta construcción tiene un contenido espec. relevante en Lc 5, 8, en donde expresa la actitud humilde del hombre que, ante la abundancia de la gracia que Jesús le otorga, reconoce su pecado y su extravío y, por tanto, el carácter gratuito de la gracia. El caer de rodillas ante Jesús es un signo de penitencia y, por consiguiente, de la conversión y del cambio de vida que lleva consigo la fe. De un modo análogo, en Jn 9, 38 *proskynēō* es el signo de la fe en Jesús.

c) En otros muchos pasajes, el ponerse de rodillas es simplemente un gesto que acompaña a la oración (cf → *προσεύχομαι* [*proseuchomai*], → *δέομαι* [*déomai*], → *αἰτέω* [*aitéō*]) y subraya su seriedad y urgencia, como p. ej. en Lc 22, 41; Hech 7, 60, 9, 40 y *passim*

2. *Gonypetēō* es utilizado paralelamente a las construcciones arriba citadas (p. ej. Mt 27, 29), pero sobre todo para subrayar el carácter apremiante de una súplica o pregunta (pedir de rodillas), p. ej. en Mt 17, 14; Mc 1, 40 (en Mt 8, 2, pasaje paralelo al anterior, se utiliza el verbo *proskynēō*); 10, 17.

H. Schönweiss

*δέομαι* [*déomai*] pedir, rogar; *δέησις* [*déēsis*] petición, súplica; *προσδέομαι* [*prosdéomai*] necesitar

I El significado fundamental de *deomai* es *carecer de, necesitar* (cf *prosdéomai*) Después se desarrolló el significado de *pedir, suplicar, implorar*, y para el sustantivo *deēsis* el de *petición o suplica*

II 1 En los LXX *deomai* es utilizado en el sentido de *suplicar*. Reemplaza con relativa frecuencia al hebreo *hānan* (en hitp), *pedir gracia, implorar clemencia*. Así, Ester suplica al rey (Est 8, 3), Jacob al ángel (Os 12, 5), el infortunado Job a su siervo (Job 19, 16), el que ora implora la misericordia de Dios (1 Re 8, 33 47, Sal 30, 9, 142, 2). Pero *deomai* puede reemplazar también al hebreo *halāh* (en pi), *apaciguar, calmar, suavizar*. El que ora intenta apaciguar la ira de Dios por medio de su suplica (Ex 32, 11, 1 Re 13, 6, Zac 8, 21, Jer 26, 19), la suplica puede ir acompañada de holocaustos (→ ofrenda) (1 Sam 13, 12) o puede llevar consigo un apartamiento del pecado (Dn 9, 13). En ocasiones *deomai* sustituye a las partículas *bi* y *nā'* (Gn 43, 20, 44, 18, Ex 4, 10, Nm 12, 13) y significa *por favor*, *con permiso*, fórmulas empleadas al dirigirse a las personas que poseen un puesto elevado en la jerarquía social o que gozan de autoridad

2 El sustantivo *deēsis* traduce en los LXX a los sustantivos hebreos *ʿhinnāh*, *suplica* (p. ej. Sal 28, 2), *rinnāh*, *lamento* (p. ej. Sal 106, 44) y *šawʿā*, *clamor, grito de socorro* (p. ej. Sal 34, 16). Se utiliza únicamente para expresar la suplica y el clamor en la oración. A menudo aparece junto a *προσευχή* [*proseuche*], *oración* (p. ej. 1 Re 8, 38 45, Sal 6, 10, 17, 1, 39, 13, Jer 11, 14 y *passim*) y es, pues, un concepto paralelo a este último (cf art. *προσεύχομαι* [*proseuchomai*]).

III En el NT *déomai* sólo es utilizado con el significado de *suplicar, implorar*.

1 Ante todo en un sentido general, como fórmula de cortesía, sin ningún complemento, de un modo semejante a como se emplea nuestro *por favor*, seguido de una oración directa (Hech 8, 24; 21, 39) o de infinitivo (Hech 26, 3).

2 En algunos pasajes *deomai* expresa la seriedad de la petición o de la súplica; entonces adquiere un tono sugestivo, atrayente, cariñosamente persuasivo, p. ej. en 2 Cor 5, 20 (cf Hech 2, 40), 8, 4, 10, 2; Gál 4, 12

3 En todos los demás casos *déomai* tiene un sentido religioso y se aplica a la súplica dirigida a Jesús o a Dios. Aquí se trata de oraciones o súplicas muy concretas. Surgen de



una necesidad concreta y esperan de Jesús o de Dios un auxilio muy concreto de índole externa o espiritual. En Lc 5, 12; 9, 38 se pide a Jesús ayuda en una situación de necesidad externa. Por otra parte, algunos pasajes como Lc 8, 28; 9, 38 atestiguan que el verbo *déomai* subraya por lo general el momento de la súplica (cf. también los pasajes siguientes). Pero Lc 1, 13; 1 Tes 3, 10 muestran cómo la petición aparentemente externa se orienta también hacia un fin espiritual, de tal manera que aquí ya no se puede distinguir entre lo externo y lo interno.

Hay que pedir a Dios el perdón de los pecados (Hech 8, 22); hay que rogar a Dios para que envíe obreros a su mies (Mt 9, 38); hay que orar para mantenerse incólume en el último día (Lc 21, 36). Aquí, como en otros muchos pasajes (también en algunos de los citados), *suplicar* tiene un sentido absoluto y aparece sin el complemento directo «Dios»; éste se sobreentiende en cada caso.

4. Cuando la súplica no se hace en interés propio sino en favor de otra persona, *déomai* significa *interceder* (así p. ej. Hech 8, 24; Rom 10, 1; 2 Cor 1, 11). Por otra parte, *déomai* aparece a menudo sin indicación del contenido de la intercesión y se refiere a la actitud fraternal con la que el cristiano pide a Dios por los demás (p. ej. Flp 1, 4; Ef 6, 18). De esta forma, la intercesión se convierte muchas veces en instrumento y signo del amor y de la comunión que existe entre los cristianos (así p. ej. 2 Cor 9, 14; 2 Tim 1, 3). Esta idea se insinúa también en otros pasajes, cuando no se alude a ella de un modo explícito. Que Pablo tenía en gran estima esta oración de intercesión y esperaba mucho de ella resulta de algunos pasajes, tales como 2 Cor 1, 11; Flp 1, 19. Sant 5, 16 supone también una idea semejante, que queda más precisada aún con las adiciones «la oración del justo» (que aquí es sinónima de la «oración de la fe», v. 15) y «mucho puede si es fervorosa», es decir, si es una elevación efectiva y vigorosa hacia Dios, una conversación real con él —lo cual es también sin duda un don de Dios. Análogamente, en 1 Pe 3, 12 (en donde se cita al Sal 34, 16) se dice que la oración «del justo» es escuchada por Dios (sobre este punto cf. también → *αἰτέω* [*aitéō*]).

5. Es comprensible que en todos aquellos casos en que la súplica se dirige a Dios, *déomai* adquiera fácilmente el significado de *orar*. A menudo se traduce por cualquiera de ellos. Esto ocurre con mucha frecuencia cuando *déomai* aparece sin más especificaciones (p. ej. Hech 10, 2; Heb 5, 7, aquí junto a *ἱκετηρία* [*hiketēría*], la súplica, el ruego, la oración ferviente, originariamente del que busca protección). Por eso *déōsis* se encuentra con mucha frecuencia junto a *προσευχή* [*proseuchē*], como ocurría en el AT (este vocablo tiene entonces el significado aún más general de → *προσεύχομαι* [*proseúchomai*], p. ej. en Rom 1, 10; Ef 6, 18; Flp 4, 6, aquí junto a *αἰτήμα*, la oración, la plegaria individual, → *αἰτέω* [*aitéō*]; 1 Tim 2, 1, aquí junto con *ἐντευχίς* [*enteuxis*], petición).

La oración es la expresión vital más importante de la fe cristiana (1 Tim 2, 1). Es realmente el signo distintivo del cristiano (1 Tim 5, 5; cf. Hech 9, 11). También Jesús ha orado (Heb 5, 7; cf. Lc 22, 44) e intercedido (Lc 22, 32).

*Prosdéomai* sólo se encuentra en Hech 17, 25: *necesitar, tener necesidad de*. Aquí aparece nuevamente el significado literal originario de *déomai*. Con ello, Lucas subraya en este pasaje la nomía e independencia de Dios y, por tanto, la trascendencia de su ser que supera todo lo humano.

προσεύχομαι [*proseuchomai*] orar, suplicar, εὐχομαι [*eúchomai*] rogar, prometer, εὐχή [*euche*] oración, voto, promesa, προσευχή [*proseuchḗ*] oración

I *Euchomai* es un término técnico que expresa el acto de invocar a una divinidad y abarca, por consiguiente, todo aquello que lleva consigo tal invocación *suplicar, implorar, prometer, consagrar, dedicar*, o los sustantivos *suplica, plegaria, ruego promesa* todos estos vocablos quedan recapitulados en *orar, oración* (A partir del sentido fundamental del verbo *hablar confiadamente de sí* puede significar también *prejaciarse de, vanagloriarse, jactarse*)

En el ámbito griego profano la oración va unida a menudo al sacrificio, con ayuda del cual se intentaba propiciar a los dioses. La oración es casi siempre *suplica*. Al principio (el vocablo aparece ya en el griego de la época micénica) se orienta casi siempre a la obtención de bienes materiales, más tarde, este grupo de vocablos se refiere (p. ej. en los autores trágicos) a los valores espirituales y morales (cf. Esquilo, Choeph. 140 s, Eurípides, Med. 635 ss) o expresa la suplica para ser preservado de daños espirituales y morales. Una característica de esta oración es que le falta la certeza de ser escuchada, ya que la fe en la omnipresencia del principio divino excluye la epifanía. En la religiosidad helenística de los misterios el que ora experimenta en la oración la cercanía de la divinidad, pero sobre todo la experiencia en el punto culminante que constituye la «contemplación de Dios» (otorgada a muy pocos), en la que se extingue toda oración y desemboca en el silencio de los bienaventurados. La plegaria por las cosas terrenas y la oración de intercesión quedan aquí en segundo plano.

II 1 En el AT la oración desempeña un papel decisivo. Esto está en conexión con el hecho de que lo característico y lo esencial de Israel es la relación con su Dios. De aquí que toda la historia de Israel este penetrada y sostenida por la oración, en todos los puntos importantes de esta historia aparece el hombre en conversación con Dios. Por otra parte, no es necesario que aparezcan las expresiones específicamente hebreas que significan *orar u oración*, a saber, *'atar, orar, suplicar, o palal orar, suplicar u t'phillah, oración*. A menudo el proceso del que hablamos es descrito simplemente con los vocablos *hablar, clamar, gritar*, o también *gemir, suspirar y llorar* (que son el signo de una participación interior cada vez mayor). Que el orante veterotestamentario, en medio de la intensidad de su oración, no olvidaba nunca que estaba hablando con el Dios santo y omnipotente (lo cual solo se hacía posible para él en virtud de la gracia y de la bondad de Dios que permitía esto al hombre), lo muestra el término hebreo *hīštahawah* (חִטַּף דֶּסָהָה), que se utiliza muchas veces y significa propiamente *echarse a los pies, postrarse* (ante una persona de jerarquía superior) (cf. art. → *προσκύνω* [*proskyno*]). Con ello se da a entender también la postura en que, por regla general, se hace oración (si bien también aparecen testimonios sobre la oración «de rodillas»). Por consiguiente, la actitud interior del que ora resulta ser siempre una actitud de → *humildad*. Aparte de esto, en el AT encontramos un gran número de expresiones cuyo significado es el de oración de alabanza o de acción de gracias, p. ej. el conocido término *halal, alabar ensalzar, glorificar* (*Hallelu-ya* alabado al Señor, *ya* Yahve), y una serie de palabras que todavía intensifican la idea de alabanza: *alborozarse, gritar de júbilo, cantar* (a menudo acompañándose de instrumentos, → *acción de gracias*)

2 La oración veterotestamentaria se caracteriza porque va dirigida a un Dios que es el Dios de Israel, pero a la vez es también el Señor de todas las naciones y del mundo entero y se ha revelado como tal a su pueblo (1 Re 8, 22 ss, 2 Re 19, 15). Por eso el israelita ora siempre ante todo en cuanto miembro de su pueblo y no en cuanto individuo (Sal 35, 18, 111) y sabe cuál es su falta ante Dios. Sabe también que Dios escucha sus oraciones cuando están de acuerdo con su voluntad (Sal 17, 6 s), ciertamente, él conoce también la tentación y la duda, pero estas solo son posibles ya a partir de aquel fundamento. Por otra parte, es consciente de que ante este Dios (santo) su oración no puede ser meramente una obra piadosa a la que Dios habría de dar su bendición (es típico a este respecto el contraste entre la oración del profeta Elías y la de los sacerdotes de Baal, para quienes la «oración» se ha degradado en una técnica para manipular a su dios por medio de la palabra 1 Re 18, 26). Por último, es consciente de que Dios es persona, por eso su oración tiene rasgos totalmente personales y es concreta. El israelita ora consciente de que está hablando realmente con Dios y no invoca a un Dios mudo (Gn 18, 22-33, 1 Sam 1, 10 s, Sal 77, 1-11). Esta conversación con Dios puede llegar a convertirse en un auténtico forcejeo, sobre todo en la oración de intercesión o de suplica (Ex 32, 11-14, Nm 14, 13-21, Dt 9, 26-29, Neh 1 4-11). Por otra parte, son características las razones en que se apoya el que ora: invoca las → *promesas de Dios*, le recuerda a Dios las acciones salvíficas que ha realizado hasta ahora, sobre todo la → *elección del pueblo y su liberación de Egipto* (→ *salvación*), apela a la → *gloria de Dios*, a su mismo ser, que es todo → *paciencia*, → *gracia* y → *misericordia* (cf. los pasajes citados en último lugar).

Además, el orante da gracias a Dios por las maravillas que ha realizado a lo largo de la historia de su pueblo (Sal 105, 106) y le pide que siga guiándole y que le preste ayuda en todas sus necesidades. Así pues, la oración y la acción de gracias pueden abarcar todo aquello que es necesario para la vida material y para la salvación del hombre, tanto del individuo como de la colectividad. Así, toda la vida del individuo y de la comunidad adquiere una orientación permanente hacia Dios a través de la oración.

A veces se menciona el → *ayuno* como algo que confiere más fuerza a la oración (Neh 1 4, Esd 8, 23, Jl 1, 14 2, 12 15-17 Jer 14, 12), quizá se le considera ante todo como expresión de una actitud humilde y arrepentida ante Dios, la cual ha de ser siempre condición previa para la oración.

3. La oración no está ligada a ningún lugar determinado de culto, sino que puede hacerse en cualquier parte (Gn 24, 26 s 63), si bien se suele hacer naturalmente en los santuarios y más tarde en el → templo de Jerusalén sobre todo

4. Ya el AT distingue entre la oración auténtica y la no auténtica y basa esta distinción en que la oración auténtica es una oración «del corazón», es decir, que se realiza con todo el ser, de tal manera que el hombre pone ante Dios la totalidad de su existencia y la somete a él (Jer 29, 12 ss). En cambio, la oración inauténtica es una oración meramente externa, es decir, una oración que sólo consiste en repetir palabras y fórmulas hechas y que olvida la entrega, el sacrificio del «corazón» y de la vida en aras de Dios y de su voluntad o lo realiza de un modo puramente formalista, sin ajustarse realmente a la voluntad auténtica de Dios, que se manifiesta p. ej. en sus mandamientos (Is 1, 15 ss, 29, 13, Am 5, 23 s).

Por eso el AT conoce también los obstáculos que hacen difícil, cuando no imposible, el que la oración sea escuchada, p. ej. la desobediencia (Is 1, 15-17; 59, 12, Dt 1, 43-45), la falta de amor al prójimo (Is 58, 3-10), la injusticia (Mt 3, 1-4)

Las características de la oración veterotestamentaria aquí descritas se pueden observar sobre todo en los salmos, que son una recopilación única de las plegarias culturales y de las individuales

5. La oración también juega un importante papel en la religiosidad del judaísmo tardío. El ayuno y la oración son los ejercicios piadosos más notables. Mientras que en la época de Jesús existía aún una gran variedad de oraciones, tanto con respecto a la forma como en cuanto al contenido —como lo demuestran las oraciones halladas en los textos de Qumrán—, desde fines del siglo I d. C., la ortodoxia farisea ha empezado a reglamentar también la piedad devocional. Esto no sólo afecta a las oraciones empleadas en el culto de la sinagoga, entre las cuales el *Sh'ma'* (Dt 6, 4 ss) y el *Sh'mone Esre* (18 plegarias, que se refieren, sobre todo al bien espiritual del individuo y de la comunidad) se remontan a una época anterior, sino también a la oración privada (se llevaban filacterias en el brazo izquierdo y en la frente, a las cuales iban sujetas cápsulas que contemnan pequeños rollos de pergamino con textos bíblicos, con ello se interpretaba —erróneamente— a la letra el texto de Dt 6, 8). Existe una notable uniformidad entre las plegarias tradicionales en uso entre los rabinos. La oración llevaba también la impronta de la idea de mérito que impregnaba toda la religiosidad.

III *Proseúchomai* aparece en el NT 85 veces, *proseuché* 37; ambos vocablos se encuentran con mucha frecuencia en los Hechos. En cambio estas palabras están ausentes en el evangelio y en las cartas de Juan. La forma simple *eúchomai* sólo aparece en el NT en 6 ocasiones (Hech, Pablo, 3 Jn) y el vocablo *euché* en 3 (Hech y Sant).

1. a) El NT recoge el concepto veterotestamentario de oración en todos sus aspectos y lo orienta hacia la oración de Jesús, de la cual se habla continuamente en él (cf. 2a), y que por su parte toma algunos elementos de la oración y de la mentalidad veterotestamentarias. La oración neotestamentaria se dirige a Dios o a Jesús, a quien se le llama «Señor» (*Kýrios*). Son especialmente significativos a este respecto los pasajes en que aparece el verbo *adorar* (→ *προσκυνέω* [*proskynéō*]). Pero también *προσεύχεσθαι* [*proseúchesthai*] puede dirigirse a Jesús (p. ej. Ap 5, 8; Hech 9, 39 s; también en Hech 9, 11 la oración se refiere a Jesús, ya que aquí se quiere hacer resaltar algo radicalmente nuevo en la vida de Pablo). Con ello queda bien claro que la comunidad primitiva considera a Jesucristo como a su «Señor» y cabeza viviente, que, a través de la muerte, ha llegado a la vida (→ resurrección). Por tanto, y al igual que ocurría durante su existencia terrestre, se puede establecer con él un contacto vivo, personal, y se puede mantener con él un diálogo (cf. Hech 9, 10-16; 2 Cor 12, 8 s). De aquí se deduce que la auténtica oración no ha de entenderse como un monólogo, sino como un diálogo en el que el orante aprende también a escuchar en silencio la palabra y el mandato de Jesús. Por consiguiente, en el NT la oración es también algo muy personal y concreto, un auténtico diálogo con Dios o con Jesucristo. Y puesto que el hombre religioso del NT conoce la paternidad de Dios de un modo aún más claro que el del AT, su oración nace de una confianza filial que se manifiesta también en el modo de dirigirse a Dios llamándole «Padre» (algo característico del NT), tal como Jesús enseñó a sus discípulos (Mt 6, 6-9; Lc 11, 2; Ef 3, 14 s; o el vocablo arameo *Abba*: Rom 8, 15; Gál 4, 6). Justamente aquí aparece con toda claridad el contraste entre el concepto neotestamentario de oración y el del judaísmo tardío.

b) La certeza incommovible que tiene el que ora de que su oración será escuchada (cf. art *αἰτέω* [*aitēō*]) es mayor aún en el NT que en el AT, pues se funda en la experiencia del amor paternal de Dios en Jesucristo. Jesús ha fortalecido conscientemente esta certeza que procede de la fe y ha anunciado que no será vana (p. ej. Mc 11, 24: «Creed que os lo han concedido»). Esta certidumbre tampoco se deja conmover por experiencias contrarias (según las cuales Dios parece no escuchar la oración), de tal manera que se llegue a dudar del amor paternal de Dios o de la fuerza de la oración (Jesús en Getsemani)

c) El poder de la oración es grande cuando se hace de un modo conveniente: en ella se expresa la → fe que justifica (Lc 18, 10.14); esta oración otorga el Espíritu santo (Lc 11, 13), clarifica sobre el camino a seguir (Mc 1, 35-39), a través de ella el orante recibe la armadura de Dios, pues la oración es realmente el camino a través del cual el discípulo obtiene todos los dones espirituales. Es, por decirlo así, la mano que el hombre tiende y Dios llena (Ef 6, 17-20). Así, la oración adecuada supera toda inquietud (Flp 4, 6). Pero a la vez es también una lucha con los poderes del mal y de las tinieblas (Rom 15, 30; Col 14, 12; cf. Mt 6, 13)

Por otra parte, el NT conoce también los obstáculos que pueden hacer que la oración sea inoperante: la licencia y la falta de amor (1 Pe 3, 7; Sant 4, 3), la duda y la incredulidad (Sant 1, 5-7), la intransigencia (Mt 5, 23 s, Mc 11, 25)

d) En cuanto a su contenido, la oración neotestamentaria puede abarcar desde las cosas más pequeñas hasta las más grandes, desde las peticiones cotidianas hasta la vida eterna. El mejor ejemplo de esto es el padrenuestro (Mt 6, 9 ss y Lc 11, 2 ss). Aquí, la suplica por el pan cotidiano y, por tanto, por todas las necesidades de cada día aparece entre la plegaria por la venida del reino de Dios y el cumplimiento de su voluntad, por una parte, y la súplica por el perdón de los pecados, por la preservación en medio de la tentación y por la liberación de toda maldad (→ malo) y también del mal personificado (cf. art *πονηρός* [*ponērōs*] III, 2b), por otra. Evidentemente, el hecho de que el padrenuestro comience con las súplicas que se refieren a Dios, a su voluntad, a su reino y a su nombre tiene un significado. En Mt 6, al igual que en Lc 11, el padrenuestro aparece en medio de una serie de consideraciones más amplias sobre el modo de orar rectamente (Mt 6, 5-15, Lc 11, 1-13) es necesario hacerlo con sencillez, recogimiento, constancia confiada y paciente, y obediencia

e) Al igual que en el AT, las diferentes clases de oración son la plegaria de intercesión, cuya eficacia ponen de relieve Pablo y Santiago, sobre todo (Rom 15, 30; 1 Tes 5, 25, 2 Tes 3, 1, Sant 5, 14-18) y que debe extenderse a todos los hombres, incluso a los enemigos (Mt 5, 44), la oración de alabanza y de → acción de gracias (art *αἰνέω* [*aineō*] y art. *εὐχαριστέω* [*eucharistéō*]) y la adoración (que se dirige a Dios mismo y no se refiere a sus dones, sean terrestres o espirituales, cf. sobre todo el Ap). Se dice a menudo que la oración ha de ser incesante (p. ej. *ἐκτενώς* [*ektenōs*], Hech 12, 5; 1 Pe 1, 22, cf. también → paciencia, art *καρτερέω* [*kartereō*]). Esto quiere decir que el cristiano debe vivir siempre en la presencia del Señor y en diálogo con él, es decir, orientado continuamente hacia él (Col 4, 2 y *passim*).

La postura de plegaria era o bien de rodillas (Hech 21, 5; Ef 3, 14), de tal manera que a veces se postraba uno sobre su rostro (Mt 26, 39), o bien de pie (Mc 11, 25; Lc 18, 11.13) y en ocasiones levantando las manos (1 Tim 2, 8). La oración comunitaria parece haber sido corriente en la primitiva cristiandad, tanto en el culto (1 Cor 11, 4 s, 14, 13-16.26) como en círculos más reducidos (Mt 18, 19, en donde Jesús hace una promesa especial a la oración hecha en común, Hech 2, 46 s, 12, 12), si bien la oración individual continúa siendo la fuente de todas las demás (Mt 6, 6; la oración retirada de Jesús: Mt 14, 23, Mc 1, 35, Lc 5, 16, 6, 12, 9, 18). Sin duda había también fórmulas para orar; pero no se ajustaban

a un esquema rígido, como lo demuestra el hecho de que existan dos variantes del padrenuestro (Mt 6, 9 ss; Lc 11, 2 ss).

## 2. La oración en cada uno de los autores neotestamentarios

a) Es curioso el uso frecuente de *proseuchomai* en los escritos de Lucas. Para Lucas, la oración es una manifestación capital de la fe y de la vida cristianas. Para él, Jesús es el modelo en quien debe inspirarse el que ora (Lc 11, 1). Las ocasiones más importantes de la vida de Jesús y de sus apóstoles, así como de su iglesia, se caracterizan porque en ellas se adopta ante Dios una actitud de oración; todas las decisiones importantes se toman a partir de la oración (Lc 3, 21 s; 6, 12 s; 9, 18.28 ss; 22, 44; 23, 34; Hech 1, 14.24 s; 6, 6; 9, 11; 10, 9; 13, 3). El hecho de que la oración fuese experimentada como un auténtico diálogo con Dios nace de una realidad: los que hacen oración reciben a menudo instrucciones muy concretas de Dios (p. ej. Hech 10, 9 ss.30 ss; 13, 2).

b) En Juan no aparece nunca el grupo lingüístico de *euchomai*. Cuando se habla de la oración de Jesús (como p. ej. en Jn 11, 41; 17, 1), se utilizan los vocablos que expresan la idea de hablar y de conversar y sólo se los califica haciendo notar que Jesús eleva sus ojos al cielo. Por otra parte, es sorprendente el hecho de que Jesús habla casi siempre con su Padre celestial partiendo de una situación concreta y lo hace públicamente, sin retirarse especialmente para hacer oración (esto aparece con toda claridad en Jn 12, 27 s). Con ello, Juan pone de manifiesto que Jesús está en contacto permanente con Dios, de tal manera que la oración no supone para él un acto especial; Juan entiende la totalidad de la vida de Jesús como oración. Pero al mismo tiempo pone de relieve la singularidad de la relación de Jesús con Dios subrayando que él nunca hace oración juntamente con sus discípulos.

c) Pablo subraya, ante todo, que la auténtica oración ha de hacerse en el espíritu (Rom 8, 15.26; Gál 4, 6; en ambos pasajes Pablo emplea —junto a *proseuchomai* en Rom 8, 26— el verbo *κράζω* [*krázo*], gritar, clamar, que aquí expresa la libertad, el gozo y la confianza de la oración que proceden de la conciencia de ser hijos de Dios). Por consiguiente, no nace de las posibilidades humanas ni puede considerarse como una obra meramente humana. Al igual que la fe, de la cual procede y con la cual casi se identifica, es un don de arriba (cf. también Ef 6, 18; orar en el espíritu). Para Pablo, la oración es, a fin de cuentas, una conversación del → espíritu que habita en el creyente y que lo «mueve» (Rom 8, 14), con el mismo Dios, que «es espíritu» (2 Cor 3, 17; cf. Jn 4, 23 s). Por eso la eficacia de la oración tampoco depende de las dotes de persuasión del hombre ni de una determinada condición interior. El apóstol subraya más bien que la oración en el espíritu da testimonio de la certidumbre de la salvación y a la vez la corrobora (Rom 8, 16). Cuando Pablo, en otro pasaje, dice que da gracias a Dios «por Jesucristo» (Rom 1, 8; 7, 25), se refiere a lo mismo.

Pero Pablo conoce también un orar en el espíritu que rebasa los límites del discurso humano y las fronteras de la comprensión del hombre: el llamado orar en lenguas o en el espíritu (1 Cor 14, 14-16). No obstante, deja bien claro que él pone la oración comprensible para todos por encima de la oración en lenguas (1 Cor 14, 19; cf. → lengua), ya que sólo ésta es capaz de edificar a la → comunidad (→ casa, art. *οίκος* [*oikos*]). De todos modos, Jn 4, 23 s («adorar en espíritu y en verdad»: cf. art. *προσκυνέω* [*proskynēō*]) muestra que, también para Juan, lo nuevo de la oración cristiana es que es una oración en el espíritu.

d) A este respecto, Sant 5, 13 ss merece una mención especial: aquí se dice, por una parte, que la oración ha de acompañar toda la vida del cristiano, tanto en los días buenos como en los malos y que el cristiano ha de presentar ante Dios en la oración, por así decirlo, todo lo que le ocurre y le toca en suerte; por otro lado, la oración, juntamente con la imposición de manos, la unción con óleo y la confesión de los pecados, es recomenda-

ble para los enfermos. Por otra parte, la → imposición de manos («orar sobre él») y la unción (→ unguir) con óleo son concebidas como una concretización y una expresión gráfica de la oración en cuanto algo que actúa sobre el individuo; el papel que tiene aquí la confesión de los pecados es el de remover los obstáculos que dificultan la oración. Finalmente, *proseuché* aparece en Hech 16, 13.16 (sólo aquí) con el significado de *sitio de la oración*.

H. Schönweiss

*προσκυνέω* [*proskynéō*] adorar, postrarse; *προσκυνητής* [*proskynētēs*] adorador

I Según la mayoría de los investigadores, el significado fundamental de *proskynéō* es *besar*. El prefijo muestra su conexión con representaciones culturales prehelénicas: en los relieves egipcios están representadas personas en actitud de adoración que con la mano extendida lanzan un beso a la divinidad (*προσ-* {*pros-*}). Entre los griegos *proskynéō* es un término técnico que designa la adoración de los dioses o la religión y tiene el significado de *caer de rodillas, postrarse, venerar postrado*. Probablemente se llegó a este significado, porque para besar la tierra (cf. la divinidad tomica) y los ídolos había que postrarse. Más tarde, *proskynéō* fue utilizado también en relación con la divinización del soberano y con el culto romano al emperador. Además del acto externo de la genuflexión y de la adoración, *proskynéō* puede designar análogamente la actitud interior de respeto y humildad.

II En la versión de los LXX *proskynéō* traduce los términos hebreos *hīstahawāh* (http de *šohāh*) y (casi únicamente en Dn) *sāgad*, el significado fundamental de ambos es *inclinarse, encorvarse, hacer una reverencia*. Mientras que en griego *proskynéō* es generalmente transitivo, en los LXX falta casi siempre el acusativo correspondiente. En su lugar aparece una construcción preposicional (que traduce un giro con *!*) en tierra (con *ἐπί* [*epí*] Gn 18, 2 y *passim*), ante el pueblo (con *ἐναντίον* [*enantiōn*] Gn 23, 12 y *passim*), ante Dios (con *ἐνώπιον* [*enōpiōn*] Sal 22, 28, ante su santo templo (con *πρός* [*prós*] Sal 5, 8); también aparece en lugar de esto una construcción con dativo (Gn 24, 26 y *passim*). Este semitismo delimita la adoración de Yahvé de toda adoración pagana y más o menos panteísta de los dioses. Pues el Dios de Israel no es adorado mediante imágenes y, por consiguiente, tampoco puede ser adorado «palpablemente». No obstante, este vocablo conserva siempre el significado concreto de «inclinarse», solo que esto es entendido como una inclinación ante la voluntad del Altísimo (cf. Ex 12, 27 s s). Al igual que el acto de juntar o cruzar las manos y los brazos expresa el recogimiento del que ora, y de la misma manera que el acto de levantar las manos expresa la actitud de súplica, la inclinación del cuerpo simboliza la inclinación ante la voluntad de aquél a quien se dirige de este modo. Cuando *proskynéō* se refiere a hombres supone siempre una actitud de veneración ante aquél que tiene mayor jerarquía o cuyo poder es superior (cf. 2 Sam 18, 21). De todos modos siempre había límites a este respecto, como lo muestra Est 3 (cf. v 2 y v 5), en donde un judío, en peligro de muerte, se aviene a prosternarse ante un príncipe pagano.

III 1. En el NT el término aparece 59 veces, de las cuales 24 en Ap y 11 en el evangelio de Jn, 8 en Mt («el evangelio del rey»). El significado veterotestamentario del vocablo es recogido y ampliado. Aquí *proskynéō* (construido con dativo o acusativo sin que exista diferencia en cuanto al significado) sólo se utiliza en relación con Dios o con Jesucristo (en Mt 18, 26 el rey también es un símbolo de Dios). En Hech 10, 25 s; Ap 19, 10; 22, 8 s se declara explícitamente que la adoración sólo ha de prestarse a Dios, no a los apóstoles (Pedro) ni siquiera a los ángeles. Por eso, en todos aquellos pasajes en donde se adora a Jesús, se da a entender de un modo expreso o tácito que Jesús es el rey (Mt 2, 2), el Señor (Mt 8, 2), el Hijo de Dios (Mt 14, 33), que posee la plena potestad divina (p. ej. Mt 14, 33; Mc 5, 6; 15, 19). Por eso la actitud de adoración va unida a menudo a la súplica en medio de la tribulación, y la corrobora; pero además es signo de la fe firme y confiada en el auxiliador y salvador divino (p. ej. Mt 8, 2; 9, 18; 15, 25). En Jn 9, 38 la postura de adoración es realmente el signo, la concretización de la fe: creer significa adorar a Jesús, reconocerle como el Señor, prestarle acatamiento como a un rey que es. De aquí que la adoración se preste ante todo al Señor Jesucristo y glorificado (Mt 28, 9.17; Lc 24, 52).

Cuando en Mt 4, 9 (Lc 4, 7) el diablo, invirtiendo el verdadero orden de las cosas, pide a Jesús que se prostorne ante él y le adore, demuestra claramente que él es el gran

adversario y antagonista de Dios, el que se arroga para sí lo que sólo a Dios pertenece (Mt 4, 10; Lc 4, 8) y el que intenta trastornar así todos los planes y disposiciones de Dios.

2. En conexión con esto, la postura de adoración se convierte en un signo de la actitud religiosa fundamental del hombre: su actitud de adoración muestra quién es su Dios, si el verdadero Dios o los ídolos y demonios, o el mismo Satán (cf. Ap 9, 20; 13, 4.8.12 y *passim*); pues la relación del hombre con Dios se expresa de un modo especial en la adoración, sobre todo en la oración. De aquí que la llamada al arrepentimiento pueda adoptar la forma de un «¡adorad a Dios!», es decir, reconoce su poder creador y su majestad como juez, su soberanía excelsa y su exigencia (Ap 14, 7). En Jn 4, 23 (la única vez en que aparece el sustantivo *proskynētēs*) y en el v. 24 dice Jesús que la auténtica adoración sólo puede nacer cuando el hombre es introducido en el ser de Dios, que es espíritu y verdad (por medio de Jesucristo y de su espíritu).

3. Cuando *proskynēō* es utilizado en un sentido absoluto significa algo así como *participar en el culto, hacer oración, adorar* (p. ej. Jn 12, 20; Hech 8, 27; 24, 11). A partir de aquí, *proskynēō* ha adquirido en Ap el significado de un tipo especial de oración, la *adoración*. En los diferentes himnos de adoración del Ap (4, 8-11; 5, 8-10.12-14; 7, 10-12; 11, 15-18; 12, 10 s; 15, 3 s; 16, 5-7; 19, 1-7) aparecen bien delineadas sus características: fija su atención en el mismo Dios (o en Jesucristo), en su ser (no en sus dones, como ocurre en la oración de acción de gracias) y en su acción a escala universal (creación: Ap 4, 8-11; gobierno: 15, 3 s; 16, 5-7; salvación, 5, 8-10; consumación: 11, 15-18). Los himnos alaban a Dios con giros siempre nuevos, con conceptos y títulos que cambian continuamente, y le atribuyen los valores y cualidades más elevados (eternidad, omnipotencia, gloria, sabiduría, santidad, poder, etc.), para intentar —de un modo balbuciente— expresar y confesar lo que es Dios. A menudo esto aparece bajo la forma de aclamaciones dirigidas al rey: «¡digno eres!» (Ap 4, 11; 5, 9.12), «¡salud!» (7, 10). Se entremezclan también llamamientos a la oración (aleluya; amén: 7, 12; 19, 1.3.4). Una atmósfera de grandiosidad llena todos estos cánticos. En esta adoración ante Dios cesa toda súplica y acción de gracias meramente humana (cf. Mt 6, 13b).

H. Schönweiss

#### PARA LA PRAXIS PASTORAL

La oración aparece siempre que el hombre entra en relación con Dios, es decir, siempre que según la terminología bíblica «cree». De aquí que oración y → fe tengan los mismos presupuestos: sólo son posibles porque Dios, abandonando su soledad y su ocultación, rompiendo su silencio, ha revelado al hombre su ser mismo, su nombre y su voluntad y le ha hablado. El hombre sólo puede entrar en relación con Dios porque Dios ha entrado en relación con él en Jesucristo, en quien todo es recapitulado y llevado a su plenitud. El hombre sólo puede hablar con Dios porque Dios le ha dirigido de antemano la palabra. En la oración el hombre se sitúa ante la llamada y el ofrecimiento de Dios. Por eso la oración es, en último análisis, la respuesta del hombre a la palabra de Dios. De aquí que sólo pueda permanecer viva cuando está unida a la palabra de Dios, cuando brota continuamente de esta fuente.

Por consiguiente, la oración no es simplemente una reflexión del hombre sobre sí mismo, sobre su ser y su finalidad, ni tampoco un quedar absorto en sí mismo, en las profundidades de su propia alma, ni es tampoco (en cuanto oración de intercesión)

primariamente una expresión de su vinculación al prójimo, de su pensar-en-él y, por tanto, de su fraternidad, sino que tiene como «enfrente» a un Dios vivo y personal, que escucha, ve y habla. Dado que la fe y la oración hacen que Dios sea realmente Dios, es decir, no ponen ningún límite a su poder ni a su libertad, y dado que ambas están seguras de la fidelidad y del amor de este Dios, que ha prometido escuchar el clamor del que ora, la oración sabe que será escuchada, está firmemente convencida de ello (→ oír). Al igual que la fe, la oración no ve el mundo como un todo cerrado que descansa en sí mismo, sino que lo considera como abarcado por la acción de Dios, penetrado por su voluntad y por su espíritu, gobernado por su poder, para el cual no hay nada imposible, para el que ora, el mundo está abierto a Dios y, por tanto, al milagro que supone el que la oración sea escuchada. Por otra parte, la certidumbre de que la oración será escuchada no se funda en supuestos humanos, por ejemplo, en que la oración sea hecha con arreglo a determinados cánones, sino únicamente en la fidelidad de Dios, que ha prometido que ninguna plegaria será vana, aunque sólo sea un grito de auxilio en medio de la desesperación. Es sorprendente cómo en el NT los gritos de socorro son escuchados en seguida por Jesús (Mt 8, 25; 9, 27, 14, 30; 15, 22, Lc 23, 42 y *passim*). Incluso el mismo Pablo dice: «no sabemos a ciencia cierta lo que debemos pedir» (Rom 8, 26), y confía en que «el espíritu en persona intercede por nosotros». Por tanto, nuestra oración, al igual que la totalidad de nuestro ser cristianos, no se apoya en nosotros mismos. Siempre que oramos, el → espíritu de Dios está presente y endereza nuestra oración. En el fondo, nuestra oración, al igual que la fe, es don de Dios y obra de su espíritu. Siempre que una oración sube hasta Dios, allí está presente el Espíritu santo.

Naturalmente, el que ora es consciente de que Dios no reacciona ante su oración como un autómatas, sino que Dios la escucha a su debido tiempo y de que la manera en que Dios escucha la oración puede ser muy diferente de las representaciones que se hace el que ora. No obstante, él confía en que Dios quiere para él lo mejor y le otorgará lo que sea conveniente para su salvación. Ciertamente, el destino puede deparar situaciones difíciles, aparentemente desprovistas de sentido, que hagan desfallecer temporalmente la fe y la oración del hombre o incluso las hagan sucumbir. En ese caso, sólo le queda confiar en que el mismo Jesucristo intercederá por él (cf. Lc 22, 31 s).

Puesto que el creyente no sólo refiere a Dios esto o aquello, sino la totalidad de su vida, su oración puede tener por objeto prácticamente todas las cosas, desde las preocupaciones y las alegrías más pequeñas y de todos los días, hasta la preocupación por su salvación y por la salvación del mundo y la alegría por la consumación y la bienaventuranza (cf. el padrenuestro). Todo puede convertirse en oración. Por eso la oración muestra una gran riqueza de formas: en cuanto súplica presenta ante Dios las peticiones personales pequeñas y grandes; en cuanto acto de contrición reconoce nuestras culpas ante Dios e implora su perdón, en cuanto oración de intercesión sale en favor de los otros, tanto del individuo como de la iglesia y del pueblo, en cuanto acción de gracias alaba a Dios y le hace patente nuestro reconocimiento y gratitud por todas las bendiciones espirituales y materiales que ha derramado sobre nuestra vida, sobre la vida de la comunidad, de la iglesia, del pueblo y de toda la cristiandad, en cuanto adoración se pone delante de Dios mismo (no ya en actitud de súplica o de agradecimiento por sus dones) y alaba su nombre y su majestad.

La oración es, pues, una exteriorización vital de la fe, tan estrechamente ligada a ella que en las primeras comunidades era el signo característico de los cristianos: ellos se autodenominaban «los que invocan el nombre de nuestro Señor Jesucristo» (1 Cor 1, 2; Hech 9, 14). De aquí que sea imposible considerar a la oración como un ejercicio piadoso, como una obra meritoria (cuyo mérito dependería sobre todo del número de veces que se recita, por ejemplo, como penitencia después de la confesión), como todavía ocurre en



ciertas corrientes conservadoras de la iglesia católica. Pero también pierde su auténtico sentido cuando en el cristianismo de tradición evangélica se la considera como una costumbre puramente formalista y como cumplimiento de un deber religioso.

La oración es más bien la expresión de un vínculo vital y de una relación personal con Dios y con Jesucristo y aquí es precisamente donde se muestra su fuerza: el hombre ya no está solo frente a sí mismo, frente a la vida, frente al mundo y sus potencias, sino que él sabe del trasfondo paternal del mundo, que se ha revelado en Jesucristo, y por eso se siente seguro en un sentido último. Ya no necesita buscar desesperadamente un sostén en o dentro de sí mismo o en un objeto, valor o acontecimiento de este mundo, sino que él se sabe más allá de sí mismo y por eso se siente realmente sostenido. Ya no necesita proseguir el monólogo de la angustia, que intenta infundirse valor a sí misma, sino que puede dirigirse a un tú. De esta manera, la soledad queda rota y superada la angustia. Ya no ve el mundo rodeado por la nada y por el caos, sino abarcado por la fidelidad de Dios y puede en adelante trabajar dentro de él con confianza y poner en él sus esperanzas. Oración y acción en el mundo están, pues, íntimamente relacionadas. Pero la una no puede reemplazar a la otra; la oración no dispensa de la acción, ni ésta de aquélla.

H. Schönweiss

Bibl MLuther, Eine einfältige Weise zu beten für einen guten Freund, 1535, WA 38, 358 ss – WHerrmann, Der Verkehr des Christen mit Gott, 1886 (wiss) – FHeiler, Das Gebet. Eine religionsgesch. und religionspsychol. Unters., 1918 – JHorst, Proskynein, 1932 – HSchlier, Art *γωμ*, ThWb I, 1933, 738 ss – GStahlin, Art *αἰτεω*, ThWb I, 1933, 191 ss – HGreeven, Art *δεομαι*, ThWb II, 1935, 39 ss – JHerrmann/HGreeven, Art *δύχομαι*, ThWb II, 1935, 774 ss – FBuchscl, Art *ικετηρια*, ThWb III 1938, 297 s – HThielicke, Das Amt des Beters, 1940 – id., Das Gebet, das die Welt umspannt, 1945 – KGKuhn, Achtzehngebet und Vaterunser und der Reim, 1950 – JJeremias, Kennzeichen der ipsisima vox Jesu, en Synopt. Studien, Festschrift AWikenhauser, 1953 86 ss – OHallesby, Vom Beten, 1954 – GSchrenk/WQuell, Art *κατηρ*, ThWb V, 1954, 946 ss (espec 984 ss) – CWestermann, Das Loben Gottes in den Psalmen, 1954 – ADietzel, Beten im Geist. Eine religionsgesch. Parallele aus d. Hodajot z. panhu. Beten im Geist, ThZ 1957, 12 ss – RSchnackenburg, Art *Buttgebet*, LThK II, 1958<sup>2</sup>, 514 ss – HGreeven, Art *προσκυνω*, ThWb VI, 1959, 759 ss – AKoberle, Schule des Gebets, 1959 – RSchnackenburg, Die «Anbetung in Geist und Wahrheit» (Joh 4 23) im Lichte von Qumran-Texten, BZ 3, 1959, 88 ss – JScharbert, Die Furbitte in der Theologie des AT, ThGl 50, 1960, 321 ss – JJeremias, Das Vaterunser im Lichte der neueren Forschung, Calwer fasc 50, 1962 – ELohmeyer, Das Vater-Unser, 1962 (wiss) – HSchonweiss, Beten? Ja, aber wie?, 1962 – GEichholz, Auslegung der Bergpredigt, BSt 37, 1963 (espec 109 ss) – JMNielsen, Gebet und Gottesdienst im NT, 1963 – KHMiskotte, Der Weg des Gebets, 1964 – KNiederwimmer, Das Gebet des Geistes, Rom 8, 26 s, ThZ 20, 1964, 252 ss – JMRobinson, Die Hodajot-Formel in Gebet und Hymnus des Frühchristentums, en Apophoreta, Festschrift EHaenchen, 1964, 194 ss

En cast Arts gens EWulf, Art Oracion, CFT III, 1967, 229-243 – JSudbrack, Art Oracion, SM 5, 1974, col 1-18 – GvRad, Teologia del AT I, 1978<sup>o</sup>, 486-497 – WEichrodt, Teologia del AT I, 1975, 156-160 – JJeremias, Teologia del NT I, 1977<sup>o</sup>, 218-238 – KHSchekle, Teologia del NT III, 1975, 309-328

**Orgullo** → **Gloriarse**

# Origen, principio

ἀρχή [archē] principio, origen, causa; ἀρχω [archō] comenzar, dominar; ἀρχων [archōn] príncipe, soberano, ἀρχηγός [archēgós] soberano, líder; ἀρχαῖος [archaios] antiguo, viejo

I 1 *Arche*, que desde Homero es un termino importante en la filosofía griega, significa a) *principio, comienzo*, b) *punto de arranque, origen*, c) *causa primera, principio, fundamento ultimo* d) *poder, autoridad, gobierno* El verbo *archō* tiene el significado generico de a) *ser el primero, comenzar*, en el sentido de hacer algo antes que los demas, b) *empezar algo, comenzar algo*, en contraposición a lo que se hace mas tarde, c) *ser el primero como jefe o líder, dominar, gobernar* *Archōn* es el participio del verbo *archō* y significa el *soberano, el príncipe, el señor* *Archegos* tiene un significado similar No obstante, *archōn* subraya con mas fuerza el poder que lleva consigo el mando El adjetivo *archaios* designa a aquello que existe desde el principio o desde una época antigua, viejo, antiguo, primitivo

2 Dentro de este grupo de vocablos, *archē* ha adquirido un significado especial en la filosofía griega

a) Este termino designa el punto en que comienza algo nuevo (en sentido temporal), que, no obstante, es considerado desde el principio como limitado por el hecho de tener fin Así pues, la idea de principio (*archē*) supone siempre la idea de fin (*telos* [telos]) Así como el principio surge del infinito, análogamente el fin hace desembocar en este mismo infinito

b) *Archē* es el punto de partida, el origen, la causa primera de todo ser, es decir, el principio ultimo (p ej en Tales el agua, en Anaximandro el infinito, en Anaximenes el aire) Sin embargo, el significado de *archē* va experimentando un cambio paulatino y pasa a designar, en lugar de la sustancia originaria, las leyes fundamentales por las que se rige la evolución y el devenir del cosmos

c) En la Stoa, los *archai* [archai] son Dios (*theos* [theos]) y la materia (*hylē* [hylē])

D Muller

II En la versión de los LXX este grupo de vocablos traduce alrededor de 30 equivalentes hebreos —si bien muchos de ellos solo aparecen de un modo esporádico Hay que destacar los significados siguientes

1 El verbo *archō* reemplaza con la máxima frecuencia a *hālal* en hifil (p ej Gn 6, 1, Jue 10, 18) y a *yā'al* también en hif (p ej Gn 18, 27, Dt 1, 5), ambos designan el *comenzar* en cuanto *principio de una acción*, que en el segundo de los casos va ligada a la superación de trabas o de costumbres Esta acepción es muy corriente y no tiene ningún contenido teológico especial También el sustantivo *archē* designa (p ej Gn 41, 21, Dn 9, 21) el *comienzo de un proceso* (en hebreo *hāllāh*)

2 El momento del comienzo temporal, que es el que predomina en el verbo, aparece en el sustantivo *archē* en un sentido cualificado y en expresiones en que este reemplaza a *ōlām, antaño, desde antiguo* (solo en Jos 24, 2 e Is 63, 16 19) o a *qedem*, con un sentido idéntico o parecido p ej Hab 1, 12, Sal 73, 2, Mt 5, 2) No solo designa un pasado lejano en el tiempo (*qedem* es originariamente el principio, el este), sino también el *estado* (aun en el caso en que se de un juicio negativo sobre este estado Ez 16, 55), incluso el *estado primitivo*, el *origen* del pueblo o del mundo (cf art *aiōn* [aiōn] en → tiempo, → creación) En este sentido, el significado de *archē* abarca desde el estado anterior (presente en la memoria), pasando por los tiempos antiguos (Is 37, 26) hasta llegar al estado primitivo El adjetivo *archaios, viejo, antiguo* tiene aproximadamente la misma gama de significados (cf → antiguo, *palaios* [palaios]) así, p ej en Sal 138, 5 LXX *archaios* [archaios], lo primero, es contrapuesto a *eschata* [eschata], lo ultimo, abarcando de esta manera la totalidad (*ta panta* [ta panta]) (en el TM de Sal 139, 5 y en la versión de la NB esto se afirma en sentido espacial «detrás y delante»)

3 Junto al sentido temporal aparece en seguida el que se refiere al rango superior o de primer orden, partiendo sin duda del hebreo *roš, cabeza* (termino que posee una gama muy grande de significados) y sus derivados *rīšon, primero, anterior* y *rēšit, principio, primera parte, primicias*, que son traducidos por *arche*, a menudo de un modo muy esquemático, de tal manera que este vocablo asume de esta forma significados muy diferentes Así, en Jer 22, 6 significa «cumbre» (del Líbano), en Nm 1, 2 suma o total, «censo completo de la comunidad israelita», en Gn 2, 10 brazo o cauce principal, o sea, «no que después se dividía en cuatro brazos» En Am 6, 1 y Nm 24, 20 describe una situación de primacía (entre las naciones), en Ex 12, 1 se aplica al mes de la pascua, como el primero entre los demás meses del año, en 1 Re 20, 9 11 designa el lugar preeminente en la asamblea del pueblo y, en Gn 40, 20, la expresión «elevar al jefe» significa la acción de restablecerlo en su cargo (cf → primero, art *prōtos*,

[*prōtos*]). Los matices relacionados con la idea de principio y de rango preeminente toman cuerpo en algunos pasajes, por ejemplo, cuando se habla de que la ἀρχὴ τῆς σοφίας [*archē tēs sophías*] es el temor del Señor (Sal 110, 10); aquí el vocablo tiene el significado de *principio*, entendido como el aspecto cualitativo del comienzo, que determina la marcha y el resultado final de la totalidad

4 Pero partiendo de la idea expresada por el hebreo *rōš*, *archē* puede utilizarse también para designar el ámbito de mando, o sea, la *parte de un ejército* (p. ej. Jue 9, 34; 1 Sam 11, 11) que está a las órdenes de un jefe. La acción de mandar o de gobernar aparece sobre todo cuando *archē* reemplaza al hebreo *memšālāh*, *soberanía* (Gn 1, 16; Jer 41, 1 y Mt 4, 8), esto es mucho más frecuente en el caso de *archō* (que sustituye al hebreo *māšāl* en 15 ocasiones, p. ej. en Gn 1, 18; Jue 9, 2; Dt 15, 6). Cf. → señor

5 El uso (en un sentido relativamente claro) de *archōn* (450 veces) y *archēgós* (25 veces) se mueve totalmente en la misma línea. Ambos sustituyen —taxativamente en la obra histórica del cronista, en Dt, Jos, Nm y Jue— con relativa frecuencia al hebreo *rōš* y designan entonces al *jefe político o militar*, o también al *cabeza de familia* (Nm 25, 4, 30, 2, 1 Cr 8, 6.28, Neh 11, 3.16 s), mientras que, en los demás casos, *archōn* reemplaza a *šar*, *el que detenta el poder, el jefe supremo, el noble, el soberano* (Gn 12, 15, Jue 8, 3, Am 1, 15) y en Nm y Ez también a *nāšī*, *jefe (de la tribu), patriarca* (Nm 2, 3.5.7; 13, 2, Ez 7, 27), y *archēgós* designa también p. ej. el jefe carismático elegido en un momento de necesidad (*qāšm*, Jue 11, 6). Mientras que *archēgós* alude más bien al ejercicio fáctico del poder, *archōn* designa más bien la autoridad de que está investido, por eso se aplica, tanto a aquél que *ejerce influencia* en un sentido genérico, como al *caudillo o líder del pueblo, al funcionario*, e incluso a los *seres supraterrénos* (Dn 10, 13) que representan a los pueblos en el mundo de los espíritus y que, por lo demás, suelen ser en su mayor parte, enemigos del pueblo de Dios. Ciertamente, éstos pueden ser designados también con el vocablo *archē* (Dn 7, 27, cf. → ángel)

L. Coenen

III Al igual que ocurre en el griego profano, este grupo de vocablos expresa también en el NT una idea de primacía o de precedencia, sea en el tiempo, en la situación o en el rango. Así pues, el NT emplea por lo general los términos en el mismo sentido que el griego profano y se sirve de ellos para designar ante todo el principio en el tiempo y para descubrir una esfera de poder.

1. Así, el vocablo *archē* (55 veces en el NT, de las cuales 18 en los escritos joaneos) tiene los siguientes significados:

a) El *principio*, el *comienzo*; p. ej. en Mc 1, 1, el principio del evangelio; en 13, 8, el comienzo de las lamentaciones escatológicas; en Heb 3, 14, el principio de la confianza, de la fe. En Hech 10, 11 el vocablo tiene un significado concreto o material de *punta del mantel* (o toldo). La expresión τὴν ἀρχὴν [*tēn archēn*] en el texto de Jn 8, 25 significa *en una palabra, en sustancia, precisamente*. En Heb 5, 12; 6, 1, *archē* tiene el sentido de *primeros rudimentos, doctrina elemental*. Cristo está por encima del tiempo, por eso no tiene principio ni fin (Heb 7, 3). Sobre todo en las construcciones ἀπ' [*ap'*] ἔξ ἀρχῆς [*ex archēs*] se indica el principio temporal que en concreto ha de ser entendido a partir del contexto: el *principio* de la actividad de Jesús (Lc 1, 2; Jn 15, 27; 16, 4); Jesús sabe *desde el principio* quién es el que ha de creer (Jn 6, 64); la vida de Pablo se ha desarrollado *desde el principio* en medio de su pueblo (Hech 26, 4); Juan remite a aquello que tenía la comunidad *desde el principio*: el mismo evangelio, la misma palabra de Dios (y no un mandamiento nuevo: 1 Jn 2, 7), que debe permanecer en ellos (2, 24); es el mensaje del amor (3, 11; 2 Jn 5), que ha de manifestarse en el cumplimiento de la voluntad de Dios (2 Jn 6).

El sentido de 2 Tes 2, 13 no está totalmente claro: ¿se alude a la elección de los lectores desde el nacimiento o desde el origen de la humanidad? El diablo fue homicida y mentiroso *desde el principio* y no se mantuvo en la verdad. Por eso sus hijos sólo pueden seguir los deseos de su padre (Jn 8, 44; cf. 1 Jn 3, 8: el diablo peca desde el principio). La monogamia (Mt 19, 4.8 par) se remonta al principio de la creación (Gn 1, 27); Mt 13, 19 y 2 Pe 3, 4 apuntan al principio del mundo. En Hech 11, 15 se alude a la primera época de la comunidad de Jerusalén y en Flp 4, 15 al principio de la actividad misionera de Pablo.

b) El *principio originario*: en Jn 1, 1 se alude propiamente a un «antes»-de-la-temporalidad, es decir, no a un principio situado en el tiempo, sino a un principio absoluto, como corresponde a Dios, sobre el cual no se pueden hacer afirmaciones basadas en la temporalidad. El *λόγος* [*lógos*] (→ palabra) existe antes del → mundo y con ello antes del → tiempo, que comienza precisamente con la existencia del mundo. Lo mismo se expresa en 1 Jn 1, 1; 2, 13 s; en el primero de estos pasajes el sujeto en neutro expresa aún con más claridad lo que decimos.

c) *Causa primera, principio, fundamento último*: existe discusión entre los exegetas sobre si en Col 1, 18 el término *arché* ha de entenderse en este sentido. La cuestión depende de si el *arché* ha de enmarcarse aquí en la serie de afirmaciones cosmológicas precedentes sobre Cristo o si después de *συνέστηκεν* [*synéstēken*] hay un punto y comienza, por consiguiente, una nueva serie de afirmaciones. En el primer caso habría que traducir «causa primera, principio», en el segundo la palabra *arché* adquiriría un significado idéntico al de *ἀπαρχή* [*aparchē*], *primicia* (→ ofrenda): Cristo sería la primicia y el primogénito (→ primero) de los muertos. Tampoco están claros a este respecto los pasajes de Ap 3, 14; 21, 6; 22, 13; es posible que aquí se aluda a Cristo en cuanto principio de la creación, pero es posible también que en estos enunciados se exprese su condición supratemporal; en este caso, las afirmaciones en que aparece *arché* se aproximarían a aquéllas que se refieren al *lógos* (→ palabra) en Jn 1, 1 s y 1 Jn 1, 1.

d) *Arché* en el sentido de *poder, autoridad*, aparece en Lc 12, 11; 20, 20; Tit 3, 1 juntamente con *ἐξουσία* [*exousia*], *poder*, y designa las autoridades civiles y las religiosas (judías). En el primero de los pasajes citados se da por supuesto que la persecución de los discípulos partirá de los jefes de las sinagogas. En Lc 20, 20, *arché* designa la autoridad del gobernador romano de Palestina (Judea, Samaría); en Tit 3, 1 se exhorta en general a obedecer al poder estatal, a las autoridades.

e) En algunos pasajes del NT *arché* designa también a las *potencias angélicas*. Ello está en consonancia con la fe del judaísmo tardío, que ve el mundo y la naturaleza con todos sus fenómenos y fuerzas como situados bajo el poder y la dirección de los → ángeles. Por otra parte, aparecen diversas categorías o clases de ángeles, sin que el NT dé importancia a las especulaciones en torno a las categorías o jerarquías angélicas (→ ángel). Tampoco encontramos en el NT las funciones especiales que podrían tener p. ej. esas potencias o *archai* en contraposición a *δυνάμεις* [*dynámeis*] y *exousiai*, y esto a diferencia de ciertos escritos judeo-tardíos y otros pertenecientes al cristianismo primitivo aunque extracanónicos, que muestran el influjo de los anteriores. En el NT es fundamental el texto de Col 1, 16: también las potencias y las criaturas supraterrenas, celestiales p. ej. las *archai*, han sido creadas por Cristo y para él. Análogamente, la acción reconciliadora de Cristo abarca todo el cosmos (Col 1, 20). Cristo es la cabeza de toda *arché* y *exousia* (Col 2, 10; cf. Flp 2, 10 s), es decir, es el soberano de la naturaleza y de la historia, el señor y la cabeza de todo el cosmos. Esos «jefes de la historia presente» le han crucificado sin conocerle (1 Cor 2, 8). Pero en la cruz, Cristo ha desarmado a esas soberanías y autoridades, es decir, las ha desposeído de su poder (Col 2, 14 s). A través de la resurrección, Cristo ha sido exaltado a la diestra de Dios por encima de todos los señores, soberanías y autoridades (*archai*) y por encima de todo nombre.

Es curiosa la idea de que el misterio de la vocación de los paganos a la fe cristiana ha sido notificado por la iglesia a las soberanías y autoridades de los cielos (Ef 3, 10); el misterio del llamamiento de los gentiles tiene una significación cósmica, que llega hasta el más allá, al igual que la predicación de la iglesia. En Ef 6, 12, las *archai* son una porción del mundo de los malos espíritus dominados por el diablo contra la que han de luchar los cristianos. En Rom 8, 38, el vocablo *archai*, además de los ángeles y las soberanías, designa a una categoría especial de seres celestiales o supraterranos, que sin duda tienen

un poder en la actualidad, pero que no pueden separar a los creyentes del amor de Dios. En el acontecer escatológico que conduce al establecimiento del reino de Dios, Cristo aniquilará toda *archē*, *dýnamis* y *exousía*, toda *soberanía*, *poder* y *autoridad* (1 Cor 15, 24).

2. *Árchō* aparece en el NT 85 veces y significa en voz activa *ser el primero*, *dominar* (Mc 10, 42; Rom 15, 12); en voz media, *comenzar*, *empezar*. En muchos pasajes traduce probablemente *árchā* el arameo *šerā* (en hifil), que —sin ninguna insistencia especial— indica el principio de un discurso o de una acción; con arreglo a eso, el verbo se hace a menudo casi superfluo y podría omitirse sin alterar el sentido de la frase (p. ej. Mt 4, 17; 11, 7.20; 26, 22; Mc 6, 7; Lc 3, 8; 15, 14; Jn 13, 5; Hech 1, 1; 11, 4.15). A veces puede señalar el comienzo de una nueva acción, delimitándola de otra anterior (p. ej. Mt 26, 37; Lc 4, 21; 7, 15.40.38.49).

El verbo *árchō* se utiliza en sentido absoluto en Lc 3, 23: al *empezar* su misión, Jesús tenía unos 30 años. *Árchō* indica el punto de partida en un sentido temporal (Mt 16, 21); se emplea en un sentido concreto o material en Lc 24, 27, cuando el resucitado comienza su interpretación de la Escritura por Moisés y los profetas. Jn 8, 9: fueron saliendo uno a uno, comenzando por los más ancianos; 1 Pe 4, 17: el juicio comienza por la casa de Dios. *ἀρχάμενος* [*arxámenos*] designa también el *punto de partida* en un sentido local: la predicación del evangelio y de la penitencia comienza en Galilea (Lc 23, 5; Hech 10, 37).

3. *Archaíos*, lo que existe desde tiempos antiguos, lo *viejo*, se encuentra en el NT en 9 ocasiones. La expresión *οἱ ἀρχαῖοι* [*hoi archaíoi*], los *antiguos*, los *antepasados*, designa a los hombres de la primitiva generación, es decir, la generación del pueblo de Israel a la que le fue dada la ley (Mt 5, 21; cf. v. 27). Algunos miembros del pueblo tienen a Jesús por uno de los antiguos profetas, que vivió en la época veterotestamentaria y se ha reencarnado en él (Lc 9, 8.19). Nasón de Chipre es un *ἀρχαῖος μαθητής* [*archaíos mathētēs*], un discípulo que es cristiano desde hace tiempo, un discípulo de la primera época de la iglesia o de la primera generación cristiana (Hech 21, 16). En Hech 15, 7, la indicación «desde los primeros días» es hiperbólica: Dios decidió hace mucho tiempo la cuestión que ahora es objeto de debate, la predicación del evangelio entre los gentiles. La «humanidad antigua» (2 Pe 2, 5) es el mundo anterior al diluvio. Satanás es la «serpiente primordial» —expresión que alude al relato del paraíso (Gn 3, 1.14 s)—, que actúa desde el principio de la historia del mundo y de la humanidad (Ap 12, 9; 20, 2). El que está en Cristo, el que cree en Cristo en virtud del don del Espíritu santo (Rom 8, 4.9 s), es una nueva criatura, en la que «lo viejo», el ser mundano y con ello la existencia anterior en el pecado, ha pasado (2 Cor 5, 17).

4. *Archēgós* solo aparece en el NT 4 veces y se aplica exclusivamente a Jesús. Significa:

a) *El que va delante* o *rompe la marcha* (el *líder*), *soberano*. Es paradójico el modo de hablar de Pedro cuando reprocha a los judíos el que escogieran a un homicida y dieran muerte al que «rompe la marcha hacia la vida» (Hech 3, 15); la expresión puede significar aquí que Jesús nos guía hacia la vida (cf. Jn 1, 4). Dios ha resucitado al Jesús que ha sido crucificado y le ha exaltado a su diestra como *archēgós*, *soberano* (*líder*) y salvador (Hech 5, 31); la expresión equivale aquí exactamente a Hech 2, 36: a este Jesús, Dios le ha hecho *κύριος* [*kýrios*] (→ *señor*) y *mesías*.

b) *Autor*, *fundador*: Heb 2, 10 habla solemnemente de Cristo como el *ἀρχηγός τῆς σωτηρίας* [*archēgós tēs sōtērias*]: Cristo es el iniciador y el autor de la salvación, de la salud (cf. Heb 5, 10; 6, 20), «el camino, la obra y el prototipo de Cristo determinan la salvación de los hombres» (Michel, Hebräerbrief, 75). Puesto que el mismo Cristo ha

alcanzado su objetivo, no es solamente el autor de la salvación, sino también el que la realiza en plenitud (Heb 12, 2).

5. *Árchōn* significa: a) *soberano, señor* (37 veces en el NT), pero sólo en Ap 1, 5 es aplicado a Cristo. Con clara alusión al Sal 89, 28, en este pasaje se afirma que Cristo es el *árchōn*, el *soberano*, de los reyes de la tierra (cf. Ap 19, 16; → *κύριος* [*kýrios*], Flp 2, 11). En los demás casos, los *ἀρχοντες* [*archontes*] son los soberanos que gobiernan las naciones y las subyugan (Mt 20, 24 par). En Hech 4, 25 se cita el Sal 2, 1 s, refiriéndolo a la cooperación de Herodes y Pilato (*archontes*) en la crucifixión de Jesús.

b) El término puede designar también a los *jefes, magistrados, autoridades*, y en especial a las autoridades judías de la sinagoga (Mt 9, 18.23; Lc 8, 41; 12, 58; 18, 18), a los miembros laicos del sanedrín (Lc 23, 13.35; 24, 20; Jn 3, 1), a las autoridades judías en general (Jn 7, 26.48; 12, 42; Hech 3, 17; 4, 5.8; 13, 27), al sumo sacerdote (Hech 23, 5). En Hech 7, 27 se cita a Ex 2, 15: el israelita que maltrataba a su compañero rechazó a Moisés como «jefe» o «autoridad». El *árchōn* de los fariseos parece designar a un «jefe de los fariseos» (Lc 14, 1). En Hech 14, 5 se cita a las autoridades judías y paganas como enemigas de los apóstoles. Pablo y Silas son conducidos ante los magistrados de la ciudad de Filipos (Hech 16, 19). En sus consideraciones sobre el estado, Pablo dice que los magistrados (*archontes*) no son de temer para los que obran bien (Rom 13, 3).

c) También se aplica el vocablo *árchōn* a los malos espíritus (cf. art. *δαίμων* [*daimōn*] en → demoníaco). Los fariseos reprochan a Jesús el que expulse a los demonios en virtud del poder del *árchōn* o *jefe* de los demonios, expresión que se refiere a Belcebú, como el *διάβολος* [*diábolos*] (→ diablo; Mt 9, 34; 10, 25; 12, 24 par). Satán es el «jefe de este mundo» (*ἀρχων τοῦ κόσμου τούτου* [*archōn tou kósmou toutou*]), que está ya juzgado (Jn 16, 11), que será arrojado del cielo por la muerte y exaltación de Jesús (Jn 12, 31); él intenta en vano apoderarse de Jesús y aniquilarlo (Jn 14, 30). La totalidad del mundo actual está bajo el poder de los *archontes*, que están abocados a la destrucción (1 Cor 2, 6); ellos poseen una sabiduría que es contraria a la sabiduría de Dios, esa que Pablo anuncia en secreto; estos arcontes o *jefes de la historia* han crucificado a Cristo (1 Cor 2, 8). Con la expresión *jefe (árchōn) que manda en esta zona inferior* es designado Satán (Ef 2, 2).

H. Bietenhard

Bibl. Dellling, Art. ἀρχή, ThWb I, 1933, 476 ss — Dibelius/Greeven, An die Kolosser, Epheser An Philemon, HNT 12, 1953<sup>3</sup>

## Oveja

En la cultura antigua las ovejas pertenecen a la categoría de ganado menor y la mayor parte de las veces se las menciona en plural. La palabra *πρόβατον* [*próbaton*], relativamente frecuente también en el NT, abarcaba originalmente, como nombre común, a todos los animales cuadrúpedos, principalmente a los domésticos; más tarde se restringió al significado concreto de *oveja*. El término *ἀμνός* [*amnós*] designó desde un principio la cría, con frecuencia el añojo, el *cordero*, espec. como animal de sacrificio en numerosos

actos culturales. Cuando la referencia cultural pasa a segundo término, el cordero, como animal de matanza, es llamado ἀρνῆν [arḗn]; su diminutivo ἀρνίον [arníon] designaba originariamente al *corderito*, más tarde, como *amnós*, al *cordero*. Con lenguaje metafórico y en un contexto teológico a Israel y a la comunidad cristiana se les compara a menudo (sobre todo en Mt y Jn) con las ovejas (*próbata*) y al siervo de Yahvé y a Jesús ocasionalmente (Jn y 1 Pe) con un cordero (*amnós* [Jn] y *arníon* [Ap]).

ἀμνός [amnós], ἀρνῆν [arḗn], ἀρνίον [arníon] cordero

I 'Ο ἀμνος [ho amnos], atestiguado, aunque raramente, desde Sofocles y Aristofanes, designa al *cordero*, a diferencia de *próbaton* que designa a la *oveja*. Junto con *amnos*, los LXX utilizan también *arḗn*. *Arníon*, originalmente *corderito*, no se encuentra ya en los LXX, ni tampoco más tarde en el NT, como diminutivo.

II En el AT *amnós* (en hebreo *kebes*) es utilizado principalmente por el documento sacerdotal y por Ez, es decir, por escritos de orientación cúltico-sacerdotal. Así pues, el cordero, como víctima del sacrificio, desempeña un papel importante en el ámbito del culto israelita. En el templo se ofrecerán corderos como holocausto y como víctima (Lv 9, 3, Nm 15, 5), para reconciliar o purificar al pueblo, o bien a personas individuales (p. ej. leprosos. Lv 14, 10). Según Ex 12, 5, en la fiesta anual de la pascua y como recuerdo de la salida de Egipto, cada familia sacrifica un cordero añal, macho, sin defecto, y rocía con su sangre las jambas de la casa. En su vaticinio sobre el nuevo templo menciona Ezequiel a los corderos como ofrenda para el sacrificio de los sábados y fiestas (46, 4.11). Especialmente rico por su contenido es el texto de DtIs 53, 7, donde el paciente y sufrido siervo de Yahvé es comparado con un cordero que es conducido al matadero y que, ante sus esquiadores, enmudece. Con esto se traspone, por primera vez, la función del animal de sacrificio a una persona. Hech 8, 32 cita al DtIs 53, 7 y aplica el pasaje al «evangelio de Jesús» (Hech 8, 35).

III 1. En el NT Jesús es designado cuatro veces como *amnós* (Jn 1, 29.36; Hech 8, 32; 1 Pe 1, 19). En Jn 1, 29.36 el Bautista señala a Jesús, por él bautizado, como ἀμνός τοῦ θεοῦ [*amnós tou theou*], *cordero de Dios*. A Jesús no se le compara solamente con un cordero, sino que Jesús es el cordero de Dios (en Hech 8, 32 y 1 Pe 1, 19 se encuentra la partícula ὡς [*hōs*]; por el contrario, dicha partícula falta en Jn 1). JJeremias (ThWb I, 343) indica al efecto que Is 53, así como también la imagen del cordero pascual, pueden haber motivado dicha expresión. Con respecto a Is 53, Jeremias remite a la palabra aramea *talya*, que no solamente significa *cordero* sino también *muchacho*, *siervo*. El significado de *siervo* haría inteligible el genitivo: Jesús, el siervo de Yahvé. De ahí se originaría, más tarde, la posible (aunque ciertamente no la original) traducción *amnós tou theou*.

Por interesantes y dignas de consideración que sean las reflexiones de JJeremias, me parece más correcto explicar lo sorprendente del genitivo *tou theou* que va con el *amnós*, partiendo de la oración del relativo de Jn 1, 29: ὁ αἶρων τὴν ἀμαρτίαν τοῦ κόσμου [ho airōn tēn hamartían tou kósmou] y comparándola con Is 53, 6 s: *El cordero (de Dios) carga con el pecado del mundo*.

Si se sustituye la palabra *cordero* por «sacrificio», entonces se vuelve comprensible lo descomunal de la afirmación del Bautista. Todos los sacrificios de los hombres no consiguen eliminar el pecado del mundo. El entregó a su único Hijo y no lo escatimó (cf. Rom 8, 31-32: probable alusión a Gn 22). El contraste de las palabras del Bautista en Jn 1, 29 con las que del mismo reproducen los sinópticos sobre el que ha de venir (bieldo, limpia de la era) es grande, pero las palabras joanas (1, 29) del Bautista presuponen el bautismo de Jesús (1, 32-34). El bautismo de Jesús significa su «sí» a la cruz. Dios entrega a Cristo a la muerte y con ello empieza el tiempo escatológico de la salvación.

En el NT Jesús es presentado como cordero en un triple aspecto. a) Hech 8, 32 hace resaltar su paciencia en el sufrimiento; b) 1 Pe 1, 19 con las expresiones «sin defecto y sin mancha» pone de relieve la impecabilidad y perfección del sacrificio de Jesús; c) Jn 1,

29.36 señala la fuerza expiatoria de la muerte de Jesús, que quita, es decir, borra el pecado del mundo (cf. JJeremias, ThWb I, 343).

2. *Arén* se encuentra solamente una vez en el NT: en Lc 10, 3, donde se dice de los discípulos que están indefensos como corderos entre lobos.

3. *Arnión* sale en Jn 21, 15: βόσκει τὰ ἀρνία μου [*bóskei tá arniá mou*]: la comunidad es propiedad de Cristo, ella requiere ser pastoreada con fidelidad por parte de los discípulos (cf. Agustín: *oves meas pasce sicut meas, non sicut tuas*). Aparte de Jn 21, 15, *arnión* se encuentra exclusivamente en Ap (27 veces). Es importante la breve advertencia de JJeremias (ThWb I, 344), de que en tiempos del NT esta palabra no se usa ya más como diminutivo. Por lo tanto, la teología del «corderito» no tiene fundamento bíblico. Más bien se afirma que el juez del mundo es y permanece aquél que murió por nosotros. En el triunfador se aprecian todavía las heridas de la muerte (Ap 5, 6).

En Ap 5 *arnión* se encuentra cuatro veces. También aquí aparece claro el doble significado: él es el que abre el libro sellado, el Señor a quien hay que adorar, y al mismo tiempo es y permanece aquél que, como ἐσφαγμένον ἀρνίον [*esphagménon arnión*], como *cordero degollado*, adquirió con su sangre, para Dios, hombres de todas las razas y los convirtió en reyes y sacerdotes (Ap 5, 9.10). El es las dos cosas: *arnión* y λέων [*léōn*], *león*. La cólera escatológica, ante la cual quisieran ocultarse reyes, magnates y poderosos, esclavos y libres, es ὀργή τοῦ ἀρνίου [*orgé tou arniou*], *cólera del cordero* (Ap 6, 16). En el cap. 7 se dice que la sangre del cordero tiene fuerza purificadora. La sangre del cordero trajo la purificación, y no el martirio, por cruel que haya sido. El cordero es adorado al mismo tiempo que Dios (7, 10). Ap 19, 7.9 habla de las bodas del cordero. La novia es la comunidad. Los doce apóstoles se llaman apóstoles del cordero. Dios y el cordero iluminan la ciudad de Dios (21, 14.23).

4. Resumiendo se puede decir: *amnós tou theou* designa el don que Dios ofrece en sacrificio, designa a Cristo, a quien Dios destinó para cargar con el pecado del mundo. *Arnión* acentúa la identidad del Señor escatológico con el Cristo muerto en la cruz por nosotros.

J. Gess

### πρόβατον [*próbaton*] oveja

I En la antigüedad griega el término *próbaton*, en su significado más amplio, designa a todos los animales cuadrúpedos (espec. a los domésticos) en contraposición con los animales acuáticos y los reptiles. En el sentido que sugiere una posible derivación del verbo προβαίνω [*pro-bainō*], ir delante, *próbaton* se aplica a menudo al ganado menor en los rebaños mixtos el ganado menor, que es más débil (sobre todo la oveja), va delante de los demás animales. Mientras en la antigüedad el término sólo se usaba en plural (oveja como animal gregario), surge más tarde también el uso en singular (la oveja). En sentido figurado viene usado, p. ej. por Aristófanes (Nu 1203), como insulto despreciable o tonto, p. ej., el hombre simple es comparado con la oveja («cabeza de oveja»). *Próbaton* adquiere un significado positivo cuando se utiliza como imagen del hombre que en su dirección y en su conducta es guiado por otro (Epicteto, Diss III, 22, 35).

II En el AT *próbaton*, como traducción de la palabra hebrea *sōn* (ganado menor), designa principalmente a la oveja como animal utilitario y gregario (Gn 30, 38, Is 7, 21, Am 7, 15), más raramente como animal de sacrificio (Lv 1, 2, para ello se utiliza más a menudo → ἀμνος [*amnós*], hebreo *kebes*, el cordero apto para el sacrificio). *Próbaton* (casi exclusivamente en el plural πρόβατα [*próbata*]), se toma en sentido figurado para designar al pueblo (bajo la dirección del rey como ποιμήν [*poimēn*], → pastor. 2 Sam 24, 17), espec. al pueblo de Dios (Sal 74, 1: comunidad, 77, 21, 78, 52). El conocimiento sobre la necesidad de protección de la oveja es lo que ha determinado dicho uso.



Sin la guía del pastor, se dispersa el rebaño (Ez 34, 5), cada oveja sigue su camino (Is 53, 6), las ovejas andan errantes y son víctimas de los peligros del desierto (Ez 34, 5 s), para sobrevivir necesitan ser conducidas por el pastor experto a las verdes praderas (Sal 23) Así, el pueblo de Israel en el desierto, sin guía, se parece a «ovejas sin pastor» (Nm 27 17), también el particular, sin la guía de Dios, «anda errante como una oveja perdida» (Sal 119, 176) El mismo Yahve tiene cuidado de su rebaño disperso instituyendo pastores (el rey mesiánico Jer 23, 1 ss, Ez 34, 23, Moises Sal 77, 21, Is 63, 11) o queriendo ser el mismo el pastor de su pueblo (Sal 78, 52 s, 80, 2, Is 40, 11) Así pues, si a Israel se le designa repetidas veces como «ovejas de Dios», es porque tiene experiencia de su desamparo, siempre que confía en sí mismo entregándose a extraños y sustrayéndose de la protección del buen pastor, que es Yahve (Sal 23, 95, 7, 100, 3)

III En el NT se encuentra *próbaton* con sorprendente frecuencia, en comparación con los restantes escritos, en Mt (11 veces) y en Jn (17 veces)

1 El mismo uso del término en parábolas y explicaciones por parte de Jesús demuestra cuán natural era para sus contemporáneos el hecho de que la oveja, abandonada a sí misma y sin la vigilancia del pastor, esta perdida (Lc 15, 4), y que por lo tanto necesita de la espontánea y sacrificada protección de él (Mt 12, 11, Lc 15, 4) Esta idea resulta fundamental y decisiva cuando *próbaton* se emplea en sentido figurado la oveja, sin la protección del pastor, anda «máltrecha y derengada» (Mt 9, 36), se «descarnia» (1 Pe 2, 25) y está «perdida» (Mt 10, 6; 15, 24) Si, siguiendo el uso veterotestamentario, Jesús compara, pues, a su pueblo con un rebaño de ovejas sin pastor (Mc 6, 34 par), es porque ve que, sin darle una mano, anda seguro a la ruina Asimismo, las comunidades de la 1 Pe, teniendo en cuenta su pasado pre-cristiano, son consideradas como ovejas descarradas (1 Pe 2, 25), es decir, como gentes que vivieron en un extravío irremediable, bajo la dirección de falsos pastores (cf Ez 34, 5) Por el contrario, el propio Jesús es el «sumo pastor del rebaño» (Heb 13, 20) y su misión se dirige primeramente a «las ovejas descarradas de Israel» (Mt 15, 24)

2. Por otra parte, al grupo exclusivo de los discípulos reunidos por Jesús, Mt los llama «ovejas de Jesús» En el discurso apostólico los discípulos de Jesús son comparados con ovejas indefensas (10, 16), que son enviadas por el pastor en medio de lobos feroces La imagen simboliza la amenaza y la dispersión de la comunidad de los últimos tiempos (Mt 26, 31). Solamente en el juicio final separará el pastor Jesús las ovejas, que, sabriéndolo o sin saberlo, hayan cumplido la voluntad de Dios, de los cabritos (Mt 25, 32 s)

3 Mientras Mt tiene más en cuenta la reunión del rebaño de las ovejas perdidas dentro del pueblo de Israel (10, 6, 15, 24), en Jn el término *próbaton* designa la comunidad escogida por Jesús, los «suyos» (10, 14 τὰ ἐμὰ [τὰ ἐμά]) Las ovejas conocen la voz del pastor, escuchan su llamada y le siguen. Como buen pastor que es, Jesús conoce a sus ovejas, las llama, las defiende del lobo y ofrece su vida por ellas (discurso del buen pastor: Jn 10) A diferencia de Mateo, la relación entre pastor y rebaño no hay que entenderla como una relación entre rey y pueblo de Dios, sino como una relación de Hijo que se manifiesta y de comunidad que escucha —temas provenientes de la tradición gnóstico-helenística Cuando exista «un solo rebaño y un solo pastor» (Jn 10, 16, cf 17, 20 s), es decir, cuando judíos y paganos, bajo un solo Señor, se congreguen en una sola iglesia, entonces habrá alcanzado su meta la misión salvífica de Jesús

4 Al igual que en el AT, *próbaton* apenas viene usado en el significado de *animal de sacrificio* (solamente en Jn 2, 14, Hech 8, 32, Rom 8, 36) Para ello el NT echa mano principalmente de las palabras *amnos* y *arnión*, sobre todo cuando se aplican metafóricamente a Cristo, en cuanto sufre por toda la humanidad y es Señor del mundo

Bibl Art ἀνός; ThWb I, 1933, 342 ss — CKBarrett, The Lamb of God, NTSi 1, 1955/56, 210 ss — WTooley, The Shepherd and the Sheep Image in the Teaching of Jesus, NovTest 7, 1964/65, 15 ss — HPreisker/SSchulz, Art προβατον, ThWb VI, 1959, 688 ss — KKoch, Das Lamm, das Ägypten vernichtet Ein Fragment aus Jannes u Jambres u sein geschichtl Hintergrund, ZNW 57, 1966, 79 ss — JJeremas, Das Lamm, das aus der Jungfrau hervorging (TestJos 19, 8), *ibid*, 216 ss — ChBurchard, Das Lamm in der Waagschale, *ibid*, 219 ss — FGryglewicz, Das Lamm Gottes, NTSi 13, 1966/67, 133 ss

## Paciencia

Los términos pertenecientes a este grupo se refieren a la capacidad que tiene el hombre de soportar las contrariedades de la vida, tanto si se limita a sufrirlas pasivamente como si les opone resistencia valientemente y de un modo más activo. Por otra parte, el vocablo μακροθυμία [makrothymía] alude a la mayoría de las veces a una actitud pasiva, mientras que con καρτερέω [kartereō] ocurre lo contrario. Perteneciendo propiamente al lenguaje militar los términos aquí tratados pueden ser fácilmente traspuestos a la imagen de la lucha de la vida. El vocablo ἀνέχω [anéchō] —originariamente *sostener*, luego intransitivamente *descansar*, y en voz media, *mantenerse en pie, soportar*— es el que posee la más amplia gama de matices. *Kartereō* quiere decir *ser fuerte, mantenerse firme, hacer algo con tesón* a pesar de las contrariedades; en la ética griega es un término técnico que designa la actitud firme del sabio. En cambio, el vocablo *makrothymía*, poco usado en griego, designa la conformidad resignada ante una situación que ofrece pocas perspectivas de cambio; naturalmente, en la esfera teológica la palabra adquiere un sentido más positivo: la *makrothymía* o longanimidad de Dios equidista de los dos polos extremos que constituyen la ira y la gracia. Υπομένω [hypoménō] quiere decir en primer lugar *quedarse a la zaga, aguardar*, y significa en un sentido más activo la superación de las dificultades: *plantar cara, resistir, emprender*.

ἀνέχομαι [anéchomai] soportar, aguantar, conllevar; ἀνοχή [anoché] demora, tregua, reserva, tolerancia

I El verbo *anéchomai* es utilizado también en el griego profano en un sentido activo, el prefijo ἀνά [aná] le confiere una gran variedad de significados; con complemento *tener en mucho, respetar, cohibir, reprimir*, sin complemento *descollar, sobresalir*, pero también *mantenerse, persistir, soportar*. En el NT la forma media, que predomina también en la restante literatura, posee únicamente el significado de *soportar, aguantar* ἀνέχου και ἀπέχου [anechou kai apechou], *aguanta y abstente*, se dice en Epicteto.

II En los LXX el verbo reemplaza a varias raíces hebreas que expresan comúnmente el comedimiento de una acción que se controla o se reprime a sí misma y que después prorrumpe con fuerza y de un modo enfático. Tales expresiones pueden referirse a los hombres (Gn 45, 1, Job 6, 11) o a Dios (Is 1, 13; 42, 14) Pero la tendencia es a atribuir lo enfático a la parte del hombre (Is 63, 15; 64, 12) el hombre grita angustiado porque Dios guarda silencio, se contiene. *Anoché* solo se encuentra una vez en los LXX (1 Mac 12, 25) y en un sentido meramente temporal (= tregua).

III 1. Tampoco es uniforme el uso del verbo *anéchomai* —15 veces, sobre todo en los escritos paulinos. La comprensión de su significado se hace más difícil porque aparece con frecuencia en la tradición más antigua y en diversas fórmulas. En Col 3, 13 no hay que pasar por alto la proximidad al catálogo de las cinco virtudes, pero el participio ha de referirse aquí al último miembro de la cadena, a la *makrothymía* (Lohmeyer, KEK). Ahora bien, en el complemento personal aparece algo característico del uso neotestamen-

tario de la palabra: allí donde se utiliza ἀνέχεσθαι [*anéchesthai*] se rompe la cadena de las virtudes que, en los catálogos tradicionales, se bastan a sí mismas y el cristiano se pone al servicio de los demás. Por otra parte, es importante la reciprocidad, que en otros pasajes se presupone, pero que aquí se subraya expresamente: ἀλλήλων [*allélōn*], *mutuamente*.

El empleo de *anoché* en Rom 2, 4 y 3, 26 procede también de la tradición más antigua: Dios contiene el estallido de su ira, el castigo, hasta que ha realizado y revelado en Cristo su justicia, poniendo así fin al tiempo de la ley. Hay una conexión directa entre este pasaje y la exclamación de Jesús en Mc 9, 19 par. Para él, lo difícil de soportar no es el ser-hombre o la condición carnal sino esta generación incrédula, es decir, los hombres. El hace suya la paciencia de Dios e inaugura el tiempo de la justicia a través de su propia muerte y resurrección. El lo soporta todo con plena conciencia de lo que está haciendo. Y no con ira sino con el amor callado y apremiante del Hijo de Dios, que viene precisamente en ayuda de los que tienen poca fe. De un modo análogo, en Col 3, 13 se establece una distinción clara entre «conllevar» y «perdonar». El «conllevar» tiene lugar a la luz de la revelación de Dios entre los hombres.

2. En el amor nos aguantamos mutuamente. Así, en 2 Cor 11, 1, Pablo pide a los corintios que lo aguanten. Se presenta ante ellos humildemente, sin aquellos signos externos de autoridad con que acostumbran a presentarse sus émulo. Pero él es apóstol y portador de la verdad de Cristo, que aguanta a los corintios en el amor: por eso deben ellos aguantarlo. La reciprocidad, el *allélōn*, adquiere aquí un sentido teológico: en el enviado aguantan al que lo envía, en la exhortación, al que la pronuncia (cf. Job 13, 22), en su doctrina, al revelador de la verdad (cf. 2 Tim 4, 3) y a su vez son aguantados por él. Por eso, según el contexto («bendecir», «consolar»), 1 Cor 4, 12 sólo puede ser entendido también en un sentido personal: Pablo aguanta a quienes lo persiguen; y aunque no se puede asegurar que Pablo haga aquí referencia a Mt 25, 35, no cabe duda de que emplea una comparación muy semejante.

3. Por lo demás, en el texto de Hech 18, 14 *anéchesthai* es un término técnico que tiene el sentido de «seguir escuchando» o «seguir tratando» un asunto. El comparativo de ἀνεκτός [*anektós*] (Mt 10, 15; 11, 22 par) significa *más llevadero* y es utilizado también en la restante literatura.

Conceptualmente *anoché* no se puede distinguir con claridad de *makrothymía*, pero se puede establecer a este respecto una cierta diferencia de matices entre ambos vocablos. *Makrothymía* no expresa una actitud activa y enérgica; más bien hay que traducirla por *paciencia*; además, se refiere sobre todo al momento escatológico, a la acción de Dios en el juicio final, mientras que *anoché* tiene un sentido más actual.

U. Falkenroth

καρτερῶ [*kartereō*] ser fuerte, permanecer firme, perseverar; προσκαρτερῶ [*proskartereō*] persistir en, perseverar en; προσκαρτερῆσις [*proskarterēsis*] perseverancia, firmeza, tenacidad

**VII** *Kartereō*, de κράτος [*krátos*], fuerza, significa *permanecer firme, perseverar, permanecer en pie* y aparece en el griego profano a partir del s IV a C. En los LXX se encuentra con idéntico significado en los siguientes pasajes Job 2, 9 (traduciendo al hebreo *hāzaq* en *hif*, *perseverar en*); Eclo 2, 2, 12, 15. En 4 Mac 9, 9 28 y *passim* la palabra expresa la perseverancia paciente de los mártires judíos. El compuesto *proskartereō* tiene el mismo significado fundamental, pero pone de relieve con más fuerza aún el aspecto de duración *perseverar, persistir, permanecer en*, que pueden referirse a una persona, sentimiento o actividad; se construye con dativo o con la

preposición *ἐν* [en]. En los LXX tiene los significados de *perseverar* (Nm 13, 20) y *esperar, aguardar* (Tob 5, 8 [S]); en Sus (= Dn 13) 6 (TH) se refiere a una permanencia duradera. El sustantivo *proskarterēsis*, aparte del NT, sólo se encuentra una vez en Filodemo (s. I a. C.) y 2 en inscripciones de la diáspora judía (en el Panticapeum del mar Negro).

III 1. En el NT *kartereō* se encuentra únicamente en Heb 11, 27. Aquí se describe la fe de Moisés. Según Heb 11, 1.3, la → fe es un convencimiento (operado por Dios; cf. Büchsel, ThWb II, 473) de la realidad de las cosas invisibles. Así, se dice también de Moisés: fue tenaz como si viera al Invisible. Esa tenacidad, que se orienta impertérrita hacia el Dios invisible y cuenta con su realidad, hace posible una actitud de fe como la que aparece de un modo ejemplar en Moisés, que, en los vv. 24-28, es presentado a los cristianos como modelo.

2. El verbo *proskartereō* aparece con más frecuencia, sobre todo en Hech. a) Es utilizado en parte en sentido profano para designar la duración. Así, en Mc 3, 9 encarga Jesús a sus discípulos que le tengan preparada una barca. En Hech 8, 13 y 10, 7 se habla de una permanencia duradera; Simón el mago, una vez bautizado, se adhiere a Felipe; los soldados pertenecen al séquito del centurión Cornelio. En Rom 13, 6, Pablo dice de los gobernantes que son ministros de Dios que se ocupan de cumplir su misión.

b) Pero esta perseverancia puede referirse también al seguimiento de Jesús. La perseverancia en la fe, tal como es descrita en Heb 11, 27, lleva también consigo la perseverancia en la → oración. Por eso el apóstol exhorta encarecidamente a los cristianos a que oren (Rom 12, 12; Col 4, 2). Esta exhortación responde a las enseñanzas de Jesús (Lc 11, 1-13; 18, 1-8). También los Hechos emplean *proskartereō* para designar la actitud espiritual de la comunidad de los discípulos: con una plegaria incesante y unánime, el pequeño grupo de los discípulos, que ha recibido la promesa del Espíritu santo, se prepara para el cumplimiento de esta promesa que tendrá lugar el día de pentecostés. A esto responde la imagen de la comunidad que se reúne después del acontecimiento de pentecostés: «Eran constantes en escuchar la enseñanza de los apóstoles y en la comunidad de vida, en el partir el pan y en las oraciones» (Hech 1, 14; 2, 42). El acontecimiento de pentecostés ha tenido como consecuencia en la primitiva comunidad un afianzamiento de la vida cristiana; la perseverancia unánime en el templo, de la que nos habla el v. 46, hay que entenderla también como una expresión de esta actitud interior; la perseverancia en la doctrina apostólica y la fidelidad en la oración no pueden concebirse sin la fuerza que sostiene a la comunidad. Por eso, cuando la comunidad crece, los apóstoles se reservan la misión de dedicarse a la oración y al servicio del mensaje (Hech 6, 4).

3. La palabra *proskarterēsis* sólo se encuentra en Ef 6, 18. También aquí se exhorta a los cristianos a perseverar en la oración y en la súplica; esta súplica ha de hacerse en el Espíritu santo y, al igual que en Col 4, 2, debe incluir al apóstol. Las solemnes palabras: «Sed constantes en la oración; que ella os mantenga en vela dando gracias a Dios» (vv. 18.19) dan un tono enérgico a la invitación del apóstol.

μακροθυμία [makrothymía] paciencia, longanimidad; μακρόθυμος [makróthymos] paciente, indulgente; μακροθυμέω [makrothyméō] ser paciente, tener paciencia

I A diferencia de otros compuestos de *θυμός* [thymos] (→ ira), *makrothymía* aparece en griego sólo en una época tardía (Menandro) y es un vocablo muy poco frecuente. Designa una virtud puramente humana, típica del hombre el control duradero del *thymós*, de la ira, de la excitación y, por consiguiente, la *paciencia* (en contraposición a la *δξύθυμία* [oxythymía], la irritabilidad), pues, a diferencia de los dioses, que no conocen el sufrimiento, el hombre ha de sobrellevar su destino con paciencia. Incluso cuando una perseverancia desesperada es motivo de asombro, este vocablo lleva consigo un cierto matiz de resignación. El sentido positivo expresa un *aguardar* mesuradamente pausado, aunque impertérrito, la *constancia*, la *tenacidad*. Si bien la Stoa conoce y tiene en gran estima la constancia y la tenacidad, el término *makrothymía* está ausente de su vocabulario, quizá porque a menudo el contenido immanente a la palabra se entendió erróneamente como una actitud de renuncia. Hay que hacer constar que, en el ámbito griego, la *makrothymía* es esencialmente una virtud característica del hombre y no una virtud relacionada principalmente con el prójimo.

II Mientras que en el griego profano la *makrothymia* tiene un sentido psicológico, la versión de los LXX sólo utiliza de un modo similar este grupo de vocablos en la literatura sapiencial, mientras que sobre todo el adjetivo *makróthymos* designa un atributo de Yahvé. La comprensión antropomórfica viene dada ya en la construcción hebrea *'erek 'appayim, tarde para la ira, paciente*, que se traduce a menudo por *makrothymia* o *makróthymos* (p. ej. Nm 14, 18, Sal 86, 15, 103, 8, Jl 2, 13, Nah 1, 3), a partir de aquí, se ha unido de un modo indeleble a la palabra la representación de una ira contenida y de una longanimidad durante un mayor plazo de tiempo. Cuando, según Ex 34, 6, Israel había reiteradas veces de la paciencia de Dios y apela a ella en medio de su culpa (Sab 15, 1 ss), sabe que puede confiar en la paciencia divina que está dispuesta a perdonar al pueblo, pero también conoce la tensión entre la ira de Dios y la gracia, si se abusa de la paciencia de Dios se puede provocar su ira (Sal 7, 12 ss). Por otra parte, para quien es obediente no siempre es fácil imitar la paciencia de Dios (Jer 15, 15, Jon 4, 2), pero la paciencia se convierte cada vez más en una virtud que debe poseer el sabio (Prov 19, 11, Eclo 29, 1 ss), y la literatura sapiencial se esfuerza por hacerla destacar frente a otras virtudes humanas (Prov 14, 29, 16, 32, 25, 15). Cuando los rabinos hablan de la *makrothymia* la defienden contra aquéllos que la reducen a mera tolerancia y consideran que el fin de la longanimidad divina es encaminar al hombre hacia su conversión y perfeccionamiento.

III En el NT la *longanimidad* es una cualidad de Dios y del hombre que está unido a Jesucristo; el sustantivo sólo es utilizado en las cartas, este grupo de palabras está totalmente ausente en los escritos joaneos. En Heb 6, 9-15; Sant 5, 7-11 y en 2 Pe 3, 4 ss el concepto es tratado de un modo sistemático. Junto a *makrothymía* aparece la mayoría de las veces la preposición *ἐπί* [epí], pero también le acompañan *πρός* [prós], *εἰς* [eis] y *διά* [diá].

La conexión entre la paciencia divina y la humana es expuesta de un modo casi programático para la totalidad del NT en la parábola del mal compañero («siervo» o empleado) de Mt 18, 21 ss (es significativo que no se use aquí el sustantivo sino el verbo *makrothyméō*, vv. 26.29).

1. Se establece una contraposición entre una cantidad fabulosa, que constituye una deuda imposible de cancelar, y una deuda pequeña que normalmente es posible saldar. Así, la grandeza incomparable de la longanimidad divina queda expresada de un modo plástico y se evita al mismo tiempo el malentendido que supone afirmar que Dios nos invita a imitar su paciencia o nos da únicamente ocasión de ser mejores. Más bien habría que decir que él, a través de su longanimidad, otorga nuevas oportunidades a nuestra vida. En Rom 2, 4 nos recuerda igualmente Pablo que la longanimidad de Dios nos conduce a la *metanoia* [metánoia], es decir, a la obediencia del hombre, el cual ha sido liberado del poder del pecado. Al igual que ocurre en Rom 2, 4, la ira de Dios, perfectamente justificada, se sitúa en el trasfondo, pero su paciencia adquiere con la *χρηστότης* [chrēstótēs] (→ bueno) que le acompaña, un dejo de bondad. Su ira perdería su mordiente, si su longanimidad se entendiese únicamente como una acción educadora, como una ocasión de perfeccionamiento. Pablo lo dice claramente en Rom 9, 22: Dios soporta con mucha paciencia a los hombres que se han hecho merecedores de su ira para

manifestar su poder y su misericordia a sus elegidos (cf. 1 Pe 3, 20). También en 1 Tim 1, 16, la paciencia (referida a Cristo, como en 2 Pe 3, 15) tiene un carácter revelador: la vida de Pablo, en la cual se ha mostrado la paciencia de Dios, es un signo de la misericordia que se ha manifestado.

2. En la parábola de Mt 18 queda puesta espec. de relieve la relación, más aún la interdependencia, entre la paciencia de Dios y la del hombre: si Dios, con su paciencia, ofrece la oportunidad de experimentar una nueva vida, esta vida se acredita a sí misma mediante el ejercicio del → perdón. Así la *makrothymía* adquiere su matiz peculiar dentro del catálogo neotestamentario de las virtudes. En Pablo esta serie de virtudes son incluidas en la parénesis en cuanto que son «frutos del espíritu» (Gál 5, 22; Col 1, 11; cf. también 1 Tes 5, 14; 2 Tim 3, 10) o equivalen a «andar en el espíritu» (Ef 4, 2; Col 3, 12). Pero, partiendo de Mt 18, no se puede hablar con Schlier de «virtudes carismáticas», sino de la acción del hombre que, por la longanimidad de Dios, ha recibido la gracia y el perdón (2 Cor 6, 1 ss). La constante proximidad a *chrēstótēs*, y *πραΰτης* [*praytēs*] (→ mansedumbre, art. *πραΰς* [*prays*]) muestra que el vocablo *makrothymía* no designa la virtud considerada como una actitud centrada en sí misma, de acuerdo con el ideal humanístico griego, sino como una acción que se abre al prójimo y sale a su encuentro, facilitándole el acceso a una vida en común. Por consiguiente, la paciencia, la longanimidad del hombre no es en este sentido una cualidad característica suya, sino una actividad, más aún, la primera actividad que lleva consigo el amor (1 Cor 13, 4).

3. Ahora bien, esta acción del amor orientada hacia el hombre no es el objetivo último de la paciencia. Lleno de un anhelo contenido, el hombre aguarda sin vacilar al fallo de Dios en el juicio final. Sant 5, 7-11, partiendo de la esperanza en el futuro, ha puesto en conexión ambas dimensiones de la paciencia, es decir, la que se orienta hacia el hombre y la que dice relación al juicio de Dios. La impaciencia con que se espera el fin de la hostilidad, de la persecución y del sufrimiento, es refrenada por la paciencia. Pero la fe y la esperanza, que son la raíz de la vida cristiana, son conscientes de que en aquel día no reinará la ira de Dios, sino que se cumplirán sus promesas (2 Pe 3, 8-16; Heb 6, 11 ss) y se manifestarán su paciencia y magnanimidad (2 Pe 3, 15). El *éschaton* otorga a la *makrothymía* su auténtica tensión y realidad. Este hecho puede ayudar a comprender el difícil texto de Lc 18, 7: Dios proporciona a sus escogidos la posibilidad de vivir en la tensión del presente, que se mueve entre los polos de la esperanza y del juicio misericordioso de Dios.

U. Falkenroth

ὕπομένω [*hypoménō*] ser paciente, perseverar; ὑπομονή [*hypomonē*] aguante, entereza, paciencia

I El verbo *hypoménō*, que aparece a partir de Homero, quiere decir *rezagarse, quedarse, y no retirarse, quedar con vida, perseverar, mantenerse firme*, finalmente, *esperar, aguardar* (con acusativo) Es utilizado sobre todo en un contexto bélico y en principio tiene un contenido neutral desde el punto de vista ético. A partir de Platón empieza a usarse también el sustantivo *hypomonē* y ambos vocablos adquieren ya un carácter valorativo y esto bajo un doble respecto: *hypomonē* es *hypoménēin* en el sentido de *entereza, de aguante, de una constancia firme y aguerrida*, es una de las más nobles virtudes del hombre y tiene una gran importancia en los sistemas éticos de Platón y Aristoteles. Para los griegos, el hombre libre es el que sabe sobrellevar las cargas, dificultades y peligros de la existencia sin necesidad de esperar ninguna recompensa material o moral sino únicamente por su propio honor. En este sentido positivo, este par de vocablos designa, pues, la puesta a prueba de una virtud. Es cierto que existe también un sentido negativo: el *soportar* de un modo afrentoso, deshonroso y totalmente pasivo cualquier humillación, injuria, desprecio, esclavitud o tiranía, sea por angustia, debilidad o comodidad.

II En la versión de los LXX el verbo aparece sobre todo con el significado de *aguardar, esperar*, y se emplea para traducir términos hebreos análogos, tales como *qawah* (sobre todo en pi), *esperar, aguardar yāhal, esperar hakah* (en pi), *esperar pacientemente*. Esta espera personal parece fundarse de un modo especial en la alianza, pues Israel, en cuanto pueblo de Dios, es invitado reiteradas veces a esperar o se habla del Dios de Israel que reina sobre las naciones (Jer 14, 8, 17, 13, Sal 52, 11, 129, 4 ss) y lo que se anhela es precisamente el cumplimiento de la promesa de la alianza (Sal 36, 9, 34). Aquí no se trata de una resignada actitud de esclavos, sino más bien de un tenso (*qaw* cuerda tensa, plomada) y vigoroso apoyarse-en Dios, que es el objetivo de la espera (Is 40, 31). Así pues, la *hypomone* designa de un modo muy generico la actitud de aquel que vive (Hab 2, 3, Sof 3, 8, Dn 12, 12) con la mirada fija en lo escatológico (→ meta, fin, art *ἔσχατος* [*eschatos*]) la palabra es empleada después también en este sentido por los sinópticos.

Job y algunos autores bíblicos más tardíos emplean también el vocablo *hypomone* en el sentido «griego» de *mantenerse firme, perseverar* en la tribulación (Job 6, 11, Ecl 22, 18), y a menudo también con complemento. Esta otra línea es continuada por la literatura del judaísmo tardío (sobre todo por 4 Mac) hasta que es recogida por Pablo en el NT.

III 1 Los sinópticos sólo emplean *hypomenō* en las palabras de Jesús «quien resista hasta el final se salvará» (Mc 13, 13 par), texto del que existen tres variantes, *hypomonē* en sentido activo aparece en Lc 8, 15 y 21, 19. De acuerdo con el contexto habría que pensar que en estos pasajes el perseverar no hace referencia a un tiempo largo de espera sino más bien a la magnitud de la tentación, los «dolores de parto de la época final» que hay que sobrellevar con fortaleza y perseverancia. Lo que pondrá fin a esta espera es la venida de Cristo (Mc 13, 21 y 26, → *parusia*, art *παρουσία* [*parousia*]). Así pues, ambos motivos temáticos concuerdan la perseverancia paciente y la espera inquebrantable.

2 a) En cambio en Pablo se subraya sobre todo el peso, la carga, la *θλίψις* [*thlipsis*] (→ tribulación) que lleva siempre consigo —incluso fuera de las cartas paulinas— la *hypomonē*. Rom 5, 3 presenta un clímax que ciertamente no se puede entender de un modo sistemático. Su sentido es claro: la secuencia «tribulación, paciencia, virtud probada, esperanza» (NB dificultad, entereza, calidad, esperanza) (obsérvese cómo en Sant 1, 2 ss aparece un ensamble similar de estos conceptos, KEK, *ad locum*) no expresan una gradación jerarquizada de las virtudes cristianas, sino que sólo quieren perfilar la vida de aquél que ha sido justificado por la fe, pues Pablo habla aquí de la relación entre → fe y → esperanza. La nueva vida da ciertamente motivos para sentirse orgulloso, pero Pablo, que es siempre comedido a este respecto, afirma una vez más estamos orgullosos de las dificultades (o tribulaciones). Estas dificultades pueden haber sido aquí determinados acontecimientos, poderes y medidas adversas, con los cuales los apóstoles y la comunidad han tropezado en el mundo. Para Pablo, estas dificultades no eran solamente un acontecimiento mundano casual que hay que soportar con paciencia, firmeza y resignación para alcanzar la soberana meta de la esperanza, sino más bien un signo absolutamente decisivo de la existencia cristiana y que consiste en ser blanco de los embates del Anticristo, y aquí Pablo se refiere también sin duda a aquello que Marcos llama «los dolores de parto de la época final». Más aun para él eran la forma actual de la vida de fe, no una preparación para la justicia sino la realidad misma de la justicia, el escándalo de la cruz.

b) Así pues, en Pablo *hypoménō* tiene una importante función correctiva: el creyente no puede ver el objetivo de su gloria, tiene por delante la *thlipsis*, la cruz, el sufrimiento, que, sin embargo, es el sufrimiento de Cristo, este le sirve de consuelo y este consuelo despierta en él la fuerza de la *paciencia* (2 Cor 1, 6, Rom 15, 4). El uso de *hypomone* como correctivo lo encontramos en Pablo reiteradas veces. Ef. 2 Cor 12, 12 se ve el obligado a reivindicar su autoridad apostólica. Ciertamente, él puede sentirse orgulloso de aquellas cosas que anhelaban los corintios: las señales y los prodigios. Pero lo más importante no

es esto, pues el verdadero apóstol se mantiene firme en medio de las dificultades y pruebas, y se acredita ἐν ὑπομονῇ [*en hypomonē*], con la entereza de su actitud.

Es cierto que por una sola vez, en 2 Cor 6, 4, afirma Pablo estar orgulloso de su oficio, pero cuida de aclarar que éste consiste en ser servidor de Dios, y en la lista de aquello de que se siente orgulloso pone por delante su *hypomonē*, su *aguante*. Probablemente, incluso la mención de la paciencia en Rom 2, 7 puede entenderse como la condición de una valoración positiva de las buenas obras; pues, ¿qué podría alabar Pablo en las buenas obras, sino el hecho de que éstas se hacen καθ' ὑπομονήν [*kath' hypomonēn*], brotan de esa actitud profunda del creyente que constituye su entereza?

Ciertamente, una paciencia sin esperanza sería tan «vana» como la muerte de Cristo sin la resurrección; la fuerza y el soporte de toda perseverancia es la esperanza. En Rom 12, 12 ambas cosas aparece una junto a otra como equivalentes; en 1 Tes 1, 3 la paciencia es subordinada a la esperanza, en cambio en 2 Tes 1, 4 se subordina a la fe y en 3, 5 ocupa el lugar de la esperanza tal como aparece a menudo en la tríada compuesta por la fe, el amor y la esperanza (1 Cor 13, 7). Pablo quiere evitar que la esperanza cristiana sea mal entendida, deje de ser fiel a la realidad y degenera en fanatismo; por eso la asegura con la paciencia (Rom 8, 25; también Michel se percató en este pasaje de la función correctora de la *hypomonē*).

3. Sobre el objetivo de la *hypomonē* habla Heb: ella espera el cumplimiento de la promesa (10, 36). Pero antes de que se cumpla ha de tocar a su fin la existencia actual sobre la tierra. Ahora bien, si la fe está orientada totalmente hacia el futuro, la *hypomonē* se refiere a la capacidad de sobrellevar todas las cargas y amenazas que inevitablemente lleva consigo la existencia en el mundo visible, ya que Dios ha puesto un término a todas ellas y su palabra se cumplirá. Se puede soportar con paciencia el despojo de los bienes terrestres, ya que el creyente sabe que tiene un patrimonio mejor en los cielos (10, 32): el que quiere alcanzar la victoria está dispuesto a soportar las dificultades del momento presente (12, 1); la auténtica amenaza de la fe es la impaciencia, la pérdida de la esperanza, que es el pecado por antonomasia: «Y nosotros no somos de los que se echan atrás» (10, 39; ὑποστολή [*hypostolē*] es en Heb el término antitético de *hypomonē*: de manera similar en 2 Tim 2, 12). Tanto Pablo como Heb conocen las tribulaciones que amenazan a la comunidad; pero cada uno subraya un aspecto diferente. Para Pablo, la paciencia consiste en la puesta a prueba de la fe en Cristo humillado; para Heb, en cambio, la tribulación no es un elemento constitutivo, sino que más bien se impone con una intención educativa y ha de ser soportada para alcanzar así la salvación prometida.

4. Mientras que, en las listas de virtudes (1 Tim 6, 11; 2 Tim 3, 10; Tit 2, 12; 2 Pe 1, 6), la *hypomonē* aparece sin una determinación más precisa, en Ap el contenido de este esperar perseverante se centra de un modo totalmente concreto en la venida de Cristo (→ parusía). En esta espera se mantienen firmes tanto el vidente (1, 9) como las comunidades (2, 2; 2, 19; 3, 10). El que aguarda con paciencia será sustraído a las tribulaciones de los últimos días (3, 10); así, la «paciencia de los santos» se orienta hacia estos sufrimientos finales sabiendo que después de ellos vendrá el mesías (13, 10; 14, 22).



## PARA LA PRAXIS PASTORAL

Estos conceptos bíblicos parecen moverse en el mismo plano que los ideales de la virtud corrientes en la filosofía y en la ética griegas o romanas; no obstante, esto sólo es así en apariencia. En realidad, el testimonio bíblico sobre la paciencia no nos sale al encuentro primariamente como una exigencia ética, sino como un conocimiento y un testimonio del comportamiento de Dios para con el mundo entero, pero especialmente para con su pueblo. En la medida en que Dios tolera y soporta el comportamiento de los hombres (piénsese en Caín, Noé, Ninive) y de su pueblo (p. ej. en el paso del desierto o también en el siempre reiterado apartamiento de su alianza en la tierra prometida), les abre la posibilidad de una existencia ulterior, incluso después de haber pecado. K. Barth (KD II, 1, 457 ss) pinta la imagen del Dios paciente sobre el trasfondo que constituye la posibilidad de que él aniquile a los hombres en virtud de su propia santidad. Y de hecho la Biblia nos recuerda continuamente esta posibilidad cuando habla de la indignación de Dios, de su → ira y de que puede arrepentirse de su bondad; y esta posibilidad sigue estando presente cuando Abrahán y Moisés agotan la paciencia de Dios y cuando, en el NT, se anuncia a aquellos que no se convierten la proximidad del → juicio.

Pero Dios mismo corrobora y justifica el testimonio de su paciencia en Jesucristo, su encarnación, su pasión y su muerte. En la medida en que él, en lugar de castigar a los hombres, contiene su ira y detiene el castigo que nos corresponde, brinda a sus criaturas la ocasión de vivir y de desarrollarse en su condición creatural de acuerdo con sus dones y facultades. Dado que Cristo ha soportado la ira y el castigo y ha llevado a su plenitud la justicia, Dios concede aún un intervalo de tiempo y son conservados el bien y el mal, con todos los riesgos que ello lleva consigo. Este conservar el bien y el mal, este dejar-desarrollarse a la historia, a menudo incomprensible que permite p. ej. las persecuciones de su iglesia y la esclavización de naciones enteras, no es un «dejar-hacer» nacido de la debilidad o del fatalismo. Dios sufre por el alejamiento de sus criaturas; pero sufre porque las ama, y las conserva a fin de que se conviertan a Cristo (→ conversión) y se transformen en imagen suya. Si no existiese esta paciencia fuerte y creadora, ¿quién podría considerarse a sí mismo como totalmente justo y obediente delante de Dios?

Es necesario ante todo tener en cuenta esta buena noticia de la paciencia de Dios; sólo en la medida en que se permanece consciente de esto se puede hablar de la paciencia humana. Por otra parte, hay que guardarse de considerar la exhortación neotestamentaria a la paciencia como una simple llamada a la imitación, a la *imitatio*. Ella se orienta más bien hacia una esperanza en el obrar de Dios, en el cumplimiento de sus promesas. Este llamamiento se orienta en una doble dirección:

En primer lugar se dirige a los impacientes, a aquéllos para quienes la espera se hace demasiado larga. No esperar es la tentación de aquéllos cuya fe desearía ver realizado ya el reino de Dios. Ellos sufren porque este mundo está lejos de Dios y quieren anticiparse a la paciencia de Dios y realizar la justicia de Dios en el mundo a su manera. Ellos están llenos de celo en lugar de predicar, apremian en lugar de orar y juzgan en lugar de apelar a la misericordia divina. En su impaciencia desaprovechan los dones que Dios da a aquél que en unión con él espera confiado el futuro. Pues, por la paciencia de Dios, nosotros podemos dejar ser a los demás en su específica alteridad y, en la medida en que buscamos la comunión con él, podemos descubrir en él la pluriformidad de la creación divina; en la medida en que soportamos con paciencia su oposición, su maldad y su culpa podemos experimentar la fuerza del amor que todo lo supera. El que se ejercita en una paciencia semejante penetra con libertad en el mundo del enemigo y quizá comienza a reconocer en él a aquél que es amado por Dios, comienza a dejarlo entrar en su propio mundo y a

poner a prueba en él su amor. Así, la paciencia refrena los impulsos ciegos y falsos y otorga la alegría de ver cómo Dios, a su manera, guía la creación hacia él.

Ahora bien, en nuestra época debemos percatarnos también de la otra dirección en que se mueve el llamamiento a la paciencia: es una llamada a los que están cansados y ya no tienen esperanza, a los resignados. Para ellos, la llamada a la paciencia debe ser una llamada a despertar: es sólo la paciencia de Dios la que da una oportunidad y un plazo a las cosas; pero esta paciencia tiene un límite. Vale la pena esperar. Dios sigue su obra y cumplirá sus promesas. Con su → esperanza nos da fuerzas y nos anima a permanecer firmes a pesar de las injusticias que encontramos en nuestro camino, de los golpes del destino y de las decepciones, de la inutilidad y apatía de nuestra vida. El transforma nuestra resignación en un esperar ansioso. Por eso el furor de los emperadores y de los poderes mundanos no pudo conseguir que los mártires se abandonaran al fatalismo o a la desesperanza, porque ellos veían en Cristo glorificado a través del → sufrimiento la corona de la victoria, sentido y fin de todo sufrimiento. La esperanza da alas a la paciencia, nos arranca del encastillamiento en nosotros mismos y nos lleva a aguardar, juntamente con toda la creación, la venida del Señor.

U. Falkenroth

Bibl HSchlier, Art *ἀνεχω*, ThWb I, 1933, 360 s – FBuchscl, Art *ἐλέγχο*, ThWb II, 1935, 470 ss – WGrundmann, Art *καταρατα*, ThWb III, 1938, 619 ss – FHauck, Art *μενω*, ThWb IV, 1942, 578 s – FHorst, Art *μακροθυμα*, ThWb IV, 1942, 377 ss – EKasemann, Zum Verständnis von Rom 3, 24-26, ZNW 43, 1950/51, 150 ss (= Ex Vers u Bes I, 1960, 96 ss) – id., Das wandernde Gottesvolk. Eine Untere zum Hebraerbrief, 1957<sup>2</sup>, 19 ss – GBornkamm, Die Offenbarung des Zornes Gottes, in: Das Ende des Gesetzes, 1958, 9 ss – JJeremias, Die Gleichnisse Jesu, 1962<sup>4</sup> (en Mt 18, 23-35, Lk 18, 1-8) – HSchlier, Der Brief an die Galater, KEK VII, 1962<sup>12</sup> – OMichel, Der Brief an die Römer, KEK IV, 1963<sup>12</sup> – HRiesefeld, Zu *μακροθυμειν* (Lk 18, 7), en Nt Aufsätze, Festschr JSchmid, 1963, 214 ss – KWennemer SJ, Die Geduld in neutestamentlicher Sicht, Geist u Leben 36, 1, 1963, 36 ss – MDibelius, Der Brief des Jakobus, KEK XV, 1964<sup>11</sup>, 125 ss – ELohmeyer, Die Briefe an die Philipper, Kolosser und an Philemon, KEK IX, 1964<sup>13</sup> (en Kol 3, 13)

Trad o c JJeremias, Las parábolas de Jesús, 1976 – HSchlier, La carta a los galatas, 1975. En cast Arts gens FJSchierse, Art Paciencia, CFT III, 1967, 260-266

## Padre

En el orden social de la antigüedad, organizado sobre los derechos del padre, hay dos rasgos característicos básicos de la imagen del padre: el padre domina como señor de la casa y persona del máximo respeto con poder ilimitado sobre su familia; al mismo tiempo es para los suyos el protector responsable, el que los alimenta y ayuda. Y ambos rasgos están vivos también allí donde una divinidad es denominada o invocada con el nombre de padre. Mientras que la palabra *ἄββᾶ* [*abbá*], *padre* tomada del arameo, sólo está atestiguada en el NT, y en él sólo como invocación propia de la plegaria, la palabra *πατήρ* [*patér*] abarca la amplitud de significados de la palabra española *padre*, como calificativo y como fórmula de tratamiento, en sentido religioso y profano.

El empleo para fines religiosos de la imagen del padre «pertenece a los fenómenos más antiguos de la historia de las religiones» (GSchrenk, ThWb V, 951). La teología bíblica se pregunta por la figura particular que adopta este fenómeno en el A y el NT.

## ἄββᾱ [abbā] padre

I/II *Abbā, padre*, es una palabra aramea que en el NT sólo se presenta en tres pasajes, Mc 14, 36, Rom 8, 15; Gál 4, 6, como invocación en la plegaria, y en la restante literatura griega del cristianismo primitivo se encuentra exclusivamente en las citas de los pasajes dichos

1. En el arameo, 'abbā (así como 'immā, fórmula para llamar a la madre) es originariamente una palabra típica del lenguaje balbuciente del bebé: cuando se desteta a un niño, «aprende a decir 'abbā (papá) y 'immā (mamá)» (bT, Ber, 40a par Sanh 70b; cf. también el texto del targum de Is 8, 4). Ya en la época precristiana la palabra experimentó una ampliación muy grande de su significado. Por un lado suplantó a la antigua forma de tratamiento (forma hebreo-bíblica y aramea) 'abī, *padre mío*, y por otro suplió a las formas «el padre» y «mi padre», es decir, el nombre con el artículo, y la forma con el sufijo de la 1.<sup>a</sup> pers. del sing. La consecuencia de esa ampliación de significado fue que la fórmula para dirigirse al padre, 'abbā, ya no quedó restringida al lenguaje infantil, sino que fue empleada también por los hijos e hijas adultos. De este modo perdió terreno el carácter de expresión infantil de la palabra, 'abbā ganó ese tono familiar cariñoso, que puede encontrarse en la palabra «papá» y en sus equivalentes en todas las lenguas

2. Dentro de toda la abundante literatura del antiguo judaísmo concerniente a la plegaria, no se encuentra en ningún pasaje 'abbā como fórmula para dirigirse a Dios. El conocimiento de la distancia existente entre Dios y el hombre (¡Ecl 5, 1!) impedía a los judíos piadosos hablar a Dios con las palabras de confianza del lenguaje familiar cotidiano. Referido a Dios, 'abbā se encuentra únicamente, dentro de la escritura judía antigua, en una narración transmitida por el Talmud babilónico (Taanith 23b) «Cuando el mundo necesitaba lluvia, nuestros maestros acostumbraban a enviar a los niños de la escuela al Rabbi Chanin Hanechba (finales del s. I a. C.), los cuales, cogéndole de la orla de su manto, le gritaban "Padrecito ('abbā), padrecito ('abbā), danos la lluvia". El oraba ante Dios "Dominador del mundo, hazlo por éstos que todavía no pueden distinguir entre un 'abbā que puede dar la lluvia, y un 'abbā que no la puede dar"». Sería por lo demás una conclusión demasiado precipitada querer deducir de este texto que Dios fuera designado o invocado como 'abbā en el judaísmo antiguo. En efecto, en este pasaje Rabbi Chanin lo único que hace es recoger el 'abbā de los niños, para apelar a la paternal misericordia de Dios, pero por lo que a él se refiere, emplea, no obstante, la invocación, llena de respeto: «Dominador del mundo».

III 1. Como nos consta por la tradición de los evangelios y además confirman indirectamente Rom 8, 15 y Gál 4, 6 (cf. *infra* 2), a excepción de la oración que hizo en la cruz (Mc 15, 34 par) en su plegaria Jesús se dirigía a Dios con la expresión *padre mío*, sirviéndose para ello de la palabra 'abbā, tomada del lenguaje familiar cotidiano y llena de confianza y de cariño.

a) La invocación «padre mío» en su transcripción griega *abbā* está expresamente atestiguada en el texto de Mc de la plegaria de Getsemaní (Mc 14, 36). Pero también en las restantes oraciones de Jesús transmitidas por los evangelistas (→ *πατήρ* [patēr] III, 2aβ), en la base de las correspondientes versiones griegas de las invocaciones al padre, está el arameo 'abbā. En la tradición griega de las oraciones de Jesús, la invocación al padre oscila entre el vocativo *patēr*, el nominativo con artículo *ὁ πατήρ* [ho patēr], usado como vocativo (cosa muy desusada en griego), y la fórmula de invocación con el vocativo y el pronombre de la 1.<sup>a</sup> pers. del sing. *πάτερ μου* [páter mou]. Este intercambio se explica por existir diversas variantes en la traducción (cf. Jeremías, Abba, 57 s). El motivo es la circunstancia ya mencionada de que en el arameo palestino del s. I d. C., 'abbā fue empleado no solamente como invocación (vocativo), sino también para el nominativo con artículo y para la forma con el pronombre posesivo de la 1.<sup>a</sup> pers. del sing.

b) La invocación a Dios con el término familiar de 'abbā, que, por ser la palabra que el niño pequeño usaba para dirigirse a su padre, era totalmente nueva e inaudita en el judaísmo, es expresión de las relaciones de Jesús con Dios, que tenían un carácter excepcional. En ella se expresa, tanto su confianza y obediencia al padre (Mc 14, 36 par) como su incomparable plenitud de poder (Mt 11, 25 ss par).

2. La *primitiva comunidad* hizo suya la invocación *abbā* (transcrita al griego). Así lo muestran ambos pasajes de Rom 8, 15 y Gál 4, 6 en los que Pablo tuvo que tener ante los ojos el padrenuestro. En la versión más antigua de la oración del Señor, transmitida por

Lc 11, 2 ss, resuena la invocación *páter*, «padre (querido)», lo que remite a un 'abbā arameo. Según esto, al enseñarles a sus discípulos el padrenuestro, les facultó para usar el *abba*, dándoles así participación en su posición de hijo (→ hijo, art *υἱός τοῦ θεοῦ* [*hyios tou theou*]). Conforme a eso, Pablo reconoce en la invocación «*abbá, padre*» el signo evidente de la filiación divina que nos ha sido otorgada mediante Cristo y de la posesión escatológica del espíritu (Rom 8, 14 ss, Gál 4, 4 ss) Porque la comunidad puede decir «*abba*», como Jesús, se cumple en ella la promesa de Dios «Seré un padre para vosotros y vosotros para mi hijos e hijas» (2 Cor 6, 18 = cita libre de 2 Sam 7, 14, cf también Jub 1, 24 s)

## O Hofius

πατήρ [*patēr*] padre. πατριά [*patriá*] linaje, estirpe, πατρὶς [*patris*] patria, patria chica, ἀπάτωρ [*apátōr*] apátrida

I 1 *Patēr, padre*, igual que *μητήρ* [*metēr*], madre, palabra procedente del indogermánico primitivo, designa en el lenguaje profano al padre carnal (Homero, Od 1, 94), además al antepasado o fundador de una familia (Joséf, Ant 14, 255), en plural, designa en general a los antepasados y predecesores (Homero, Il 6, 209) En sentido figurado, se encuentra la palabra como título honorífico o respetuoso dirigido a ancianos venerables (Homero, Il 24, 362), así como para designar una paternidad intelectual o espiritual. Así p. ej. un filósofo puede llamarse «padre» de sus discípulos (Epicteto, Diss III, 22, 81 s) y en el culto misterioso el mistagogo es llamado «padre» de los iniciados (Apuleyo, Met XI 25, 7)

De *pater* se derivan las palabras *patria*, *linaje*, *estirpe* (para designar el origen de un mismo padre o antepasado en el NT solamente en Lc 2 4 Hech 3 25 Ef 3 15) *patris*, la patria, o sea, el país (en el NT p. ej. Jn 4 44, Heb 11 14) o la ciudad de uno (p. ej. Mt 13, 54, Lc 4, 23), como *apator*, *apátrida* (en el NT solo en Heb 7, 3) Esta última palabra se emplea en el griego clásico hablando de huérfanos expositos hijos ilegítimos expulsados y de los que carecen de todo derecho (ejemplos en ThWb V, 1021, de modo parecido en la literatura judía, *ibid* y en St-B III, 693 s), cuando se llama a los dioses «apátridas», se quiere designar con ello su origen maravilloso (cf ThWb *ibid*) En la época helenística aparece además *apator*, *apátrida* (frecuentemente en unión con ἀμητωρ [*amētor*], sin madre) como atributo divino, describe la divinidad y eternidad de Dios (religiones arcaicas y mistericas, gnosis) Dicho significado esta subyacente también en ApAbr 17, 9 en las formulas de tratamiento o invocaciones «sin-padre, sin-madre, no-engendrado», con las que cabe comparar un himno egipcio al dios Ptah, en el que se dice «Tu no tienes padre que te haya engendrado, no tienes madre que te haya dado a luz»

2 a) En la base de la denominación de dios como padre en las religiones del antiguo oriente y de la antigüedad grecorromana hay unas concepciones míticas relativas a un remoto engendramiento y una procedencia físico-natural de Dios por parte de todos los hombres. Así p. ej., el dios El de Ugarit se llama «padre de la humanidad», el dios Sin un dios lunar babilónico, «padre y engendrador de dioses y hombres» y en Grecia, Zeus (desde Homero) es denominado «padre de los hombres y los dioses» En Egipto el faraón es considerado preferentemente como hijo de Dios en sentido físico. En el nombre de padre se expresa ante todo la autoridad absoluta que exige obediencia, pero también, junto a ella, el amor misericordioso la bondad y la providencia divinas. A esto corresponde por parte del hombre una doble postura fundamental por una parte «el reconocimiento de la propia falta de poder y del estar totalmente referido a la divinidad» y por otra parte «la actitud de confianza filial y de amor hacia la divinidad» (GMensching, RGG<sup>3</sup> VI, 1233)

b) En Platon y en la Stoa fue acuñado filosóficamente el tema de dios-padre. Platon acentúa en su elaboración cosmologica de la idea de padre la relación creadora de Dios, el «padre de todo», con todo el cosmos (Tm 28c 41a y *passim*) Según la doctrina estoica, dios domina como padre el universo, es «creador padre y conservador» de los hombres como hijos emparentados con él (Epicteto Diss I, 9, 7 cf el famoso himno a Zeus de Cleantes)

c) En el antiguo culto de los misterios la vuelta a nacer y la divinización de los iniciados se considera como un engendramiento llevado a cabo por la divinidad, por ello en la oración se la invoca como «padre» (Testimonios en ThWb V, 953)

d) También la gnosis designa al dios supremo como padre o arquetipo paterno (sobre todo cf espec el Evangelium Veritatis de Nag Hammadi), sin embargo, esta totalmente excluido el cara a cara o encuentro personal entre dios y el hombre, las chispas de luz emanadas de dios y encerradas en los cuerpos humanos se relacionan con su arquetipo paterno como las gotas de agua con el mar

II El AT emplea la palabra *padre* (hebr. 'āb = LXX *patēr*) casi exclusivamente (alrededor de 1180 veces) en sentido profano, y muy raras veces (15 veces) en sentido religioso. También la literatura del judaísmo antiguo palestinese, al igual que el AT, evidencia una clara reserva para el uso de la palabra en sentido religioso. No aumentan los testimonios relativos al empleo del nombre de padre referido a Dios hasta llegar a la literatura del judaísmo de la diáspora.

### 1 Uso profano

a) La paternidad física es un don y un mandamiento del creador (Gn 1, 28). Como portador de la bendición divina (Gn 27) el padre es cabeza de la familia, de su → casa (cf. Jos 24, 15b) y una autoridad a la que hay que respetar en cualquier circunstancia (Ex 20, 12, 21, 15, 17, Prov 23, 22). No es solamente el que alimenta, el protector y el educador, sino sobre todo el sacerdote doméstico (Ex 12, 3 ss) responsable de la vida ajustada a la Ley de su familia y de la instrucción religiosa de sus hijos, y maestro (Ex 12, 26 s, 13, 14 ss; Dt 6, 7, 20 ss, 32, 7, 46; Is 38, 19; testimonios del rabinismo en St-B III, 615).

b) Las generaciones antiguas de Israel son llamadas los «padres» (Sal 22[21], 5, 106[105], 7), también sobresalientes hombres de Dios de las épocas antiguas (Eclo 44, 1 ss) y especialmente los «patriarcas» Abraham, Isaac y Jacob en cuanto portadores y transmisores de las promesas de la alianza divina (Jos 24, 3, 1 Cr 29, 18; rabinismo en St-B I, 918 s).

c) Hay testimonios del título honorífico de «padre» aplicado a los sacerdotes en Jue 17, 10, 18, 19, a los profetas en 2 Re 6, 21, 13, 14, al rey en 1 Sam 24, 12, en 2 Re 2, 12, en la boca del discípulo del profeta, dicho título será al mismo tiempo expresión del parentesco intelectual y espiritual. En el judaísmo rabínico, en el que era corriente el título de «padre» aplicado a escribas ilustres (St-B I, 918 s), se aplica ocasionalmente la imagen de padre e hijo a las relaciones entre el maestro de la Torá y su discípulo (St-B III, 340 s).

### 2 Uso religioso

#### a) Dios como padre en el Antiguo Testamento

Junto a la comparación con el padre terrestre (Sal 103[102], 13, Prov 3, 12, cf. Dt 1, 31, 8, 5), la palabra padre aplicada a Dios se presenta solamente 15 veces en el AT, y de ellas 13 como título divino y solo 2 como invocación directa a Dios.

α) La denominación de Dios como padre está referida en el AT exclusivamente al pueblo de Israel (Dt 32, 6, 2 veces en Is 63, 16, 64, 7, Jer 31[38], 9, Mal 1, 6, 2, 10) o bien al rey de Israel (2 Sam 7, 14 par, 1 Cr 17, 13, 22, 10, 28, 6, Sal 89[88] 27 cf. 2, 7), fuera de eso, nunca se encuentra referido a un individuo (Sal 68[67] 6, cf. *infra*) o a la humanidad en general. La diferencia fundamental con las concepciones de Dios padre existentes en el contorno religioso que rodeaba a Israel consistía en que la paternidad de Dios no era entendida en el AT biológicamente o mitológicamente, sino soteriológicamente. La filiación divina no representa una cualidad natural, sino que se basa en la maravilla de la → elección y → redención divinas (cf. además Ex 4, 22, Dt 14, 1 s, Os 11, 1 ss). Aun cuando en las afirmaciones en las que entra la palabra padre se habla de «crear» (→ creación) y «engendrar» (→ nacer), tales palabras significan la actuación histórica y electiva de Dios en un pueblo o en un rey biológicamente ya existente. Al llamar «padre» al Dios que elige y salva, se expresa tanto su → amor misericordioso y perdonador (Jer 31[38], 9, 20 cf. Os 11, 8) como su exigencia de respeto y obediencia (Dt 32, 5 s; Jer 3, 4 s; 19 s; Mal 1, 6). De la común filiación divina de los israelitas resulta una especial obligación a la fidelidad mutua dentro de la comunidad (Mal 2, 10). Si el particular experimenta a Dios como padre, es en cuanto miembro del pueblo y dentro de un obrar de Dios que corresponde a la salvación de Israel (Sal 68[67], 6, en el contexto de los vv. 5-11).

β) La invocación «padre mío» aparece solamente en Jer 3, 4, 19, pero, de modo muy significativo, no en la boca de un orante aislado, sino como invocación oracional del pueblo elegido.

#### b) Dios como padre, en el judaísmo palestinese

α) Al igual que en el AT, también en el judaísmo palestinese de la época precristiana es raro el calificativo de Dios como padre. En los libros propios del canon alejandrino y en los apócrifos de origen palestinese aparece solamente en muy pocos pasajes (Tob 13, 4; Eclo [hebr.] 51, 10; Jub 1, 24 s; 28, 19, 29), los textos de Qumran proporcionan un único testimonio (1QH 9, 35 s). En el judaísmo rabínico aumenta el empleo del nombre de padre en el s. I d. C., sin embargo, frente a otros calificativos divinos pierde terreno. A Dios se le llama «padre en el cielo» (ejemplos en JJeremías, Abba, 20 ss), expresión en la que la añadidura «en el cielo» marca la distancia que existe entre Dios y los hombres. Frente al uso que hace el AT, resulta nuevo que en el judaísmo palestinese de esta época también el individuo piadoso hable de Dios como de su «padre en el cielo» (JJeremías, *loc. cit.*, 24 ss). Con todo, los textos acentúan que la *conditio sine qua non* de esa relación de filiación personal está en la obediencia ante los mandamientos de Dios (cf. Eclo 4, 10).

β) Como invocación a Dios aparece en el s. I d. C. el giro «nuestro padre nuestro rey», si bien solo en la oración litúrgica de toda la comunidad y no en el lenguaje corriente arameo, sino en el lenguaje culto hebreo (plegaria «Ahaba rabba», cf. WStaerk, 6; letanias del año nuevo «Abinu malkenu», cf. WStaerk, 27 ss). Es de considerar que el giro hace resaltar la majestad de Dios al mismo tiempo que su paternidad. Mt 6, 9 es asimismo un testimonio para el s. I d. C. de la expresión «padre nuestro del cielo», que puede observarse ocasionalmente en las oraciones del judaísmo tardío. Por el contrario, falta hasta ahora la prueba documental de que un particular se haya dirigido a Dios en la oración llamándole «padre mío» (en el texto griego de Eclo 23, 14 se encuentra

ciertamente la invocación «Señor, mi padre», pero en el hebreo, como en Eclo[hebr] 51, 1, se dice «Dios de mi padre»; cf. Ex 15, 2).

c) Dios como padre, en el judaísmo de la diáspora

α) El judaísmo de la diáspora grecoparlante usó más frecuentemente y con más llaneza que el judaísmo palestinese el calificativo de Dios como padre (3 Mac 5, 7; Sab 2, 16 ss; TestJob 40, 2); Fitón (Op. Mund. 89; Spec. Leg. I, 96; II, 6 y *passim*) y Josefo (espec. Ant. 7, 380) por su parte dejan transparentar claramente la concepción griega del «padre de todo».

β) Bajo el influjo griego, en el judaísmo de la diáspora se encuentra también en las oraciones de los particulares la invocación «padre mío» (3 Mac 6, 3, 8; Sab 14, 3; Apócrifo de Ezequiel, Frg. 3 = 1 Clem 8, 3).

III A la amplitud de significado de *ʾāb* o *patēr* en el AT corresponde en el NT la de *patēr*, *padre*. A diferencia del AT, en el que sólo en muy pocos pasajes está atestiguado el empleo del nombre de padre aplicado a Dios, el número de testimonios relativos al uso religioso de la palabra *patēr* (245 veces) sobrepasa con mucho en el NT al uso profano que de la misma se hace (157 veces).

#### 1. Uso profano de *patēr*

a) Según la tradición sinóptica, Jesús hizo referencia expresamente a la validez obligatoria del mandamiento de honrar a los padres (Ex 20, 12) (Mc 7, 9 ss par; 10, 19 par), pero por encima de la vinculación al padre y a la madre colocó la obligación de seguirle a él (Mt 10, 37; Lc 14, 26; cf. Mc 10, 29 s par). También los textos sobre relaciones domésticas de Ef y Col subrayan el mandamiento de la obediencia al padre y a la madre, haciendo referencia al mismo tiempo a la responsabilidad humana y espiritual del padre para con sus hijos (Ef 6, 1 ss; Col 3, 20 s).

b) Cuando Pablo en 1 Cor 10, 1, en atención a los cristianos provenientes del paganismo, habla del pueblo de Dios de la antigua alianza como de «nuestros padres» (cf. también Rom 9, 10; Heb 1, 1; 1 Clem 4, 8; 31, 2; 60, 4), está presuponiendo la unión estrecha (mostrada exhaustivamente en Rom 9-11) entre Israel y la iglesia.

c) El pensamiento de la paternidad espiritual está presente en 1 Cor 4, 14 ss, e indirectamente en las afirmaciones relativas a la filiación divina (Flm 10; 1 Tim 1, 2.18; 2 Tim 1, 2; 2, 1; Tit 1, 4; 1 Pe 5, 13); el apóstol viene a ser «padre» de los cristianos traídos a la fe por su predicación. Mt 23, 9 va contra el empleo del nombre de padre como título honorífico.

d) Entre los conceptos derivados de *patēr* hemos de mencionar espec. *apátōr*, *sin padre* (Heb 7, 3); Heb designa a Melquisedec como «sin padre, sin madre, sin estirpe, sin un comienzo de sus días y sin un final de su vida». El autor hizo esa sorprendente afirmación con ayuda de la regla rabinica: «Lo que no está en la Torá, no existe». Encuentra en el silencio del AT (Gn 14, 18 ss) acerca de la procedencia, padres, nacimiento y muerte de Melquisedec una referencia misteriosa al origen celestial maravilloso del rey sacerdotal y a su sacerdocio imperecedero. Como ser de naturaleza celestial (cf. 11QMelch; traducción en FSchröger, 140 ss), Melquisedec es mayor que los sacerdotes levíticos, para cuyo oficio era condición indispensable la ascendencia sacerdotal (Neh 7, 63 s; Lv 21, 13 ss). Por esta razón su figura le sirve al autor de Heb como modelo y arquetipo profético del hijo de Dios y sumo sacerdote eterno Cristo, que tampoco pertenecía a la tribu de Leví (Heb 7, 13 s).

#### 2. Dios como Padre

El conjunto de las citas nos muestra ya, que, cuando hablamos de la paternidad de Dios, nos encontramos ante un pensamiento central de la teología cristiana primitiva. Esta afirmación recibe su confirmación si atendemos al contenido (cf. → ἄββᾶ [abbá]; además → niño, art. *υἱός* [híós]).

a) La apelación de Dios como padre en las palabras de Jesús

α) De la *designación* de Dios como padre en las palabras de Jesús encontramos 3 testimonios en Mc, 4 en la tradición de *lógia* usada por Mt y Lc (= fuente Q), 4 en el patrimonio exclusivo de Lc, 31 en el restante evangelio de Mt, y 100 en Jn. Esta verificación hace sospechar que Jesús mismo sólo raras veces designó a Dios como padre y que hasta los tiempos del cristianismo primitivo no fue aumentando la tendencia de poner en su boca la designación de Dios como padre. Por lo que hace al lenguaje propio de Jesús, hay dos cosas de gran importancia: es evidente que nunca llamó a Dios padre de Israel, y también que ciertamente habló de Dios como de su padre («mi padre») y como del padre de sus discípulos en un «nuestro padre» (¡el padrenuestro es oración de los discípulos!).

Cuando Jesús llama a Dios su padre, lo hace fundándose en la revelación de carácter único que Dios le otorgó y en su posición incomparable de hijo (Mt 11, 25-27 par Lc 10, 21 s; sobre la cuestión de la autenticidad y sobre la exégesis más en detalle véase JJeremias, Abba, 47 ss). En el envío de Jesús, en cuyas palabras y obras irrumpe el futuro reinado de Dios (→ reino), Dios se revela como el padre. La paternidad de Dios revelada en el hijo es por eso una realidad escatológica (cf. ELohmeyer, 25 ss).

La expresión «vuestro padre» se encuentra sólo en las palabras de Jesús a sus discípulos. Por consiguiente, Jesús no fue el representante de la idea de que Dios es el padre de todos los hombres, sino que más bien vinculó la paternidad de Dios a la relación con él. Dios se muestra como padre de los discípulos en su misericordia (Lc 6, 36), bondad (Mt 5, 45), amor perdonador (Mc 11, 25) y providencia (Mt 6, 8; 6, 32 par Lc 12, 30); les otorga el don de los tiempos salvíficos (Mt 7, 11) y les prepara la salvación escatológica (Lc 12, 32). En Mt 5, 44 ss; Lc 6, 36 y otros, se dice expresamente que de la experiencia del amor paternal de Dios surge para el discípulo una obligación especial en relación con la propia conducta de cara a los otros hombres.

β) Según el testimonio de todos los evangelistas, Jesús usó continuamente en sus oraciones (con excepción del grito de la cruz de Mc 15, 34 y Mt 27, 46, donde la palabra «Dios mío» venía reclamada por la cita del Sal 22, 2) la invocación «padre (mío)» (Mc 14, 36 par: Mt 26, 39.42 y Lc 22, 42; Mt 11, 15 s par: Lc 10, 21; Lc 23, 34.46; Jn 11, 41; 12, 27 s; 17, 1.5.11.21.24 s). «El carácter constante de la tradición muestra, independientemente de la cuestión en torno a la autenticidad de cada una de las oraciones en particular, cuán firmemente estaba arraigada en la tradición relativa a Jesús el invocar a Dios como padre» (JJeremias, Abba, 57). Si ya la invocación personal «padre (mío)» era algo totalmente nuevo en el ambiente de Palestina (cf. II, 2b), debe considerarse como absolutamente inaudito el que Jesús se sirviera para ello de la palabra aramea carente de toda solemnidad 'abbā (para más detalles → ἄββᾶ [abbā]).

b) La apelación de Dios como padre en los *testigos neotestamentarios*

α) La *designación* de Dios como padre. Los testigos neotestamentarios, espec. Pablo (incluyendo las cartas deuteropaulinas) y Juan (evangelio y 1-2 Jn), se muestran plenamente de acuerdo en que la paternidad de Dios tiene un fundamento cristológico y soteriológico.

En las *cartas de Pablo* la denominación de Dios como padre se presenta 40 veces, y siempre en fórmulas litúrgicas (salutaciones en forma de bendición: Rom 1, 7; 1 Cor 1, 3; 2 Cor 1, 2; acción de gracias y alabanza: Rom 15, 6; 2 Cor 1, 3; Ef 1, 3; confesión de fe: 1 Cor 8, 6; Ef 4, 6; plegaria: Ef 5, 20; Col 1, 12). Si Pablo (junto a «Dios, el padre» y «Dios nuestro padre») emplea a menudo el giro «Dios y padre de nuestro señor Jesucristo» (Rom 15, 6; 2 Cor 1, 3; 11, 31 y *passim*), con ello quiere expresar que Dios en Jesucristo se ha revelado como padre y por eso sólo en él se le conoce como padre. La paternidad divina no es un hecho natural, sino un milagro escatológico (cf. Rom 8, 14 ss; Gál 4, 1 ss).

*Juan*, que emplea la palabra *padre* como un auténtico sinónimo de Dios, acentúa la vinculación absolutamente singular de Jesús con Dios (Jn 6, 57; 10, 30; 14, 10 s). Jesús revela al Padre (1, 18; 8, 26 ss; 12, 49 s; 14, 7, 9), por ser el hijo al que se ha confiado el pleno conocimiento de Dios (3, 35; 10, 15a; 16, 15a). El ofrece a los suyos la filiación divina, que sólo puede adquirirse a través de él (14, 6; 17, 25 s) y que sólo puede recibirse como un regalo del amor divino (1 Jn 3, 1 s).

Sólo en tres pasajes del NT hay un concepto de padre que no está fundamentado cristológicamente: en Ef 3, 14 s de Dios, en cuanto creador del mundo, se dice «el que da el apellido a toda familia (*patria*) en cielo y tierra»; en Heb 12, 9 a Dios, en cuanto creador de las almas humanas, se le llama «padre de nuestro espíritu» y en Sant 1, 17, en cuanto creador de las luminarias celestes, se le llama «padre de los astros» (cf. ApMo 36, 3). Quizás resuene en estos tres pasajes la idea griega de padre de todo.

β) Mt 6, 9 par; Lc 11, 2; Rom 8, 15 y Gál 4, 6 testimonian que la comunidad cristiana usaba la invocación de Dios como padre (→ ἄββᾶ [abbá] III, 2). Tal vez 1 Pe 1, 17 aluda a la invocación de Dios como padre en el padrenuestro (cf. la traducción copto-saídica: «cuando vosotros ponéis en vuestros labios el “padre nuestro”, que...»); con el derecho de llamarle en la oración «padre», surge al mismo tiempo la exigencia de actuar de acuerdo con la condición de hijo.

O. Hofius

Bibl GDalman, Die Worte Jesu I, 1898, 1930<sup>2</sup> (reimpresión 1965), 150 ss 296 ss – WStærk, Altjüdische liturgische Gebete, K1 Texte 58, 1910 (1930<sup>2</sup>) – ThZahn, Der Brief des Paulus an die Römer, 1910 (1925<sup>3</sup>), 393 ss – HLStrack/PBillerbeck, Kommentar zum Neuen Testament I, 1922 (1954<sup>3</sup>), 392 ss – WBousset/HGressmann, Die Religion des Judentums im spathell. Zeitalter (1902), 1926<sup>3</sup> (1966<sup>4</sup>), 377 ss – RGyllenberg, Gott der Vater im AT und in der Predigt Jesu Studia Orientalia 1 1926 3 ss – GEMORE, Judaism in the First Centuries of the Cristian Era II, 1927 (1962<sup>3</sup>), 201 ss – GKittel, Die Religionsgeschichte und das Urchristentum, 1932, 92 ss – id., Art ἄββᾶ, ThWb I, 1933, 4 ss – TWManston, The Teaching of Jesus (1931), 1935<sup>2</sup> (1959<sup>3</sup>), 89 ss – ELohmeyer, Das Vaterunser, 1946 (1962<sup>3</sup>), 18 ss – KGKühn, Achtzehngebet und Vaterunser und der Reim, WUNT I, 1950 – JJeremias, Kennzeichen der ipsisima vox Jesu, en Synoptische Studien für AWikenhauser, 1954, 86 ss (= Abba, 1966, 145 ss) – KHRtengstorf, Mann und Frau im Urchristentum, 1954, 32 ss – GSchrenk/GQuell, Art πατήρ, ThWb V, 1954, 946 ss – HWMontefiore, God as Father in the Synoptic Gospels, NTSt 3, 1956/57, 31 ss – HWWolff, Was sagt die Bibel von Vater und Mutter?, 1959 (1966<sup>3</sup>) – HSchurmann, Das Gebet des Herrn, 1957 – WSchmauch, Art Vatername Gottes, EKL III, 1959 (1962<sup>3</sup>), 1608 ss – WSchmauch/HLKulp, Art Vaterunser, EKL III, 1959 (1962<sup>3</sup>), 1610 ss – FHahn, Christologische Hoheitstitel, FRLANT 83, 1962 (1966<sup>3</sup>), 319 ss – JJeremias/WJannasch, Art Vaterunser, RGG VI, 1962<sup>3</sup>, 1235 ss – GMenschung/HJKraus/JJeremias, Art Vatername Gottes, RGG VI, 1962<sup>3</sup>, 1232 ss – WMarchel, Abba, Pere! La prière du Christ et des Chrétiens, Analecta Biblica 19, 1963 (muy abreviado en alemán, en Abba, Vater! Die Vaterbotschaft des NT, Die Welt d. Bibel 16, 1963) – EHübner, Credo in Deum Patrem?, EvTh 23, 1963, 646 ss – EHaenchen, «Der Vater, der mich gesandt hat», en Gott und Mensch, 1965, 68 ss – JJeremias, Abba, en Abba. Studien zur nt. Theol. und Zeitgeschichte, 1966, 15 ss – id., Das Vater-Unser im Lichte der neueren Forschung, en Abba, 1966, 152 ss (= Calwer fasc 50, 1967<sup>4</sup>) – OMichel, Der Brief an die Hebräer, KEK XIII, 1966<sup>12</sup>, 261 ss (sobre ἀπατωρ) – JJeremias, Die Botschaft Jesu vom Vater, 1968 (Calwer fasc 92) – FSchroger, Der Verfasser des Hebräerbriefes als Schriftausleger, 1968, 136 ss (sobre ἀπατωρ) – JCarmignac, Recherches sur le «Notre Père», 1969, 55 ss – HRinggren, Art ἄβ, ThW AT I, 1970, 1 ss – JJeremias, Neutestamentliche Theol I Die Verkündigung Jesu, 1971, 45 62 ss 67 ss

Trad o c WMarchel, Abba, Padre, 1967 – JJeremias, Teologia del NT I, 1974, 52, 80-87, 211-218, 227-238 En cast Arts gens MystS II, T I, 1969, 90-92, 125 s, 399-401 – KBerger, SM 5, 1974, col 102-108 – KHScheldt, Teologia del NT I, 1975, 145-150



## Paganos → Pueblo

# Palabra

Palabra y lenguaje son los medios por los cuales el hombre se pone en contacto espiritual con su entorno, y especialmente con los demás hombres. Para los antiguos la palabra y el concepto eran algo más que una cosa convencional: constituían el medio apto para ordenar fenómenos y pensamientos, y al mismo tiempo eran puente de comunicación y camino para domeñar, o al menos para influir, cosa que tiene su expresión principalmente en las formas de → maldición o de → bendición. Por lo que a su forma y a su configuración atañe, la palabra aparece como *lengua* (γλῶσσα [glōssa], propiamente lengua en su calidad de órgano corporal; acústicamente es perceptible como *sonido* o como *voz* (φωνή [phōnē]). El hecho de que no sólo designe una *cosa*, sino que ocupe efectivamente su sitio, que incluso llegue a poder identificarse con ella, quizás lo muestra más que ningún otro el sustantivo ῥῆμα [rhēma], mientras que el carácter ordenador y la disposición ocasionada por la palabra, la formación de un sistema, se observa con más claridad en la amplia familia de palabras que forman el término λογος [lógos] y sus afines. La *palabra*, en su calidad de forma definida de expresión, figura entre las características distintivas más nobles del hombre, y por eso la Biblia habla también de la revelación que Dios hace de sí mismo por medio de la categoría de la palabra, de manera que Juan llega a identificar a Dios con el *lógos* y, concretamente, concibe esta identificación de una manera tal que en Dios queda absolutamente excluida una oposición palabra/acción. Cf. también → pensar, → oír, → mensaje.

γλῶσσα [glōssa] lengua (= órgano), lengua (= idioma); ἑτερογλωσσος [heteróglōssos] el que habla una lengua extranjera

I El sustantivo *glōssa*, *lengua* (órgano corporal), *lengua* (= idioma), término derivado probablemente de γλωχ-ια [glōch-ia] *punta*, emparentado con γλῶχες [glōches] (*granos* de las espigas) procedentes, pues, del ámbito vegetal, es palabra que significa básicamente la lengua de los hombres y animales en sentido fisiológico (Homero, Od 3, 332), como órgano del gusto y del habla. En sentido figurado *glōssa* puede significar la *facultad de hablar*, *sentencia*, *máxima*, y también *idioma*, *dialecto* (Homero, Od 19, 175, Herodoto I, 57) Pero también puede denominar una *exposición verbal oscura* que necesite ser aclarada (Aristóteles, Poet 21, p 1457b, 1 ss)

II En los LXX *glōssa* (también en la forma γλῶττα [glōtta]) está atestiguada unas 160 veces, de las cuales aproximadamente 100 son traducción del hebreo *lāšōn*, arameo *lišān*) significa la lengua como órgano corporal de hombres y animales (Ex 4, 10; Jue 7, 5), en sentido figurado significa la *facultad de hablar* o *idioma* (Gn 1, 7) En los libros poéticos y en los proféticos del AT y en Eclo la lengua es espec el órgano del hombre pecador como instrumento de la mentira y de la maldad, de la soberbia y de la impiedad (Job 15, 5, Sal 140[139], 4, Prov 6, 17, Is 3, 8, Jer 9, 2 7) Los pecados cometidos con la lengua producen desgracia y ruina como un látigo (Job 15, 5), como una espada o como la flecha disparada por el arco (Sal 57[56], 5) o como una serpiente venenosa (Sal 140[139], 4) y destruyen la relación del hombre con Dios y con su prójimo «La vida y la muerte están en poder de la lengua» (Prov 18, 21), y por esto se nos exhorta constantemente a preservar nuestra lengua del mal (Sal 34[33]), y a tomar partido, con nuestra lengua, a favor de la razón y de la verdad (Sal 35[34], 28; 37[36], 30, Prov 15, 4), y a alabar a Dios (Sal 51[50], 16, Sal 126[125], 2, Eclo 31, 30)

III En el uso neotestamentario del término (está atestiguado 52 veces) el centro de gravedad teológico se encuentra en Hech (6 veces) y en 1 Cor 12 y 14 (3 y 14 veces

respectivamente), textos en los que las lenguas de fuego que se posan sobre los discípulos (Hech 2, 3) son el símbolo del bautismo de fuego impartido por el Espíritu santo y el «hablar en diferentes lenguas» es un signo que acompaña la actividad del Espíritu santo.

Por lo demás, el uso neotestamentario del término se acomoda al de los LXX (con frecuencia en citas: Hech 2, 26; Rom 3, 13; 14, 11; Flp 2, 11; 1 Pe 3, 10), pues *glōssa* designa la lengua como parte del cuerpo (Lc 16, 24; Ap 16, 10), como órgano del habla (Lc 1, 64; Mc 7, 35; 1 Jn 3, 18; Sant 1, 26 y *passim*, y, junto con *διάλεκτος* [*diálektos*] designa también el *dialecto*, el *idioma*, el *lenguaje* del hombre (Hech 2, 11). En Ap *glōssa* sale 7 veces en una expresión sumaria que suele incluir «raza, lengua, pueblo y nación» (5, 9; 7, 9) etc. y señala la totalidad de los hombres y pueblos a los ojos de Dios.

1. La lengua como órgano del habla revela lo más íntimo del hombre. Puede estar sometida a lazos diabólicos (Mc 7, 35) y, por el poder del maligno, los efectos del pecado se manifiestan de múltiples maneras precisamente mediante la lengua. Pero también por ella se manifiesta el poder salvador de Jesús; tanto en cada cristiano como en la comunidad redimida, se proclama la fuerza renovadora del Espíritu santo, y por la lengua se hace en voz alta la alabanza de Dios.

2. El carisma del *don de lenguas* (glosolalia) es entendido en el NT como cumplimiento de las promesas hechas en la antigua alianza (1 Cor 14, 21; Hech 2, 16) y como señal de la irrupción del tiempo de salvación. No hay reflejo de paralelos del AT o de fenómenos análogos de la historia de las religiones, aunque Pablo, por ejemplo, conoce notoriamente la existencia en el helenismo de fenómenos extático-místicos (1 Cor 12, 2).

a) Pablo interpreta como glosolalia no entendida por los no creyentes lo que en 1 Cor 14, 21, en la cita de Is 28, 11 s (*ἐν ἑτερογλώσσοις* [*en heteroglōssois*]), se refería a un idioma humano extranjero. Algunos miembros de la comunidad de Corinto fueron impulsados «en el espíritu», por el Espíritu santo, a una plegaria, a una alabanza, a una acción de gracias proferidas inarticuladamente y como en trance (1 Cor 14, 14 ss). Este hablar «lenguas» era el resultado de un estado elemental de posesión y una forma determinada de adoración personal (1 Cor 14, 2.28b). Pero, puesto que ni esta plegaria ni esta alabanza eran entendidas por los restantes que no estaban poseídos por el espíritu, y éstos no podían entonar al unísono con los primeros la alabanza, este don de lenguas no servía ni para fortalecer a la comunidad (1 Cor 14, 5) ni para edificarla. Pablo no previene contra el hablar «en el espíritu» (1 Cor 14, 39b), él mismo lo ejerce con afán (1 Cor 14, 18), pero exhorta encarecidamente a que sea examinado, usado con moderación y racionalmente. En la reunión de la comunidad el don de lenguas sólo tendrá lugar cuando siga una interpretación hecha por el espíritu, porque en tal caso sirve para la edificación de la comunidad (1 Cor 14, 26 ss). La profecía, es decir, la proclamación del evangelio inspirada por el espíritu y llena de él, debe ser preferida en todo caso a la glosolalia (1 Cor 14, 19), que Pablo pone en último término cuando enumera los carismas (1 Cor 12, 10). Pablo no dice una palabra de que la glosolalia sea una prueba imprescindible para demostrar que se ha recibido el espíritu de Dios, o que con la glosolalia se dé a los miembros de la comunidad que la han recibido una categoría más alta. El don de lenguas no puede servir jamás para enaltecer al hombre piadoso, ni para que obtenga un testimonio a favor de sí; sólo debe servir a la gloria de Dios.

b) Según la exposición de Lucas en Hech 2 la infusión del Espíritu santo en Jerusalén estuvo acompañada de un «hablar en diferentes lenguas»: los discípulos proclamaban conjuntamente «las maravillas de Dios» (Hech 2, 4), y a la vez que ellos hablaban el Espíritu santo hizo que muchos entendieran esta proclamación, cada uno en su propia lengua. Aunque la tradición no nos da una imagen absolutamente nítida del

hecho de pentecostés, sin embargo da a entender con suficiente claridad que el espíritu de Dios obró una proclamación y una escucha peculiares del evangelio, lo cual condujo a la formación de la primera comunidad. Cuando más tarde, en Cesárea, los primeros paganos recibieron el Espíritu santo y se convirtieron en miembros de la comunidad, también ellos fueron hechos partícipes del «canto» de adoración y de alabanza a Dios «en lenguas extrañas»; lo mismo les ocurrió, aún más tarde, a los discípulos de Juan bautista que se hicieron cristianos en Efeso (Hech 10, 46; 19, 6).

c) Estos fenómenos fueron, sin duda alguna, distintos entre sí, pues, por lo que se refiere a Jerusalén, Lucas describe el hablar lenguas como una predicación del evangelio en lenguas extranjeras dirigida a la muchedumbre (*ἀποφθέγγεσθαι* [*apophthéngesthai*], *aclarar en voz alta, hablar entusiásticamente a uno*, Hech 2, 4.14); en cambio, en Cesárea, Efeso y Corinto se trató seguramente de una adoración y alabanza tributadas a Dios con sonidos inarticulados. Pero todos están absolutamente convencidos de que estos fenómenos no tienen su raíz en una excitación piadosa del hombre, sino en la acción del Espíritu santo, y de que su fin es la adoración y la glorificación de Dios.

H. Haarbeck

λόγος [*lógos*] palabra, dicho, sentido; λέγω [*légō*] recolectar, contar, decir; λογικός [*logikós*] intelectual, razonable; λόγιον [*lógion*] sentencia, dicho; λόγιος [*lógios*] elocuente, culto; ἄλογος [*álogos*] irracional, mudo; λαλέω [*laléō*] hablar, charlar

1 Ya en el ámbito lingüístico del griego profano adquirió la palabra *lógos* una significación central en el pensamiento especulativo, y ello cuando todavía no había alcanzado sus límites semánticos precisos. Esto quiere decir que el significado de textos diversos no se expresa cada vez a modo de definición, sino que depende del contexto, en el cual otros conceptos influyen en su sentido preciso. Y esto tiene progresivamente más importancia porque esta palabra, debido precisamente a su amplio abanico de significados positivos, fue adoptada en Grecia en el s V a C por todas las ciencias que iniciaban su desarrollo: gramática, lógica, retórica, psicología y metafísica, teología e incluso la matemática. Cada ciencia la dotó de un sentido propio dentro de su ámbito, sentido distinto en cada una, a veces, aun dentro de una misma ciencia, se pueden perfilar en *lógos* significados no idénticos.

1 La palabra *logos*, de la raíz *leg-* (*leg-*), *juntar, recolectar, narrar, decir*, significa *palabra, discurso, lengua, narración*, y en Homero, que la usa en plural solo en Il 15, 393 y Od 1, 56, no se diferencia, por lo que a su sentido atañe, de las palabras, que en él más predominan de este área semántico, *μῦθος* [*mýthos*] y *ἔπος* [*epos*]. El uso lingüístico posterior a Homero establece diferencias en los significados de estas palabras. Reserva *épos* para la literatura épica compuesta obligatoriamente en versos de métrica homérica, y hace que *mýthos*, además de servir para denominar el género literario de historias fingidas, designe una literatura de narraciones de dioses, las cuales, aun debajo de una configuración poética, pretendían poseer un contenido real (el primer mito en este sentido Herodoto, Il. 45). El espacio que, por así decir, queda libre para designar lo que es *discurso, palabra*, lo llena *ῥῆμα* [*rhēma*], una nueva forma posthomérica construida sobre una raíz homérica, mientras que *logos*, término escasamente atestiguado, queda limitado a la significación de *discurso* (Jenofonte, en Diels I, 127, 9) o bien de *tema de un discurso* (Th 1055).

## 2 Uso filosófico

a) El cambio semántico decisivo en el uso de la palabra *lógos* se da con Heráclito (hacia el 500 a C). Para el *lógos* es también ciertamente *discurso, discurso doctrinal = doctrina* (Fig 1) y *palabra* (Fig 87), también *fama* (Fig 39), pero al mismo tiempo significa *relación, proporción* (Fig 31), *sentido* (Fig 50), *ley común universal* (Fig 2), *verdad* (Fig 1). Es digno de notar que a pesar de esta amplia gama de significados, Heráclito en cada uso del término incluye en su pensamiento todo el ámbito de significados de *lógos*: las palabras, que sustituyen a las cosas, las relaciones que se dan al mismo tiempo entre las cosas, la ley que subyace a estas relaciones, que es, concretamente, una ley general que abarca también a los hombres, y la exigencia planteada al hombre por esta ley general, que es la de comportarse según esta ley. Por todo esto resulta claro que a Heráclito no le importaba un sistema filosófico; lo que le importaba era precisamente captar, mediante la ley universal de la proporción, que subyace al cambio continuo, la unidad del uno y del todo (Fig 50). Además para el *logos* es al mismo tiempo instrumento de pensamiento: expresa el proceso del pensar y sus resultados y también las consecuencias que extrae el pensante (Fig 2).

Puesto que el *lógos*, «a diferencia del mito que el dios coloca en el alma del poeta como verdad interior..., se dirige a lo entitativo, a lo objetivo», comprende «el amplio mundo empírico de todo lo que se experimenta con ojos y oídos» (Schadewald, *Antike*, 155). Estas formulaciones se basan en el verbo que subyace a la significación de *lógos* el verbo *légo*, que significa el trabajo del sembrador, un recoger cuidadoso, seleccionador y consecuente, un alinear en un orden adecuado, este verbo no tiene, originariamente, ninguna relación con «decir» o «hablar». Todo lo que el hombre ve lo introduce, mediante un examen efectuado por los sentidos, en una relación; esta relación es, según Heráclito, el *lógos* de las cosas singulares, contenido en las cosas mismas; este *lógos* hace visible una ley común a todo lo que es (Fig. 2) Por esto puede Heráclito decir «el uno es todo» (Fig. 50) O sea, que para Heráclito el mundo presenta una relación de reciprocidad de las cosas entre sí y con el todo. En esta relación viene incluido también el hombre, por lo cual es capaz de razón, de manera que encuentra en sí mismo esta ley universal (psicología) y descubre también su propia ley en el universo (metafísica). Sin embargo, el universo continúa siendo «mundo» y no puede ser interpretado trascendientemente; el pensamiento de la trascendencia no existe todavía.

Precisamente la agudeza con que Heráclito expuso su teoría suscitó natural oposición. Si él había todavía exigido «prestar oídos a la naturaleza» (Fig. 112), su contemporáneo Parménides unió a la palabra *lógos*, a la cual equiparó muy pronto el término *νόημα* [*nóēma*], pensamiento (Parménides, Fig. 8, 50) el concepto del pensamiento puro y no perturbado por los sentidos (Fig. 7, 45). Con ello Parménides ha situado el imperio del *lógos* más allá del mundo falaz de las apariencias, lo ha colocado en el mundo del puro ser, en el mundo de los fenómenos sólo hay la lucha mutua e insoluble de los contrarios entre sí (→ verdad I, 1a)

Con esto emergen por primera vez a la luz tres aspectos para el concepto de *lógos*

- α) La antitética (Parménides tiene plena conciencia de que su pensamiento es opuesto al de Heráclito).
- β) El dualismo (Parménides separa el «uno» de Heráclito —Fig. 50— en dos ámbitos claramente separados según su valor), y
  - γ) La restricción del concepto de *lógos* al ámbito subjetivo: actividad pensante y pensamiento (Parménides, Fig. 8, 50, en el que llega a dar preferencia al término *nóēma*).
- b) En esta misma época (mediados del s. V a. C.) se impone en Grecia la *sofística*, un movimiento intelectual que penetra en todos los estratos de la sociedad griega. La sofística puede caracterizarse según los puntos de vista siguientes:
  - α) Orientación de la reflexión al hombre y a la relación del individuo con la sociedad.
  - β) Conocimiento de la necesidad (también de la posibilidad) de la educación del hombre en vistas a una participación suya razonable en la vida política.
  - γ) Y convicción de que el *lógos*, el *discurso*, puede proporcionar esta educación, si se aplica a la explicación y a la crítica de los poetas (sobre todo de Homero)

La palabra *lógos* recibe en la discusión de estos tres temas el sentido de la fuerza argumental de cada individuo, la cual, absolutamente libre de valores, pudo acometer los más diversos problemas, cosa en la que lo único que interesaba era defender la tesis propia. Esto aparecía como posible porque existía la convicción de que en cada *lógos* está ya contenido un *anti-logos* (Protágoras, en Diels II, 266, 15 s). Con esto se reconoce la antitética como principio fundamental de la discusión. Comparándolo con Parménides, de aquellos dos ámbitos del conjunto del mundo interesó exclusivamente el real y presente, que el filósofo eleático había minusvalorado. Esto se reflejó en el método inductivo, sobre el cual había recaído ya la severa condena de Parménides.

Ahora se podían dar discusiones acerca de un tema (*δισσοὶ λόγοι* [*dissoi logoi*]), razonamientos dobles, es decir, dos razonamientos opuestos acerca del bien y del mal, acerca de lo bello y de lo feo, acerca de la verdad y de la mentira (Diels II, 405 ss; Aristófanes llega a escenificarlo: Nu 889-1104).

También ahora fue posible manejar hábilmente los argumentos y convertir en «superior» la causa «inferior», injusta o bien desacreditada (*τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν* [*ton hettōlogon kreittō poiein*]), cosa que durante su proceso fue reprochada a Sócrates mediante una retorsión sofística (Platón, Ap 18b).

Pero no sólo una significación de *lógos* absolutamente libre de valores y convertida en útil para los objetivos individuales señala la época de la sofística, sino que también se ve en el *lógos* una fuerza formidable, una potencia para todo lo grande y lo importante. Gorgias (Diels II, 290, 17 ss) llama al *lógos* gran soberano que puede realizar en los cuerpos más pequeños las obras más divinas (*θειότατα* [*theiōtata*]). Isócrates (3, 7) otorga al *lógos* una fuerza pedagógica que reprocha a los malos y alaba a los buenos, llega a atribuirle una fuerza creadora de cultura (cf. ThWb IV, 81), puesto que casi todo lo que ha creado el hombre ha sido creado por el *lógos* (15, 254). Aquí se expresa un entusiasmo que es típico de esta época, como época de ilustración, pero se expresa también una admisión de las concepciones de valor que contiene un rasgo casi misionero. Sin embargo, es significativo que según afirmación del mismo Gorgias (Diels II, 277, 39) en la oratoria sofística no se opera con conocimientos, como se opera con ellos en otras habilidades (la palabra «conocimiento» viene explícitamente rechazada en la frase), sino únicamente con palabras (*διὰ λόγων* [*diá logōn*]), donde queda abierta toda la problemática del contenido del que habla. Según lo dicho, en la concepción sofística la actividad de la discusión (*διαλέγεσθαι* [*dialégesthai*]) no hace otra cosa que sacar a la luz la tesis y la antítesis. El valor que interesa radica en la ejecución de la discusión. Sin mutarse podía un sofista —hoy diríamos, según nuestro modo de sentir, a media discusión— dar el asunto por terminado, observando p. ej. «ahora ya es tiempo de dedicarnos a otra cosa» (Platón, Prt 361e).

c) Sócrates se opone a esta división sofística de palabra y contenido, y lo hace a partir de dos reflexiones básicas: α) puesto que el mundo presenta un orden, las cosas del mundo sólo pueden ser pronunciadas con un

significado, β) la actividad del diálogo (*dialogesthai*) tiene sentido únicamente si se corresponde con lo dicho antes, es decir, si tiene por finalidad una coincidencia, el *κοινὸς λόγος* [*koínos lógos*], la base común de la convivencia humana. Sócrates concibe el diálogo como una actividad que crea sociedad en la misma medida en que el esfuerzo en pos de la verdad impulsa irresistiblemente todo saber hacia su realización (Stenzel, *loc. cit.*, 831), Sócrates mismo en la cárcel se ha comportado de acuerdo con esto (Platón, *Krit.* 46b/c). Para Sócrates el diálogo no tiene su sentido en el «hablar por hablar» (*λόγοι ἐνεκα λόγου* [*lógoi héneka lógou*], Platón, *Krit.* 46d; cf. *supra* 2a), sino en la reflexión que ha tenido lugar durante el diálogo; esta reflexión se esfuerza para esclarecer alguna cosa, y mediante los principios encontrados, afirma el ser de las cosas: este ser es precisamente su *lógos*.

d) Platón, cuyo pensamiento se movió más bien en torno a las ideas, no añadió nada decisivamente nuevo desde el punto de vista filosófico a la elaboración del concepto de *lógos*. Tampoco Aristóteles, por lo que se refiere al problema de la interpretación del mundo y de la relación del hombre con él consigue alcanzar un plano nuevo en el uso de *lógos*, pero sistematiza la concepción socrático-platónica, si bien es verdad que lo hace aislándola y reduciéndola en su método: el hombre es el único de los seres vivos que tiene *lógos*, porque sus acciones y sus permisiones vienen determinadas por la palabra, y es él mismo quien realiza completamente el hablar y el entender (Pol. I, 2 p 1253a 9 s y *Eth. Nic.* I, 6, 1098a 4 s).

e) Si se examina el desarrollo conceptual de *lógos* hasta este momento, queda de manifiesto que el abanico de posibilidades semánticas ya no se puede extender más: la ley universal general formulada por Heráclito y la capacidad individual de discurso por parte de los sofistas son puntos finales que, si mantenemos como presuposición los planteamientos de pensamiento sostenidos hasta aquí, ya no se pueden rebasar. Una orientación fundamentalmente nueva de pensamiento, a saber, la tesis de que el problema principal del hombre es la ética, ha sido la escuela del Pórtico, la Stoa, la primera que con su interrogante «¿cómo he de vivir para poder ser feliz?» lo ha presentado a los planteamientos griegos. ¡Y también aquí todo el complejo de cosas que permite indagar la respuesta se denomina *lógos*! Es rico en consecuencias el hecho de que, en una filosofía que ya no posee una orientación ni nacional griega ni política ni ontológica, el concepto de *lógos* conserve, con todo, la fuerza que le permite designar lo más «general» o «genérico». Pero esto genérico ya no se adquiere por el conocimiento, sino que es la convicción lo que lo establece. En este sistema de pensamiento el *lógos* es la expresión de la ordenación y de la determinación teleológica del mundo (ThWb IV, 83), se equipara a → Dios o bien, en la filosofía de Crisipo (segundo jefe de la Stoa, hacia el 250 a. C.), unido a Dios, es el principio constitutivo del cosmos, principio que se expande por toda la materia. Aquí el → mundo es contemplado como una unidad y se ve en él un desarrollo del *lógos*, por esto se le atribuye un alto grado de intelectualización. Aquí no queda espacio alguno para la concepción socrática de la búsqueda activa de la verdad, a la que ha de seguir la realización social de la verdad encontrada, pero quizás haya sitio para el sentido heraclítico del universo: es cierto que para la Stoa este sentido no se contiene en el mundo sin que lo refleje, sino que procede de un punto de partida (el *lógos-Dios*). No se puede negar que ha habido intentos de tender un puente sobre el abismo de estos dos ámbitos mediante el concepto de desarrollo, pero siempre se presupone una dualidad (dualismo) que, a pesar de Parménides, no se puede ya apartar más del pensamiento griego.

El sistema de pensamiento sobre el mundo y la determinación del sitio del hombre en él, presupuestos básicos para una ética, son recogidos en base a la sistemática aristotélica: por un lado existen los *lógoi seminales* (*σπερματικοί λόγοι* [*spermatikoi lógoi*]), los cuales penetran la totalidad del mundo y logran con ello la continuidad de todo crecer y sucederse. consiguen así un transcurso ordenado del mundo; pero además se da un *lógos justo* (*ὀρθὸς λόγος* [*orthós lógos*], *ley universal*) que proporciona al hombre la fuerza del conocimiento y con ello la de la acción moral. Consecuentemente con el doble concepto que encierra la palabra *lógos* (*pensar y hablar*), se distingue entre el «*lógos interno*» (pensar) dado por el *lógos-Dios*, y el «*lógos determinado para la expresión*» (hablar), lo cual representa un retroceso frente a la formulación platónica de que pensar es un diálogo de uno consigo mismo (Platón, *Soph.* 263e).

f) El pensamiento griego profano y sus teorías dieron frutos tardíos en el neoplatonismo, sistema filosófico del s. III d. C. Igual que en la Stoa, aquí el *lógos* es concebido como fuerza configuradora que da a las cosas forma y vida (ThWb IV, 84); llega incluso a ser identificado con la vida (*ζωή* [*zōē*], Plotino, *Enn.* VI, 11). Plotino (205-269/70) pregunta: «¿qué es el *lógos*?» Y responde: «es como una irradiación de alma y espíritu» (como componente del mundo inteligible) hacia el interior del mundo material. Por esta irradiación la totalidad del mundo se ve penetrada hasta lo más íntimo de la materia, hasta sus porciones más diminutas (*Enn.* III, 8, 2, ThWb IV, 84). Este proceso es concebido como constante; no es entendido, por consiguiente, como un hecho histórico que se da una sola vez: su unión del mundo inteligible y del mundo real representa una superación del dualismo estoico. Es cierto que también aquí el componente del *lógos*, producido por la variedad de fenómenos, se llama *λόγος σπερματικός* [*lógos spermatikós*], pero ya no se entiende, como lo entendía la escuela del Pórtico, en un sentido biológico propio de las ciencias naturales, como «humedad que impregna la simiente», sino que se concibe como una realidad intelectual —«número» o «medida»— o sea, otra vez simplemente como *lógos*.

Para acabar, también aquí, como en la doctrina estoica, el hombre, mediante su *lógos*, es capaz de elevarse de lo ilusorio de la realidad. Pero este proceso ya no conduce, en la línea griega, a un conocimiento que tenga como consecuencia una conducta ética, sino que, a partir de los *lógoi* (es decir, más allá del mundo inteligible), conduce a la contemplación (*ἐπι τὴν θεάν* [*epi tēn thēan*]), a la visión (→ ver), que ya no es el *lógos*, sino que crea una unión con lo que es anterior y superior al *lógos* (*Enn.* VI, 9, 4.10). Pero con esta proposición de la visión como apertura de

una realidad trans-*lógica* parece que el ámbito del pensamiento griego profano queda rebasado, el pensamiento griego profano tiene el conjunto del mundo como divino, pero todavía no lo divide en real e inteligible

g) Dentro de este sistema cerrado de explicación del mundo, en el cual el *logos* tiene un significado, se deben mencionar, finalmente, los *misterios*, comunidades culturales que entendían su cometido no como un proporcionar conocimientos (de naturaleza científica), sino como un → mensaje su meta era la purificación de los iniciados mediante la realización periódica de acciones sagradas. La base de estas acciones de culto eran los *textos sagrados* (ἱεροὶ λόγοι [hieroi logoi] así ya Herodoto II, 51) revelados por los fundadores de los cultos o por hombres inspirados por una divinidad (así en el culto dionisiaco, entre los pitagóricos y en el orfismo). Estos cultos hicieron que especulaciones ajenas a la cultura griega, especialmente egipcias, influyeran en el pensamiento griego. Así p. ej. en el misterio de Isis-Osiris, en el cual Osiris, el *logos* creado por Isis, es una contrafigura intelectual del mundo (Plutarco, Is et Os 54, → imagen). Algo semejante ocurre en el culto a Hermes, quien en el «texto santo» que pertenece a su culto explica a su hijo Tat (este nombre es egipcio) como el por la misericordia de este dios ha llegado a ser *logos*, y, por consiguiente, también hijo del dios (βίος θεοῦ [bios theou]). Por esta propiedad suya pone orden en el mundo y le da forma, pero el mismo no pasa de ser un semidios situado, por un lado, entre el dios y la materia y, por otro, entre el dios y el hombre. Pero el *logos* puede también ser considerado simplemente como *logos* de Hermes, de donde se origina una triple gradación: un dios (Zeus)-Hermes (hijo de Zeus)-*logos*.

### 3 Uso en la gramática, en la lógica y en la retórica

a) El término *logos* se usa en las formulaciones de la interpretación general del mundo, pero además se usa con sorprendente precisión en el ámbito de la gramática. Ya entre los ejemplos de definición que nos han sido transmitidos bajo el nombre de Platon (Platon, Def 414d) se encuentra la siguiente: «*logos* es una voz que se puede representar con letras, que está en condiciones de decir lo que existe, un discurso en prosa que se compone de sustantivos y verbos». O sea, que aquí *logos* está situado, de manera opuesta al significado básico del término en Homero, pero en correspondencia con su sentido básico general en el griego profano restante, en el ámbito del discurso, y concretamente del discurso no poético: el término designa una totalidad compuesta de estratos de partes desiguales en magnitud (las letras = elementos y las palabras, pero estas últimas son consideradas cuantitativamente como palabras que forman una frase), sus posibilidades de uso son limitadas. La formación de esta doctrina de los elementos del *logos* se atribuye a los atomistas. Platon ya trabajaba con ella, y a partir de ella se da un desarrollo que, por un lado, llega a la ciencia de la gramática, en cuanto es ciencia de la descomposición de la frase, y, por el otro, llega a la metafísica como doctrina de la forma «lógica» (por más que la palabra «lógica» aflora solo con los estoicos) del cosmos. *Logos* es, frente a ἔπος [epos] y a λέξις [lexis], un discurso dotado de sentido.

b) Cuando en la sofística la pugna de dos tesis contradictorias se convirtió en la ocupación máxima de los filósofos, quedó de manifiesto que todo aquel que quisiera argumentar bien y de manera indiscutible no podía prescindir de conocimientos gramaticales. Ya Platon se percató de que una tal formación de juicios solo era posible si podía ser afirmada la existencia del objeto de discusión. Pero para ello se necesitaba una proposición, esto es, la unión de sustantivo y de verbo, y concretamente una frase tal, en la que confluya el sentido de las palabras que la forman, se llama en Platon *logos* (p. ej. Soph 262a).

Aristoteles sistematizó este uso de *logos* en el juicio: examino previamente las palabras en sí, antes de que se integren en proposiciones dotadas de sentido: son las categorías. Estas en sí carecen de sentido, lo cual equivale a decir que, para Aristoteles, en el ámbito de la lógica no existe un *logos* de una palabra. Pero, puesto que es la frase la que proporciona a cada palabra su sentido, la delimitación de su contenido, recibe *logos* el significado de definición (Metaph 7 p. 1012a, 23, preparado ya en Platon, Resp 343a). En tercer lugar (junto a juicio y definición), para Aristoteles *logos* significa también conclusión, es decir, la frase que cierra una demostración. En una secuencia de argumentos (silogismo) una conclusión es un *logos*, siempre que, cuando se afirma algo, de eso que se afirma y por el hecho de ser así se sigue necesariamente algo distinto (Analytik I 1p24b18). *Logos* significa, finalmente, la demostración misma, de manera que los elementos principales de una lógica —juicio, definición, conclusión, prueba— en Aristoteles y en los lógicos posteriores que siguen su escuela se pueden expresar por el término *logos*. Después de Aristoteles la filosofía no se ha vuelto a interesar por la forma estrictamente lógica de la palabra *logos*.

c) Si la gramática es la ciencia de la descomposición de las frases o proposiciones (de los *logoi*, en cuanto dotados de sentido) y si el conocimiento de la gramática es imprescindible para poder argumentar, entonces sucederá necesariamente que también al arte en que esto se realiza, la retórica, deberá trabajar con el concepto *logos*. Poesía, discursos procesales y disputas filosóficas son todavía para Gorgias igualmente *logoi*: la poesía en una dicción sujeta a normas, los discursos procesales en unas pruebas condicionadas por el oponente, las disputas filosóficas en forma de diálogo. El conflicto surge por el ámbito real distinto de oradores y de filósofos. Para el orador *logos* era el discurso coherente, para el filósofo era el diálogo. Por esto va imponiéndose poco a poco como estilo formal de los filósofos el diálogo y como estilo formal de los oradores el *logos* (discurso, pieza oratoria). A Platon le son familiares ambos estilos, pero introduce un diálogo totalmente nuevo, el mayeutico o socrático, que es así como ahora se le denomina ordinariamente (así desde Aristoteles, Poet 1447b 11). Este *logos*, cuyo nombre está tomado del oficio de las comadronas, se caracteriza porque el que discute mayeuticamente no quiere hacer triunfar su propia tesis (puede incluso no tener ninguna), lo que se propone es aluzar por medio de sus interrogaciones en su interlocutor unos conocimientos que este posee sin haberse percatado de ello. Es a partir de esta forma de diálogo como se ha desarrollado el diálogo filosófico, que en la escuela del Portico es considerado como subgrupo de la lógica (ordinariamente designado como «dialéctica»).

4 Este esquema general, aparentemente confuso, del uso semántico de *logos* se articula perfectamente si tenemos en cuenta que la palabra, como habla del hombre, se utilizó en vistas al contenido, es decir como referida a un objeto en cuanto afirmable, todo esto con la finalidad —presupuesta de antemano— de dominar sistemáticamente la estructura que rige el mundo. Esto es válido, no se puede negar, solo para aquellos filósofos que estaban dispuestos a extraer conclusiones referidas al mundo partiendo del hombre, pero estos filósofos, por el influjo que ejercieron, superaron ampliamente a todos los demás representantes de la filosofía griega, y les aventajaron por la fuerza de su sistema. En la medida en que p ej en una *conferencia (logos)* habría que vencer al auditorio dubitante del *orden (logos)* del mundo, se agudizó la comprensión de las propiedades características de los distintos *nexos verbales (logos)* y de su *fuerza probativa (logos)*, de manera que el orador que con un *discurso (logos)* bien articulado era capaz de convencer, lo era también de cosechar éxitos.

Resulta también comprensible que las ciencias auxiliares, necesarias para este fin (gramática, lógica, retórica), ya antes de Cristo llegaron a una gran perfección, porque era posible observarlas y controlarlas sistemáticamente, en cambio, el esfuerzo para conocer el conjunto del mundo quedó muy rezagado, pero es notable el hecho de que a partir de la Stoa y debido no en último término a supuestos básicos ofrecidos por tradiciones de pensamiento no griegas, este esfuerzo por conocer la totalidad del mundo en su complejidad pudiese todavía llegar a producir, en el s III d C, un sistema cerrado y coherente.

G Fries

II 1 El equivalente hebreo de *logos* es, con absoluta preponderancia, *dabar, palabra*, pero no es raro encontrar como palabras hebreas subyacentes *emer umrah* y *milláh*. Puesto que en los LXX *dabár* también viene traducido por *ῥήμα [rhema]*, es importante la observación estadística de que en los libros históricos del AT *logos* predomina como traducción, en los proféticos *rhema* llega a darse como traducción ocho veces más que *logos*. El verbo *lego* se usa principalmente para traducir *amar, hablar, decir*. *Dabar* significa *palabra, informe, mandato*, pero también *cosa, asunto* y (unido a adjetivos) *algo (dabar ra algo malo Dt 17, 1, dabar gadol, algo grande 1 Sam 20 2)*. De esta doble estructura de *dabar*, por la que significa *palabra y cosa*, se sigue que en la palabra siempre se contiene algo de la cosa, y que la cosa es accesible siempre solo por la palabra, con lo cual esta no puede ser separada de su contenido, ni el contenido lo puede ser de la palabra.

El concepto «palabra de Yahve» (*d'bar Yahweh*) se encuentra 241 veces en el AT. La manera como estos ejemplos se distribuyen en los distintos libros (p ej Jer 52, Ez 60) la observación de que en la época de la profecía la expresión «palabra de Dios» se usa con mucha más frecuencia que en la época anterior y en la posterior, y el hecho de que 221 de las 241 veces que en conjunto esta atestiguada la expresión —el 93%— señalan una palabra profética de Dios, permiten la conclusión de que el nexo de palabras presenta precisamente un término técnico al servicio de la revelación oral (OGrether, *loc cit* 77, 63 ss). Juntamente sirve *dabar* ya en época arcaica para denominar el mandato y la voluntad divinas manifestadas a Israel junto con la → elección y la → alianza (Ex 34, 28 las diez palabras [mandamientos]), y sirve también en la época del exilio y en los tiempos posteriores a él para transcribir la acción de Dios eficaz y creadora en relación con la → creación (Gn 1) y con la naturaleza (Sal 29, 33). La palabra *profética* de la promesa, configuradora de la historia, la palabra *homonadora* de la alianza, que se apodera del hombre, y la palabra de Dios *creadora*, que determina la naturaleza y su ordenación, integran conjuntamente la → revelación de Dios en el AT.

## 2 Concepción de la palabra de Dios en el antiguo oriente

En todo el antiguo oriente la *palabra* no posee primariamente la función indicativa de designar los objetos o, lo que es lo mismo, no es fundamentalmente portadora y medianera de un contenido significativo (elemento noético de la palabra), sino que se entiende como un poder que llega a repercutir en el dominio de lo espacial y de lo real, en forma de palabras mágicas o de conjuros, en palabras de bendición o de maldición (la → maldición como palabra de mal agüero penetra como una sustancia destructora en aquello a que afecta y opera desde dentro la aniquilación de ello (elemento dinámico de la palabra)).

Especialmente en Egipto, pero también en Asiria y en Babilonia, la *palabra divina* posee fuerza dinámica y potencia creadora. En Egipto la fuerza de la creación y de la conservación del mundo son atribuidas a la palabra divina. Según una inscripción de Menfis, Ptah el dios creador, ejerce su actividad creadora con la ayuda «del corazón y de la lengua», es decir, con su palabra (LDur, *loc cit*, 25). Esta fuerza dinámica de la potencia creadora es transferida también de Ptah a otros dioses. Así se dice de Thot «Lo que sale de su boca se cumple, y lo que él dice se realiza» (*loc cit* 27 s). También en el mundo *mesopotámico* se alaba la fuerza creadora de la palabra divina. Citemos las frases siguientes de los himnos de Marduk Eilil «Su palabra, que emprende su ruta como una tempestad. La palabra que, en lo alto, desgarrar el cielo, la palabra, que, aquí abajo, sacude la tierra. Su palabra es una tormenta que acaba con todo. Su palabra, aun cuando alienta suavemente, arrasa el país» (*loc cit*, 8 ss). Por lo que se refiere a la distinción entre la concepción bíblica y las concepciones que de la palabra de Dios eran corrientes en el antiguo oriente, a pesar de ciertas analogías, cabe precisar que en este último «la divinidad está situada en una relación con el mundo en parte natural y en parte mágica» y, como consecuencia de ello, «la palabra es vista como una magnitud mágica o natural, o bien como una emanación de la divinidad, de manera que esta queda unida a la naturaleza o bien identificada con ella» (OGrether, *loc cit*, 144). En Israel, en cambio, la palabra

creadora de Dios fue purificada de cualquier concepcion magica o emanativa, y fue desmitificada en su calidad de palabra de Dios que, con su aliento, su exigencia y su promesa, configura la historia. El AT conoce solamente la palabra creadora de Dios que una vez tras otra se dirige indeclinablemente al mundo

### 3 Formas de la proclamacion profetica de la palabra de Dios

El contenido de la proclamacion profetica es la palabra de Dios. Pero en la misma medida en que los profetas del AT a pesar de sus diferencias individuales, demuestran tener determinadas formas basicas comunes a todos ellos, hay que plantearse la cuestion sobre que concepcion de la palabra de Dios expresan las distintas formas y los diversos generos de la proclamacion profetica, puesto que «no es el profeta quien se sirve de la palabra, sino que es la palabra de Yahve la que toma al profeta a su servicio» (HW Wolff, *loc cit.*, 78 s). Aqui, del problema de las formas historicas se pasa sin solucion de continuidad al problema del contenido «fueron los contenidos quienes determinaron la eleccion de la forma» (GvRad, Teologia del AT II, 58)

#### a) La palabra de Dios como *palabra de vocacion* (genero relato de vocacion)

La peculiaridad de la proclamacion profetica encuentra su expresion en aquellos relatos de vocacion en los cuales la autoridad de la palabra profetica se basa unicamente en la palabra de Dios que da tal mision, es decir, en la *palabra de vocacion*. Se debe distinguir entre dos formas de relato de vocacion. La primera forma (cf Jer 1, 4-10) se caracteriza por la indicacion oral de Dios (palabra de eleccion y de nombramiento), por la oposicion por parte del profeta y por la confirmacion de la mision mediante un signo concluyente (mencion de la boca «pongo mi palabra en tu boca», Jer 1, 9). Esta forma, caracterizada por la palabra de Dios dirigida al profeta y por la transferencia de la palabra de Dios, tiene su distintivo particular «en el encuentro, muy singular y personal, entre Dios y el llamado» y «en la rigida subordinacion de todos los momentos a la palabra de Yahve» (WZimmerli, BK XIII/1, 17 s). En la segunda forma se arranca con una vision, en la que la palabra que intima al profeta no le llega en el contexto de un dialogo personal de Dios con el, sino que es el resultado de una decision tomada por Yahve con su consejo ante la vista del profeta (Is 6, Ez 1 s). Pero, por cuanto la palabra de vocacion procede del ambito del consejo de Yahve, por cuanto, en consecuencia, la mision profetica de la palabra cristaliza a partir de la escena del consejo divino presenciada en la vision, tambien la segunda forma de relato de vocacion deja en claro la subordinacion del elemento visionario a la palabra de vocacion. La vision culmina en la audicion, en la manifestacion de la palabra de Dios (WZimmerli, *loc cit.*, 195). La concentracion en la palabra de Yahve que llama, el relato de vocacion como relato autobiografico del profeta (aspecto del que el antiguo oriente no ofrece paralelos), la realidad de que el sujeto profetico «en el perfecto uso de sus facultades de percibir, pensar y querer, es conquistado para la obediencia» (HW Wolff, *loc cit.*, 215) y la observacion de que «la conciencia del profeta estuvo siempre absolutamente despierta y jamas se vio desconcertada» (*loc cit.*, 215), o sea, que el profeta «se daba perfecta cuenta de que no estaba ebrio, sino que era verdaderamente llamado» (*loc cit.* 216) y finalmente la sorprendente constatacion de que, desde Amos, los profetas, se entienden a si mismos no como portadores del espiritu, sino como mensajeros de la palabra de Yahve, todos estos hechos muestran la diferencia que va de la recepcion profetica de la palabra a la vivencia extatica que anula la funcion de la conciencia. En otras palabras las distintas formas de los relatos de vocacion dejan bien claro que «el distintivo esencial del profetismo veterotestamentario es la supremacia de la palabra» (*ibid.*, cf OGrether, *loc cit.*, 84 ss)

#### b) La palabra de Dios como *palabra de un enviado* (formula del mensajero)

Uno de los distintivos mas sorprendentes de la proclamacion que los profetas hacen de la palabra es la formula de introduccion «asi habla Yahve», que desde Eliseo hasta Malaquias es algo asi como una constante dentro de los generos usados por los profetas. Esta formula introductoria procede del lenguaje profano del *envio de embajadores*, que presupone la situacion de enviado que nos llega posteriormente a haber recibido el mensaje, y que en la transmision de este mensaje se refiere a la hora en que lo recibio (cf Gn 32, 4-6, 2 Re 18, 19-29 31, LKohler, ZAW 37, 1923, 102 ss). Puesto que el enviado, en el momento en que proclama su mensaje, se refiere a la hora que ya le es preterita, en la que el mandante le encargo el comendo de la proclamacion, hay que traducir «Asi ha hablado Yahve». La adopcion de la formula de los embajadores como introduccion a la palabra profetica muestra juntamente que esta palabra se entiende a si misma estrictamente como transmision de la palabra de Dios encargada al profeta. La formula de los embajadores aparece ya en las *cartas de Mari* (s XVIII a C), las cuales nos hablan de profetas que, por encargo de Dios, deben transmitir al rey un mensaje. Pero, desde Amos, a tal profecia condicional de salvacion hecha al rey, a la que puede pertenecer tambien una intervencion acusatoria contra el monarca, se opone la proclamacion incondicional de su juicio por parte de los profetas (p.ej. Natan 2 Sam 12, 1 ss, Gad 2 Sam 24, 11 ss). En los textos de Mari no existe ningun paralelo de esta palabra incondicional de juicio (CWestermann, Grundformen, 70 ss, 82 ss)

#### c) La palabra de Dios como *palabra de perdicion* (estructura de la palabra profetica de denuncia)

El *oraculo de denuncia* en los profetas anteriores a Amos, dirigido casi siempre directamente a alguien, la mayor parte de las veces al rey, expone una afirmacion bimembre. El profeta menciona el delito y anuncia la acusacion efectuada por Yahve. Entre la acusacion o denuncia y la proclamacion del veredicto se da la formula del mensajero («por eso Yahve ha hablado asi», 1 Re 21, 17 ss, 2 Re 1, 3 s). En otras palabras los profetas han distinguido con claridad entre la denuncia previa como fundamento y la proclamacion del veredicto, esto ultimo es palabra inmediata de Dios. «En sentido propio es palabra de Dios solo el anuncio (del veredicto) lo señala como tal la formula introductoria del mensajero, la denuncia precede a la palabra propia del mensajero» (CWestermann, *loc*



cu, 94) Las palabras de perdición que *a partir de Amos*, son dirigidas a la totalidad de Israel o de Juda evidencia con frecuencia esta misma estructura bímembre fundamentación formula del mensajero con la proclamación del veredicto (Am 4 1-3, Is 8, 5-8) La palabra de Dios dirigida inmediatamente a los profetas y caracterizada por ellos como tal palabra de Dios mediante la formula del enviado, palabra que las mas de las veces tiene un contenido muy general («ha llegado el fin», Am 8, 2), viene enfatizada por el profeta en vista a los destinatarios mediante una frase introductoria, explicativa, que fundamenta la denuncia. Por consiguiente, la base de la acusación que precede a la proclamación del veredicto es un componente de la reflexión profética radicada en la palabra de Dios, que se recibe sin intermediarios. O sea el profeta no es un «megafono» de Dios, sino que *traduce responsablemente* a la situación del destinatario la palabra de Dios que él, el profeta, ha recibido «Esta participación del profeta apenas se puede apreciar en todo su significado, pues solo mediante ella alcanza su meta la palabra recibida por el profeta, y puede cumplirse» (GvRad, Teología del AT II, 101)

d) La palabra de Dios y la palabra del hombre (la *cita* en el oráculo profético)

Pero también los destinatarios son incluidos en la palabra de Dios, por el hecho de que el profeta refleja los estados de ánimo, las reflexiones y la conducta de sus oyentes por la *cita* de una palabra pronunciada por ellos (HWWolff, Das Zitat im Prophetenspruch, 36 ss) Aquí la palabra de Yahve es entendida como respuesta a una afirmación del pueblo, dada en forma de *cita*. Sin embargo, el lugar característico de esta *cita* no es la palabra profética en sí esta en la fundamentación, por parte del profeta, que precede a la palabra de Dios. Para el mensajero profético de la palabra, la palabra de Dios y la del hombre no son intercambiables. Naturalmente, también lo inverso es válido un discurso profético que lo único que haga sea transmitir la palabra de Dios «no tiene una confrontación con los oyentes, aquí no se puede hablar de algo profético propiamente dicho» (HWWolff, *loc cit*, 92) O sea, que en el lenguaje profético precisamente la *cita* muestra que la palabra de Yahve, transferida directamente a los profetas, se dirige a un diálogo pleno con sus destinatarios y puede recoger la palabra del hombre. En el mismo grado en que esta es introducida así en la dinámica de la palabra de Dios vale la afirmación «también la *cita* es proclamación» (HWWolff, *loc cit*, 84)

e) El carácter de acontecimiento que tiene la palabra de Dios (la *formula* que expresa la *palabra como acontecimiento*)

La formula característica de la recepción profética de la palabra es *w'yihi d'bar Yahweh 'el, la palabra de Yahve sucedio para* (NB *el Señor dirigió la palabra a* ) Son 113 los pasajes del AT que tienen esta formulación, la cual aparece ya en las historias de los profetas de los primeros tiempos de los reyes (Samuel 1 Sam 15, 10 Natan 2 Sam 7, 4, Elias 1 Re 17, 28, 18, 1 y *passim*), y se da también en los títulos que encabezan los escritos proféticos (Os 1, 1, Sof 1, 1) Pero es en Jer (30 veces, algunas de las cuales son secundarias) y espec en Ez (50 veces) donde dicha formula penetra en el lenguaje propio de los profetas, también en Ag (2, 10 20) y en Zac (9 veces) tiene su lugar fijo (WZimmerli, BK XIII/1, 89)

Esta formula de acontecimiento que tiene la palabra de Dios es característica, desde varios puntos de vista, para la comprensión de esta misma palabra. 1° El verbo *hāyāh, sucedio*, significa básicamente «resultar eficaz algo», y por ello la formula debe traducirse exactamente «la palabra de Yahve se hizo realidad activa en » (SMowinckel, citado por GvRad en Teología del AT II, 118, nota 12), o bien «la palabra de Dios resulto eficaz en » (CAKeller, BHH III, 2183) La fuerza dinámica y apremiante de la palabra de Dios aflora aquí claramente. 2° La formula de la palabra como acontecimiento acentúa «el carácter eminentemente histórico de la palabra de Dios y su condición de realidad que acontece» (WZimmerli, BK XIII/1, 89) La revelación de la palabra a los profetas no es un proceso cognoscitivo parcial de una verdad intemporal, sino que es un actuar por parte de Dios que penetra incluso corporalmente en los profetas (Is 21, 1-10, Jer 4, 19-21), hecho en que la palabra de Dios se nos muestra como una magnitud precisamente objetiva, dotada de una fuerza dinámica de impacto (OGrether, *loc cit*, 150 ss) 3° Esa formulación de acontecimientos que tiene la palabra de Dios no habla indeterminadamente de «una palabra» sino de un realizarse eficazmente «la palabra de Dios» (LKöhler, *loc cit*, 90) La palabra que interpela *cada vez* quiere ser aceptada como la *palabra completa de Dios*. No hay ningún concepto superior que encasille y domestique la palabra de Dios. 4° El uso particularmente frecuente que Jer y espec hacen de la formula de la palabra como acontecimiento es signo «de un conocimiento ya muy elaborado de la "palabra de Yahve", es más, de "una teología de la palabra" constituida ya en los círculos de los profetas» (WZimmerli, *loc cit*, 89)

4 La palabra de Dios en la *proclamación profética*

A) La profecía antes de los profetas escritores (Samuel, Elias, Eliseo)

Como *Samuel*, a quien «se revela la palabra de Dios» (1 Sam 3, 7 21) en una época en que «la palabra de Yahve era rara» en el país (3, 1), denuncia a Saul (15, 23 26), porque este ha rechazado «la palabra de Dios», igualmente *Elias*, con autoridad absoluta, que arranca de las tradiciones de la ahanza del Dios de Israel (1 Re 17, 1), del «Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob» (18, 36), hace valer la palabra de Yahve ante el rey Acab. Anuncia a este que no caera ni rocío ni lluvia «te doy mi palabra» (17, 1) A la vista de la fuerza casi mágica de su poderosa palabra, se convierte para Acab «en el destructor de Israel», puesto que no solo ha profetizado la sequía, sino que su palabra la ha causado (18, 17) Cuando *Elias* se percató de la peligrosa confusión entre Yahve y Baal, debida a la política sincretista en materia religiosa practicada por Acab, como portavoz de Dios, establece en el monte Carmelo una distinción total y absoluta entre Yahve y Baal, distinción que se fundamenta en un juicio divino probado por el

hecho de que Yahve es Dios y de que «Elias ha realizado todo esto apoyandose en la palabra (= orden) de Dios» (18, 36) Segun Elias, todos los ambitos de la vida, tanto por lo que atañe a las propiedades (historia de Nabot 1 Re 21) como al dominio de la medicina (Ocozias que busca su curacion 2 Re 1), estan subordinados a la soberania de Yahve, la transgresion de los derechos de Dios es sancionada con la sentencia dirigida a cada transgresor (1 Re 21, 17-19, 2 Re 1, 35, CWestermann, Grundformen, 93 ss) La peregrinacion de Elias hacia el Horeb, que empalma con las tradiciones de Israel de la epoca del desierto, muestra, en lo concerniente a la → revelacion, que Yahve no se revela en la tempestad, el terremoto y el fuego, sino por el susurro de la palabra (19, 12) Como en Elias, tambien en Eliseo la accion y la palabra profetica forman un tejido muy espeso En ningun otro lugar del AT se narran, como aqui, tantos milagros en tan poco espacio, como prueba del carisma profetico (GvRad, Teologia del AT II, 44) A diferencia de los profetas que van desde Amos hasta Jeremias, Elias y Eliseo en su calidad de pregoneros de la palabra de Dios son al mismo tiempo *portadores del espiritu* En ellos la palabra y el espiritu de Yahve se funden en una sola cosa El poder que en la esfera politica posee la palabra profetica se demuestra muy especialmente por la designacion que de Jehu hace Eliseo (2 Re 9)

B) La concepcion de la palabra de Dios en los profetas escritores

a) *Amos* α) «Palabras de Amos, uno de los mayores de Tecua» (1, 1) Asi es el titulo de una coleccion parcial mas antigua de oraculos de Amos, que integra los caps 3-5 Esta coleccion no viene todavia encabezada por la expresion «palabra de Yahve», que es la que prefieren los ultimos redactores o editores de oraculos de profetas (Os 1, 1, Jer 1, 1) Puesto que el encabezamiento «palabras de Amos» enlaza con la forma sapiencial de recopilar (cf Prov 22, 17 «palabras de sabios»), tal titulo demuestra que, en la epoca en que se pusieron por escrito las palabras de Amos, la recopilacion literaria de oraculos profeticos no tenia todavia una tradicion (HWWolff, BK XIX, 153)

β) La sentencia «Ruge el leon, ¿quien no temera? Habla el Señor, ¿quien no profetizara?» (Am 3, 8) presenta un argumento que responde a la pregunta acerca de si es legitimo o no hablar en nombre de Yahve la palabra de Yahve ha asaltado y ha aterrorizado al profeta El que atribuye el hecho de su aparicion como profeta a un audaz capricho debe preguntarse si es capricho aterrorizarse ante el rugido subitico de un leon La conexcion inseparable de causa y efecto evidencia que la palabra de Yahve ha obligado irresistiblemente al profeta a la proclamacion Su proclamacion es un *reflejo* condicionado por la palabra de Yahve, como el terror lo es ante el rugido del leon

γ) En el ciclo de las cinco visiones, que se encuentra en 7, 1-9, 8, 1-3, 9, 1-4 (8 2 «Maduro esta mi pueblo» expone Amos como Yahve le ha impuesto la palabra referente al fin proximo de Israel Amos se distingue de todos los profetas anteriores a el por el hecho de que anuncia la ruina total no a una persona en particular (p.ej. el rey, cf Natan y Gad), sino a todo Israel Puesto que, en la epoca de Amos, en Israel reinaba Jeroboan III (787-747) y bajo su reinado disfruto la nacion de gran florecimiento economico, la proclamacion de Amos no puede ser el fruto de un calculo racional o de una clarividencia politica Su unica fuente es el acontecimiento de la palabra de Yahve que arranca a Amos de detras de sus ovejas y le forzo a hablar (7, 15)

δ) Si lo miramos desde esta perspectiva, resulta comprensible en Amos el uso tan frecuente de la formula del mensajero (11 veces 1, 3 6 9 11 13, 2, 1 4 6, 3, 12, 5, 4 16) y de la formula conclusiva «palabra de Yahve» Teniendo presente este anuncio de una condena total se entiende tambien la advertencia del sumo sacerdote Amasias al rey «el pais ya no puede soportar sus palabras» (7, 10) La palabra de Yahve, proclamada por Amos, ha llegado a un punto tal que representa un peligro para la vida religiosa, politica y economica de Israel Amos es desterrado del pais, se le prohibe proclamar (7, 13) Su palabra no ha sido oida ni por el pueblo, que vive irreflexivamente y confiado en si mismo una epoca de prosperidad, ni por las clases altas

ε) Por eso anuncia Amos un «hambre de la palabra de Dios» que pondra al hombre en una situacion tal que le hara ir de aca para alla, agotado por la busqueda de esa palabra (8, 11 ss) Yahve puede retener su palabra porque se reserva el *poder disponer de ella* Aqui el anhelo de oír la palabra de Yahve no es signo de vida religiosa, sino un hambre que tiene por consecuencia la muerte Cuando Yahve haya retirado su palabra, de la cual depende el autentico bienestar de Israel, ello significara la catastrofe (GvRad, Teologia del AT II, 123, interpretacion distinta en HWWolff, BK XIV, 379 s, segun la cual esta sentencia pertenece a un tiempo posterior y proximo a la predicacion deuteronomica)

b) *Oseas* α) El encabezamiento «Palabra del Señor que recibio Oseas» (1, 1, cf Jl 1, 1, Mt 1, 1, Sof 1, 1, Jer 1, 1 LXX) procede de un recopilador de tradiciones profeticas perteneciente a los circulos deuteronomisticos de Judea

β) Puesto que la mision de Oseas como enviado no solamente atañe a su palabra sino que comprende tambien su matrimonio y su vida familiar, tal encabezamiento evidencia que la «palabra del Señor» abarca no exclusivamente la palabra de Dios que debe proclamar el profeta (2, 18 23 s, 4, 1 y *passim*), sino tambien la vida privada del profeta que la palabra de Yahve reclama para si «Tampoco las narraciones del profeta (1, 2-9, 3, 1-5) son ofrecidas por el libro de Oseas por un interes autobiografico, sino solo porque ellas contienen la palabra de Yahve» (HWWolff, BK XIV, 3) La orden de Yahve a Oseas de que se case con una mujer cananea de vida arrada, dedicada a cultos inmorales («prostituta») y de poner asi de manifiesto, por medio de este matrimonio, la culpa del Israel contemporaneo de Oseas, que habia caido en la practica de ritos cananeos de fecundidad, es una *accion simbolica* (1, 2 ss) encomendada al profeta en el comienzo de su actuacion profetica «porque el pais esta prostituido, alejado del Señor» (1, 2b) La visibilizacion simbolica de la palabra de Dios por medio de signos, segun 1, 2a («cuando Yahve empezo a hablar *por medio de* [no a] Oseas»), introduce unicamente la primera seccion

cronologica de la locucion de Yahve por medio de Oseas, y quiere ser entendida como un «prologo» Porque esta primera seccion cronologica de la palabra de Dios apunta a una segunda. Os 3 explica por segunda vez una accion simbolica, segun la cual Oseas se casa con una mujer adúltera para impedirle sus practicas por medio de severas medidas (3, 1-5) Es decir Israel, que se ha apartado de Yahve y ha sido rechazado con toda razon, sera otra vez admitido, pues Yahve ama a Israel Así las dos acciones simbolicas, completandose mutuamente, hacen resonar el nucleo de la proclamacion del profeta por el hecho de que este proclame con su vida la palabra misma de Yahve, por el hecho de que el profeta no solo proclame la palabra de Dios, sino que con su vida familiar se ponga enteramente bajo la palabra de Dios y de parte de los culpables, «esta visibilizacion de la palabra de Dios por medio de signos en la familia del profeta anuncia ya el mensaje de la encarnacion de la palabra» (HWWolff, *loc cit.*, 24)

γ) En la segunda parte (caps 4-14), introducida por la formula de alerta «Escuchad la palabra del Señor, hijos de Israel» (2, 1, la expresion «palabra de Dios» se da en el libro de Oseas solo en 1, 4 y en 4, 1), «se emprende por segunda vez el curso integro de la proclamacion de Oseas, que va desde la amenaza de castigo hasta el anuncio de la salvacion» (HWWolff, *loc cit.*, 83)

δ) Ese enlace final del oraculo de juicio y del anuncio de salvacion en Oseas queda confirmado finalmente por Os 6, 5 «por eso los mate con las palabras de mi boca, los atravesé con mis profetas y mi sentencia brilla como la luz» «Profetas» y «palabras de mi boca» forman aqui un paralelismo, esto equivale a decir que los profetas son enviados de Yahve, por cuanto proclaman las palabras de la boca de Yahve La palabra denunciadora de Yahve apunta a la instauracion de un nuevo orden de vida (6, 5b), la palabra amigiladora esta al servicio la subordinacion teologica del oraculo de denuncia al anuncio de salvacion

ε) *Isaias α)* Si el encabezamiento 1, 1 señala el contenido de todo el libro de Isaias como una *vision* (*hazōn*) del profeta, el contenido, en cambio, de la recopilacion parcial que empieza en 2, 1 viene caracterizado como la «palabra» que el profeta ha «contemplado» Aqui se expresa, tanto la experiencia contemplativa de la recepcion de la palabra como la posicion central de esta como contenido de la vision profetica

β) El correspondiente uso absoluto de «palabra» se encuentra en Is 9, 7 «El Señor ha lanzado una palabra contra Jacob, y ha caído en Israel» Aqui no solo se habla absolutamente de la «palabra» como de una dimension casi independiente, sino que incluso no se comunica nada de su contenido que eventualmente debiera oír el hombre Aqui se trata no de una palabra como *portadora de un mensaje*, sino de un *portador de los efectos de una fuerza divina* que crea historia Segun OGræther aqui la palabra es «como una acumulacion de energias latentes, cuyo desencadenamiento ya no se puede demorar mas El *dābar* es como una carga explosiva dotada de un aparato de detonacion, que se ha introducido en territorio enemigo y cuya explosion en los segundos proximos es inevitable» (104) Esta palabra de Yahve ligada a los profetas (la palabra es «enviada») es la fuerza que pone en movimiento la historia y produce efectos destructores que, como una serie escalonadamente progresiva de actos divinos de castigo, se dirigen al pueblo desobediente (9, 7-20, 5, 25-30) Isaias mira hacia atras, hacia una epoca en la que Dios ha intervenido en la historia de Israel con golpes siempre nuevos Isaias entiende «estos juicios o castigos como descargas siempre nuevas de esta palabra de Dios enviada, proclamada y no escuchada

γ) A partir de ahí deben entenderse las palabras sobre el endurecimiento de 6, 9 s Isaias recibe la mision de endurecer al pueblo, de embotar su corazon por medio precisamente de la palabra de Yahve «hasta que queden las ciudades sin habitantes y los campos desolados» (6, 9-11) En las *palabras sobre el endurecimiento* es donde la concepcion de la palabra de Dios creadora y que actua en la historia recibe su forma mas radical «esa palabra produce la condenacion no solamente en el ambito externo de la historia (ccf 9, 7), sino tambien en los hombres, en el mas oculto recinto de sus propios corazones, condenacion y castigo que consiste en rechazar la llamada salvifica de Yahve» (GvRad, Teologia del AT II, 195) El endurecimiento de Israel frente al ofrecimiento y al reclamo de Yahve y la palabra de endurecimiento como contenido de la mision profetica forman el enigma de la proclamacion de Isaias

δ) La palabra de Dios que Isaias debe proclamar es *independiente del rechazo* que encuentra entre los hombres «El hecho de no ser oido no pone punto final a la palabra profetica» (GvRad, Teologia del AT II, 197) Si la generacion de Isaias ha rechazado la palabra, esta debe ser puesta por escrito para una generacion futura «Ahora ve y escríbelo en una tablilla ante ellos, y consígnalo en un libro, porque vosotros habeis rechazado esta palabra» (30, 8 ss, cf 8, 16 ss) Este proceso de la puesta por escrito del mensaje rechazado por sus oyentes no se limita a demostrar que la palabra de Dios no queda liquidada por el hecho de que sus oyentes la rechacen, sino que muestra por primera vez la *forma de la palabra convertida en escritura*, mediante la cual el profeta amplia la referencia de la palabra de Dios del primer circulo de receptores a oyentes mas lejanos Por encima del rechazo de que es objeto la palabra de Dios tiene un futuro, pues «el no ha revocado su palabra» (31, 2)

ε) Este futuro viene descrito por Is 2, 2-5 aqui se explica la peregrinacion de los pueblos hacia el monte de Dios, un pueblo alienta a otro «venid, subamos al monte del Señor porque de Sion saldra la ley, de Jerusalem, la palabra del Señor» La esperanza se dirige hacia un nuevo orden de vida instituido por Yahve, en el centro del cual esta la palabra de Dios, que significa justicia y vida, e incluye directrices para la vida La proximidad de la palabra de Dios a la instruccion y al mandamiento (cf *infra* II, 5) se muestra no solo en el hecho de que la palabra de Dios es denominada Tora (2, 3), sino tambien porque las palabras del profeta se pronuncian en el estilo de la Tora sacerdotal

d) *Jeremias* El encabezamiento del libro «Palabras de Jeremias» (no, como quiere WRudolf, *Jeremia*, 1, «la historia de Jeremias»), la observación estadística de que el concepto «palabras de Yahve» —atestiguado 241 veces en el AT— se da 52 veces en Jeremias, y la formulación de la palabra como acontecimiento —atestiguado 113 veces en el AT— se da 30 veces en Jeremias (OGrether, *loc. cit.*, 65 ss), hacen que no podamos pasar por alto el hecho de que aquí nos encontramos ya en el ámbito de un *conocimiento reflejo de «la palabra de Yahve»*, lo cual justifica que en Jeremias se hable de una «teología de la palabra» (este juicio queda intacto aun en el caso de que se prescindiera de la refundición deuteronomica, p. ej. 11, 1 ss, 46, 1, 49, 34)

α) La palabra de Dios como *palabra poderosa de vocación* (627 a C) La vocación de Jeremias (1, 4-10) es caracterizada plenamente como palabra— acontecimiento por la fórmula de la palabra como acontecimiento que sirve de introducción. Por parte de Yahve la palabra de elección y nombramiento domina todo el proceso (1, 5), mientras que el único rasgo visionario que aparece es aquel por el que los labios del profeta son tocados por la mano del mismo Yahve (1, 9a). A la palabra por la cual se le nombra «profeta para los pueblos» sigue la objeción del profeta (1, 6). La exhortación a que no tema (1, 8) evidencia que la causa principal de aquella objeción no fueron los pocos años del profeta, sino la angustia que le produce el oficio de mensajero de la palabra cuyo sufrimiento conocía Jeremias por la historia pasada del profetismo. Frente al ofrecimiento voluntario de Is 6, 8b, se muestra ya aquí un *conocimiento de la carga que es proclamar la palabra de Yahve*. En Jeremias el cumplimiento de la misión consiste en la transmisión de la palabra de Dios «Mira, yo pongo mis palabras en tu boca» (1, 9). Para Jeremias la transmisión de la palabra de Dios al profeta no significa que el pueda disponer de la palabra, sino que implica el conocimiento de la *libertad de Yahve*, que mantiene al profeta en actitud de espera del acontecimiento de la palabra. Por la transmisión de la palabra de Dios se convierte Jeremias en mandatario de la palabra, y se le establece «sobre pueblos y reyes», a él, y solo a él, se le da el poder de intervenir en la historia de pueblos y de reyes. Aquí no se refleja un delirio de grandeza por el que «la prosperidad o la desgracia de pueblos enteros dependa de la palabra de un jovencuelo pronunciada en un insignificante país» (esto viene rechazado expresamente por Rudolf, *Jeremia*, 6), lo que aquí se muestra es el poder de la palabra de Dios que se lanza con toda su fuerza en la historia (cf Is 9, 7). El cometido de la palabra del profeta es doble (1, 10) «arrancar y arrasar, edificar y plantar». Aquí, en la vocación, resalta ya claramente la conciencia del doble aspecto de la palabra de Dios, que es a la vez palabra de juicio (cap. 1-25) y de salvación (cap. 30 ss 32).

β) La palabra de Dios en los indicios de la predicación de Jeremias (627-622 a C época de Josías) El tema de la primera fase de la predicación de Jeremias es la queja de Yahve acerca de la infidelidad de Israel, que ha caído en el culto de Baal (2-4, 5, cf Oseas), y el anuncio de la colera de Yahve irrumpiendo bajo la figura del inquietante enemigo del norte, que ya se dispone a la campaña (4, 5-6, 30). Cuando Jeremias les predice este castigo, con lo cual se alinea con los demás profetas, los oyentes contestan «Sus profetas son viento, no tienen palabras del Señor» (5, 13). Más, puesto que la palabra de los profetas no es tenida por palabra de Dios este hace que dicha palabra se cumpla amigablemente «hace que mi palabra sea fuego en su boca» (5, 14). Esto es lo que contesta la palabra de Dios (*dabar*) al ateísmo práctico de la desdenosa palabra humana (*dabar* 5, 14). El interrogante y la impugnación profética que surgen a la vista de la palabra desdenosa de la gente ante la predicación de denuncia y castigo, que les ha interpelado y les interpela, es decir, la pregunta «¿será realmente cierta la palabra de Yahve que yo he predicado?», se refleja también en la visión que sigue inmediatamente al relato de vocación. Es la visión de la rama de almendro, la cual señala de manera inequívoca el inicio de la reflexión y de la argumentación del profeta sobre el cumplimiento de la palabra de Yahve. La interpretación que Yahve da de la visión de la rama del almendro y de la olla hirviendo es «alerta estoy yo para cumplir mi palabra» (1, 12) NB. Para conservar el juego de palabras del original, introduce la alteración *alerce* (árbol de las coníferas) —*alerta* como equivalente de la bina alterada del hebreo *šaqēd* (almendro)— *šōqēd* (alerta estoy). La imagen vegetal del almendro sugiere el mismo mensaje de alerta que el recurso sonoro de la alteración.

γ) La palabra de Dios y la reforma deuteronomica mal entendida (609-598 a C época de Joaquín) Después de la reforma efectuada por Josías (622-609) Jeremias callo. Espero hasta comprobar si el pueblo se convertía verdaderamente a Yahve. El profeta no fue ni crítico ni propagandista de la reforma. Durante esta época no llegó a él ninguna palabra de Dios. Sin embargo, después de la muerte de Josías, cuando con el acceso al poder del rey Joaquín se constata que la reforma deuteronomica no ha llevado consigo retorno sincero alguno a Dios sino solo una falsa seguridad religiosa, la palabra de Dios se dirige de nuevo al profeta (7, 1, 26, 1). En el conocido discurso del templo ataca Jeremias la seguridad religiosa del pueblo, que apela al templo y a la presencia de Dios (7, 4) pero desprecia los mandamientos de la alianza (7, 5 ss). Este énfasis exagerado en el templo y en la seguridad de la salvación no es otra cosa que una obstinada confianza en «ilusiones con razones falsas» (7, 4, 8), que acarrearía la destrucción del templo (7, 14). En la gran liturgia del día de penitencia descrita por el profeta (14, 1-15, 4), en la cual suenan los verdaderos cánticos penitenciales del pueblo (14, 7, 9, 19-22), la respuesta de Yahve (14, 10, 15, 1-4) es el anuncio del castigo y de la catástrofe. La palabra de Yahve pronunciada por el profeta pone a la luz del día la impenitencia revestida de piedad de aquel pueblo. Una consecuencia ulterior de la mixtificación de la reforma deuteronomica es la insistencia machacona de los escribas en la palabra del mandamiento de la alianza, que con ello se convierte en ley muerta «Por que decís «somos sabios, tenemos la ley del Señor», si la ha falsificado la pluma falsa de los escribanos? Pues quedaran confusos los sabios» (8, 8 s). Las palabras acusadoras contra el templo y los escribas le ocasionaron a Jeremias la condena a muerte (cap. 26). *La palabra de Dios y la del enviado son inseparables*. En correspondencia con esto, en el cap. 26 no es la pasión del profeta la que está en el centro, sino la historia de los sufrimientos de la palabra de Dios.

δ) La palabra de Dios y las confesiones de Jeremias. El servicio de Jeremias no se agota con la proclamación de la palabra de Dios. El sufrimiento de Jeremias es el sufrimiento de aquel a quien en su persona ha alcanzado la palabra de juicio de Yahve. El profeta que se solidariza con el sufrimiento se transparenta bajo la palabra de Yahve, el mismo profeta se siente incluso corporalmente sacudido por la sentencia que el ha lanzado (4, 19-21). En las quejas del profeta sobre su país enfermo de muerte (8, 18-23) aparece el hombre acorralado por la palabra crítica de Dios. En el mismo instante en que llega a la palabra de Yahve, él la había tomado con afán, como si fuera su manjar preferido «tu palabra era mi gozo y mi alegría íntima» (15, 16). Pero la alegría y el gozo producidos por la recepción de la palabra se quebran al ver que lo que debe proclamar es el juicio, lo cual hace que los hombres dejen aislado y solitario al profeta (15, 17, 16, 1-9). Jeremias en su calidad de pregonero de la palabra crítica de Dios, pregonero que proclama dolidamente esta palabra, y contra los anhelos de su corazón (4, 19) —en su súplica lo pone todo en juego para contener el castigo (14, 11, 15, 1)— sufre al mismo tiempo la burla de que el castigo anunciado por él parece no cumplirse «Ellos me repiten ¿Dónde queda la palabra del Señor? ¿Que se cumpla?» (17, 15). El pasaje 19, 1-20, 6 explica como Jeremias, después de la acción simbólica de quebrar una jarra de loza, y a causa de esta proclamación del juicio, es mandado azotar por Pasur, quien, además, le hace meter en el cepo. A este martirio sigue inmediatamente la confesión de 20, 7-9 «la palabra del Señor se me volvió escarnio y burla» (20, 8). La decisión del profeta de no proclamar más la palabra de Yahve (20, 9a) tropieza con el empuje irresistible de esta palabra, que interna y externamente se le impone como una magnitud objetiva: la palabra de Dios ahogada en el interior del profeta arde como fuego en sus entrañas y amenaza con hacerle estallar, de manera que resultan más soportables la injuria y los malos tratos que la quemazón de esta palabra que le devora. Puesto que Jeremias cuando la palabra de Dios le acomete está del lado de los afectados y, en su calidad de mensajero de la palabra crítica, penetra en el dolor de Dios por su pueblo, la destrucción del testigo pertenece a la realización de la palabra de Dios. En ningún otro profeta saltan tan claramente a la vista como en Jeremias la fuerza de la palabra de juicio impuesta al profeta, su dolor por la arremetida de la palabra de Dios, el sufrimiento causado por esta palabra proclamada y aparentemente incumplida, y la conciencia de la ineludibilidad de la misión encomendada por la palabra de Dios. Igual que el martirio de Jeremias, también la historia del libro (= rollo), que se relata en el cap. 36, debe entenderse como historia de la pasión de la palabra del Señor. El hombre se propone quemar la palabra (36, 23), pero la palabra de Yahve se muestra más activa aun que antes (36, 32). El hecho de que en Jeremias el sufrimiento constituye una parte integrante del servicio profético desde un punto de vista formal, se expresa muy particularmente por la característica de que, a diferencia de los profetas que le precedieron, en él ya no se puede percibir una delimitación formal entre denuncia profética y lo que es la palabra de juicio propia de Dios (GVRad, Teología del AT II, 95-241).

ε) La palabra de Dios y los criterios de la falsa profecía (598-587 a. C., época de Sedecías). Como muestra la recopilación de oráculos «sobre los profetas» (23, 9-40), Jeremias también chocó con los círculos de profetas de Jerusalén, los cuales, después de la primera deportación del año 598, anunciaron que esa desgracia pronto se trocaría y que los deportados regresarían sin demora (23, 16 ss, 28, 25 ss). Ante las palabras de salvación que pronunciaban esos soñadores —¿tiene la palabra de Dios algo que ver con un sueño? (23, 28)— Jeremias proclama la validez permanente de la poderosa palabra crítica de Dios «¿No es mi palabra fuego, oráculo del Señor, o martillo que tritura la piedra?» (23, 29). En la discusión con los profetas que anuncian la salvación y con Ananías (28, 1-17), quien, como antaño Isaías, anuncia a Isabel la salvación, Jeremias investiga en la falsa profecía los criterios de la palabra de Dios auténtica: el que ha oído la decisión de Yahve no dirá a los oyentes lo que ellos desean (23, 18-22). El criterio para averiguar si el profeta ha anunciado la palabra de Yahve (28, 9) es si esta se cumple o no, 28, 11 demuestra lo poco que el profeta mismo dispone de criterios. Jeremias se ha visto impotente para oponer al anuncio de salvación hecho por Ananías cualquier palabra de Yahve y se ha visto obligado a irse por su camino en espera de que la palabra de Dios se pusiese de nuevo en acción (28, 12). La palabra de juicio inspirada por Yahve, que resulta todavía más dura (28, 12 ss), se enlaza aquí con la rotura del yugo y la palabra de salvación profetizada por Ananías. La palabra de Yahve, llena de poder, no deja de tomar en cuenta la respuesta negativa del hombre. Por más que la palabra de Yahve no carezca de signos que le sirven de criterio de discernimiento, estos signos no pueden ser manejados por el hombre de una manera objetiva y neutral «pronunciar con autoridad el predicado de *pseudoprofeta* está reservado al profeta» (GQuell, 194) que permanece en la obediencia y se remite a una nueva actuación de la palabra de Dios.

ε) Ezequiel: la aparición frecuente de la fórmula del enviado, las 60 veces (de las 241 que se da en el AT) que sale la expresión «palabra de Yahve» en Ez, la fórmula de la palabra como acontecimiento, que se da en Ezequiel 50 veces de las 113 que aparece en el AT y que, siempre que sale, señala el inicio de una unidad nueva de discurso, la formulación, que se da 85 veces en Ezequiel, de la palabra de Dios en estos mismos términos «palabra de Dios», y la fórmula conclusiva, que sale 8 veces, «yo Yahve, lo he dicho», hacen que, igual que en Jeremias, también en Ezequiel nos encontremos «con una conciencia ya muy formada de la «palabra de Yahve» (WZimmerli, BK XIII, 89).

α) La *vision del rollo* (= palabra de Dios) que el profeta ha de comer (2, 9-3, 3). Ezequiel es llamado por Dios que aparece en escena sentado en un trono, de la descripción de la escena del trono se echa de ver que el elemento decisivo es la misión de transmitir la palabra. Al enviado de Yahve le es encomendada una misión verdaderamente extraña referente a la palabra «Les dirás esto dice el Señor» (2, 4). Esta redacción formal, mediante la cual se confía la misión, debe dejar bien claro la misión de proclamar que tiene el profeta no se basa principalmente en el

contenido estrictamente delimitado del mensaje, sino en la *union personal con el que envia*, que permanece siempre dueño de su palabra. La proclamacion que Ezequiel hace de la palabra de Dios debe ser ante todo reflejo de la recepcion del mensaje de la palabra de Dios (WZimmerli, *loc. cit.*, 73). En 2, 10 se describe la mano de Yahve tendida hasta donde esta el profeta, Yahve toma un rollo en la mano, el cual, una vez desenrollado, aparecio escrito por ambas caras, esta imagen habia de sensibilizar la exuberancia apremiante de la palabra divina. El contenido de lo escrito se describe como «elegias, lamentos y ayes» y por ello «el contenido del rollo se describe a partir de los efectos que debe producir la palabra que hay en el y que es la que debe proclamar el profeta» (77). La palabra poderosa de Dios tiene en si mismas sus efectos inmediatos. Este rollo se le da al profeta como comida, y aqui la imagen de Jeremias (Jer 15, 16), que describe como la palabra de Dios acogida por el profeta es devorada afanosamente, se transforma en dramática realidad en la vivencia del profeta Ezequiel: el comerse el rollo (3, 2), la asimilacion de lo comido por el propio cuerpo del profeta (3, 3), evidencian *la identificacion total del profeta con la palabra de Dios*. Esa conformidad con la palabra de Dios excluye una resistencia como la que encontramos en Jeremias, no de otro modo como del ansia irresistible que Jeremias siente por la palabra de Yahve (15, 16) se pasa en Ezequiel (Ez 3, 1, WZimmerli, *loc. cit.*, 78) a «lo mandado en la hora de la vocacion por las ordenes estrictas de Yahve». Las palabras de Ezequiel se dan en una conciencia de la sublimidad absoluta de la palabra de Dios. De la misma manera que ya la historia del sufrimiento de la palabra de Dios, que se hace libro, presupone en Jeremias 36 la puesta por escrito de la palabra divina, tambien la mencion del rollo escrito en Ez presupone la forma escrita de la palabra de Dios. El texto de Ez 3, 4 pronuncia, finalmente, la orden de «hablar en nombre de Yahve», lo cual circunscribe la proclamacion profetica de la palabra de Yahve, que corresponde al acontecimiento de esta misma palabra, como algo confiado a Ezequiel.

β) *Las acciones simbolicas profeticas como hecho anticipador de la historia anunciada por la palabra de Dios*. Las acciones simbolicas son un elemento esencial de la proclamacion de la palabra de Dios por parte de Ezequiel. Por medio del adobe en el que traza el plano de la ciudad situada de Jerusalem, por la exiguidad de su comida, por el hecho de cortarse el pelo al rape y luego quemarlo (4, 1-5, 4), pero tambien llevando a cuestras el haulto de exiliado (12, 1 ss) y trazando dos rutas (21, 23 ss), expone simbolicamente y activamente el profeta la campaña del enemigo anunciada por la palabra de Dios, el asedio y la expugnacion de la ciudad y la deportacion de sus habitantes. Frente a los relatos de acciones simbolicas de la profecia anterior, en los que, tras exponer la accion, sigue su interpretacion (1 Re 22, 10 s., 2 Re 13, 14-19, Jer 28 s.), en Ezequiel la introduccion es sustituida por la palabra imperativa de Dios, y se nos da cuenta no ya de la ejecucion de la accion por parte del profeta (con excepcion de 12, 1-16, 24, 15-24), sino unicamente de la palabra de Dios que ordena la accion (3, 25-5, 4, 12 17-20 y *passim*). Esta introduccion de los relatos de las acciones simbolicas mediante la palabra divina imperativa pone de manifiesto en Ezequiel que las acciones simbolicas constituyen de modo absoluto y total un encarnarse de la palabra de Yahve, una anticipacion de hecho de la historia anunciada por la palabra de Dios (WZimmerli, *loc. cit.* 104). Pero no solo activamente, sino tambien pasivamente, en su destino y en su persona (en su yacer atado 4, 4-8, en su temblor 12, 17-20, en su quedarse yerto ante la muerte de su mujer 24, 15-24), el profeta es expresion verbal de lo que va a acontecer. Mientras que en Jer 4, 19-21 el dolor que embarga al profeta, su alarido, llega intacto a la palabra, en Ezequiel *todo dolor es absorbido por la palabra de Yahve*, y es puesto al servicio de su proclamacion. La palabra de Dios proclamada por los profetas no esta desprovista de fuerza, sino que hace surgir ya la historia verdadera, y por ello el profeta es, no solo con su boca, sino tambien con su obra y con su sufrimiento una proclamacion simbólica de la palabra de Dios, porque en tal obra y en tal sufrimiento ya adquiere forma la historia introducida por la palabra de Dios (WZimmerli).

γ) *Las palabras de respuesta* la forma de hablar que, en la disputa, responde a la cita de unas palabras del pueblo (12, 21 ss, 26-28) muestra que en la proclamacion de la palabra de Dios «no se trata solo de un mayestatico monologo de Dios, sino tambien de un proceso de autentico encuentro con el hombre del pueblo de Israel» (WZimmerli, *loc. cit.*, 55) frente a los dichos populares de que la palabra profetica no da en el clavo y de que el proceso natural de desgaste originado por el tiempo repercute en la palabra de Dios (12, 21) o de que solo en un futuro lejano la palabra de Dios se hara realidad (12, 27). Yahve contesta: se cumplira la palabra que pronuncie y no se retrasara (12, 25). La palabra de Yahve es palabra que el tiempo no desgasta y que actua en la historia, es palabra que no puede ser desplazada a un futuro lejano. En todo ello la peculiaridad de la palabra de respuesta en Ezequiel radica en el hecho de que, incluso lo que dice el pueblo, contra lo cual se revuelve la palabra de Dios, se introduce totalmente en la palabra de Dios. Es decir, en el alegato hace uso de la palabra el oyente real de la palabra de Dios, pero en el modo como esa palabra le ve.

δ) *La palabra de Dios como palabra a cada uno* (el profeta como centinela). Ez 33, 1-9 introduce la tercera parte del libro, cuyo nucleo lo constituye la palabra de Dios acerca de la salvacion futura. El gran castigo infligido al pueblo se ha iniciado ya con la caida definitiva de Jerusalem y el derrumbe definitivo del estado de Juda. A diferencia del relato introductorio de la vocacion (1, 1-3, 15) y de la mision alh mencionada, que se dirige a todo el pueblo, «tanto si te escuchan como si no» (2, 5), el pasaje de 33, 1-9 posee el valor de una segunda vocacion del profeta. El mensajero de la palabra que debia proclamar la abrasadora palabra de juicio de Dios, despues de la caida de Jerusalem se convierte en atalaya y monitor que dirige la palabra a cada uno en particular cuando el profeta percibe una palabra preferida por la boca de Yahve, debe advertir de ello al pecador en particular (33, 7). Si el pecador no le hace caso, Yahve exige su sangre de la mano del profeta (33, 9). Con ello la palabra de Dios instruye al profeta para una finalidad desconocida en la profecia anterior: su destino a cada uno de los receptores

de la palabra Así transfere al profeta la responsabilidad de cada vida, con lo cual esta en juego incluso el mensajero mismo de la palabra de Dios La destinación de la palabra de Dios a cada hombre en particular no se había expresado nunca de esta manera antes de Ezequiel

ε) *La palabra creadora de Dios* Ez 37, 1-14 narra la visión del resurgir de los huesos muertos sobre un campo lleno de huesos resecos recibe el profeta la orden de pronunciar la palabra de la promesa de Yahve (37, 4-6) Al conjuro de esa palabra, los huesos se juntan y encima de ellos surgen de nuevo musculos, carne y piel Al pronunciarse una segunda palabra de Yahve, el halito de vida llena los cuerpos que yacen todavía en el suelo, de manera que los muertos se levantan y se yerguen vivos (37, 9-10) Esta visión es la respuesta que da Dios a la resignada afirmación del pueblo (37, 11 «nuestros huesos están calcinados»), respuesta por la que a Israel, al reconocer que esta perdido se le promete la nueva vida se vera libre de los sepulcros del exilio y será repatriado (37, 11-14) Por lo que se refiere a la palabra de Yahve, hay que hacer aquí las siguientes afirmaciones 1 Lo aquí descrito presenta una sorprendente afinidad con la primera creación del hombre por Yahve (Gn 1), pero esto resulta aun encarecido por el hecho de que esta creación es una creación nueva a partir de huesos de muertos, es decir, de hombres cuya historia había constituido un fracaso Es la palabra de Yahve la que obra esta nueva creación a partir de los muertos, 2 Si según Gn 1 es Yahve el que pronuncia por sí mismo la palabra creadora, en Ez 37, 1-14 es la «palabra de Yahve» pronunciada por el profeta la que se convierte en la fuerza que crea vida a partir de los muertos (37, 4) 3 Pero esta palabra creadora del profeta no constituye una palabra mágica de fuerza prodigiosa, sino que esta referida a la palabra de promesa de Yahve, palabra que declara el fundamento, el contenido y la interpretación de la palabra profética (37, 4-6 9 11-14) 4 Esta palabra creadora de Yahve, proclamada por los profetas, no es una potencia mágica que gobierne la naturaleza, sino que representa el resurgimiento del pueblo disperso, su liberación del exilio, su introducción en su propio país y su capacitación espiritual *La palabra creadora de Yahve es la apertura de una historia nueva*, que no se realiza por las fuerzas naturales del pueblo, y que solo es afirmable en la categoría de nueva creación a partir de los muertos mediante la palabra creadora de Dios que promete (WZimmerli, *loc cit.*, 885 ss, DBaltzer, *loc cit.*, 101 ss)

ι) *Deuteronomias* si al principio del exilio se encuentra la implacable palabra de juicio de Ezequiel, al final del exilio esta la promesa del Deuteronomias acerca de la palabra de Dios, poderosa y eficaz, que tiene por tema la salvación de Israel

α) *La palabra de Dios como unica realidad subsistente* (Is 40, 8, 55, 11) El pasaje de 40, 1-8 insinúa la vocación del profeta Los vv 1-5 hablan de la consolación del pueblo y del trazado de un camino maravilloso a través del desierto A la exigencia «grita» ha opuesto el profeta una pregunta resignada «¿Que debo gritar? Toda carne es hierba » (v 6) Es la queja de los supervivientes en el exilio, de los cuales se ha apartado el aliento del Señor, o sea, su palabra de juicio (v 65) En contraste con ese desaliento y con el escepticismo del profeta *solidario* con su pueblo lo proclamado es «la palabra de nuestro Dios permanece por siempre» (40, 8) Esta palabra de Dios es el fundamento de toda la proclamación del profeta «toda su proclamación no es otra cosa que la expresión de esta palabra» (CWestermann, *DJes.*, 10) El contenido de esta palabra es el perdón que consueta al pueblo y su repatriación a través de un camino maravilloso trazado en el desierto Esta palabra de Dios no se opone dualísticamente al mundo señalado por la caducidad y la muerte, sino que es una palabra pronunciada en el seno de la historia y que obra nueva historia y nuevo futuro como la lluvia empapa la tierra y hace brotar los sembrados «así sera mi palabra, que sale de mi boca no volvera vacia a mi, sino que hara mi voluntad y cumplira mi encargo» (55 10 ss) Este *poder creador de historia* que la palabra de Dios posee, lo cual se realizara cuando el pueblo retorne del destierro, es lo que proclama el Dñs

β) *La palabra de Dios y la palabra del profeta* En conexión con la vocación del profeta se habla de la persistencia de la palabra de Dios (Is 40, 8), y 55, 11 hablo igualmente de la palabra transformadora del mundo, la cual obra «aquello para lo que la envien» (OGrether, 134) La palabra de Dios *soberana de la historia* es la palabra de Dios *proclamada* por el profeta enviado En contraposición con los adivinos y vaticinadores, Yahve ha desatado en Babilonia (44, 25) la palabra de juicio de los profetas de Israel (44, 26) Pero, si Yahve ha confirmado la palabra amenazadora de ellos, también confirmara la palabra salvífica proclamada por sus profetas (44, 27) Este movimiento en la historia anunciado por el Dñs es el efecto de «una palabra irrevocable» (45, 23)

γ) *La palabra de Dios y su comprobación en la historia* Frente al mundo de dioses babilónico es absolutamente necesario que sea planteada la cuestión de la unica fuerza verdaderamente eficaz en la historia La respuesta del Dñs es solo Yahve es el Dios de la palabra —palabra de promesa— verdaderamente eficaz en la historia, y es superior a los idolos de Babilonia, porque anuncia todos los hechos de la historia de Israel, y por consiguiente, da también de lleno sobre estos idolos «la convicción de la unión de palabra y de obra en Dios es el argumento decisivo en el debate de derecho entre Yahve y los dioses» (CWestermann, *DJes.*, 16, cf Is 41, 26 s, 43 9 s, 44, 7, 45, 21, 48, 14) El poder que Dios tiene de disponer, por medio de su palabra, de la historia futura es la prueba valida de su divinidad contra la impotencia de los idolos (44, 1)

δ) *Palabra de Dios y creación del mundo* el Dñs amplia el ambito de la palabra de Dios a una dimensión con la que hasta el no la había relacionado ningún profeta (Is 40, 26, 58, 13, 50, 3) Las estrellas, que para los babilonios son las deidades supremas, son criaturas nacidas de la palabra de Yahve Yahve ha creado, mediante su palabra, el mundo y ha llamado a la existencia todo el ejercito de estrellas que hay en el cielo (40, 26) En oposición al poder creador y efectivo de la palabra de Marduk, se anuncia aquí la palabra creadora de Yahve, que no solo obra en la historia, sino que incluso llama la creación a la existencia La proclamación de la creación del mundo mediante la

palabra entraña la ampliación de la palabra de Dios que actúa en la historia al universo de la creación, con lo que la creación del mundo se convierte en elemento de la salvación de Yahve en la historia.

e) *La palabra de Yahve como palabra salvífica* ¿Podría uno dar crédito al profeta cuando proclamaba la palabra de Yahve actuando en el seno de la historia en su dimensión creadora, preterita y futura, a la vista del exilio y del dominio babilónico que aun persistía? Es desde esta perspectiva que se debe entender el género literario de la palabra salvífica sacerdotal (JBegrich), que el profeta adopta en su proclamación «a los de poca fe y a los que se habían cansado, en vista de que la realidad se presentaba de manera totalmente distinta, pues se sentían abandonados de Dios y no podían creer que Yahve se ocupara de su "camino"» (GvRad, Teología del AT II, 312, Is 41, 8 ss, 45, 9 ss, 49, 14 ss, 54, 4 ss y *passim*). Esta palabra salvífica es para el Dñs la forma más clara de afirmar la salvación, que se sirve de la forma de una palabra sacerdotal que atiende como respuesta a la queja de cada uno (cf 1 Sam 1, JBegrich, ThB 21 217 ss) «La palabra de Dios que el Dñs debe anunciar apunta a cada miembro de la totalidad de ese pueblo en su ser personal más íntimo» (CWestermann, Dñes, 15) Pues la palabra que abarca al mundo y a la historia, y que colocada por Yahve en boca del profeta (51, 16), la convierte en espada afilada (49, 2), existe al mismo tiempo «para saber decir al abatido una palabra de aliento» (50, 4) La palabra, dotada de poder para llamar a la existencia al mundo y a la historia, es al mismo tiempo palabra salvífica con la cual Dios desciende amorosamente hasta su pueblo y busca su corazón endurecido por el dolor «Jamás se había inclinado Yahve en sus palabras tan profundamente hasta su pueblo, jamás se había despojado así de todo lo que podía inspirar temor, a fin de no espantar a los desalentados» (GvRad, Teología del AT II, 313)

### 5 La palabra de Dios como mandato de la alianza

a) «Las palabras» como proclamación de la afirmación del derecho por parte de Dios

Los mandamientos como proclamación de la afirmación del derecho por parte de Dios se llaman en Ex 34, 28 «las diez palabras» (con palabra de origen griego, «decalogo»), pero se describen más exactamente como «las palabras de la alianza» No fundamentan el pacto (cf OProcksch, ThWb IV, 98), sino que el pacto basado en la elección de Yahve incluye una estructuración de esa alianza La proclamación de la voluntad de justicia que Dios tiene se introduce en Ex 20, 1 con la frase «Yahve ha pronunciado las siguientes palabras», y aquí la comunicación de estos mandamientos se presenta como basada en el preámbulo introductorio, que es una presentación que Yahve hace de sí mismo y una afirmación del hecho de que Dios sacó al pueblo de Egipto Esto lo expresa también la narración de la confusión de la alianza (Ex 24, 3-8), que sigue al llamado «libro de la alianza» (Ex 20, 22-23, 19) Moisés indica al pueblo «todo lo que le había dicho el Señor, todos sus mandatos», y el pueblo contesta unánimemente «Haremos todo lo que dice el Señor» Después Moisés «puso por escrito todas las palabras del Señor» (24, 3 s)

b) El mandamiento de la alianza y el mensaje de juicio de los profetas

Amos muestra la manera como los profetas consideran su misión de hacer valer en Israel el antiguo mandamiento de la alianza contra abusos e infracciones de derecho, este profeta echa de menos a Israel en la antigua ordenación del pacto Como fundamento de la palabra de juicio que el pronuncia, Amos cita la opresión de los pobres (2, 7 s, 3, 9 s) y la infracción del derecho, dice de ellas que son transgresiones de la ordenación de la alianza (Ex 22, 30 ss, 23, 1 ss) En Oseas la transgresión del derecho de la alianza tiene por consecuencia la denuncia de la alianza por parte de Yahve (4, 2) «porque vosotros no sois mi pueblo» (1, 9) Y en el discurso del templo de Jeremías se le descubre al pueblo, en una serie legal a modo de decalogo (cf en 7, 9 la enumeración «robais matais, cometis adulterio y jurais en falso»), los pecados y se enuncia la sentencia (7, 1 ss) Igualmente la amenaza, contenida en el derecho de la alianza, que se dirige al pueblo al transgredir el mandamiento, constituye en Ezequiel el trasfondo de la descripción de Jerusalén como «ciudad de sangre» (Ez 22) y de la proclamación del juicio Con ello resulta ya evidente en la proclamación profética la estrecha vinculación existente entre la drástica palabra de juicio, que anuncia e introduce la historia verdadera, y la proclamación del derecho existente en el mandamiento de la alianza, que sirve de base a dicha palabra de juicio (RBach, Gottesrecht, 23 ss, WZimmerli, Gesetz, 102 ss)

c) «La palabra» como designación del conjunto de mandamientos

En el Deuteronomio, además de la denominación del mandamiento de la alianza como «diez palabras» (Dt 4, 13, 10, 4), no solo la pluralidad de mandamientos se denomina «palabras» (1, 1 18, 4, 10 36, 5, 5, 28, 14 y *passim*), sino que incluso cada mandamiento en particular es designado como «palabra» (12, 28, 15, 15, 24, 18 22) Pero, por cuanto en el Dt «las palabras de esta ley» (17, 19, 27, 3, 28, 58, 29, 28), a pesar de sus múltiples mandamientos particulares, son entendidas por primera vez como *revelación unitaria de la voluntad de Dios a Israel*, se encuentra el término *palabra* en singular también para designar el conjunto de mandamientos (4, 2, cf Jos 1, 13) y en consecuencia puede afirmarse la ordenación total del hombre conforme a esta *palabra* «por ella vivireis y prolongareis la vida en la tierra» (Dt 32, 47) Cada siete años y dentro del marco de la fiesta de la renovación de la alianza debe ser leído públicamente en la gran asamblea del pueblo el mandamiento divino de la alianza con sus promesas y sus amenazas (cf las maldiciones en Dt 27) «para que el pueblo oiga y aprenda a respetar al Señor vuestro Dios, y pongan por obra todas las palabras de esta ley» (31, 10-13) La concentración en el Dios único (6, 4), en el santuario único (cap 12), en la «palabra» única, señalan el interés teológico del Dt «Con ello toda la revelación de la voluntad de justicia y derecho hecha a Israel en la alianza, aportada a Israel y depositada en su boca y en su corazón por Yahve, vale como *dābār* (palabra)» (WZimmerli, RGG VI, 1810)



## 6 Palabra de Dios e historia en la obra historica deuteronomistica

La obra historica deuteronomistica, que empieza en Dt 1-3 con una ojeada retrospectiva a la epoca de Moises, expone despues la epoca de la conquista del pais, la de los jueces y la de los reyes. O sea, que abarca los libros que van desde Dt hasta 2 Re. Esta obra historica se escribe despues de la catastrofe del 587 desde la perspectiva teologica del Dt.

a) La maldicion del mandato de la alianza. La obra historica deuteronomistica expone la historia de Israel durante el reino dividido como una historia de la infraccion progresiva del mandamiento de Yahve, principalmente de la exigencia deuteronomica de dar culto a Yahve en un solo lugar (Dt 12). El castigo caido sobre Israel y sobre Juda (2 Re 17, 7 ss 19 s) es para la obra historica deuteronomistica la consecuencia del poder efectivo de la palabra del derecho (de la ley) de Dios en la historia de Israel, y con ello el cumplimiento de la posibilidad de maldecir anunciada en el Dt (cf Dt 27, 15 ss, 28, 15 ss).

O sea, que la maldicion del Dt no fue ninguna «palabra vacia» (32, 47), sino convertida en realidad en la historia del hundimiento de Israel.

b) La palabra de amenaza profetada por los profetas. No solo la palabra de maldicion contenida en el mandamiento de la alianza, sino tambien la palabra de amenaza pronunciada por los profetas se ha realizado en la historia de Israel y de Juda. La obra historica deuteronomistica ha presentado el transcurso de la historia expuesta por ella, que abarca casi 700 años de historia de Israel —desde la epoca de Moises hasta el exilio en Babilonia—, como una interrelacion entre las palabras profeticas de amenaza y sus correspondientes cumplimientos en la historia, para ello se ha servido de una terminologia precisa: la palabra profetica «se mantiene» (Dt 9, 5), «no deja de cumplirse» (Jos 21, 45, 23, 14, 1 Re 8, 56, 2 Re 10, 10), «cumple la promesa» (1 Sam 1, 23, 14, 11 13, 2 Sam 7, 25, 1 Re 2, 4, 6, 12, 8, 20, 12, 15), «viene» (Jos 23, 15), «cumpliendo la profecia» (1 Re 2, 27, 8, 15 24, cf GvRad, Ges Aufs 193 ss) «A mostrar el funcionamiento de esa palabra en la historia» (GvRad, Teologia del AT II, 126, nota 20), o sea, de la relacion de correspondencia entre palabra proclamada y cumplimiento historico es a donde se orienta el proposito de la obra historica del deuteronomista (cf Dt 18, 21 s).

c) La palabra de requerimiento a la conversion. Sin embargo, la obra historica deuteronomistica al enseñar a comprender la historia de la ruina total como cumplimiento de la maldicion lanzada por Moises y como consumacion de las palabras de amenaza de los profetas, se ha entendido a si misma como una llamada a la conversion (1 Re 8, 46-53). Como una y otra vez, despues de tiempos de apostasia y de juicio, la conversion a Yahve era seguida por nuevas acciones salvificas (Jue 2, 11-22, 1 Sam 12, 6-25), en vistas al juicio total queda como cuestion abierta «si se podria llegar a una fase completamente nueva con propuestas de salvacion absolutamente renovadas para el pueblo propiedad de Yahve» (HWWolff, ThB 22, 314), «o sea, que asi la obra sirve de invitacion urgente a la conversion al Dios de la historia salvifica» (*loc cit.*, 322). Pero esto en vistas a la palabra de Dios proclamada por los profetas quiere decir: la proclamacion de la palabra de Dios de juicio no es un presagio destinado necesariamente a cumplirse, sino que apunta a la conversion para que el castigo anunciado no se cumpla (Jer 25, 3 ss, 26, 2 ss, 36, 2 s, Ez 18, 1 ss, 32, 1 ss Jon 3, 8 ss), en otras palabras la acusacion se convierte en exhortacion (obra historica deuteronomistica).

d) La palabra de promesa dirigida a David. Es cuestion discutida el sentido que, junto a la palabra de maldicion y de juicio cumplida en la historia de Israel, y junto a esta historia entendida como palabra de conversion, corresponde, en la obra historica deuteronomistica a la palabra de promesa. Segun GvRad la promesa hecha a David, que se encuentra en 2 Sam 7, esta por encima de la historia del castigo de Israel: la noticia final de la obra historica del deuteronomista referente a la liberacion del rey Joaquin y de su promocion a la mesa del rey de Babilonia (2 Re 25, 7-30) quiere dirigir la expectacion hacia Dios, quien mas alla de David ha pronunciado su promesa del futuro del hijo de David, y se mantiene fiel a su palabra, aun en vistas al juicio (GvRad, ThB 8, 201 ss, Teologia del AT II, 419 ss). Pero puesto que la obra historica de Israel como cumplimiento del mandato de la alianza proclamado por Moises con su posibilidad de bendicion y de maldicion, como consumacion de la palabra de amenaza pronunciada por los profetas y, en ello, como palabra de requerimiento a la conversion, y en una pregunta llena de esperanza, recuerda al mismo tiempo la palabra de promesa incluso a la vista de la historia del castigo de Israel, resulta que, como ya habia sucedido en los profetas anteriores al exilio (cf 5b), se dan cita aqui ambos elementos de la palabra de Dios: «la palabra de Dios es (aqui), tanto el requerimiento, siempre presente en el pueblo, hecho por el mandamiento de Dios, como la proclamacion que, en la palabra del profeta (yo completo como palabra de promesa, de conversion y de juicio), alcanza de una manera cada vez nueva a la historia y la configura» (WZimmerli, RGG VI 1810).

## 7 La palabra de Dios como palabra creadora

El salmo 29 demuestra espec. que la concepcion existente en el AT acerca del poder creador de la palabra de Dios viene determinada a partir de los himnos del antiguo oriente (LDurr, 8 ss, cf *supra* 2), que alaban la potente voz de trueno de Marduk en medio de la tormenta, el salmo 29 describe la aparicion de Yahve en medio de la tormenta (vv 3 ss) y percibe en el fragor del trueno la palabra, fuerte y amenazadora de Dios. La diferencia entre las concepciones del antiguo oriente y las del AT acerca de la poderosa palabra de la divinidad, como potencia dinamica que gobierna la naturaleza y emana de la divinidad, es doble.

a) La subordinacion de la palabra creadora a la palabra salvifica de Dios (Sal 33, 6, 9, 148, 5, 8) la palabra creadora de Yahve, por la cual ha llamado el cielo a la existencia (Sal 33, 6 «La palabra del Señor hizo el cielo») es

un elemento del dominio histórico de Yahve en palabra y en obra (Sal 33, 4) y de su abajarse hasta los pobres de acuerdo con la alianza (Sal 33, 13 ss) La palabra creadora protológica (Sal 33, 6) tiene una función de servicio frente a la palabra soteriológica de salvación (Sal 33, 4 GvRad, ThB 8, 138) La determinación de esa relación viene confirmada por el relato sacerdotal de la creación, que habla no solo de la palabra creadora imperativa de Yahve, por cuyo poder todas las cosas vienen a la existencia (Gn 1), sino que exige que la creación por la palabra sea entendida como apertura de la historia de la alianza, puesto que «en sus líneas generales el documento sacerdotal no limita en modo alguno la acción de Dios por la palabra a solo la creación, sino que determina también su actuación en la historia», cosa que, según la exposición que hace el documento sacerdotal, alcanza su punto culminante en la institución del culto (Ex 25, 1, CWesternmann, BK I, 153, cf 153 ss) En esa subordinación de la palabra creadora a la historia de la alianza y de la salvación de Israel por parte de Yahve, coincide Gn 1 con la proclamación del DtIs

b) La subordinación de la palabra de Dios creadora a su palabra de afirmación del derecho (Sal 147, 15 ss) En el salmo 147, 15 ss la palabra creadora de Yahve es puesta en relación precisamente con fenómenos meteorológicos la palabra de Yahve, que es enviada cual un mensajero (Sal 147, 15 «envia su mensaje a la tierra y su palabra corre veloz»), manda la nieve (v 16) y la escarcha (v 17) Pero la palabra hace también fundir el hielo (v 18) Y esta palabra creadora y que gobierna la naturaleza no es otra que la palabra exigente del mandato de la alianza «el promulgo su ley a Jacob, sus decretos y mandatos a Israel» (v 19) Con esto Israel no entiende de un modo místico o naturalista la palabra creadora, sino que la entiende en correspondencia «con la palabra de derecho y de soberanía que fue comunicada al pueblo elegido Por la comunicación de la palabra de derecho y de soberanía el pueblo elegido ha aprendido a conocer y a reconocer a Dios, que con su palabra domina la naturaleza y sostiene y mantiene todas las criaturas» (HJKraus, BK XV/1, 958 s)

O sea que en el AT la palabra creadora de Yahve solo puede ser entendida en estrecha conexión con la palabra de Dios como *palabra salvífica* (palabra de la promesa) y como *palabra de derecho* (mandamiento de la alianza) Esto determina lo específico de la concepción israelita de la palabra de Dios

8 Para la concepción de la palabra de Dios en el judaísmo → art *ῥῆμα* [*rḥēma*] II, 2, para el trasfondo religioso e histórico del evangelio de Juan cf *infra* III, 4 b y

### III 1 Presencia y significado de *lógos* y de *légō* en el NT

a) *Logos* está atestiguado 331 veces en el NT (en todos sus escritos a excepción de Flm y Jds), y se encuentra tanto en sentido profano como en el teológico *palabra* (*logos*) significa entre otras cosas *afirmación* (Mt 5, 37), *sentencia* (Mt 12, 32, 15, 12, Lc 20, 20), *pregunta* (Mt 21, 24), *orden* (Lc 4, 36), *informe, noticia, rumor* (Hech 11, 22, Mt 28, 15, Mc 1, 45, Lc 5, 15), *discurso* (Mt 15, 12), *sentido exacto* (1 Cor 15, 2), *expresión oral* (Hech 15, 27; 2 Cor 10, 10) en contraposición a la *escrita* (Hech 1, 1), la *mera palabra* en contraposición a la fuerza y a la acción (1 Tes 1, 5, 1 Cor 4, 19), el *objeto*, la *cosa* (Mc 9, 10, Hech 8, 21), la *palabra de la Escritura* (1 Cor 15, 54), *exhortación* (Heb 5, 11), *dar cuenta* (Rom 14, 12), (*saldar*) *cuentas* (Flp 5, 15), *motivo* (Hech 10, 29), *mensaje, instrucción, enseñanza* (Lc 4, 32, 10, 39, Jn 4, 41, 17, 20) la *palabra de Dios* o la *palabra del Señor*, la *palabra de la promesa*, *de la verdad, de la vida*, la *palabra de Jesús*, la *palabra de Jesucristo* (Hech), *Jesús* como la *palabra* (Jn 1, 1 14)

b) *Légō, hablar* está atestiguado 1320 veces en el NT, las más de ellas sin un matiz especial, pero en parte también con un sentido calificado teológicamente (cf *infra* 2, aβ las expresiones con amén y 2, aδ las frases de curación pronunciadas por Jesús) El verbo menos importante y perteneciente a otra raíz *laléō, hablar* (298 veces) es utilizado ante todo por Lucas (entre evangelio y Hechos 91 veces), por Juan y por Pablo (cada uno 60 veces, de las cuales 34 pertenecen a 2 Cor) *Logikós, razonable* (NB auténtico), se encuentra solo en Rom 12, 1 y 1 Pe 2, 2, *logios, formado, versado*, sólo en Hech 18, 24 El diminutivo *lógon*, formado a partir de *lógos*, significa *sentencia*, originariamente *palabra breve, oráculo*, y en el NT está atestiguado solo 4 veces (Hech 7, 38, Rom 3, 2, Heb 5, 12, 1 Pe 4, 11)

#### 2 La palabra de Jesucristo (*palabra de Jesús*)

##### a) La proclamación hecha por Jesús

El punto central de las palabras de Jesús lo contribuye la proclamación de la proximidad apremiante de Dios, el anuncio de que ha comenzado ya el reinado universal

de Dios (→ reino), presente ya en la persona de Jesús y en su palabra. O sea, que la palabra de Jesús no afirma únicamente la actualidad de la soberanía de Dios, pero no se limita tampoco a afirmar esta soberanía para el futuro. Jesús ha hablado más bien de una venida del futuro reinado de Dios, venida ya presente en su palabra. Pero en la proclamación de Jesús la expresión «palabra de Dios» no se encuentra en absoluto. En Mc 4, 13-20, único pasaje en que en boca de Jesús, pertenece dicha expresión a la interpretación que de la parábola hace la comunidad primitiva (JJeremias, Las parábolas de Jesús, 95 s)

α) La falta de la fórmula del mensajero y de la fórmula de la palabra como acontecimiento.

Jesús no ha introducido, como lo hacían los profetas del AT, jamás sus palabras con la fórmula del enviado: «así habla el Señor». También falta, en relación con su proclamación, la fórmula de la palabra como acontecimiento «El Señor me dirigió la palabra». Esta fórmula, propia del AT, se encuentra sólo en Lc 3, 2 (*ῥῆμα θεοῦ ἐγένετο* [*rhēma theou egéneto*], la palabra de Dios se dirigió a Juan) aludiendo a Juan bautista, quien, no obstante, es situado por Lucas todavía en la época de los profetas del AT (16, 16); en todo caso en la época apostólica falta. La falta de la fórmula del mensajero y de la fórmula de la palabra como acontecimiento es un indicio del hecho de que la proclamación de Jesús no puede ser entendida a base únicamente de categorías proféticas.

«El motivo de que la concepción de una palabra de Dios aislada dirigida a Cristo mismo jamás penetrara en el relato (sinoptico) quizás sea únicamente el que de esta forma se evito como inadecuada la concepción cristológica aneja a ella, por no expresar suficientemente la esencia de la relación de Jesús con Dios» (GKittel, ThWb IV, 115) La afirmación de Jesús de que el Padre se lo ha confiado todo (Mt 11, 17) colocó «la unidad de Jesús con el Padre y también con la palabra divina sobre un plano absolutamente distinto, situado más allá de cualquier comunicación particular» (*ibid*)

β) Las antítesis y la fórmula con «amen» A esta falta de la fórmula del enviado y de la fórmula de la palabra como acontecimiento en la proclamación de Jesús corresponde positivamente la existencia de fórmulas de introducción que evidencian que la pretensión de Jesús rebasa la de los profetas del AT. En las antítesis del sermón del monte con su esquema: «Os han enseñado que se mandó a los antiguos. . . Pues yo os digo» (Mt 5, 21 ss), Jesús invalida las afirmaciones del AT y coloca su «yo» en el lugar de Dios.

Aquí Jesús no pretende lo que pretendían los profetas del AT y los rabinos —ser intérpretes legítimos de la → ley de Dios— sino que se pone a sí mismo en oposición a la Tora. Si en la comunidad de Qumran «la exigencia radical propia de la ley de Dios no se opone jamás a la ley de Moisés» (Elohse, «Ich aber sage euch», 197), en las antítesis Jesús habla como hablo antaño el Dios de Moisés y con ello coloca su palabra al mismo nivel que Dios y la palabra de Dios. Lo que vale para las antítesis vale también para la fórmula, que, en el sentido en el que la usa Jesús no tiene paralelo en toda la literatura judía, «En verdad os digo (NB Yo os aseguro)» (Mc 3, 28, 8, 12, 9, 141, 10, 15, 29, 11, 23, 12, 43, 13, 30, 14, 18-25, 30 y *passim*). Esta fórmula, que se denomina fórmula con amen (porque en el original es introducida por este término), fuera de aquí sirve sólo para reforzar las palabras de otro, ya en tiempos del AT servía para apropiarse una palabra de bendición o de maldición (GDalman, Worte Jesu, 185 ss), pero Jesús la usa sin excepción para introducir y reforzar sus propias palabras. Pero en sí no puede ser colocada al lado de las fórmulas de enviado usadas por los profetas (Así JJeremias, Verkündigung I, 44), «la anteposición del amen a la palabra propia de Jesús señala a esta palabra como algo seguro y de fiar. Y con ello en el “en verdad” que va delante del “yo os digo” de Jesús esta ya contenida en germen toda la cristología» (HSchlier, ThWb I, 341) La fórmula con amen como introducción de la palabra de Jesús es expresión de la conciencia divina de Jesús y de la credibilidad divina de su palabra.

γ) Idéntica autoridad de la palabra de Jesús, la fuerza del «yo» de Jesús que se expresa, se muestra por el hecho de que su palabra sustituye a la Torá. Lo que en el judaísmo contemporáneo de Jesús se decía del hombre que escucha las palabras de la Torá y realiza buenas obras —que edifica sobre cimientos firmes—, la palabra de Jesús lo

declara de «aquél que escucha estas palabras mías» (Mt 7, 24-27). El «yo» de Jesús que habla reivindica aquí una autoridad divina. «El hecho de que Jesús haga depender la decisión del escuchar y cumplir sus propias palabras, distingue su palabra aun de las máximas pretensiones de los antiguos profetas. Estos tienen conciencia de ser portadores de la palabra de Dios, lo cual no es poco. Pero ninguno de ellos afirma que «sus palabras» no pasan, o que en ellas radica la decisión sobre sus oyentes. Y esto es precisamente lo que dice Jesús, según todas las tradiciones» (Mc 8, 38; 13, 31; JSchniewind, Matthäus, 105).

La autoridad de las palabras de Jesús se muestra en su llamada a que le sigan. «Jesús les dijo: venid conmigo» (Mc 1, 14 ss; 2, 14). Esta llamada de Jesús, que alcanza a los hombres en medio de su trabajo diario y que no está ligada a condiciones previas, se da por la palabra efectiva de Jesús, que hace surgir la respuesta del hombre como algo incuestionable. La autoridad de esta palabra se refleja, finalmente, en la reacción de los oyentes: o bien se escandalizan de la palabra de Jesús (Mc 10, 22, Mt 15, 12) o se admiran de sus palabras, porque «les enseñaba con autoridad, no como sus letrados» (Mt 7, 28 s) o intentan «cazarlo con una pregunta» (Mc 12, 13 par), porque en su palabra se transparenta su pretensión y el núcleo de su misión.

δ) La unidad de palabra y acción en Jesús: el poder de la palabra de Jesús se muestra no en último lugar en los relatos de curaciones, en los cuales éstas siguen a la palabra de Jesús (Mc 2, 11: «Escúchame tú; ponte en pie»), a una orden suya (Mc 9, 25; 1, 25 s; Lc 7, 14 s). Aquí debe tenerse en cuenta la conexión que presentan en Mc 2, 1 ss la palabra de perdón de Jesús (2, 6) y su palabra de curación (2, 11): *la palabra de curación da cuerpo a la palabra de perdón de Jesús*. La palabra del juez del mundo, que tiene poder para perdonar los pecados, cuando efectúa una curación se manifiesta como palabra creadora y eficaz.

Las curaciones pertenecen a la palabra de Jesús y no se pueden desligar de su predicación: según Lc 4, 18 Jesús ha referido la palabra del profeta Is 61, 1 s a su propia misión. Dios le ha enviado para llevar a los pobres la buena noticia y la luz a los ojos de los ciegos. Esto señala la unidad de palabra y obra en la proclamación de Jesús, y no sólo la unidad de palabra y obra, sino que la *prioridad de la palabra sobre la obra* es algo característico de la proclamación de Jesús. Mc 1, 21-38 nos refiere diversas curaciones realizadas por Jesús, y, finalmente, su «huida» (1, 35 ss), punto en que responde a los discípulos que le buscan «vámonos a otra parte ( ), que voy a predicar también allí, para eso he salido» (1, 38). Que las obras de Jesús (→ milagro, art. σημεῖον [sēmeion]) están subordinadas a su palabra resulta claro en aquellos relatos de curaciones, en los cuales, sin que exista paralelo alguno en el entorno de Jesús, y consiguientemente de modo sorprendente para los testigos oculares, la curación se realiza por la palabra de Jesús: «basta una palabra tuya para que mi criado se cure» (Mt 8, 8). Cf Mt 8, 16: «con su palabra expulsó a los espíritus». La proclamación de la soberanía de Dios acontece por la palabra de Jesús: las curaciones que Jesús efectúa son la corporeización de su palabra.

b) La palabra abierta de Jesús acerca del sufrimiento y de la cruz (*evangelio de Marcos*)

El pasaje de Mc 1, 45 («el otro [el curado] se puso a pregonarlo, divulgando la cosa [la historia]») y el giro que sale en 2, 2; 4, 33; 8, 32: «él (Jesús) les exponía el mensaje» pertenecen ambos a la redacción de Marcos (ESchweizer, Neotestamentica, 100; JJeremias, las Parábolas de Jesús, 95, nota 206) y por eso deben ser interpretados en relación con la teología de Marcos: según este evangelista Jesús ha ordenado a los curados no divulgar el milagro de su curación (1, 44; 5, 43; 7, 36), porque no es por la narración de sus milagros que debe conocerse que Jesús es el mesías. Pero al propio tiempo se pone de relieve que esta orden de silencio es desobedecida una y otra vez (1, 45; 7, 36). Mc refiere la transgresión de esta orden de callar, porque la autoridad divina de Jesús no puede quedar oculta, pero al mismo tiempo subraya este tener en secreto porque éste no es todavía el tiempo de la proclamación de Jesús, cuyo misterio se hará patente no en sus milagros, sino —y no antes— en su → cruz (ESchweizer, Markus, 30). Lo que es propiamente el núcleo de la historia de Jesús no se encuentra en sus milagros, sino en su sufrimiento y en su muerte.

En la primera parte del evangelio de Marcos la sección de disputas (2, 1-3, 6), en la que se nos refiere la victoria de Jesús sobre el pecado y la ley, la obstinación de los fariseos y su decisión de matar a Jesús, viene encabezada por la frase «él (Jesús) les exponía el mensaje» (2, 2). Al hecho de «exponer el mensaje», que muestra el poder de Jesús sobre el pecado y la ley, los fariseos contestan con la ceguera para la revelación de Dios en su palabra. En la segunda parte (3, 7-6, 6) a la obstinación de susponentes («porque decían que no estaba en sus cabales» v 21), y al rechazo que sufre por parte de los escribas llegados de Jerusalén («decían que tenía dentro a Belcebú» v 22), contesta Jesús con el discurso en parábolas (v 23), que según Marcos es la respuesta de Jesús a sus parientes más próximos y a los guías de Israel. El pasaje de Mc 4, 33 s afirma retrospectivamente la necesidad de hablar en imágenes «Con muchas parábolas del mismo estilo les estuvo exponiendo el mensaje, según lo que podían oír. No les habló más que en parábolas». La revelación de Dios que se realiza en la palabra de Jesús es tan extraña para los hombres, que todo lo que Jesús dice sólo puede ser exteriorizado en lenguaje figurado. Sólo Dios mismo puede aclararles a los hombres ese lenguaje figurado.

A diferencia de la enseñanza de Jesús oculta en parábolas, Mc 8, 32 habla del *discurso de Jesús directo y abierto*. «exponía el mensaje abiertamente». Esta palabra directa de Jesús tiene por objeto el sufrimiento y la muerte del hijo del hombre (8, 31). La palabra de la cruz constituye la clave de todo el lenguaje figurado: «El sufrimiento del hijo del hombre es el misterio hasta ahora oculto, ahora descubierto» (ESchweizer, *Neotestamentica*, 100). Porque la palabra de Jesús, que tiene poder sobre los demonios, el pecado y la ley, permanece oculta mientras no sea entendida a la luz de la palabra de Jesús, diáfana y clara, referente a su dolor y a su muerte. En la comprensión de la palabra de Dios se refleja con esto que Mc quiso que su evangelio se entendiera como una historia de la pasión, dotada de una introducción pormenorizada (MKähler). Pero, cuando la palabra y la obra de Jesús son proclamadas así, en unión con su muerte y su resurrección, por Mc en su categoría de palabra de Dios, entonces se torna inmediatamente comprensible el paso «a la palabra de la cruz y de la resurrección», que es el contenido decisivo de la proclamación neotestamentaria.

c) El mesías de la palabra y el mesías de la obra (*el evangelio de Mateo*)

Mt no sólo ha agrupado las palabras de Jesús en grandes bloques de discursos (sermón del monte: caps. 5-7; discurso de la misión: cap. 10; discursos contra los fariseos: caps. 12 y 23; parábolas: cap. 13; sobre la conducta de la comunidad: cap. 18; discurso apocalíptico: cap. 24), sino que por la coordinación que estableció entre el sermón del monte (caps. 5-7) y la agrupación de diez narraciones prodigiosas en el cap. 8 s ha expresado su comprensión de la palabra de Jesús: la predicación de la *palabra* del mesías va seguida de su actuación como → *obra* del mesías. Mt ha expresado este pensamiento básico no sólo anteponiendo, en la composición, el sermón del monte a los relatos de milagros, sino también por las frases que enmarcan la redacción, 4, 23 y 9, 35, que ponen en tensión los capítulos 5-9: Jesús «proclamó la buena noticia del reino, curando todo achaque y enfermedad del pueblo» (4, 23-9, 35). «La acción de Jesús está descrita aquí en sus rasgos fundamentales: es un predicador, el mesías de la palabra... y, curando, el mesías de la acción» (Schmiewind, *Matthäus*, 8). Los capítulos 5-9 reciben, finalmente, su compendio y culminación en la palabra de Jesús citada por Mt con toda intención al final: los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan y los pobres son evangelizados (Mt 11, 5).

En el *lógon* de Jesús lo de que «los pobres son evangelizados» ocupa, como núcleo, el final o punto culminante en la serie de los milagros narrados, detalle éste que hace ver «que el evangelio, la buena noticia, esta por encima de todos los milagros (Schmiewind, *loc. cit.*, 140). En Mt es característico este valor que resulta de poner la palabra de Jesús al final, que es a su vez el punto culminante de la enumeración. Y esto extrañaba ya a los intérpretes antiguos, de hecho algunos manuscritos han desplazado la frase sobre la resurrección de los muertos y la han puesto al final o bien han omitido totalmente la frase sobre la buena noticia, porque les pareció que la resurrección de los muertos es algo más grande que la palabra de Jesús. Para Mateo (y para Jesús) el estado de cosas es exactamente el inverso: la palabra de Jesús es el centro y las curaciones efectuadas por las palabras de Jesús (8, 8.16) acompañan la palabra para ilustrarla. Son la corporeización del poder creador de la palabra (GEichholz, *ThB* 29, 39-43).

### 3. La palabra de Jesucristo (cruz y resurrección como contenido de la palabra de Dios)

#### a) El concepto «palabra de Dios» en Pablo

Pablo señala el mensaje proclamado por él a su comunidad como «palabra de Dios» (1 Cor 14, 36; 2 Cor 2, 17; 4, 2; Flp 1, 14), como «la palabra» (1 Tes 1, 6; Gál 6, 6), como «palabra del Señor» (1 Tes 1, 8) o como «palabra de Dios que habéis oído de nosotros» (1 Tes 2, 13).

α) La palabra de la tradición. Por más que Pablo sepa que la palabra que él debe proclamar se fundamenta inmediatamente en la revelación del Hijo de Dios a la vista de Damasco (Gál 1, 1.15 s), y por más que esto le distinga de otros pregoneros cuya legitimación ha sido mediata, a través de hombres, con la misma fuerza ha subrayado la identidad del mensaje proclamado por él con el mensaje proclamado por los demás apóstoles jerosolimitanos. En unión con la antigua confesión jerosolimitana, proclama Pablo el mensaje «del Hijo de Dios, que por su resurrección ha sido constituido Hijo de Dios poderoso según el espíritu» (Rom 1, 3 s).

Pablo recuerda a los gnósticos de Corinto el mensaje que les está salvando «si lo conserváis en la forma como yo os lo anuncie; Lo que os transmití fue, ante todo, lo que yo había recibido» (1 Cor 15, 1-3), aquí el contenido de estas tradiciones citadas textualmente por Pablo, procedentes de Jerusalén, es la resurrección del mesías muerto por nuestros pecados (1 Cor 15, 3-5) *La palabra de Dios proclamada por Pablo está referida constitutivamente a la cruz y a la resurrección de Jesús, que son el objeto de la proclamación paulina, aquí «el recuerdo de lo que antaño sucedió» no es «unicamente una apelación a la institución de la palabra de Dios» (contra RBultmann, Creer y comprender I, 253 s) Para Pablo la palabra de Dios es mensaje de un hecho pretérito único, y como tal habla «De todos modos, sea yo, sean ellos, eso es lo que predicamos y eso fue lo que creísteis» (1 Cor 15, 11)*

β) La palabra de la → cruz. Pablo indica que el centro de su proclamación es «la palabra de la cruz». Ha proclamado públicamente a la comunidad de los gálatas a Cristo crucificado (Gál 3, 1) y le ha convertido en contenido único de su proclamación (1 Cor 2, 2). En la palabra acerca de la cruz expresa Pablo «lo que en la cruz ha sucedido. Aquí ha recaído sobre los hombres la decisión de Dios. El mensaje depende de lo que ha ocurrido: proclama una decisión ya tomada» (GEichholz, ThB 29, 105). La palabra acerca de la cruz está en ruda oposición con «la sabiduría de este mundo» (1 Cor 1, 18-3, 20), por cuanto convierte en necedad la → sabiduría de este mundo y la gloria del gnóstico (4, 8), y se opone con ello a una cristología del «Señor de la gloria» (2, 8) en la que, respondiendo a esa sabiduría, no haya sitio ni para la cruz ni para el crucificado.

El mensaje de la decisión, que en la cruz recae sobre el mundo, en su función crítica de «palabra de la cruz» está referido al judío típico que pregunta por la demostración de poder que hace Dios, y también con el griego típico que pregunta por la sabiduría de Dios (1, 22 ss) La palabra de la cruz en su relación con una concepción previa distinta, ya sea la del judío ya la del griego, no significa aquí simplemente una corrección de concepción previa, sino su superación, porque el hombre «no es en la línea de su comprensión anterior como entiende el mensaje, Dios no le sale al encuentro en la línea de una comprensión previa» (GEichholz, 111, contra RBultmann Creer y comprender II, 191 s) En el grado en que la palabra de la cruz en su calidad de mensaje de la decisión de Dios a favor del mundo, tomada de una vez para siempre, está relacionada con el oyente judío y el griego, en ese mismo grado significa que la comprensión anterior ha sido rebasada. La palabra de la cruz, tanto desde un punto de vista crítico como del de su contenido, constituye la idea maestra de la proclamación de Pablo. Pero en cuanto la palabra de la cruz es al mismo tiempo «palabra de vida» (Flp 2, 16) —de igual modo como el crucificado es el resucitado— esta palabra significa para los llamados, tanto judíos como griegos, la fuerza y la sabiduría de Dios (1 Cor 24 ss) Pues «la resurrección de Cristo no anula su muerte, mas bien la alianza, la pone en acción como hecho salvífico que orienta, y así la convierte en contenido de la proclamación» (GBornkamm, Paulus, 168)

γ) La palabra de la → reconciliación. La palabra acerca de la cruz es denominada por Pablo en 2 Cor 5, 19 «palabra de reconciliación». Esta palabra, transmitida después ininterrumpidamente por el «servicio de reconciliación» de los apóstoles, se basa en el

hecho de la reconciliación por la muerte de Cristo «cuando éramos aún pecadores» (Rom 5, 8-10). La reconciliación, referida universalmente a todos los hombres, constituye la réplica paulina de las afirmaciones de la primitiva comunidad sobre la función universal de Cristo, que padece y muere en nombre y representación de todos los hombres (cf. 2 Cor 5, 14: «uno murió por todos»), y aparece no sólo en Pablo sino también en la tradición postpaulina de Col 1, 19-22. Esta reconciliación universal del mundo con Dios en la muerte de Cristo fundamenta, según Pablo, una vez para siempre «la palabra de reconciliación» (2 Cor 5, 19; cf. Col 1, 25) como mensaje de este acontecimiento.

La palabra de la reconciliación debe distinguirse de la reconciliación misma por cuanto se basa en ella. Por consiguiente, la reconciliación del mundo con Dios, ya acontecida, no se continúa realizando de tal manera en la palabra de reconciliación que pueda afirmarse que «la palabra de la proclamación cristiana y la historia que nos la comunica coinciden, mas aun, son una misma cosa» (RBultmann, Creer y comprender I, 252 s). En oposición a una coincidencia, defendida por algunos, entre *kerigma* neotestamentario (→ mensaje, art. *κηρῖσσο* [*kērjssō*]) y acontecimiento proclamado (Bultmann), Pablo distingue entre el *acontecimiento histórico* de la reconciliación del cosmos y la *palabra del acontecimiento que nos interpela*, que es la palabra que nos proclama el acontecimiento. La palabra de la reconciliación «evoca un acontecimiento ya ocurrido y absolutamente concluyente» (KBarth, KD IV/2, 226). Pero en cuanto la palabra de reconciliación es la proclamación, válida para la decisión, de la reconciliación ya acontecida, es imposible decir «puesto que la palabra de reconciliación no ha llegado todavía a su término, es forzoso (!) pensar que la reconciliación no ha concluido todavía» (CBuchsel, ThWb I, 257). El acontecimiento de la reconciliación en la muerte de Cristo no debe ser ni separado de la palabra que proclama el acontecimiento de esta reconciliación ni puede ser proporcionado por esta palabra en el sentido de un proceso *kerigmático*: el «de una vez para siempre» de la reconciliación resulta proclamado como tal en la palabra de la reconciliación, pero no llega a ser este «de una vez para siempre» exclusivamente en la palabra de la reconciliación.

δ) La palabra de la → promesa. Así como Pablo en Rom 9, 9 califica la palabra de elección dirigida a Isaac de «palabra de Dios», también Cristo, en su calidad de «sí» y de «amén» de las promesas de Dios (2 Cor 1, 19 s), convierte la palabra de la proclamación en palabra inequívoca de salvación (2 Cor 1, 18). La muerte, por la que Cristo se hizo un maldito por nosotros, es el cumplimiento y la universalización de la palabra de promesa dada a Abrahán (Gál 3, 6-14), palabra que retiene su validez incluso para Israel que rechaza al mesías, de manera que la cuestión de la validez de la palabra de Dios ante el hecho de que Israel rechazó al mesías se convierte en la idea maestra de Rom 9-11. Como la palabra de elección está por encima de la historia de Israel, así también la palabra que promete la aniquilación de la muerte está por encima del mundo, y en el futuro «se cumplirá la palabra que está escrita» (1 Cor 15, 54). En el problema del cumplimiento, de la realización y de la validez permanente de la palabra de promesa contenida en el AT está en juego para Pablo nada menos que la evidencia, la fidelidad y la validez de la palabra misma de reconciliación y de rehabilitación.

ε) Palabra de Dios y palabra del hombre. La palabra de Dios, que, según Pablo, se proclama bajo la forma de palabra humana, por eso mismo se puede confundir con otras palabras humanas. De ahí que Pablo agradezca a la comunidad de Tesalónica «que al oírnos predicar el mensaje de Dios, no lo acogisteis como palabra humana, sino como lo que es realmente, como palabra de Dios» (1 Tes 2, 13).

Tras haber sido expulsado de Filipos, llegó Pablo como forastero a Tesalónica y se vio precisado a ganarse el sustento trabajando penosamente, predicó la palabra a los tesalonicenses sin presentarse con imposiciones (1 Tes 2, 9 s). Fue de una forma totalmente consciente como Pablo proclamó la palabra no a la manera de los apóstoles errantes de aquella época, que lo hacían con unos discursos entusiásticos, que mostraban la fuerza de que tenían dotado el espíritu, que recurrían a términos impresionantes de sabiduría o a motivos oscuros por modificar o falsificar la palabra de Dios (2. 5, 1 Cor 2, 14-13, 2 Cor 2, 17, 4, 2). Pablo recurrió a su debilidad humana como legitimación de la palabra de Dios (2 Cor 2, 9, cf. 10-10), y a la persecución que el mismo sufrió como discípulo de la cruz para legitimar la palabra de la cruz (Gal 6, 17). Consciente de la humanidad de la palabra de Dios, Pablo dio a la comunidad la norma de dar preferencia a que en el culto la palabra de Dios sea entendida, evitando un detentarse

en ella sin hacerla entender, como si fuera posesión propia de nuestro espíritu («hablar lenguas»), porque «la palabra de Dios quiere ser orientada humanamente, y su divinidad quiere ser proclamada y entendida en su humanidad» (GBornkamm, Ges. Aufs II, 230).

b) La palabra de Dios como palabra garantizada de la promesa (*carta a los Hebreos*)

«En múltiples ocasiones y de muchas maneras habló Dios antiguamente a nuestros padres por los profetas. Ahora, en esta etapa final, nos ha hablado por su Hijo» (Heb 1, 1-4). Este hablar de Dios en el Hijo como palabra de Dios definitiva y que introduce un giro en el mundo es una exhortación, al mismo tiempo, para que no perdamos el reposo prometido (4, 1,11). En cuanto está orientada a un cumplimiento futuro, esta palabra de promesa es vida y eficaz, tal como lo fue la «palabra de Dios» proclamada en toda su validez como los ángeles en el Sinaí (2, 2), pero si se descuida, puede comportar también muerte y juicio, en cuanto es más tajante que una espada de dos filos (4, 12). Esta palabra de Dios, que se inició en la palabra de Jesús (2, 3), está basada decisivamente en la exaltación de Dios, a la diestra del Padre (1, 5 ss) y en su situación de sumo sacerdote escatológico (7, 1 ss).

Con esa entronización en el puesto de sumo sacerdote —fundamentada en un «juramento» (7, 28)— «se introduce una esperanza más valiosa» (7, 19) y con ello la palabra decisiva de la promesa hecha por Dios, garantizada por un juramento. Al enseñarnos la carta a los Hebreos a entender el acontecimiento de Cristo crucificado y exaltado como palabra —garantizada y abierta a su cumplimiento futuro— de promesa, resulta también una llamada eficaz dirigida a la comunidad para que se mantenga en la profesión de la esperanza. La carta misma, en calidad de «palabra de exhortación» (13, 22), se dirige a la comunidad ya fatigada, que tiene a la vista nuevos dolores y persecuciones. El señorío del sumo sacerdote crucificado en favor de la multitud es la palabra de Dios escatológica, que debe ser acogida, en vistas a su cumplimiento en el futuro, como palabra de promesa no desprovista de fundamento; por esto mismo debe ser acogida (BKlappert, Die Eschatologie des Hebraerbriefes, ThExh NF 156, 1969, 11, 22, 28 s, 31 s, 46, 61).

c) La palabra de Jesús como mensaje apostólico de Cristo (*Hechos de los apóstoles*)

En Hech la expresión «palabra de Dios» usada absolutamente es el giro ya habitual para designar la predicación apostólica (4, 29; 6, 2,7; 8, 4; 11, 19; 13, 5,7.44.46; 16, 32; 17, 13; 18, 11). Esta palabra de Dios predicada por los apóstoles, que también puede ser llamada «la palabra del Señor» (8, 25; 12, 24; 13, 49; 15, 35 s; 19, 10.20) y que es «la palabra» que Dios envió a los hijos de Israel (10, 36), posee como contenido el acontecimiento-palabra de Jesús, es decir, la historia hecha palabra (10, 37: τὸ ῥῆμα γενόμενον [τὸ ρῆμα γεγονός]), desde sus inicios en Judea hasta la aparición del resucitado y la misión de los discípulos. La palabra apostólica del acontecimiento de la predicación se basa en el acontecimiento de la palabra de la historia de Jesucristo (10, 36 s) y tiene esta historia como contenido normativo.

El mensaje apostólico de Cristo es por ello «mensaje anunciando la paz» (13, 26), palabra válida para judíos y paganos. Esta palabra de Dios, que Dios mismo (17, 30) y Jesucristo como el resucitado proclama (13, 38 s, 26, 23), es la palabra de los apóstoles Pedro y Juan (8, 25) y de Pablo y Bernabé (13, 5,46, 14, 25; 15, 36; 17, 13, 18, 11). La palabra de Dios, a la cual el apóstol confía su comunidad (20, 32) demuestra ser poderosa (19, 20), crece y se multiplica (6, 7; 12, 24), se extiende por todo el país y quiere, según las «palabras» del resucitado (1, 9), ser proclamada (1, 8) en Jerusalén (caps 1-7), en toda Judea y Samaria (caps 8-12) e incluso hasta el fin del mundo (caps 13-28). El libro de los Hechos se cierra con la indicación de que Pablo predica en Roma la soberanía de Dios y el evangelio de Jesucristo; con ello Hech (28, 30 s) es el documento de la palabra de Dios que se impone en la historia poderosamente, el documento de la predicación fundamental y ejemplar de los apóstoles en Jerusalén y en Judea (caps 1-12) y de Pablo en la misión universal (caps. 13-28). Esta palabra de Dios, o palabra del Señor, centrada en la predicación apostólica será *pronunciada* (4, 29.31, 11, 19, 13, 46 y *passim*) y *proclamada* (13, 5; 15, 36; 17, 13), pero al mismo tiempo pretende ser *aceptada* (8, 14; 17, 11), es decir, pretende ser *oída* como palabra de Dios



(4, 4, 13, 7.44, 19, 10), ser *acogida* y *alabada* en la fe (4, 4; 15, 7; 13, 48). Si el contenido de la predicación apostólica es el mensaje del acontecimiento salvífico realizado en Jesucristo, puede afirmarse: «la palabra de Dios es (en Hech) la palabra de Jesucristo» (GKittel, ThWb IV, 116)

#### 4. Jesucristo como la palabra

##### a) La comprensión de la palabra de Dios en los escritos de Juan

El evangelio de Juan, igual que los sinópticos (cf. Mc 4, 14 ss; Lc 5, 1 y *passim*) califica la predicación de Jesús de «proclamación de la palabra» (de Dios): las palabras de Jesús son las del Padre, en las que se realiza la obra del Padre (14, 24; cf. 3, 34; 14, 10; 17, 8). Por consiguiente, el que oye las palabras de Jesús, oye la palabra de Dios (5, 24; 8, 51; 12, 48; 14, 24; 15, 3; 17, 14.17). Puesto que la palabra de Jesús es al mismo tiempo la palabra del Padre, por esto es palabra de → salud (14, 24) y de → verdad (17, 17), y por esto las palabras de Jesús dan la → vida a los creyentes, pero acarrear el → juicio a los incrédulos (12, 47 s). Las «palabras de Dios» que Jesús dice son en su totalidad la revelación que Dios hace de sí mismo a los hombres: «la palabra de Dios», «tu palabra» (14, 6.14.17). Pero con todo ello todavía no se ha aducido la comprensión específica que de la palabra de Dios tiene el evangelio de Juan, pues «las palabras del que revela... no son lo mismo que el que las revela en cuanto él es la *palabra*» (RSchnackenburg, Johannes I, 259). Más allá de la afirmación de que la palabra de Jesús es palabra de Dios *Jesús mismo es definido como «la palabra»*. Es decir: las palabras (la predicación) de Jesús como palabras de Dios se fundamentan en el ser Jesús palabra: «no es definido como *lógos* (palabra) en sentido absoluto porque él (Jesús) dice la palabra o las palabras de Dios» —esa es la interpretación de RBultmann—, «sino que, más bien a la inversa, sus palabras alcanzan la validez y la fuerza que poseen porque él es el *lógos*» (*ibid.*). Este uso absoluto y personal del concepto de *lógos* en su identificación con Jesús se encuentra ante todo en el pasaje de Jn 1, 1.14, pero también en 1 Jn 1, 1 (Jesús como «palabra de vida») y en Ap 19, 13, donde la expresión «la palabra de Dios» viene usada para Cristo que regresa victorioso (enlace de Sab 18, 5 y Dn 7).

##### b) La comprensión de la palabra de Dios en el prólogo de Juan

α) La forma originaria del himno al *lógos*. Para entender el prólogo joane del *lógos* (1, 1-18) es importante percatarse de que este prólogo presenta la refundición de un himno más antiguo al *lógos*, que originariamente comprendería los versículos 1-4(5).9-11.14.16 (RSchnackenburg, Johannes I, 200 s; ESchweizer, Neotestamentica, 113 s). Sólo en el v. 14 —y todavía no en el v. 5— hablaba dicho himno de la encarnación de la palabra (contra EKäsemann, Ex. Vers. u. Bes. II, 166 ss), y, puesto que el v. 14 pertenece al himno originario y, con la encarnación del *lógos*, presenta una afirmación genuinamente cristiana, no puede derivar de fuentes gnósticas afines a Juan bautista (contra RBultmann, Johannes, 4 s). Este himno, ya originariamente cristiano, consta de cuatro estrofas y describe: 1) el ser divino de la palabra y su función en la creación (vv. 1-3); 2) la función de esta palabra como luz y vida para el mundo de los hombres (vv. 4 s.9); 3) ya antes de la encarnación esta palabra ha sido rechazada, como también sus efectos, por la humanidad (vv. 10-11), y 4) el hecho absolutamente sorprendente de la encarnación del *lógos* y su aceptación en la fe por parte de la comunidad (vv. 14.16).

Así como de la → sabiduría se dice que buscó inútilmente una morada entre los hombres y regresó a su lugar en el cielo (Hen[et] 42, 1 s), también el himno ya originariamente cristiano a la palabra narra el destino de la palabra: el *lógos*, como verdadera luz que ilumina a todo hombre, por el que ha sido creado el mundo, vino a lo que le era propio y los suyos no le recibieron (1, 5.9-11). «Como se cierra de un portazo la entrada a un peregrino indeseado y forastero, también al *lógos* divino le sucedió algo semejante: no se le abrió. Se ignoraba que él había proporcionado el ser al mundo; fue tenido como un forastero con el que nadie se comprometió» (EHaenchen, Ges. Aufs. 131). Sólo en el pasaje de 1, 14 llega el himno a su afirmación característica, que rebasa ampliamente la narración del libro de

la Sabiduría se trata de la afirmación de la encarnación del *logos* «el *logos* ha hecho ahora lo supremo, lo último que era todavía posible para encontrar acceso entre los hombres se hizo hombre» (v 14, *ibid*) La encarnación de la palabra es lo inaudito, y para ello el mito de la sabiduría no ofrecía paralelo alguno

β) El prólogo del evangelio de Juan debido a la inserción, elaborada a modo de comentario, espec de los vv 6-8 y 15 (12 s 17 s) con la alusión, por parte del evangelista, a la aparición de Juan bautista (con lo cual los vv. 5 y 9-11 ya no deben relacionarse con la acción del *lógos*, anterior a su encarnación, sino que hay que relacionarlos por una anticipación, con el *lógos* encarnado), el prólogo 1, 1-18 debe dividirse en tres secciones

1ª El ser preexistente de la palabra (1, 1-4) «Al principio», pero no «al principio» de la creación (Gn 1, 1), sino en el «tiempo anterior» correspondiente a la eternidad divina, la palabra ya existía (preexistencia de la palabra 1, 1), la palabra se dirige a Dios (relación personal 1, 2), es más «la palabra era Dios» (divinidad esencial de la palabra 1, 1) Por esta palabra, por la cual fue creado el universo, los hombres tienen su vida y su luz salvadora (1, 3 s) 2ª La venida de la palabra al mundo de los hombres y la repulsa incomprensible que sufrió por parte de estos (1, 5-13) el *logos* venido al mundo, de quien Juan bautista dio testimonio (1, 6-8, 1, 5 ss hablan, pues, en la interpretación del evangelista, refiriéndose ya a la encarnación) fue incomprensiblemente rechazado por los hombres (1, 9-11), con la excepción de aquellos que llegaron a la fe y con ello se convirtieron en hijos de Dios (1, 12 s) 3ª El hecho de la encarnación de la palabra y su significación salvífica (1, 14-18) la palabra, sin perder su divinidad esencial, sino más bien poniéndola en acción, se convirtió en hombre mortal (*σάρξ* [sarx]), acampo entre los hombres, y como presencia de la gloria de Dios entre ellos, significó el don de la benevolencia de Dios y su fidelidad a la alianza establecida con la humanidad (1, 14-16), la cual se convirtió en Jesús en realidad tangible, por la superación de la revelación de la palabra del AT, revelación, esta última, basada en los mandamientos (1, 17 s)

γ) El origen histórico-religioso del concepto de *lógos*

La cuestión sobre el ámbito del que Juan habría tomado el concepto de *lógos*, «la palabra», no puede, hoy por hoy, ser resuelta con certeza:

1) En la filosofía griega (cf ThWb IV, 79 ss), en la que «la palabra» juega un papel de suma importancia (cf Heraclito «los hombres no comprenden este *logos* que siempre es» ThWb IV, 80, 22 s), y en particular en la *Stoa* (cf ThWb IV, 83 s, MPohlenz, *Die Stoa*, 1959<sup>2</sup>, 32 ss), según la cual el *logos* es la sustancia que sostiene al cosmos, una sustancia fina y espiritual que penetra la razón del mundo, falta el carácter personal del *logos* (Jn 1, 1 s) y el pensamiento de que el mundo se opone al *logos* (1, 10 s) 2) El intento de una derivación intrabíblica del concepto de *logos* fracasó por el hecho de que, si bien es verdad que el AT puede hablar ocasionalmente de la palabra de Dios como de una magnitud que actúa (cf Sal 147, 15-18, Sab 9, 1), no habla de la palabra de Yahve como de una persona, y también por el hecho de que en el NT, fuera de los escritos de Juan, se habla ciertamente, de un modo absoluto, de la proclamación hecha por Jesús «de la palabra de Dios», pero no se habla nunca (tampoco en 2 Cor 1, 19 s, como quiere ThZahn, Eml II, 1907<sup>3</sup>, 547, en 2 Cor 1, 19 s) de Jesús como palabra de Dios 3) En las especulaciones sobre la sabiduría del judaísmo tardío, según las cuales la sabiduría había participado en la creación del mundo, esta es enviada por Dios a él y los hombres la rechazan (Prov 8, 22-36, Eclo 24, 3-12, Hen[er] 42, 1 ss) Aunque también el libro de la sabiduría presente muchas afirmaciones y concepciones paralelas a Jn 1, 1, sin embargo, no solo la afirmación de la creación de la sabiduría (lo contrario de Jn 1, 1 s), sino también el hecho de que la literatura sapiencial del judaísmo tardío no pueda explicar la elección del término *logos*, «la palabra» en Jn 1, 1 ss milita en contra de una derivación directa del concepto joánico de *logos* de la especulación sobre la sabiduría del judaísmo tardío 4) La designación de *mēmṛā* (palabra) en el *tarḡum* aparece siempre como *mēmṛā* de Yahve o de Adonai en calidad de órgano ejecutivo que garantiza la trascendencia de Yahve y no puede ser tenido en cuenta como paralelo, pues no se ha dado nunca una hipóstasis «Memra» (St-B II, 302 s, VHamp, *Der Begriff «Wort» in den aramaischen Bibelübersetzungen*, 1938) Asimismo no es probable que las afirmaciones formuladas en el rabinismo acerca de la *Tora* y acerca del *logos* sean paralelas (St-B II, 353 ss), ni lo es que el pasaje de Jn 1, 1 ss quiera ser una antítesis a la especulación sobre la *Tora* (contra GKittel, ThWb IV, 138 ss), puesto que el concepto de *logos* falta precisamente en el versículo antitético 1, 17, y no llega a ser seguro que 1, 17 haya pertenecido al himno originario 5) La derivación gnóstica del concepto de *logos* es discutible no solo porque no se puede demostrar con certeza que el mito del descenso de un redentor sea precristiano (CColpe, *Die religionsgeschichtliche Schule FRLANT*, NF 60, 1961), sino también porque el concepto de *logos* es absolutamente extraño a los sistemas gnósticos (WBousset, *Kyrios Christos*, 1965<sup>5</sup>, 305, JJeremias ZNW 59, 1968, 83, RSchneckenburg, *Johannes I*, 268) 6) El judaísmo helenístico no solo la traducción de Hab 3, 5 («delante de él va la peste») [deber, peste] en la traducción griega de los LXX («delante de él [de Dios] ira el *logos* [en hebreo *dābār*]»), ni solo Sab 18, 14 ss (el *logos* omnipotente de Dios baja a castigar a los egipcios, JJeremias ZNW 59, 1968, 83 s), sino también la doctrina de Filón referente al *logos* ofrece fuertes contactos con el concepto de *logos* en Jn. Filón no solo

identifica la sabiduría del judaísmo tardío con el *lógos* y entiende el *lógos* como poder mediador entre Dios y la creación y le adscribe predicados divinos, sino que también enlaza afirmaciones del AT acerca de la creación por la palabra, afirmaciones estoicas acerca del *lógos* como alma del mundo y elementos platónicos (el *lógos* como modelo de la creación, cf. RSchnackenburg, Johannes I, 261 ss; ThWb IV, 86 ss). O sea, que el judaísmo helenístico debe ser muy tenido en cuenta a la hora de determinar el origen del concepto de *logos*.

δ) La encarnación de la palabra: pero ¿qué significa el mensaje de Juan acerca de la encarnación de la palabra (Jn 1, 1 ss) en el marco de este entorno del judaísmo y en oposición a él? En oposición a la contemplación del mundo circundante (cf. Filón), según la cual el *lógos* divino enlaza el mundo divino y el humano y gobierna el microcosmos y el macrocosmos, la buena noticia del prólogo de Juan consiste en que el *lógos* ya no actúa espiritualmente, sino que nos sale al encuentro corporalmente como hombre mortal, ya no abarca, de forma trascendente e immanente, todo el mundo, «sino que él (el *lógos*) se convierte para cada ser humano en uno de los suyos, carga con sus pecados y participa de la muerte» (OColpe, ThWb VIII, 474; cf. id. New Testament and gnostic Crisology, 227 ss, espec. 235 s). O sea, que la encarnación del *lógos* no significa que Jesús en su pura humanidad proclama la palabra escatológica de Dios (RBultmann, Johannes, 40 s; id. Theol. NT, §§ 46.48). Contra esa interpretación, que de hecho es «kenótica», es decir, elimina en Jesús la divinidad (HJWand, Vom Primat der Christologie, en: Antwort, Festschr. KBarth, 1956, 181), contra esa sustitución de la encarnación de la palabra por una conversión de la carne (= del Jesús terreno) en palabra, hay que hacer la siguiente formulación en la línea del evangelio de Juan: no vivió entre nosotros un puro hombre a quien Dios hubiera encargado la llamada escatológica de la decisión, más bien: la palabra, Dios mismo (Jn 1, 1 ss), en su gloria divina, adopta la realidad plena de una objetividad histórica, de una caducidad humana (*sárx*) y de la muerte humana (1, 14a; cf. 6, 61.63; 1, 29; 1 Jn 3, 5; Rom 8, 3). O bien, con la formulación exacta de JSchniewind: «Ya el prólogo habla de la cruz» (en: HJKraus, JSchniewind, 1965, 202). O sea, que la encarnación de la palabra no alude a Jesús como a un enviado escatológico en quien Dios actúa actualmente (RBultmann), sino que afirma la presencia de Dios mismo en la carne. «Por eso no se podrá encontrar jamás un paralelo de esta afirmación en la historia de las religiones» (CColpe, ThWb VIII, 474). El mensaje de la encarnación de la palabra (Jn 1, 14) «es mucho más que sólo la historización de un acontecimiento mitológico, y es también algo distinto» (*ibid.*). En otras palabras: la encarnación de la palabra significa la presencia de Dios en la persona de Jesús, no sólo en actuar aquí y ahora por parte de Dios en la persona de Jesús.

## B. Klappert

ῥῆμα [*rhêma*] palabra, dicho, cosa, acontecimiento, caso

I El sustantivo *rhêma* (raíz. \*Fep- [fer-] o bien ῥη [rhē]. cf. ἐρῶ [erô] yo diré, ῥῆσις [rhêsis], dicho, discurso, explicación, ῥῆτορ [rhêtôr], orador, palabras emparentadas son el latín *verbum* y el castellano *retórica* significa lo que expresamente se dice la palabra, el dicho. Se uso en poesía desde Pindaro (Pyth 4, 277 ss) y en prosa desde Herodoto (VII, 162). En el conocido epigrama de Simónides (frg 92, Diels II, 94), dedicado a la batalla de las Termópilas, se dice que los espartanos cayeron por obediencia a los ῥήματα [*rhêmata*], a las órdenes. *Rhêma* significa en Platón la palabra uislada (Tim 49c), pero también la frase (Leg 840c). En gramática *rhêma* significa el verbo en oposición al nombre ὄνομα [*ónoma*] (Aristóteles, Poet 20 p 1457a, 11)

II 1. En los LXX *rhêma* se da preponderantemente por el hebreo *dābār*, palabra, cosa, aunque es verdad que el término hebreo se traduce con preferencia, espec en los libros proféticos, por → λόγος [*lógos*]. sin embargo, *rhêma* se encuentra 147 veces en el pentateuco y se da con frecuencia en Dt y en la obra histórica deuteronómica. Aquí la estructura doble de *dābār/palabra/cosa* ha matizado también el uso de *rhêma*, que por ello puede significar tanto, a) palabra, sentencia, como b) cosa, acontecimiento, caso, *rhêma* aparece como resultado del decir y también del hacer; es más, este último significado es el decisivo (cf. 1 Sam 13, 8)

a) *Rhema* como *palabra, sentencia*, es con frecuencia equivalente a → *logos* [*logos*] (cf p ej el trueque de ambos términos en Ex 34, 27 s, 2 Sam 14, 20 s, 1 Re 12, 24, 11, 41 mss.) Determinado por el contexto significa p ej la *palabra de Dios* un *mensaje* (= *palabras* Ex 19, 6), el *mandato* (Dt 13, 1), la *palabra* creadora (Dt 8, 3), el *oráculo* que da indicaciones (1 Sam 3, 1) Son estereotipados los giros que expresan obediencia («según la palabra del Señor» (1 Re 12, 24, 15, 29 y *passim*) y «cumplir esta ley» (Dt 24, 18 20 22) El plural designa ocasionalmente los *mandamientos* en general (Dt 28, 58), luego los *diez mandamientos* (Ex 34, 1 27 s, en Dt 10, 4 con *logos*), el contenido de la confesión «Escucha, Israel» (Dt 6, 6), la revelación de la palabra en el Sinai (Dt 4, 36) y las exhortaciones de la sabiduría (Eclo 39, 6, Sab 6, 25) *Rhêma* puede usarse también para el proceso de la inspiración (Nm 23, 5 10 Dios pone la palabra en la boca del pagano Balaam), y en el giro «El Señor puso su palabra en boca de » (profetas de Israel Samuel, 1 Sam 15, 10, Elías, 1 Re 17, 2 8, 18, 1, Jeremías, Jr 1, 1), sin embargo, con este sentido la mayor parte de las veces se encuentra → *logos*, [*logos*]

b) *Rhêma, cosa* (así también *logos* 2 Sam 1, 4, 17, 4) viene determinado más precisamente por el contexto como *acción* (Gn 22, 1b, Dt 15, 10 23, 10), *caso* o *asunto* judicial (Ex 18, 26, Dt 1, 17), *suceso* (Dt 4, 32) o *pensamiento* (Dt 15, 9) El significado doble de *rhema* como *hecho* y como *relato* se muestra cuando la cronica de los hechos de Salomón viene designada como *βιβλιον ῥηματων Σαλωμων* [*biblion rhematon Salomôn*] (1 Re 11, 41), sin embargo, para estas crónicas se da con más frecuencia *λογος* [*logos*] (2 Re 14, 15 s, 15, 11-36 y *passim*) En las secuencias narrativas del pentateuco aparece el grito de enlace «después de estos sucesos», «después de esto» (Gn 15, 1, 22, 1 y *passim*)

2 En el judaísmo *intertestamentario* de la época de Jesús el término hebreo *dābār*, que corresponde a *rhêma*, se usa igual que en el AT

a) En los *escritos de Qumran dābār* se encuentra α) como *palabra* y β) como *cosa* con una frecuencia parecida, el primer caso espec. en fragmentos himnicos y exegeticos, el segundo en disposiciones legales

α) La palabra humana y la capacidad de hablar son consideradas como prodigio especial de la creación divina (1QH 1, 28 s) Pero *dābār* significa también la palabra de Dios, su mandamiento (1QS 5, 14 19, 1QH 4, 35) y su promesa (1QS 2, 13) La palabra de los profetas (CD 7, 10, 8, 20) es objeto de la interpretación actualizadora por parte del maestro de justicia (1Qp Hab 2, 5-9, 7, 4-8)

β) *Dābār* como *tema* es el objeto de las deliberaciones en la comunidad (1QS 6, 1 4 16) y luego también una *cosa* investigada exegeticamente (1QS 8, 11 s)

b) En *Filon rhêma* queda totalmente en la penumbra de *logos* y significa —de manera auténticamente griega— solo *palabra*, y, en sentido gramatical, el *verbo* (Agric 136) Fuera de estos casos se encuentra en oposición a pensamiento y a acción Empalmado con Ex 20, 18 Filon afirma que lo que Dios dice no son palabras, sino obras (Decal 47)

c) En los *escritos rabínicos, dābār*, igual que los términos arameos derivados de otras raíces *millā'* o bien *mill'ṯhā'*, posee también los sentidos de *palabra* y *cosa* en el targum *mēmrā'*, *palabra*, aparece como transcripción del Dios que se revela

α) *Dabar* significa *palabra* aislada, *sentencia* Junto con el espíritu, el alma y los sentidos, el hombre ha recibido la palabra de la boca como una dimensión propia que le constituye (bNiddah 31a) Sin embargo, se previene contra la charlatanería, porque lleva al pecado (Aboth 1, 17) En la enseñanza *dābār* se subordina a la Tora que lo domina todo Aquí las «palabras de la Tora» se distinguen de las «palabras de la tradición» (*qabbālāh*), es decir, de los libros bíblicos que no forman parte del pentateuco (bNiddah 23a), y de las «palabras de los escribas», que eran las decisiones de los rabinos (Jeb 9, 3) Sin embargo, estas últimas pueden ser señaladas como «palabras del Dios vivo» (bErubin 13b), es decir, reciben la interpretación querida por Dios El giro exegetico frecuente «otra palabra (o cosa)» introduce otra interpretación divergente

La palabra de la revelación divina se designa con el *nomen actionis dābār* o *dābār rāh*, derivado del verbo *dābār* esto vale, por ejemplo, para los diez mandamientos (Mekh sobre Ex 20, 2) Entre los rabinos se ha especulado mucho sobre los efectos universales de la legislación promulgada en el Sinai cada palabra en particular (*dābār*), salida de la boca de Dios, se dividió en 70 lenguas, cada una llenó el universo, hizo huir las almas de los oyentes e hizo retroceder dos millas a los israelitas (bSchab 88b) Con la elección de Israel todas las naciones restantes ya no fueron lugar de revelación (*dābār rāh* Mekh sobre Ex 12, 1) El estudio abre la riqueza de la revelación así como entre las olas grandes del mar se encuentran muchas olas pequeñas, igualmente entre cada palabra de la Tora hay muchos matices (Yalquth Schum'om Cant § 971) La palabra de la revelación puede ser representada personificadamente (pSchab VII, 10c, cf LvR 1, principio)

β) *Dābār* aparece como *cosa* en las numerosas preguntas de introducción «una comparación ¿a que se asemeja la cosa?» *Dābar* se usa de muchas maneras como designación general de asuntos de derecho, y ocasionalmente también para designar al hombre (bSota 28b) Con la fórmula «*otras cosas*» se insinúan cosas que no se quieren llamar por su nombre, p ej el culto a los ídolos (bSchab 17b), el cerdo (bSchab 129a), el coito (bBer 8b)

III En el NT el término *rhêma* se da 67 veces, las más de ellas en los escritos de Lucas (32 veces) y en el evangelio de Juan. Predomina el significado de *palabra*, lo cual se

debe, no en último término, al carácter kerigmático y no jurídico del NT. El significado de *cosa* es raro (cf. *infra* 5).

A diferencia de → *λογος* [*lógos*], que en el NT puede designar con frecuencia el conjunto del → mensaje cristiano, *rhēma* se refiere las más de las veces a palabras sueltas y a frases: el hombre debe dar cuenta de cada palabra injusta (Mt 12, 36); Jesús no respondió a Pilato palabra alguna (Mt 27, 14); los que están en el cielo dicen palabras inexpresables (2 Cor 12, 4).

Para *rhēma* como *palabra* de la profecía de Dios es característico el hecho de que comporta su propio cumplimiento y se convierte en realidad —en el doble significado de *dābār*, que se verifica precisamente en la época mesiánica.

1. Para *Lucas* vale el lema «nada hay imposible para Dios» (Lc 1, 37; cf. Gn 18, 14; Mt 19, 26), dicho en el que *rhēma* puede haber sido también entendido como palabra de → promesa que no queda sin cumplir (cf. 2, 29). El mensaje de navidad (Lc 1, 38; 2, 17) es, en su calidad de proclamación de un ángel, palabra de Dios, ante la cual uno se inclina con una obediencia llena de fe y cuya realización se vive (2, 15.17.19). Esto resulta claro en la predicación de Juan bautista: mientras que los rabinos creen que la profecía está extinguida, Lucas usa para el Bautista la fórmula que legitima la palabra de los profetas: «le llegó un mensaje de Dios a Juan» (Lc 3, 2), quien, como precursor del mesías, era más que un profeta (7, 26), y antes de morir pudo ver cómo su profecía se convertía en realidad (7, 22 s; cf. 2, 29; Simeón). En Lc incluso la palabra de Jesús viene designada con el sustantivo *rhēma*. Quien obedece fielmente a esta «palabra», tal como Pedro fiado en ella echó a las aguas su red, vive su cumplimiento (Lc 5, 5-8). Naturalmente, la palabra de Jesús no siempre es entendida de la misma manera (Lc 2, 50; cf. 20, 26); esto es principalmente válido para las profecías de la pasión (Lc 18, 34; cf. Mc 9, 32 par). Pero la realización posterior suscita el recuerdo y establece la conexión entre la palabra y el hecho (Lc 24, 8; Hech 11, 16; cf. Mc 14, 72 par).

2. En los *Hechos de los apóstoles* el plural *ῥήματα* [*rhēmata*] se refiere a la crítica juzgada blasfema, que Esteban hace a la ley y al templo (6, 11.13); positivamente se refiere al testimonio apostólico, proclamado en los discursos, acerca del acontecimiento de Cristo (2, 14; 5, 20; 10, 22.44; cf. 26, 25). También aquí destaca en el concepto *rhēma* la unidad de palabra y de cosa; todos y cada uno de los hechos de la vida de Cristo son denominados *rhēmata* (5, 32; 13, 42), y al doble aspecto que presenta el concepto *rhēma* corresponde el testimonio doble de los apóstoles, que son testigos presenciales de las cosas que con su boca testifican (5, 32).

3. En el *evangelio de Juan* se afirma expresamente la unidad de la palabra de Jesús y la palabra de Dios: Jesús dice las «palabras de Dios» (3, 34; cf. 8, 47; 14, 10; 17, 8). Por ello vale para las palabras de Jesús lo que el judío piadoso puede esperar de la Torá (ley): son → palabra y → vida (6, 63), es decir, son inspiraciones y no son, por ejemplo, palabras de un poseo (10, 21); dan la vida eterna (6, 68) a los que las aceptan (17, 8) y las conservan (15, 7). La autoridad divina de estas palabras se basa en la misión de Jesús (3, 34) y principalmente en su filiación (3, 35; 17, 8). Esto en la práctica significa que las palabras de Jesús vienen acompañadas de sus obras, pues el Padre, que permanece en Jesús, realiza sus obras (14, 10).

4. A esta equiparación de las palabras de Jesús y de la palabra de Dios responde en *Pablo* y en los *escritos postpaulinos* la correlación de profecía del AT y evangelio (Rom 1, 2-4).

Lo que en Dt 30, 12-14 se dijo acerca de la palabra de la Torá debe entenderse, según Pablo, como alusión al mensaje justificador de Cristo: para el creyente es palabra cercana, otorgada a él y salvadora (Rom 10, 8); esta palabra es llevada por los mensajeros de Cristo hasta los límites del orbe, igual que el cántico de alabanza (Rom 10, 18 según Sal 19, 5). Aquí Pablo puede denominar la buena noticia del evangelio como «palabra de Cristo» (Rom 10, 17, pasaje en el que algunos manuscritos tienen «palabra de Dios»).

En 1 Pe 1, 24 s la equiparación de ambos niveles —palabra de Jesús y palabra de Dios— se obtiene por el hecho de que el texto de Is 40, 8 («la palabra del Señor permanece por siempre») es referido al evangelio. En 2 Pe 3, 2 se recuerdan las palabras de los profetas y la indicación del Señor hecha a los apóstoles, pero en el lugar paralelo Jds 17 se mencionan únicamente las palabras de los → apóstoles de Jesucristo.

5. *Rhêma* en el sentido de *cosa* se da en Lc 2, 15.19 y aquí significa el acontecimiento de la navidad. En el NT se alude con alguna frecuencia a la disposición jurídica de Dt 19, 15, según la cual un *testimonio* (*rhêma*) ha de ser jurídicamente válido si viene avalado por dos o tres testigos. Mientras que en Mt 18, 16 esta disposición se inculca como regla de la comunidad (cf. 1QS 6, 1) y Pablo la usa de una manera muy peculiar de cara a su decisión caballerosa por lo que se refería a los problemas con la comunidad (2 Cor 13, 1), Juan la ha relacionado con la proclamación (Jn 8, 17); la verdad precedente de Dios y atestiguada por Cristo equivale al testimonio depuesto por dos testigos ante un tribunal del mundo.

O. Betz

φωνή [phōnē] voz; φωνέω [phōnēō] hablar, llamar

I 1. El nombre *phōnē*, voz, de la raíz φα- [pha-] (cf. φημί [phēmi], decir), que aparece también en el latín *fari*, hablar, fábula, discurso, rumor, y en multitud de palabras castellanas, tales como *pro-feta*, *blas-femia*, *a-fasia*, *fon-ema*, *fon-ética* y todos los derivados y compuestos de *fon*, significa las más de las veces el *sonido* articulado, alguna vez el *grito* de los animales (Homero, Od. 10, 239), pero las más de las veces la *voz humana* (Homero, Il. 18, 219-221; Platón, Tim. 67b), luego la *capacidad de hablar* (Sófocles, Electr. 548), la *lengua* (Herodoto IV, 114.117) y finalmente el *órgano de la voz* (Aristóteles, Antmal. 535a.31). En sentido metafórico *phōnē* puede designar una *sentencia* importante (Platón, Prt. 341b) o la *explicación* (Pap Ryland II, 77, 46). Ocasionalmente se ha hablado de la voz de los dioses: la Píthia de Delfos era considerada como su órgano (Jenofonte, Ap. 12 s); las leyes de Licurgo se atribuyeron a enseñanza divina (Elio Aristides, Or. 45, 11). Una voz bajada del cielo dio indicaciones especiales para la edificación de un santuario (Teopompo, en Diógenes Laercio, I, 115); el nacimiento de Osiris fue proclamado por una voz semejante (Plutarco: Is. et Os. 12).

2 Derivado de *phōnē*, ya en Homero está atestiguado el verbo *phōnēō* con los significados de a) *levantar la voz*, *hablar alto*, *llamar*, b) *llamar por el nombre*, c) *mandar*, d) *hablar de algo*, *narrar*. En Plutarco se encuentra incluso el significado jurídico de *legalizar*, *probar con documentos*.

II 1. En el AT *phōnē* corresponde casi siempre al término hebreo *qōl* (unas 560 veces; en Nm 3, 16.39 y *passim* incluso para el giro 'al-pi Yahweh, según la boca de Yahvé), que también puede designar el *eco*, el *fragor*, así p. ej. el *estrepito* de grandes masas de agua (Sal 42[41], 8, Ez 1, 24), el *rumor* de alas (Ez 3, 13) y (casi siempre en plural y en uso absoluto), el *retumbar del trueno* (Ex 19, 16, 20, 18). Pero *qōl* se usa las más de las veces para la *voz del hombre* (Gn 27, 22, Jue 18, 3, 2 Re 7, 10, Dn 8, 16), nunca, en cambio, para la lengua u órgano de la voz. Pero se puede designar el *rumor* (Gn 45, 16). Un rasgo común con las religiones cananea y babilónica es la concepción del trueno (*qōl*) como voz (*qōl*) de Dios (Sal 18[17], 14, 29[28], 3-6; Job 37, 2-5), con la cual Dios hace patente su fuerza divina que aterroriza a los enemigos de Israel (Jl 2, 11, 4, 16, Sal 46[45], 7). Esta voz de Dios es importante en el acontecimiento de la entrega de la ley en el Sinaí, en la presentación elohística el retumbar del trueno es únicamente señal de la teofanía, pero no comporta la palabra (Ex 19, 16-20; 20, 18-21), en cambio en el Dt aparece Israel como oyente de la voz de Dios, que desde el fuego pronuncia el decálogo (Dt 4, 12 s 33, 5, 22-24). Si en los profetas escritores la recepción de la palabra de Dios no se atribuye a la voz de Dios, en la predicación posterior aparece el giro «oír la voz de Dios», que equivale a observar los → mandamientos (Dt 13, 5, 30, 8 f; 2 Re 18, 12).

2 Mientras que en *Qumrán* el mandato de Dios es proclamado nuevamente por la voz del «maestro de justicia» (CD 20, 28 32), los *rabinos* crearon la concepción de una *voz-eco* (*bath-qôl*) procedente del cielo, la cual, tras la extinción del espíritu profético, da a conocer mediante sentencias breves las indicaciones de Dios (TSota 13, 2 pBerakhoth 3b, bBaba Mesia 59b, cf. Josefo, Ant 13, 282). A partir más o menos del s II d C se nota una tendencia desvalorizadora: el *bath-aôl* aparece ante todo en narraciones anecdóticas o legendarias, así p. ej. en la muerte de un mártir proclama el juicio divino sobre este justo y su participación ya presente en el mundo venidero (bBerakhoth 61b, bAboda Zara 18a). También es importante la explicación especulativa de la voz de Dios en la entrega de la ley en el Sinaí: el plural «truenos» (voces, Ex 19, 16) significa que la voz de Dios se ha dividido en 70 voces, es decir, en las 70 lenguas del mundo, y ha ofrecido la Torá a cada nación en su propia lengua, con todo, sólo Israel ha aceptado el ofrecimiento. Con ello esta entrega de la ley se entiende como un acto prodigioso de trascendencia universal (bSchab 88b, ExR 5 sobre 4, 27).

III 1. a) *La gama de significados* de *phōné* en el NT —137 veces, las más de ellas (53) en Ap y en Lc (14 veces en el evangelio y 27 en Hech), con uso escaso en las cartas, en Mt casi siempre en citas de autores del AT— está determinado, tanto por el uso idiomático del AT como por el de la lengua griega. Empalmado con giros del AT, *phōné* significa el *estruendo* del océano («de las muchas aguas: Ap 1, 15; 14, 2; 19, 6) o el *retumbar* del trueno (Ap 6, 1; 14, 2), el *sonido* de la palabra pronunciada (Lc 1, 44) y el *grito* del lamento (Mt 2, 18 par, cita de Jer 31, 15). Pero significa también el *tono* de los instrumentos musicales (1 Cor 14, 7.8; Ap 14, 2; 18, 22). Hay también una reminiscencia del AT cuando «la voz del novio y de la novia» son el signo del bienestar de una ciudad (Ap 18, 23; cf. Jer 7, 34; 25, 10). Por otro lado la influencia griega es visible cuando *phōné* significa el *idioma* o *lenguaje* (1 Cor 14, 10 s) o cuando las perícopas leídas en el acto de culto son denominadas «voces de los profetas» (profecías; Hech 13, 27). También aquí prepondera el significado de *voz*.

b) La alabanza divina viene tributada «en voz alta» (*φωνή μεγάλη* [*phōné megálē*]: Lc 17, 15; 19, 37; Ap 7, 10); en voz alta llaman o *chillan* (casi siempre *κραζέω* [*krázō*]; en el NT 55 veces, de ellas también pocas en las cartas, casi siempre en Mt, Hech, Ap, con un significado que va desde *llamar en voz alta* hasta *grito de auxilio*) no solo los hombres excitados (Lc 23, 23; Hech 7, 57; 26, 24), sino también los enviados que obran con la fuerza definitiva de Dios; así Pablo (Hech 14, 10) o Jesús, que «gritó muy fuerte» a Lázaro para que saliese del sepulcro (Jn 11, 43; *κραυγάζω* [*kraugázō*] en el NT, sobre todo en Jn) y con ello anticipó la voz del hijo del hombre que en el día del juicio resonará dentro de los sepulcros (Jn 5, 28). Giros que en el AT señalan la fuerza de la voz de Dios y el poder de su epifanía, en Ap son transferidos a la voz de los → ángeles o a la del hijo del hombre (Ap 10, 3, cf. Am 1, 2; 1, 15; Ap 14, 2; cf. Ez 1, 24). El gritar «muy fuerte» puede ser una alusión a la naturaleza sobrehumana del que grita, así p. ej., de los → demonios (Mc 1, 26; 5, 7; Lc 4, 33; Hech 8, 7). También el fuerte grito con que Cristo murió en la cruz es entendido por Marcos a modo de epifanía, como revelación de su dignidad divina (cf. Mc 15, 37, con el juicio del centurión en 15, 39).

2. a) Es significativo que —principalmente en el evangelio de Juan— la *tradición del AT* acerca de la voz de Dios y de los ángeles sea sustituida por la palabra de Cristo y la de sus mensajeros; con ello resulta *interpretada escatológicamente*. Según Mc 1, 3 par, el texto de Is 40, 3, que manda a un misterioso mensajero preparar el camino para Dios que viene, es cumplido por la aparición y la predicación escatológica de Juan bautista; según Jn, el Bautista se describe a sí mismo y a su misión diciendo: «una voz grita desde el desierto» (Jn 1, 23: *φωνή βοῶντος* [*phōné boōntos*], de *βοῶω* [*boáō*], *llamar, gritar* de júbilo, por necesidad, o *exclamar*; en el NT salvo una excepción, Gál 4, 27, se encuentra sólo en los evangelios y en Hech). Pero, en su calidad de pregonero, el Bautista despidió de sí a la gente y la guía a Cristo, quien, como cordero de Dios e Hijo de Dios (Jn 1, 29.34) es el revelador escatológico, es el → camino, la → verdad y la → vida: quien escucha esta

voz (→ oír) y se adhiere fielmente a ella está en el ámbito de la salvación (Jn 5, 25; 10, 3,27; 18, 37). La tradición del Sinaí es revisada a la luz del hecho de Cristo, y se discute a los judíos que hubieran escuchado la voz de Dios (Jn 5, 37 frente a Dt 4, 12) precisamente por su infidelidad: el que rechaza a Jesús, de quien han escrito los profetas y Moisés en la ley (Jn 1, 45; 5, 46), éste no puede haber «escuchado» la voz de Dios, es decir, no puede haberla reconocido como lo que verdaderamente es y no puede haberla aceptado fielmente.

b) También en la fiesta de pentecostés la tradición del Sinaí referente a la voz de Dios recibe una interpretación nueva (Hech 2). De la misma forma como, según la exégesis judía, la voz de Dios ha hablado a los pueblos en las lenguas del mundo, así también proceden los discípulos en pentecostés, la fiesta de la alianza (Jub 6), guiados por el Espíritu santo: dan testimonio de las grandes obras de Dios delante de una multitud ecuménica de hombres piadosos, de los cuales cada uno les oye hablar en su propia lengua (Hech 2, 4.11). Pero también aquí la distinción es digna de atención: en vez de la → ley hay el → evangelio, y al paso que, según la exégesis rabínica, el mundo rechaza la palabra pronunciada por la voz de Dios, ahora los representantes de la ecumene (→ tierra, art. *oikouménē* [*oikouménē*]), los judíos de la diáspora que aquellos días están en Jerusalén, acogen con fidelidad la palabra de Dios.

Semejante es el juicio expresado por Pablo en Rom 10, cuando atribuye *alcance cósmico* a la resonancia del evangelio y al servicio de los enviados de Dios (v. 18, según Sal 19, 5), mientras que Israel rechaza el mensaje (vv. 16 s.19-21). En estos pasajes neotestamentarios la obra de la voz de Dios es orientada por medios humanos y con ello resulta al mismo tiempo desmitologizada; en Heb 12, por el contrario, el efecto directo y sobrenatural de la voz de Dios en el Sinaí se subraya y se valoriza parenéticamente para un futuro de Dios todavía no realizado: al final de los tiempos su voz hará bambolearse al cielo y a la tierra (12, 18-29).

c) La voz del cielo que encontramos en el NT recuerda la «voz-eco» de los rabinos (*bath-qōl*: cf. *supra* II, 2). Pero aquí su afirmación no está introducida por giros estereotipados y su valor todavía no se ve limitado por el espíritu de la crítica. En Ap no se ve quién es el que habla (Ap 10, 8; 11, 12; 14, 13, y lo mismo en Hech 10, 13-15; 11, 19); en la vocación de Pablo resulta claro que, por el contenido de lo que la voz dice, ésta es la de Cristo (Hech 9, 4 s; cf. 22, 7-9; 26, 14). Es importante la voz que en el → bautismo y en la transfiguración de Jesús resuena desde el cielo, o desde una nube, y confirma mediante una declaración divina un testimonio del mesías pronunciado inmediatamente antes por los hombres (Mc 1, 7 par; 8, 29 par; 9, 7 par). Esta voz del cielo no es algo así como un sustitutivo del → Espíritu santo, sino que comenta la donación del espíritu, y con ello revela que el ungido es el Hijo de Dios (Mc 1, 10 s par).

En el evangelio de Juan se transparenta una crítica indirecta a la tradición de la voz del cielo: en el testimonio que el evangelista Juan da del bautismo de Jesús falta la voz del cielo (1, 31-33); su cometido es asumido por el Bautista, quien atestigua que Jesús es el Hijo de Dios y el cordero de Dios (1, 29.34). En el mismo sentido se transforma el relato de la transfiguración de Jesús (12, 20-30): la voz del cielo ya no declara la realidad, harto conocida, de la dignidad mesiánica de Jesús, sino su finalidad: Dios ha glorificado su propio nombre por medio de Jesús, a quien glorificará también por su cruz y por su resurrección (v. 28). Los oyentes de la voz celestial son, como en Hech 2, representantes del judaísmo de la diáspora (v. 20), y es por ellos que ha sonado la voz (v. 30), pero no es reconocida como voz celestial (v. 29). Con ello lo que el evangelista quiere decir es: el discurso directamente procedente del cielo fracasa siempre por la incapacidad de los oyentes. Precisamente por eso la → revelación de Dios debe ser proporcionada por enviados humanos: por el Bautista (1, 29.34), por la palabra encarnada (1, 14; → *lóγος*



[lógos]) y por testigos de Cristo guiados por el espíritu (15, 26 s; → testimonio). De manera distinta argumenta el autor de 2 Pe: se presenta como testigo presencial de la transfiguración y como oyente de la voz del cielo dirigida a Jesús; la participación en estos acontecimientos legitima la verdad del mensaje apostólico (2 Pe 1, 16-19).

3. *Phōnēō*, que en los LXX se encuentra raramente, se da 42 veces en el NT; a excepción de Ap 14, 8 y 4 pasajes en Hech, se encuentra sólo en los evangelios. Sale con el significado de *hablar alto* o *gritar* (Mc 1, 26; Lc 23, 46), *alzar la voz* (Lc 8, 54; 16, 24) y *llamar hacia acá* y enviar a por alguien (Mc 15, 35; Lc 16, 2; Hech 9, 41; Jn 2, 9). Referido a Jesús, este verbo expresa la *llamada* hacia el espacio de la salvación de los últimos tiempos (Mc 10, 49; Jn 1, 48; cf. 10, 3). Como *καλέω* [*kalēō*] (→ llamada), *phōnēō* significa también *invitar* (Lc 14, 12) y *llamar o considerar como* (Jn 13, 13). Finalmente, significa el canto del gallo (Mc 14, 30[68].72 par); la tercera vigilia de la noche (de la medianoche a las tres de la madrugada) es el tiempo del «canto del gallo» (Mc 13, 35).

### O. Betz

Bibl general R.Bultmann, Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannesevangelium, en 'EYXAPIΣΤΗ-PION, Festschr H.Gunkel, vol 2, 1923, 1 ss - J.Behm, Art *ᾠδὴ* etc, ThWb I, 1933, 719 ss - A.Debrunner/H.Kleinkech/O.Procksch/G.Kittel y otros, Art *λέγω, λῶγος, ῥῆμα* etc, ThWb IV, 1942, 69 ss - IPSeierstad/G.Harder/U.Mann, Art Wort Gottes EKL III, 1959, 1846 ss - G.Neumann/H.Gadamer/JSbk/ThBonhoeffer, Art Sprache, RGG VI, 1962<sup>3</sup>, 263 ss - W.Zimmerl/O.A.Piper/C.Andresen/W.Loew/W.Jannasch, Art Wort Gottes, RGG VI, 1962<sup>3</sup>, 1809 ss - CA.Keller, Art Wort, BHHW III, 1966, 2182 ss - O.Betz, Art *φωνή* etc, ThWb IX, 1971, 272 ss.

Sobre el aptdo I F.Ast, Lexicon Platonicum, 1835 - H.Leisegang, Art Logos, en Pauly-Wissowa, RE 13, 1926, 1035 ss - Stenzel, Art Sokrates, en Pauly-Wissowa, RE 3, 1927, 811 ss - W.Jaeger, *Paideia* I, 1936<sup>2</sup> - C.Adesen, Logos und Kosmos, 1955 - WKelber, Die Logos-Lehre von Heraklit bis Origenes, 1958.

Sobre el aptdo II JSzeruda, Das Wort Jahwes, 1921 (Diss Basel) - P.Heimich, Das «Wort» im Alten Testament und im alten Orient, 1922 - F.Haussermann, Wortempfang und Symbol in der alttestamentlichen Prophetie, BZAW 58, 1932 - J.Begrich, Das priesterliche Heilsorakel, ZAW 52, 1934, 81 ss (= JBegrich, Gesammelte Studien zum AT, ThB 21, 1964, 217 ss) - O.Grether, Name und Wort Gottes im Alten Testament, BZAW 64, 1934 - H.W.Wolff, Die Begründung der prophetischen Heils- und Unheilssprüche, ZAW 52, 1934, 1 ss (= H.W.Wolff, Gesammelte Studien zum AT, ThB 22, 1964, 9 ss) - L.Kohler, Theologie des Alten Testaments, 1935 (1965<sup>4</sup>) - H.W.Wolff, Das Zitat im Prophetenspruch, BEvTh 4, 1937 (= H.W.Wolff, Gesammelte Studien zum AT, ThB 22, 1964, 36 ss) - L.Durr, Die Wertung des göttlichen Wortes im Alten Testament und im antiken Orient, MVA(A)G 42, I, 1938 - O.Procksch, Art *ᾠδὴ* («Wort Gottes» im AT), ThWb IV, 1942, 89 - IPSeierstad, Die Offenbarungslehre der Propheten Amos, Jesaja und Jeremia, SNVAO 2, 1946 - G.v.Rardam, Deuteronomium-Studien, FRLANT NF 40, 1947, 52 ss (= Gesammelte Studien zum Alten Testament, ThB 8, 1958, 189 ss) - H.Ringgren, Word and Wisdom, 1947 - M.Noth, Geschichte und Gotteswort im Alten Testament, 1949 (= M.Noth, Gesammelte Studien zum AT, ThB 8, 1957, 188 ss) - W.Zimmerl, Das Gotteswort des Ezechiel, ZThK 48, 1951, 249 ss (= W.Zimmerl, Gottes Offenbarung, ThB 19, 1963, 133 ss) - T.Boman, Das hebraische Denken im Vergleich mit dem griechischen, 1952 (1959<sup>3</sup>), 45 ss - G.Quell, Wahre und falsche Propheten, BFChTh 46, 1, 1952 - W.Zimmerl, Verheissung und Erfüllung, EvTh 12, 1952/53, 34 ss (= Probleme at Hermeneutik, ThB 11, 1960, 69 ss) - H.W.Wolff, Hauptprobleme alttestamentlicher Prophetie, EvTh 15, 1955, 446 ss (= H.W.Wolff, Gesammelte Studien zum AT, ThB 22, 1964, 206 ss) - Th.C.Vrezen, Theologie des Alten Testaments, 1956 - W.Zimmerl, Das Alte Testaments als Anrede, BEvTh 24, 1956 - G.v.Rardam, Theologie des Alten Testaments I, 1957 (1966<sup>5</sup>), 156 ss, II, 1960 (1968<sup>6</sup>), 39 ss, espec 93-111 - Eben Jehuda, Millon HaLaschon Ha-'Brith, 1959<sup>7</sup> - O.Betz, Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte, 1960, 158 ss - C.Westermann, Grundformen prophetischer Rede, BEvTh 31, 1960 (1968<sup>3</sup>) - H.W.Wolff, Das Geschichtsverständnis der alttestamentlichen Prophetie, EvTh 20, 1960, 218 ss (= id., Gesammelte Studien zum AT, ThB 22, 1964, 289 ss) - W.Eichrodt, Theologie des Alten Testaments II, 1935 (1961<sup>4</sup>), § 14 - MDGross, 'Osar Ha-'Aggadah, 1961 - R.Rendtorff, Geschichte und Wort im Alten Testament, EvTh 22, 1962, 62 ss - J.Lundblom, Die Vorstellung vom Sprechen Jahwes zu den Menschen im Alten Testament, ZAW 75, 1963, 263 ss - K.Koch, Wort und Einheit des Schopfergottes in Memphis und Jerusalem, ZThK 62, 1965, 251 ss - C.Westermann, Das Buch Jesaja Kap 40-66, ATD 19, 1966 - G.Pfeiffer, Ursprung und Wesen der Hypostasierung im Judentum, 1967 - H.W.Wolff, Dodekapropheten 2, BKAT XIV/2, 1969 - W.Zimmerl, Ezechiel, BKAT XIII, 1969 - K.Baltzer, Ezechiel und Deuterosejasa, BZAW 121, 1971, 118 ss.

Sobre el aptdo III GDalman, Die Worte Jesu, 1898 (1930/1965<sup>2</sup>) - W.Bacher, Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur II, 1905, 206 s - JSchneidweide, Die Begriffe Wort und Evangelium bei Paulus, 1910 - R.Bultmann, Der Begriff des Wortes Gottes im Neuen Testamen, en R.Bultmann, GuV I, 1933 (1966<sup>6</sup>), 268 ss - RAsting, Die Verkündigung des Wortes Gottes im Urchristentum, 1939 - J.Jeremias, Die Gleichnisse Jesu, 1947 (1958<sup>8</sup>, ed nuevamente reelaborada en 1965<sup>7</sup>) - E.Krepp, Der Begriff rhema im Biblisch-Griechischen, III, 1951/54 - R.Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, 1953 (1968<sup>8</sup>), § 46 48 - KHSchelleke, Das Wort Gottes in der Kirche, ThQ 133, 1953, 278 ss - J.Jeremias, Kennzeichen der *ipissima* vox Jesu, in Synoptische Studien A.Wikenhauser, 1954, 86 ss (= J.Jeremias, Abba, 1966, 145 ss) - HSchlier, Im Anfang war das Wort zum Prolog des Johannes-Evangeliums, en Die Zeit der Kirche I, 1956, 274 ss - G.Bornkamm, Gotteswort und Menschenwort in Neuen Testament, KdZ 12, 1957, 301 ff (= G.Bornkamm, Gesammelte Aufsätze II, 1963<sup>2</sup>, 223 ss) - EKasemann, Aufbau und Anglegen des johanneischen Prologs, 1957 (en: EKasemann, Ex Vers u. Bes II, 1968<sup>3</sup>, 155 ss) - R.Schnackenburg, Logos-Hymnus und johanneischer Prolog, BZ I, 1957, 69 ss - GEbeling, Wort und Glaube, 1960 (1967<sup>3</sup>) - HSchlier, Wort Gottes, 1960 (1962<sup>2</sup>) -

ESchweizer, Aufnahme und Korrektur jüdischer Sophisttheologie im Neuen Testament, *Neotestamentica* 1963, 110 ss – FWBeare, Speaking with tongues, *JBL* 83 3 1964, 229 ss – Weisteter, Der Logos und sein Prophet, en *Apophoreta Festschr EHaenchen*, 1964, 109 ss – Geichholz, Tradition und Interpretation *ThB* 29, 1965, 39 ss, 99 ss – EHaenchen, Probleme des johanneischen «Prologs», en *EHaenchen, Ges Aufs I Golf und Mensch* 1965 114 ss – ELohse, Deus dixit, *EvTh* 25, 1965, 367 ss – RSchnackenburg, Das Johannes-Evangelium, T 1, *HThK IV* 1965 – CColpe, Art Worte Jesu, *BHHW III*, 1966, 2184 ss – EJungel, Jesu Wort und Jesus als Wort Gottes en *Parrhesia, KBarth z 80 Geb*, 1966, 82 ss – HConzelmann, Grundriss der Theologie des NT, 1967, § 28 – RDeichgraber, Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit, 1967 – JJeremias, Der Prolog des Johannes-Evangeliums, *Calwer fasc* 88, 1967 – ESchweizer, Das Evangelium nach Markus, *NTD I*, 1967 – CColpe, Art ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, *ThWb VIII* 1968 403 ss espec 468 ss – id, New Testament and Gnostic Christology, *Religions in Antiquity en Essays in Memory of ERGoodenough* 1968 227 ss – HGiese, Psalm 22 und das NT, *ZThK* 65 1968 1 ss – JJeremias, Zum Logos Problem *ZNW* 59 1968, 82 ss – GBornkamm, Paulus, 1969 165 ss – ELohse, «Ich aber sage euch» en *Festschr JJeremias* 1970 189 ss – JJeremias, *Neutestamentliche Theologie*, T 1 Die Verkündigung Jesu, 1971

Trad o c GvRad, *Teologia del AT I*, 1972, 192 ss II, 109-130 – Weichtodt, *Teologia del AT II*, 1975, 77-78 – RBultmann, El concepto «Palabra de Dios» en el NT *Creer y comprender I*, 1974, 233-254 – JJeremias, *Las parábolas de Jesús*, 1976 – RSchnackenburg, *El evangelio de Juan*, 1979 – JJeremias, *Teologia del NT I La predicación de Jesús*, 1977<sup>2</sup> En *cast Arts gens HKrings HSchlier-HVolk Art Palabra, CFT III* 1967 282-295 – LScheffczyk, *Art Palabra, Palabra de Dios SM* 5 1974 col 147-159

## Pan

En este grupo de palabras se tratan, además de ἄρτος [*ártos*], pan, el término ἐπιούσιος [*epiouisios*], diario, cotidiano, que aparece una sola vez y que abarca las legítimas necesidades de la vida, y la palabra μάνα [*mánna*], que se remonta al milagro del desierto, pero que se emplea asimismo en un sentido espiritual. Ambos sustantivos pueden designar tanto un alimento para el cuerpo como un manjar o un don para el alma o para el mantenimiento de la vida espiritual.

### ἄρτος [*ártos*] pan

I La etimología del vocablo es incierta, quizá se derive de la raíz ἄρ [*ar*], *ensamblar, unir estrechamente*. El sustantivo designa, ya antes de Homero, el pan hecho con la harina de diferentes cereales.

II El pan era el alimento más importante de Israel y, dado que Palestina era un país pobre, se hacía originariamente de cebada mezclada con habas, lentejas y otros productos. Posteriormente se impuso el pan de trigo, aunque ciertamente solo podía disponer de él la clase más acomodada del pueblo, mientras que el pan de cebada continuó siendo el alimento de los pobres. Ambas clases de pan (1 Sam 20, 34 pan = comida en general) se hacían de cereales molidos a los que se añadía levadura, se preparaban en una sartén (Lv 2, 5) o se cocían en hornos cilíndricos de arcilla (Os 7, 4 ss). Los panes, de aproximadamente 1 cm de espesor y hasta 50 cms de longitud, tenían casi siempre en el centro una abertura para poderlos romper fácilmente al comer. Nunca se cortaba. El pan no solo servía como alimento fundamental, sino también para acompañar a otros alimentos, por ejemplo, el pescado o la carne, que, envueltos en pan, eran ingeridos.

Con motivo de las visitas inesperadas (Gn 19, 3) y en la época de la siega (Rut 2, 14) se hacían panes azimos o simplemente se comían cereales tostados, también se llevaban estos panes (como provisiones que difícilmente se echaban a perder) en los casos en que había que partir rápidamente (1 Sam 17, 17 y *passim*), como ocurrió, espec en la salida de Egipto (Ex 12, 8 11 34 39). Según Ex 12, 14-20, 13, 3 ss, la fiesta de los panes azimos se remonta a esta salida, al celebrarla año tras año, se actualiza a través del culto la liberación de Egipto hecha por la mano de Dios.

En el culto israelítico se utilizaba la harina o el pan como ofrenda (Lv 2), pero esta costumbre era originariamente pre-israelítica. También en este caso se ofrecían únicamente panes azimos. Se nos habla también de los 12 «panes de la proposición», que se encontraban sobre una mesa especial en el santuario de Israel (Ex 25, 30, 1 Cr 28, 16). Se trata aquí de panes azimos que eran depositados como una ofrenda ante el «rostro» de Yahve. Según la antigua costumbre judía, en la comida el amo de la casa tomaba en sus manos el pan que había ante él y pronunciaba la bendición del pan: «Alabado sea Yahve, nuestro Dios, el rey del mundo, que ha hecho nacer el pan

de la tierra». Los comensales contestaban con un «amén». Acto seguido, el anfitrión daba a cada uno un trozo de pan y él lo comía primero. Jesús pronunciaba también esta bendición del pan, firmemente arraigada en la tradición judía, como reflejan el relato de la multiplicación de los panes y de los peces (Mc 6, 41 par) y el de la última cena (→ eucaristía).

III Si en la época y en el entorno del NT el pan representa el alimento por excelencia, el vocablo «pan», además de su significado más estricto, designa también a menudo el *alimento* y el *sustento* en general (como en nuestra expresión «ganar el pan», ganar el sustento). Así, el hijo pródigo, estando en tierras extrañas, se acuerda de que hasta los jornaleros de su padre tienen pan en abundancia (*bastante para vivir*) (Lc 15, 17). Por consiguiente, comer pan quiere decir en general «comer» (Is 65, 25); «partir el pan» con el hambriento significa «alimentarlo» (Is 58, 7.10). El que «no come de balde el pan» de otro no vive a costa de los demás, sino gracias a su propio trabajo (2 Tes 3, 8). «El que no come pan ni bebe vino» es un asceta (Lc 7, 33), mientras que la cuarta petición de la oración domine (Mt 6, 11) se refiere a todo aquello «que tiene que ver con el sustento del cuerpo y las necesidades del hombre» (Luther, Kl. Kat.). La expresión de Lc 14, 15 «comer pan en el reino de Dios» alude a la participación en el banquete celestial. Las palabras de Jesús: «no sólo de pan vive el hombre» (cita de Dt 8, 3), se refieren a lo material en el sentido más amplio, a lo cual se contraponen la fuerza vivificadora de la palabra de Dios (Mt 4, 4).

El relato de la prodigiosa multiplicación de los panes y de los peces para alimentar a 5.000 (Mt 14, 13-21 par) y 4.000 personas (Mt 15, 32-39 par) respectivamente, en el que con unos pocos panes y un par de peces son saciados muchos hombres, aparece —con algunas diferencias redaccionales— un total de 6 veces. Este relato nos muestra que Jesús, en cuanto que es el mesías, da el verdadero pan de vida. En la estructura del cuarto evangelio, al relato de la multiplicación de los panes y del caminar sobre las aguas (Jn 6, 1-26) sigue el discurso en el que Jesús se revela a sí mismo como el pan de vida. Tras la imagen del pan de vida alienta el deseo, muy extendido y tan viejo como el hombre, de un alimento que dispense la vida eterna. Así hay que entender la súplica de los hombres: «Señor, danos siempre pan de ése» (Jn 6, 34). A esto contesta Jesús: Yo soy el pan que buscáis. El que quiera participar de esta vida eterna ha de saber que Jesús mismo es el pan y quiere darlo a los que vengan a él. Con ello él se contraponen a todos aquéllos que dicen ser o tener el pan de vida. Sólo hay una posibilidad de que al mundo le sea dada la vida: «El pan de Dios es el revelador, que viene del cielo y da la vida al mundo» (Bultmann). Así encuentra respuesta la pregunta por el sentido y la finalidad de la vida.

Todos los pasajes que se refieren a la eucaristía (Mc 14, 22 par; Hech 2, 42; 20, 7; 1 Cor 10, 16; 11, 23) se estudian en el correspondiente artículo (→ cena del Señor).

F. Merkel

ἐπιούσιος [*epiúsios*] cotidiano, diario

*Epiúsios*, cotidiano, diario, que aparece unido a *ártos* en la cuarta petición del padrenuestro, sólo se encuentra (a excepción de Mt 6, 11 y Lc 11, 3) una sola vez y no de un modo claro en un papiro del s. V d. C.; por lo demás, es un vocablo completamente desconocido en el ámbito griego; tampoco se encuentra en la versión de los LXX, que utiliza un término afín, *ἐπιούσα* [*epiúsa*]. Por eso desde antiguo se discute sobre su significado concreto y sobre el modo de traducirlo; Tertuliano lo traduce por *cotidiano*, *diario* (s. II d. C.). Entre las muchas interpretaciones posibles, sobresalen cuatro principales:

1. La palabra puede derivarse de ἡ ἐπιούσα ἡμέρα [hē epiousa hēméra], *el día siguiente* (cf. Hech 7, 26; ἐπειμι [épeimi], *añadirse*). San Jerónimo (alrededor del 380 d. C.) en el apócrifo EvHeb debe haber leído māhār: *para mañana*. Según eso, epiousios significaría el pan *para el día siguiente*. En cambio, Mt 6, 34 parece decir: «No os inquietéis por el mañana». No obstante, a partir de Prov 27, 1 LXX resulta que la expresión epiousa hēméra no designa necesariamente el día siguiente, sino de un modo más general el día venidero; a veces este día puede ser también el día de hoy. Por eso Schniewind y Rengstorf, en el comentario del NTD a Mt 6, 11 y Lc 11, 3, están de acuerdo en traducir: pan *para el mañana* (NB: «pan del mañana»). De todos modos, hay que tener en cuenta que el texto del EvHeb no es original, sino que él mismo es una retraducción.

2. Ya Orígenes recomendó que se entendiese el epiousios como ἐπί τὴν οὐσίαν [epí tēn ousían], *decir, el pan necesario para la existencia, para vivir*. Dado que la lengua de Orígenes era el griego, no se puede discutir la posibilidad de esta interpretación desde el punto de vista lingüístico. Esta interpretación puede apoyarse en la referencia a Prov 30, 8 y en la reminiscencia de Ex 16, 4: en el desierto los israelitas sólo debían recoger el maná suficiente para sus necesidades de cada día (cf. St.-B. I, 420 ss). Por eso los discípulos deben también pedir diariamente (Lc 11, 3) por el pan necesario para vivir.

3. Enlazando con la primera interpretación, se ha intentado entender la palabra epiousios dentro de la perspectiva de la consumación escatológica. El mañana, en el que Jesús fija su vista aquí, designa, no el día siguiente, sino el gran día venidero, la consumación escatológica (JJeremias), es decir, el día en que Jesús comerá con sus discípulos el «pan de vida», el «maná celestial» en la eternidad (Lc 22, 30; Mt 26, 29; Ap 2, 17). Por este pan deben pedir los discípulos. De un modo similar, los padres de la primitiva iglesia entendían el pan de que se habla en la cuarta petición como el Cristo que se daba a sí mismo en la eucaristía, el «pan de vida» (Jn 6, 35). Por más que en la cuarta petición puedan estar incluidos también estos bienes salvíficos, a pesar de todo a la vista de Mt 6, 25 ss no se puede dudar de que Jesús piensa ante todo en el pan terreno.

4. Por último, KGKuhn piensa que el traductor escogió el vocablo desconocido epiousios para poder reproducir con exactitud un cierto matiz especial del arameo. La reconstrucción del texto original insinúa que la palabra que había que traducir (*l' yoma*) encerraba en sí un doble sentido, que sólo podía expresarse en griego mediante la combinación de los vocablos: epiousios, (el pan dánoslo solamente) *en cuanto es necesario para el día* y σήμερον [sēmeron], *para hoy* (dánoslo). En ese caso, la súplica cotidiana por el pan *necesario para hoy* le recordaría continuamente al discípulo no sólo la fidelidad paternal de Dios, sino también que, en el nuevo eón que ya ha hecho irrupción y cuya consumación puede esperarse en cualquier momento, la oración a largo plazo ya no le incumbe al discípulo.

W. Mundle

μάννα [mánna] maná

I Ya en época preisraelítica, el vocablo hebreo mān designa el jugo que, durante la estación de las lluvias en el desierto del Sinaí, extraen una especie de cochumillas del tamarisco mannífero (*tamarix mannifera*) y que cae al suelo en forma de bolitas, muy dulces; allí es recogido por las hormigas, pero, con el calor del mediodía se derrite y fluye. Desde Josefo y Orígenes se da como cierto que fue este fenómeno el que los israelitas, durante su viaje a través del desierto, consideraron como un milagro de Dios, esta conclusión se ve apoyada por el hecho de que el vocablo griego mámma significa *miga*, así como por nuevas investigaciones de las ciencias naturales (Bodenheimer).

II Ex 16, 15 intenta dar una explicación etimológica del vocablo hebreo, que refleja aún más claramente el asombro que el fenómeno produjo a los israelitas *mān hū* ¿que es esto? En cuanto a los detalles, las tradiciones difieren: en Nm 11(J) el pueblo se cansa del maná, de tal manera que es sustituido por las codornices, mientras que en Ex 16 ambas cosas aparecen la misma tarde. De acuerdo con este pasaje (v 35), Israel se alimentó de maná durante 40 años. Ciertamente, el pueblo no se alimentó exclusivamente de este producto, pues es sabido que había traído consigo vacas de Egipto (Ex 12, 38 y *passim*) y también pudo encontrar nuevos alimentos en los oasis (Ex 15, 27) y arrebatarlos a los enemigos vencidos (Nm 31, 25 ss y *passim*). Pero esto no quita en modo alguno importancia a la experiencia veterotestamentaria del prodigioso manjar, que preservó a Israel del hambre.

Mientras que en Ex 16 y Nm 11 se trata únicamente de la comida en cuanto tal, el recuerdo del manjar prodigioso sirve en Dt 8, 3 para mostrar que el hombre «no solo vive de pan, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios» (cf Mt 4, 4 par). El concepto se espiritualiza progresivamente. Esto se manifiesta claramente en el Salmo 78, en donde el *mān* es llamado trigo celeste (v 24) y pan de ángeles (v 25) y en donde, junto con las otras bendiciones con las que Dios ha colmado a su pueblo, aparece como un símbolo de la salvación divina.

En la apocalíptica judía la idea del maná juega un papel no despreciable (St-B II, 481 s). En una ocasión va ligada a la tradición de que el mesías venidero traerá de nuevo el arca de la alianza, con todo lo que contenía, que había sido ocultada por el profeta Jeremías (2 Mac 2, 4 ss), según la tradición de los escribas, que sigue a Ex 16, 33, el arca no solo contenía las tablas de la ley, sino también una jarra con maná (cf Heb 9, 4). Pero para otros, el maná es el pan que bajarán del cielo al fin de los tiempos para saciar a los creyentes que vivan en aquel tiempo (ApBar[sir] 29, 8).

III Estas dos concepciones están probablemente en el trasfondo del pasaje de Ap 2, 17: al que resulte vencedor (el cual tampoco ha participado en banquetes idolátricos; 2, 14) le dará maná escondido (la comida de los últimos tiempos). Será salvo y vivirá.

En Jn 6, 31 ss los judíos hacen referencia a la idea de que en la época mesiánica se repetirá el milagro del maná. El «segundo» liberador, el mesías, ha de realizar las mismas acciones que el «primero», Moisés (St.-B. II, 481). Jesús rechaza este paralelismo aludiendo a que el que había dado pan en el desierto a los israelitas no había sido Moisés, sino Dios mismo.

En Jn 6, 49-51a, el maná del desierto es contrapuesto al verdadero pan del cielo: los antepasados de la generación del desierto, que comieron del maná, a pesar de ello murieron. El verdadero pan del cielo es sólo aquél que puede dar vida imperecedera. Ahora bien, este pan sólo puede encontrarse en aquél que ha dicho de sí mismo: «Yo soy el pan de vida bajado del cielo» (Jn 6, 51). Lo que se dice del pan del cielo se ha hecho realidad en el revelador, en Jesucristo.

F. Merkel

#### PARA LA PRAXIS PASTORAL

En cuanto alimento fundamental, el pan representa aún hoy (al menos para la mentalidad europea) todo aquello que es necesario para el mantenimiento de la existencia; en otros lugares del mundo el «puñado de arroz» juega el mismo papel. Lo que el hombre necesita para poder vivir es trabajo y pan, ocupación y sustento. No obstante, en cuanto que designa todo aquello que es necesario para la vida, el pan abarca algo más que la comida. Ya Lutero, en su explicación catequética de la cuarta petición del padrenuestro, incluyó la necesidad de unas relaciones ordenadas, tanto sociales como humanas. Hasta qué punto nuestras condiciones de vida dependen de las del entorno lo vemos cada vez con más claridad en la era del comercio a escala mundial y de los cohetes intercontinentales. Si en épocas anteriores el hombre dependía de la naturaleza, ahora depende de la técnica. La auténtica tarea civilizadora y creadora del hombre consiste en hacer todo lo posible para que la tierra produzca el pan necesario para todos y no sólo para unos pocos («pan para el mundo»). Se hace cada día más claro que, a la larga, el hombre no sólo ha de preocuparse de sí mismo, sino también de los otros, puesto que, a

fin de cuentas, depende de ellos. Pero el hombre debe saber también que incluso los mayores esfuerzos no le garantizan su sustento; aunque robase o viviese a costa de los demás, no estaría en su mano disponer de lo que es siempre un don de Dios, aunque el hombre lo reciba sin mostrar la menor gratitud. Pero si el hombre sabe que es Dios el que da el pan, puede pedirlo y lo pedirá.

La vida espiritual del hombre depende igualmente de los dones de Dios y tanto o más que su vida física. Y dado que Cristo, en cuanto que es el gran don de Dios, es el compendio de todos los dones, se llama a sí mismo el «pan de vida». Esto es lo que nos recuerda continuamente el gesto de la fracción del pan y la experiencia de saborearlo en la → eucaristía.

Las afirmaciones relacionadas con el pan son siempre concretas y nunca tienen un carácter puramente espiritual. Pues Dios no sólo está en el alma, sino también en el cuerpo del hombre; y el hombre sólo puede servir a Dios en la tierra a través de su cuerpo. Por eso puede haber situaciones en las que preocuparse por el hombre significa ante todo preocuparse por su cuerpo, por su existencia física. Pues no se puede empezar hablando de Dios a los que tienen hambre.

Sólo cuando la orgía o el sibaritismo convierte el placer del paladar en contenido de la vida, el peligro es inminente (→ deseo). Pues el pan no representa lo superfluo, sino lo necesario. → Comida; → cena del Señor; → vida.

L. Coenen

Bibl HKaiser, Der heutige Stand der Manna-Frage, 1924, 99 ss – FBodenheimer/OTheodor, Ergebnisse der Sinaiexpedition 1927, 1929 – JBehm, Art *ἄρτος*, ThWb I, 1933, 475 ss – FHauck, Art *ἄρτος ἐπιούσιος*, ZNW 33, 1934, 199 ss – WFoerster, Art *ἐπιούσιος*, ThWb II, 1935, 587 ss – RMeyer, Art *μάννα*, ThWb IV, 1942, 466 ss – FBodenheimer, The Manna of the Sinai, BA 10, 1947, 1 ss – HGKuhn, Achtzehngebet und Vaterunser und der Reim, 1950, 35 ss – ELOhmeyer, Das Vaterunser, 1952<sup>2</sup> – RBultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK II, 1957<sup>15</sup> – HSchurmann, Das Gebet des Herrn, 1958, 63 ss – MNoth, Das zweite Buch Mose, ATD V, 1961<sup>2</sup>, 167 – JFehks, Art Manna, BHHW II, 1962, (141) ss – HHeld, Matthäus als Interpret der Wundergeschichten, 1962<sup>2</sup>, 171 ss – JRogge, Art Brot, BHHW I, 1962, 274 – JJeremias, Das Vaterunser im Lichte der neueren Forschung, 1963<sup>2</sup>, 22 ss – JKnaackstedt, Die beiden Brotvermehrungen im Evangelium, NT-Stud 1, 1963/64, 309 ss – GFriedrich, Die beiden Erzählungen von der Speisung in Mk 6, 30-44, 8, 1-9, ThZ 20, 1964, 10 ss

En cast Arts gens KBerger, Art Padrenuestro, SM 5, 1974, col 102-108 (espec 105) – GvRad, Teologia del AT I, 1978<sup>4</sup>, 354 s – WEichrodt, Teologia del AT I, 1975, 105 – JJeremias, Teologia del NT I, 1977<sup>2</sup>, 227-238 (espec 234-236)

## Parábola

La *parábola* es un género literario que sensibiliza la idea mediante una imagen. En la antigüedad —y, por tanto, también en la Biblia— se halla muy extendido el lenguaje figurado. Con frecuencia sirve para hacer comprensibles realidades espirituales, que (todavía) no tienen los correspondientes conceptos abstractos. Hoy ese lenguaje está en vías de desaparecer, reemplazado por el lenguaje técnico y el abstracto. Por eso ese modo de hablar le resulta incomprensible al que lee textos antiguos, si no intenta diferenciar netamente las formas del lenguaje figurado. Se distingue entre → imagen, metáfora, comparación (→ semejante, art. *ὁμοιος* [*hómoios*]), semejanza o parábola pura (*παράβολή* [*parabolé*]), parábola, ejemplo (*παράδειγμα* [*parádeigma*]) y alegoría o ampliación alegórica. Estos siete conceptos se relacionan con *parabolé*. Puesto que Lutero traduce *παραοιμία* [*paroimía*] (proverbio) también por semejanza, hay que tratar aquí igualmente de este término.

παράβολή [parabolé] (contra-) figura, tipo, semejanza, αἴνιγμα [ainigma] lenguaje oscuro, adivinanza, enigma, ἀλληγορεῶ [allēgorēō] hablar alegóricamente

I *Parabole*, utilizado desde Platon e Isocrates, se deriva de παραβαλλω [paraballō] (παρὰ [para], al lado βαλλω [ballō], arrojarse, colocar, poner, poner al lado, yuxtaponer comparar (Platon, Gorg 475e, Isocrates 9, 34) Significa a) la yuxtaposición, la comparación (Platon, Philb 33b, Isocrates 9, 34), b) el acercamiento, el encuentro, la conjunción (*terminus technicus* en astronomía), c) la hazaña d) la parábola en la sección cónica (*terminus technicus* en matemática)

1 A base del primero de los significados, el vocablo se convierte en *terminus technicus* de una determinada manera de hablar, distinta de otras La retórica conoce entre otras a) la imagen (εἰκόν [eikón]) b) la metáfora (μεταφορά [metaphora]) c) la comparación (ὁμοιωσις [homoiōsis]) d) la semejanza (*parabole*) e) el ejemplo (παράδειγμα) y f) la alegoría (ἀλληγορία [allegoria])

Para Aristoteles la comparación y la semejanza pura sirven de prueba inductiva (Rhet II, 20) Al comparar cosas conocidas con otras desconocidas, es el oyente mismo el que tiene que encontrar la semejanza (en la mayoría de los casos el *tertium comparationis* no se menciona, para introducir al oyente en el movimiento intelectual de la captación, la comparación y la reflexión) valiéndose de la analogía, con lo que se llega a la solución analógica (cf asimismo Platon, Leg 6, 758a, Phaed 82e, 85e, 87b, Ap 30e, en la diatriba estoico-cínica Epicteto, Diss 1, 24, 19 s, 2, 14, 21 s, 4, 7, 22 s y *passim*) Las semejanzas homéricas, por el contrario, intentan con frecuencia únicamente ilustrar lo dicho o tienen solo una función poética (en la Iliada aparecen 189 y en la Odisea 39 semejanzas puras) Característico de todas estas comparaciones y semejanzas puras es el hecho de que su imagen se toma casi siempre de la vida, de la realidad accesible a cada uno

2 De estas formas en la retórica se distingue con toda nitidez la *alegoría*, aunque Quintiliano (Oratoria 8, 6, 48) llega incluso a recomendar las formas mixtas El sustantivo *allegoria* (ἄλλα ἀγορευῶ [alla agoreuō], decir otra cosa) aparece en Ciceron (Oraciones 27, 94), el verbo *allegoreō* se encuentra por primera vez en Filon (Cher 25, Som 2, 31, Vit Cont 28), luego en Josefo (Ant 1, 24) y posteriormente en Ateneo (2, 69c) El uso relativamente tardío hace probable el que proceda de la época helenística, quizás de la diatriba estoico-cínica El verbo tiene la acepción de a) *hablar alegóricamente*, b) *alegorizar* La alegorización y la interpretación alegórica jugo siempre un importante papel con respecto a documentos sagrados Es decir, cuando estos resultaban ya anticuados, se les proporcionaba un contenido nuevo, actual, mediante la interpretación alegórica, y de esa manera se conservaba su autoridad normativa De modo que la alegoría es «una forma literaria tardía, como quien dice decadente Presupone una evolución a la que ya le paso su sazón Pero, por mas que este superada, se intenta conservar lo que de ella proviene» (CHPeisker, Das AT-Gabe und Aufgabe, en Kleine Predigttypologie II, 17)

3 El *enigma* no tiene nada que ver con formas retóricas en general ni con la alegoría en particular, aunque al oyente no versado la alegoría le resulte enigmática *Ainigma* = lenguaje oscuro, adivinanza, enigma, se emplea desde Píndaro y Esquilo (Prom 613), es lo contrario de ἀπλοῦς λόγος [haplous logos], palabra simple, llana, y se encuentra originariamente emparentado —lo mismo que en hebreo— con el verbo aconsejar, dar un consejo, recomendar cf παραίνεω [paraineō], αἰνεῶ [aineō] El enigma se sirve fácilmente de la forma literaria de la metáfora (III, 1b), pero se presenta mas como dicho sapiencial Por eso se le considero como piedra de toque de la sabiduría El dicho enigmático pertenece por su contenido al oráculo y a la sentencia profética (→ profeta I) Así por ejemplo, las sentencias de la sibila podían ser enigmáticas (Sib 3, 811 s, cf Sofocles, Oed Tyr 1525, Eurípides, Phoen 1688 y *passim*)

II En los LXX *parabole* equivale siempre al sustantivo *māsāl* o al verbo *māl* (En Ecl 1, 17 al griego *parabolas* le corresponde el hebreo *hōlēlōt*, locura por esto se da como lectura conjetural παραφορῶν [paraphoran] o περιφορῶν [periphoran], que corresponde al *hōlēlōt* en 2, 12 y 7, 25 pero también podría pensarse en una versión interpretativa de los LXX) *Māsāl* quiere decir a) *dicho que contiene una comparación* o que posee una punta irónica, b) *sentencia sapiencial*, la instrucción sapiencial, c) *formas de la parábola* (III, 1a-g) Según esto el verbo significa *decir un māsāl, contarlo*

El verbo originariamente tiene la acepción de *ser semejante igual* Por eso el significado originario del sustantivo debe de haber sido *comparación, equiparación* En la larga historia, que paso (1) del dicho popular al (2) sapiencial y mas tarde (3) al profético, el término fue adquiriendo una muy extensa gama de significados que incorporaron los LXX, los rabinos y seguidamente el NT en sus contenidos fuertemente diferenciados Pero se le utiliza siempre unívocamente como *terminus technicus* «para este o aquel género literario» o forma concreta y determinada y no como «concepto general, en que estuvieran incluidos los distintos *genera* (o sea, los géneros o formas literarias)» (OEissfeldt, *loc cit.*, 33)

1 Así, en el lenguaje popular *māsāl* tuvo en primer lugar el significado de *proverbio* (cf → *παροιμία* [paroiμία]), que contiene a menudo una comparación (Ez 18, 2, 1 Sam 10, 12, 24, 14) Si el dicho o comparación se refiere a una persona y la ridiculiza o rebaja como no ejemplar, entonces *māsāl* significa *sátira* (Hab 2, 6, Is 14, 4)

2. Más tarde *māsāl* se convierte en *terminus technicus* de los sabios, y designa el dicho sapiencial rico en semejanzas (→ *παροιμία* [*paromia*] II, cf. Prov 26, 7-9) y la instrucción sapiencial (Prov y cada una de sus colecciones llevan este título: 1, 1, *paromia*; 10, 1 y 25, 1, *παδεία* [*paudeia*]). Al sabio veterotestamentario, lo mismo que al oriental, le gusta la sentencia enigmáticamente oscura. *Māsāl* se aproxima, pues, a *hūdāh*, con el que puede ser hasta sinónimo (Prov 1, 6).

Es exacta la traducción de *hūdāh* por *aénigma* en los LXX con el sentido de a) *adivinanza* o *charada*, b) *lenguaje enigmático*. La adivinanza (1 Re 10, 1 par. Sal 49, 5 en la versión de Aquila) pertenece a la práctica sapiencial de la corte de Salomón y tiene su lugar propio en la literatura sapiencial (Prov 1, 6; 30, 7-30). El único enigma veterotestamentario que nos ha llegado literalmente se encuentra en Jue 14, 12-20 (*hūdād* que los LXX traducen por *προβλήμα* [*problēma*]), cuya solución es, a su vez, otro enigma (14, 18) La palabra clave es «amor». El lenguaje enigmático necesita ser aclarado. Esto ocurre con el oráculo (Balaán: Nm 23, 7.18, 24, 3.15.20-23) en el terreno de la profecía (→ profeta I; II). A los hombres pero no a Moisés—Dios les habla en lenguaje enigmático (Nm 12, 8); también lo es la sentencia profética (Ez 17, 2 en la versión de Simaco).

3. *Māsāl* tiene cabida también en el terreno de la profecía (→ profeta) como proverbio y sátira (cf. *supra* II, 1) y también como auténtica parábola, ya que, por más que el término mismo de «parábola» no salga, encontramos en los profetas el contenido y la mayoría de las formas parabólicas (III, 1 a-g). Cuanto más tarde más a primer plano van pasando las formas desarrolladas (III, 1 d-g), para aclarar el discurso profético, corroborarlo y encarecerlo más. Incluso la *alegoría* pretende dar énfasis, pero lo hace por otros medios con el lenguaje un tanto velado que quiere suscitar la atención del oyente (cf. Ez). Más tarde encontramos la visión alegórica (→ profeta, II, Zac; Dn 2, 4, 7, 8, Hen[et] 85-90; 4 Esd 9, 26-13, 56) Estrechamente relacionadas con las palabras proféticas se encuentran las acciones simbólicas del mismo género (→ profeta, II), cuya explicación (Ez 24, 3) se denomina *māsāl*. En el judaísmo los términos *māsāl* / *matlā* abarcan toda la gama de acepciones que con el tiempo fueron adquiriendo. Es cierto que prevalecen las semejanzas o parábolas puras («Te voy a contar una parábola. ¿con qué compararemos el asunto?»), pero cada vez se fue imponiendo más la alegoría. En el judaísmo helenista se convierte en manierismo. Con el trasfondo de las numerosas parábolas rabínicas, las de Jesús dejan apreciar «una sencillez y claridad únicas, una peculiaridad personal, una maestría desconocida en la construcción» (Jeremias, *loc. cit.*, 8).

Es, por el contrario, sorprendente que en los escritos de Qumrán no aparezca el sustantivo *māsāl* / *matlā* (y el verbo únicamente se use con el significado de *dominar*), aunque en los himnos (1QH) hay numerosas metáforas y parábolas más o menos desarrolladas.

III En el NT *parabolē* aparece únicamente en los sinópticos (48 veces) y en Heb (2 veces), *aénigma* sólo se emplea en 1 Cor 13, 12 (*imagen borrosa, enigmática*), *allegorēō* no se usa más que en Gál 4, 24 (*hablar alegóricamente, significar algo más*) y el sustantivo *allegoría* no aparece ni una sola vez en todo el NT. *Parabolē* tiene las siguientes acepciones en el NT:

1. En Heb la tienda es tipo del tiempo de salvación (9,9), la devolución de Isaac es figura de la resurrección de los muertos (11, 19). En Mc 7, 17 par. significa sentencia y en Lc 4, 23, proverbio. En todos los demás casos del NT tiene el significado de *parábola* en sus distintas acepciones:

a) La *imagen*. En la imagen el elemento simbólico y la cosa simbolizada se yuxtaponen sin partícula comparativa (como) con el fin de que el símbolo (lo conocido) aclare la cosa (lo desconocido), p. ej., «vosotros sois la luz del mundo» (Mt 5, 14; cf. además, Mc 2, 17.19 y también Am 3, 8; 6, 12; Is 40, 7; Jer 12, 5; Prov 6, 27-29; Mc 25, 14). Con frecuencia ocurrió en estas imágenes que lo simbólico, o sea, la palabra utilizada como término conocido se separó de la cosa simbolizada o por conocer dado que esto se encontraba a menudo expresado en el contexto y la imagen se transmitió aislada de él. Entonces resulta que, aislada del contexto, a veces se sustrae a toda posible interpretación. Así sucede p. ej. con la imagen de Mc 9, 49, que no resulta más comprensible por la añadidura secundaria (cf. Mt 7, 6; 24, 28 par). En este estadio adopta, con frecuencia, un carácter metafórico, puesto que la imagen está próxima a la metáfora.

b) La *metáfora* es una expresión figurada que resulta de una comparación, pasando, la mayoría de las veces, de lo concreto a lo abstracto, p. ej. «cabeza de grupo» o «primavera de la vida». Cf. además Mt 7, 13 s; 9, 37 s; 15, 13; 1 Cor 9, 9 (cf. Is 5, 1: viña = novia o Israel).



La metáfora no yuxtapone el símbolo y lo simbolizado, como acontece con la imagen, sino que sustituye a la cosa. Hay que saber de antemano qué está detrás de la metáfora, si no, nos quedamos sin comprender. Por eso todo lenguaje metafórico es convencional.

c) La *comparación* es una frase en la que lo comparado (lo que se pretende hacer comprender con la comparación) y lo que se compara (el elemento simbólico que ilustra) van unidos por una partícula comparativa. Pero sólo existe un punto capital que sirve de base a la comparación: el *tertium comparationis*. P. ej. «sus cabellos (cosa) son tan rubios como la paja (elemento simbólico)». Cf. además, Mt 10, 16; Lc 11, 44 (cf. Prov 11, 22; 25, 11-13; 26, 1 ss; Is 16, 2; Os 2, 1-5; 6, 9; Sal 127, 4).

La comparación es rara, la mayoría de las veces habrá pasado a ser una imagen, y a lo largo de la tradición se habrá cargado de matices metafóricos. En la comparación el elemento simbólico está sacado de la realidad accesible a todos.

d) La semejanza o parábola pura es una narración desarrollada a partir de una comparación o de una imagen. Se comparan dos cosas, proceso o situaciones, que son semejantes, de forma que lo conocido aclare lo desconocido. El nivel imaginativo o figurado describe un acontecimiento o situación típica, es decir, «se toma de la realidad al alcance de todos, remite a cosas que ocurren a diario, a relaciones cuya existencia tiene que reconocer hasta la peor voluntad» (AJülicher, *loc. cit.* I, 93). Sólo hay un término de comparación. Ejemplo: «Al reino de los cielos le ocurre como a la levadura...», Mt 13, 33. Cf. además, Mt 13, 31 s; Lc 14, 28-33; 15, 4-10; 17, 7-10 (cf. Is 28, 23-25; Jer 18, 1-6).

«La parábola toma precauciones contra toda suerte de oposición, como quien dice, se sangra en salud, puesto que habla sólo de lo indiscutible...; echa mano de expresiones como “nadie”, “ningún”, “todo el mundo”, “cuando quiera que”, “siempre que”, etc., intentando poner al oyente entre la espada y la pared; o acepta lo que se le dice o niega lo evidente» (AJülicher, *loc. cit.* I, 97 s; traducimos también los términos griegos que hay en la anterior cita).

e) La *parábola* (ampliada) se diferencia de la *parábola pura* en la imagen, que consiste en una historia libremente inventada, la cual se fija en algo ocurrido una sola vez. «No se nos presenta lo que todos hacen, lo que no puede ser de otro modo, sino lo que alguien hizo una vez, sin preguntarse si otra gente lo haría también» (AJülicher, *loc. cit.* I, 93).

Ejemplo: «En una ciudad había un juez...» (Lc 18, 2 ss). Cf. además, Lc 11, 5-8; 14, 16-24 (cf. 2 Sam 12, 1-4). «Con su plasticidad alcanza la parábola lo que la parábola pura consigue con la fuerza de lo conocido y reconocido por todos. Diríase que la parábola se sitúa en un plano más elevado, porque es más fina y deja traslucir menos la tendencia... La parábola... pide: oyente, déjame que te cuente un caso; si no te convence, me callaré...» (AJülicher, *loc. cit.* I, 97 s).

f) El *ejemplo* o *relato ejemplar* es una historia de libre invención, que narra un *exemplum*, un caso modélico, que el oyente debe universalizar. «Pues anda, haz tú lo mismo» (Lc 10, 37) o no hagas lo mismo (según el caso). Ejemplo: «Dos hombres subieron al templo a orar. Uno era fariseo; el otro, recaudador...» (Lc 18, 10-14). Cf. además, Lc 10, 30-37; 12, 16-21; 16, 19-31 (cf. 2 Sam 14, 5-7). Es digno de notarse que los relatos ejemplares en el NT sólo aparecen en Lucas.

g) La *alegoría* es una historia libremente inventada, que dice algo más de lo que uno se figura a base de poner una metáfora tras otra; se trata de una *metaphora continua*. Ejemplo: «El reinado de Dios se parece a un rey que celebraba la boda de su hijo...» (Mt 22, 2-10). Cf. además, Jn 10, 15; Rom 11, 17-24; 1 Cor 3, 10-13 (cf. Ez 16; 17; 19; 23; 31; 34; Sal 80, 9-20).

«La alegoría quiere presentarnos una... verdad de modo impactante, describiéndola en una serie de imágenes que aclaran y velan, al mismo tiempo, lo que con la verdad se

quiere decir» (HWeinel, *loc. cit.*, 2). Lo mismo que la metáfora, la alegoría se basa en el carácter convencional de las imágenes. Únicamente es comprensible, si con anterioridad se conoce la clave de interpretación de las imágenes, que a cada paso necesitan ser traducidas, y si el estado de cosas descrito es asimismo conocido. Se trata de una forma literaria comprensible sólo para el iniciado y cuya función no consiste en dar a conocer situaciones, sino en valorar las conocidas. Ez 17, 12-21 ofrece un modelo de interpretación. Es cierto que en el NT hay alegorías, pero se las califica de *parabolé* y no de *allēgoría* (Mt 22, 1).

2. La interpretación *alegórica* del AT la tenemos en el NT sólo en 1 Cor 9, 1. Las explicaciones que se dan en 1 Cor 5, 6-8; 10, 4; Gál 3, 16; 4, 21-31 (ahí sale *allēgorēō*) representan interpretaciones tipológicas con matices alegóricos. Tal interpretación del AT se inicia en gran escala con la Carta de Bernabé.

El dicho enigmático (*ainigma*) no es forma literaria neotestamentaria. Así como en el AT Dios habla a los hombres mediante enigmas (cf. *supra*), así ahora vemos la plenitud (1 Cor 13, 10) confusa o borrosamente en un espejo (*ἔσπετρον [ésoptron]*) y no de modo inmediato («cara a cara»: 13, 12).

A pesar de toda la legítima diferenciación de las parábolas, no debería nunca olvidarse que proceden del lenguaje vivo y, en consecuencia, se presentan en formas mixtas.

3. Hay que tener presentes todavía otras cinco leyes de la forma literaria parábola:

a) La parábola como *representación*. En la parábola pura y en las formas afines se distinguen entre la vertiente simbólica y la real y se busca el punto en que ambos se entrecruzan: el punto de comparación. En las formas ampliadas se ve que la vertiente simbólica no proporciona una imagen estática, sino que monta ante el oyente una representación, que se puede distribuir en escenas. Por esto en vez de imagen habría que hablar de escenificación (GEichholz, *loc. cit.*).

b) La ley de la concisión dice que la parte escénica es extremadamente breve, lacónica y sencilla. Se omite cuanto se puede de afectos y motivos, jamás aparecen más de tres personas o grupos de personas (ley de la terna) y en una escena no actúan al mismo tiempo, más de dos (ley de la bina escénica). Y si el final no es esencial o se sobreentiende, hasta puede omitirse.

c) La ley de la unicidad pide que en la pieza no se desarrolle sino una acción y jamás paralelamente dos o más. Para ello se cuenta todo desde un único punto de vista.

d) Para el intérprete la llamada ley del clímax es de importancia, pues según ella lo interesante viene siempre al final.

e) La ley de referencia al oyente afirma que la materia de la parte escénica está sacada del mundo del oyente, y refleja su vivencia y pensamiento. Las parábolas se expresan también directamente con vistas al oyente. Así que las parábolas que cuestionan comprenden una única gran pregunta que fuerza al oyente a la respuesta. Además, se le mete dentro mismo de la parábola, en cuanto que él se ve retratado en el protagonista y se siente afectado y no meramente aludido (HGreeven, *loc. cit.*).

4. Junto a las leyes de la forma están *las leyes de la tradición*, puesto que las parábolas han experimentado en parte considerables cambios en la tradición. Gran número de parábolas ha recibido en la tradición un nuevo destinatario (cambio de destinatario), con lo que parábolas que se dirigían a meros circunstantes acabaron por dirigirse a los discípulos. Ello conlleva, en muchos casos, un corrimiento del acento (cambio de acento). Con frecuencia la tradición añade una segunda parábola, para repetir

y, consecuentemente, subrayar la intención de la primera (parábola doble). Al servicio del cambio de destinatario y acento se encuentra también la alegorización de las parábolas, debida siempre a la tradición (Mc 4, 13-20; Mt 13, 36-43). Porque los evangelistas no eran lo que se dice unos archiveros, sino transmisores responsables y libres. Su libertad «hay que entenderla paradójicamente como intento de obediencia; brota precisamente de su vinculación a la palabra transmitida» (GEichholz, Einführung, *loc. cit.*, 40).

5. No se puede señalar un *mensaje* unánime de las parábolas, sino que hay que constatarlo en cada caso. En general puede decirse que todas las parábolas están «indisolublemente unidas a la cristología» (EHoskyns, *loc. cit.*, 140), que son primariamente escatológicas y que tienen dos grupos de temas: el → reino de Dios y la → conversión. Al primer grupo pertenecen las parábolas de crecimiento (Mc 4; Mt 13) e igualmente las que hablan de Dios y de su modo de olvidar (Lc 15, 11-32; Mt 20, 1-16; 25, 14-30). El segundo bloque insiste en lo urgente de la conversión (Lc 12, 16-20; 13, 6-9), que exige una actuación decidida (Lc 16, 1-8), radical (Mt 13, 44-46), alerta (Mt 24, 42-25, 13), porque el reinado está cerca. A este grupo pertenecen también las parábolas que hablan del prójimo (Mt 18, 25-35; Lc 10, 30-37).

6. La amplia tradición de parábolas de Jesús, que tendía a hacer las cosas claras y comprensibles, se oponía a la concepción de Mc, cuyo motivo dominante lo constituye el llamado «secreto mesiánico». Esta contradicción la superó Mc con la teoría de las «parábolas» (4, 10-12.33 s par), según la cual éstas han de deslumbrar y cegar a los meros espectadores. De ese modo las parábolas quedaron resituadas dentro de la concepción marcana y se pusieron a su servicio. El *lógion* empleado, originariamente independiente (v. 11 s), posee un colorido palestinese y da la impresión de ser muy antiguo. ¿Habrá sido su sentido originario que las parábolas de Jesús apuntaban a una obcecación? ¡Esto estaría en contradicción con la naturaleza de las parábolas y con el ser mismo de Jesús! JJeremias (*loc. cit.*, 19-22) intenta solucionar la primera contradicción dando a *parabolé* el sentido de algo «enigmático» (II, 2): «Y a los que están fuera todo les resulta enigmático». Pero eso despeja sólo una parte de la contradicción. La solución global se alcanza traduciendo el *ἴνα* [hina] de acuerdo con el equivalente hebreo *l'ma'an*, que se refiere al resultado o consecuencia en cuatro pasajes del AT (Dt 29, 18; Jer 7, 18; 27, 10.15). En tal caso el *lógion* quiere decir: la actuación de Jesús es revelación para los creyentes, mientras que a los otros les habla en parábolas; pero éstos no las entienden, *por lo que* no pueden convertirse ni conseguir el perdón. La obcecación constituye el resultado de las parábolas y no su intención. Gracias a esta traducción el *lógion* con ninguna otra enseñanza de Jesús cuadra como con las parábolas (cf. CHPeisker, *ἴνα*, 126 s) (NB; da otra interpretación también conciliadora al traducir Mc 3, 12, de acuerdo con el texto arameo que se supone subyacente: «...a menos que se conviertan y les perdonen»).

C. H. Peisker

*παροιμία* [paroiμία] proverbio, dicho sapiencial; lenguaje velado, discurso enigmático

I El sustantivo *paromiá*, atestiguado desde Esquilo (Ag 255, cf. además, Sófocles, At 664, Platón, Resp I, 329 y *passim*), viene etimológicamente de *παρά* [pará], al lado de, a lo largo de, y de *οἶμῃ* [oimē], camino, curso (p e) de una narración o de un canto), *canto*, designa, pues, un *proverbio*, no utilizado independientemente, sino acompañando, completando, sintetizando lo que se ha dicho. El proverbio ha de ser universalmente conocido (proverbio dicho que va de boca en boca), popular, sacado de la experiencia de todos, ha de contener una verdad indiscutible, no ligada a una época o a un sitio determinado, ha de resultar acertado, conciso. La popularidad y el que brote de

la tradición lo distinguen del aforismo y la sentencia (γνώμη [gnómē], → conocimiento, art. γνώσκω [ginōskō] I: en Aristóteles, Rhet. II, 21, 1395, 17, los límites son vagos) y el hecho de que le falte el marco narrativo lo distingue del apotegma (un *lógon*, con un marco narrativo concreto p. ej. Mt 8, 10-12 en el marco narrativo de 8, 5-13). Aristóteles (Rhet. III, 11, 1413, 14) lo pone entre las metáforas a causa de su plasticidad (→ παραβολή [parabolē] I), otros lo cuentan entre las fábulas por referirse frecuentemente a animales y plantas. Se llegan a formar colecciones de proverbios por obra de Aristóteles, Clearco, Zenobio y otros (cf. las colecciones de Lutero, Agricola, Erasmo).

II En los LXX aparece *paroiμία* sólo 9 veces, entre otros usos, como título del libro de los Proverbios (1, 1; y también en 26, 7) y en Eclo (6, 35; 8, 8; 18, 29; 39, 3; 47, 17). Dado este uso, se ve claro que es *terminus technicus* de la enseñanza sapiencial (→ παραβολή [parabolē] II, 2). Equivale al hebr. *māsāl*: dicho sapiencial (→ παραβολή [parabolē] II). En Filón (Abr. 235; Vit. Mos. 1, 156; 2, 29) aparece en la acepción de proverbio. Entre los rabinos se estimaban enormemente los proverbios. Llevaban como introducción, p. ej. «dice la gente», «se dice en el proverbio» (St.-B. s.v.).

III 1. Los *lógia* de Jesús en su conjunto reciben, con frecuencia, el nombre de sentencias. Una colección de ellas es el evangelio de Tomás, el Papyrus Oxyrhynchus (1, 654 s.840) y la llamada fuente de los *lógia* (Q) que se supone subyacente a Mt y Lc. Sentencias en el sentido de la enseñanza sapiencial las hay entre los *lógia* de Jesús, p. ej. Mc 9, 50 par; Mt 5, 15 par; 6, 19 s par. 22 s par; pero también en las cartas, p. ej. en Rom 12, 20; Heb 12, 5 s; Sant 4, 6; 2 Pe 2, 22 todos ellos con citas veterotestamentarias; 1 Cor 15, 33, citando a Menandro, Thais. Entre los *lógia* de Jesús se encuentran igualmente proverbios, procedentes normalmente del ambiente rabínico (cf. St.-B. s. v.): p. ej. Mc 2, 17 par; 4, 22 par; 6, 4 par; Mt 6, 21 par. 34; 7, 4 par. 16 par; 15, 14 par; 24, 28 par; Lc 4, 23. A veces puede tratarse de frases originales de Jesús, que luego se convirtieron en proverbios. En las cartas, p. ej. en Sant 3, 5.12, hay proverbios. En 2 Pe 2, 22 se dan cita un dicho sapiencial y un proverbio. Ambos tienden a demostrar lo despreciable que es la conducta de los herejes gnósticos.

Llama la atención el hecho de que, siendo así que en el fondo en muchos casos (cf. *supra*) nos encontramos en el NT con proverbios, sin embargo, sólo raramente (Jn 10, 6; 16, 28.29; 2 Pe 2, 22) se les señala como a tales mediante el término *paroiμία*. Además, hay que decir que los ejemplos joaneos son caso aparte.

2. Sólo en Jn (10, 6; 16, 25.29) aparece en el NT el vocablo *paroiμία* con el sentido de *lenguaje velado, discurso enigmático*. Este significado se debe al equivalente hebr. *māsāl* y al consiguiente parecido con → *parabolē*. Retrospectivamente se califica, pues, de enigmático lo que Jesús ha dicho del pastor (10, 6) e incluso su modo de hablar en general (16, 25). Al lenguaje enigmático se contraponen luego (16, 25.29) la diáfana expresión reveladora (→ confianza). Esto se puede entender de modo puramente temporal, p. ej.: el Jesús terreno habló enigmáticamente, el Cristo exaltado lo hace claramente y sin rodeos. Pero tal explicación tiene sus dificultades: en realidad, no se puede decir que las palabras de Jesús en Juan sean difícilmente comprensibles, ni se puede distinguir entre unas enigmáticas y otras francas; enigmático en Jn no significa probablemente difícil de entender. El carácter enigmático de las palabras no radica en la palabra, sino en el oyente. De modo que las palabras son al mismo tiempo enigmáticas y abiertas. Resultan enigmáticas en la medida en que el oyente quiera entenderlas intelectualmente. Le resultan claras al que se halla en «la nueva existencia escatológica» (RBultmann, Johannes, 452; «tiempo» —ὥρα [hóra]—: hora escatológica). «Las palabras de Jesús se pueden entender sólo a partir de la realidad de la existencia creyente» (*ibid.*).

Bibl AJulicher Die Gleichnisreden Jesu, 1<sup>2</sup> II, 1910 — OEissfeldt, Der Maschal im AT, BZAW 24, 1913 — HWeinel, Die Gleichnisse Jesu, 1929<sup>5</sup> — FBuchsel, Art *ἀλληγορεῖν*, ThWb I, 1933, 260 ss — GKittel, Art *πῶμα*, ThWb I, 1933, 177 ss — LGoppelt, Typos, 1939 — HGreeven, Wer unter euch ?, Jahrb d Theol Schule Bethel, 1952, 86 ss (Pregunta de las parábolas) — FHauck, Art *παράβολη*, ThWb V, 1954, 741 ss — id., Art *παροιμία*, ThWb V 1954, 852 ss — ARJohnson, *māšāl*, VT Suppl 3, 1955 162 ss — CEMacartney, The Parables of the OT, 1955<sup>2</sup> — AJJolles, Einfache Formen, 1956<sup>2</sup> — WMSchaels, Die Gleichnisse Jesu, 1956<sup>2</sup> — LGoppelt, Art Allegorie II, RGG I, 1957<sup>3</sup> 239 s — EHoskyns/NDavey, Das Ratsel des NT, ThB 7, 1957 — GFohrer/ELDietrich/NADahl, Art Gleichnis und Parabel II, RGG II, 1958<sup>1</sup>, 1615 ss — ELohe, Die Gottesherrschaft in den Gleichnissen Jesu, EvTh 18, 1958, 145 ss — CHDodd, The Parables of the Kingdom, 1961<sup>2</sup> — FMussner, Die Botschaft der Gleichnisse Jesu, 1961 — HZimmermann, Die Botschaft der Gleichnisse Jesu, Bild u Leben 2, 1961, 92 ss — JJeremias, Die Gleichnisse Jesu, 1962<sup>6</sup> — GSchülle, Art Gleichnis, BHHW I, 1962, 577 ss — USkladny, Die ältesten Spruchsammlungen, 1962 — DEichholz, Einführung in die Gleichnisse, BSt 37, 1963 — RBultmann, Das Evangelium des Johannes, 1964<sup>16</sup> espec 285-452 ss — id., Die Geschichte der synoptischen Tradition, FRLANT NF 12, 1964<sup>6</sup>, s v — CHCavé, The Parables and the Scriptures, NTSt 11, 1964/65, 374 ss — GEichholz, Das Gleichnis als Spiel, en Tradition und Interpretation, ThB 29, 1965, 57 ss — CHPeisker, Das AT — Gabe und Aufgabe, en KI Predigttypologie II, 1965 — CWestermann, Art Ratsel, BHHW III, 1966, 1552 s — CAKeller/BRicke, Art Sprichwort, Spruch, BHHW III, 1966, 1837 s — ELinnemann, Gleichnisse Jesu, 1966<sup>4</sup> — JDupont, Le chapitre des paraboles, Nouvelle Revue Theologique 99, 1967, 800 ss — CHPeisker, Das Gleichnis vom verlorenen Schaf und vom verlorenen Groschen, en EvEr 1967, 58 ss — id., Konsekutives *iva* in Mark 4, 12, ZNW 59, 1968, fasc 1

Trad o c JJeremias, Las parábolas de Jesús, 1976 — CHDodd, Las parábolas del reino, 1974

## Paráclito → Intercesor

## Paráiso

*παράδεισος* [*parádeisos*] jardín, parque, paráiso

I 1 *Paradiseos* (palabra tomada del iramo medio *pardēz*, avestico *paridaeze* *cercado, vallado redondo, jardín*), *jardín parque, paraiso* Jenofonte utiliza la palabra para designar las instalaciones de parques o jardines de los reyes y magnates persas

2 Los mitos de muchos pueblos hablan de un país o de un lugar de felicidad en la época de los orígenes o (para el presente) en los límites del mundo conocido allí viven los dioses y alla seran trasladados los heroes o algunos mortales especialmente destacados despues de la muerte En el entorno del AT hay que referirse espec a los mitos sobre el paraiso de los circulos culturales mesopotamicos o iramicos, o tambien (cf Ez 28, 13 ss) a concepciones fenicias En Grecia cundio la idea de los «campos eliseos» y de las «islas de la dicha»

II En los LXX la palabra se encuentra alrededor de 47 veces, preferentemente como traduccion del hebreo *gan* (*gannāh*), *jardín*. De esos pasajes corresponden 13 a Gn 2-3, 4 a Ez y 3 a Is, en estos textos se tiene siempre ante los ojos el *jardín de Dios*, como lo describe el relato yahvista y como luego se espera de nuevo En Neh 2, 8, Eclo 2, 5, Cant 4, 13, *paradeisos* traduce el extranjerismo *pardōs*, proveniente del iramo, con el significado de *jardín arbolado, bosque*, en Is sirve para traducir *ēden*

1 Un mito coherente sobre el paraiso no puede afirmarse en el AT Y en la medida en que en Israel era conocido, fue en todo caso arrumbado bajo la influencia de la fe en Yahve, excepto unos pocos motivos tematicos particulares, que aparecen aqui y alla, disperdigados, tales como el arbol de la vida, el arbol de la ciencia, el agua de la vida (Gn 2 y 3, 13, 10, Ez 28, 13 ss, Job 15, 7 s) No deja de ser significativo que la localizacion del mismo no hubiera recibido una respuesta unitaria Segun Gn 2, 8 al principio de la creacion el paraiso se hallaba situado al este, segun Gn 2, 10-14, probablemente en el norte Asimismo se representa como un hermoso jardín arbolado, en el que se hallaban el arbol de la vida y el arbol de la ciencia, en el que Dios se paseaba, y que fue entregado al hombre para que lo trabajara A consecuencia del primer → pecado, los primeros hombres fueron arrojados de el Un retorno al mismo es imposible, ya que un querubín hace guardia delante del mismo

2 En el judaísmo posterior surgieron múltiples especulaciones acerca del paraíso que se describe en Gn 2 y 3. Se admitía que fue creado antes del tiempo o después, al tercer día de la creación, que quedó oculto a consecuencia del pecado de Adán y que se hallaba en los confines de la tierra, sobre una alta montaña o en el cielo. ApMo 37, 5 y Hen (eslav.) lo sitúan en el tercer → cielo.

Al introducirse la doctrina griega de la inmortalidad del alma, el paraíso se convierte en el lugar de dicha de los buenos durante el tiempo intermedio. La piadosa fantasía fue adornando cada vez más la idea del paraíso a medida que pasaba el tiempo: posee murallas y grandes puertas, se halla vigilado por ángeles, sobre los bienaventurados alumbra una luz, el árbol de la vida se encuentra allí y por doquier fluyen corrientes balsámicas.

En la nueva creación, el paraíso es sacado nuevamente del lugar donde estaba oculto. Dios o el mesías lo traen como lugar de felicidad de los justos y de los bienaventurados a la nueva tierra hacia Palestina y a las proximidades de Jerusalén. Dios mismo es el que en el paraíso enseña a los justos la Torá, y Dios les prepara el banquete mesiánico, pero, ante todo, ellos pueden gustar allí de los frutos del árbol de la vida.

III 1. En el NT aparece la palabra sólo en tres pasajes: en Lc 23, 43, empalmado con concepciones contemporáneas judías, se trata probablemente de la morada, actualmente oculta, de los justos durante el tiempo intermedio: Jesús promete al buen ladrón la comunión con él en el paraíso ya para «hoy» y con ello le hace partícipe del perdón y de la bienaventuranza. Así pues, el «estado intermedio» se convierte esencialmente en comunión con Cristo (cf. Hech 7, 58; 2 Cor 5, 8; Flp 1, 23). En 2 Cor 12, 4 habla Pablo de una vivencia pneumática, mediante la cual fue arrebatado al paraíso —actualmente oculto— y allí oyó palabras arcanas que el hombre no es capaz de repetir. En analogía con ciertas concepciones del judaísmo posterior (cf. II, 2), Pablo pensaba que el paraíso se hallaba en el tercer cielo. En Ap 2, 7, se promete al «vencedor» que Cristo le dará a comer del árbol de la vida, que se halla en el paraíso de Dios. El cumplimiento de esta promesa se contempla en Ap 22, 2: el paraíso actualmente oculto vuelve otra vez en la nueva → creación y se convierte en la morada de los bienaventurados.

2. En el decurso ulterior de la historia de la iglesia, en la concepción del paraíso se integraron muchas imágenes y motivos temáticos extrabíblicos, con el fin de describir con colores llamativos el estado de los bienaventurados después de la muerte. El punto de arranque fueron las palabras de Jesús al buen ladrón (Lc 23, 43), que se generalizaron y se aplicaron a todos los creyentes, si bien, fuera de la comunión con Cristo ahí prometida (cf. *supra* 1), no existe nada que esté, por así decir, bíblicamente motivado, y mucho menos la descripción detallada del paraíso. La especulación eclesíastica sobre el paraíso o las ideas de la piedad popular dependen también de que, en lugar de la escatología neotestamentaria con su esperanza en la → resurrección de los muertos y de la nueva creación (Ap 21 s), entró la doctrina de la antigüedad tardía sobre la inmortalidad del alma: después de la muerte el alma es sometida al juicio y consigue el paraíso —ahora ya considerado como de ultratumba— mientras que, por el contrario, los pecadores van al → infierno. Asimismo se utilizaron juntamente las afirmaciones de Ap 21 s para describir el → cielo y el paraíso.

H. Bietenhard

**Parte** → Herencia, suerte

**Participar** → Solidaridad

**Particular** → Profano (en la materia)

## Parusia

Objetivamente, los vocablos tratados aquí guardan una estrecha relación con los conceptos estudiados en → meta, fin, así como en → venida. En efecto, en toda esta serie de conceptos aparece siempre la tensión inmanente a la escatología cristiana, es decir, la tensión entre la realidad presente y la futura. La investigación detallada de su contenido muestra que esta tensión no se presenta sólo, por ejemplo, entre diferentes palabras, sino que penetra en cada uno de los vocablos. Si aquí seleccionamos tres vocablos es porque, por regla general, la parusia, así como el (último) día y la invocación «Maranatha», suelen emplearse para expresar lo que es objeto de espera dentro de la perspectiva de futuro.

Παρουσία [*parousía*], *venida, presencia*, que en el ámbito helenístico es un término político y religioso, es referido por lo general en el NT a la segunda venida de Jesús al final de este eón (→ mundo, art. αἰὼν [*aiōn*]) y, por consiguiente, está en estrecha relación (cf. 2 Pe 3, 12) con el vocablo ἡμέρα [*hēméra*], que adquiere un contenido más pleno a partir del AT y que, prescindiendo de su significado meramente técnico como *medida de tiempo*, se refiere asimismo al *último día*, es decir, al *día de la venida de Cristo*. La invocación aramea μαραναθά [*maranathá*], que puede traducirse por «nuestro Señor ha venido», o también por «ven, Señor», es una locución que expresa certidumbre o esperanza confiada.

ἡμέρα [*hēméra*] día

I El *día* puede entenderse, o bien como un intervalo de 24 horas que incluye, por consiguiente, la noche (Jenofonte, An IV 7, 18: permanecieron tres días, cf. Mc 6, 21), o bien como un lapso de tiempo que excluye la noche (Jenofonte, An II 2, 13, pero cuando se hizo de día, cf. Mt 4, 2) Pero *hēméra* puede referirse también a un *intervalo de tiempo* mayor que rebasa los límites del día natural (Sófocles, Ai. 623 s: dónde está ahora la madre, nacida en días lejanos = en época remota), p. ej. al *tiempo de la vida* (Sófocles, Oed. Col. 1216 s: pues nosotros hemos dejado atrás los días = el tiempo de la vida, la vida), o, de un modo genérico, al tiempo (Sófocles, Electr. 266 s: piensa en los días desgraciados que vivo desde que veo a Egisto sentado en el trono, cf. 6, 13, 1 Pe 3, 10)

II 1. Al igual que los años (2 Re 17, 1), y los meses (Ex 2, 2), los días (cuyo equivalente hebreo es casi siempre *yōm*, que aparece muchas veces en conexión con modismos ya establecidos) sirven para dividir y medir el tiempo (Gn 1, 5-2, 2, Jos 6, 3). El día puede abarcar la noche y comenzar entonces por la tarde (Gn 1, 5) o puede distinguirse de la noche (Is 60, 11) Puede designar un día determinado (Gn 4, 14 hoy, Job 3, 1 el natalicio, el aniversario) o (en plural) un espacio de tiempo (Gn 6, 3, el tiempo de la vida, Gn 8, 22 mientras dure la tierra, Sal 90, 4 mil años son a tus ojos como el día de ayer que pasó, Is 60, 20: los días de luto o de sufrimiento, Jue 17, 10 el año) Cada día tiene

un carácter y una cualidad específicos mientras que seis días de la semana son días de trabajo, el séptimo es el día del sábado (Ex 20, 9 s, Lc 4, 16), hay días festivos (Os 2, 15, Neh 8, 9, Gal 4, 10), un día en los atrios del Señor vale más que mil fuera de ellos (Sal 84, 11), los hombres no tienen poder sobre el día de la muerte (Ecl 8, 8)

2 Desde el punto de vista teológico son muy importantes aquellos pasajes que hablan del día de Yahve (*yom Yahveh*). Pero esta expresión puede tener diversos contenidos originariamente, el día de Yahve era un día de alegría (así lo supone Am 5, 18 20, cf Zac 14, 7), mientras que los profetas modifican la representación popular que lo presenta como un día de salvación y lo convierten en un día de desgracia, el día del juicio (Am 5, 18 20, Jl 1, 15, 2, 2 y *passim*). Los diferentes pasajes se refieren, o bien a un acontecimiento político (Ex 34, 12), o bien a uno cultural (cf la tesis de Mowinkel sobre la fiesta de la entronización de Yahve), o bien al acontecimiento escatológico (Am 8, 9, Is 2, 11 s 17 y *passim*), a menudo ligado a representaciones cosmológicas (Sof 1, 15, Jl 3 4)

En muchos casos es difícil diferenciar el uno del otro. El día de Yahve puede significar la catástrofe de Jerusalén y con ello pertenecer al pasado (Lam 1, 21) o estar aun por venir (los pasajes escatológicos, cf *supra*), puede estar próximo (Ez 7, 7) y con ello llamar la atención del que escucha la predicación profética (Ml 1, 2), puede no fijarse en ningún término (Is 24, 21) o puede ser considerado —en boca de los pecadores— como aun lejano (Am 6, 3, 9, 10). Con ello queda bien claro que el mensaje del día de Yahve no puede desligarse de una situación concreta, sino que ha de considerarse en conexión con circunstancias bien determinadas.

3 El judaísmo tardío continúa desarrollando la idea del día que ha de venir. La escatología se convierte ahora en una doctrina sobre las realidades últimas, en una apocalíptica. Se plantea la siguiente pregunta: ¿Cuanto falta para el nuevo eón? (4 Esd 4, 33 35, cf Mc 13 4). Un tiempo de tribulación, que es dividido a su vez en periodos (ApBar 27 doce periodos de tribulación), precede a la época mesiánica, en este tiempo de tribulación se manifestarán entre otras cosas la injusticia y la vida licenciosa (4 Esd 5, 2 ss cf Mt 24, 12). La nueva era se anuncia a través de presagios (ApBar 25, 4, cf Mc 13, 24). El tiempo del fin (ApBar 29, 7 s, cf Mc 13, 7) precede a los días del mesías, que ya no traerán consigo ningún juicio, sino la sabiduría, la santidad, la vida (Hen 5, 8 s). En los tiempos más antiguos se identificaban los días del mesías con el eón escatológico futuro, sin embargo, más tarde ambos acontecimientos se esperan en épocas sucesivas (cf St-B II, 552 y *passim*). En los días del mesías se espera la renovación, el mejoramiento y la restauración de aquello que antaño se perdió, entre otras cosas, por el pecado de Adán: p.ej. los pueblos que sojuzgaron a Israel serán aniquilados y las fronteras de la tierra serán plenamente restablecidas, Jerusalén será reedificada en todo su esplendor, se restablecerá el culto en el nuevo templo, si bien existen también opiniones contrarias, Israel será rico como jamás lo había sido hasta ahora, aumentará la fecundidad de los hombres y de la naturaleza, la inclinación mala y el demonio serán aniquilados, el Espíritu santo será derramado sobre todos, desaparecerán las enfermedades y la muerte resucitarán los muertos (cf St-B *ev*).

Los textos de Qumran saben que el día escatológico está ya prefijado (IQM 13, 14). Este día traerá consigo la destrucción de aquellos que no guardaron los mandamientos (CD 8, 1), en este día de la visitación de Dios (*ibid.*), al fin de los tiempos (IQpHab 2, 6, 9, 6), en el día de la venganza (IQS 10, 19), en el día de la matanza (IQH 15, 17), los impíos (*ibid.*) y los que han fabricado ídolos de madera para los pueblos (IQpHab 12, 13 s, 13, 1 ss) serán aniquilados. En este día tendrá lugar una batalla y una espantosa matanza (IQM 1, 9). Los hijos de la luz lucharán contra los hijos de las tinieblas (IQM 1, 11). En el día del desastre, todos los hombres capaces de luchar deben estar preparados para la venganza (IQM 7 5, 15, 2 s). Entonces se alabará a Dios (IQM 18, 5) y serán salvos en el día del juicio aquellos que estén prestos para agregarse a los elegidos (IQ 14, 7 ss). No obstante, en los textos de Qumran parece desconocerse cuando vendrá el día de Yahve.

III 1 Es sorprendente que en las breves tradiciones referentes a la resurrección se dé una indicación temporal al tercer día (1 Cor 15, 4, Mt 16, 21, Lc 9, 22) o después de tres días (Mc 8, 31; 9, 31, 10, 34), de tal manera que se ha planteado la cuestión sobre si esta indicación tenía una importancia especial para la fe y sobre si (dejando aparte otras posibilidades, cf Dellling, ThWb II, 951 s) esa cifra ternaria se podía probar con ayuda de la Escritura (cf Os 6, 2)

Algo semejante ocurre con el intervalo de 40 días. Ya en el AT este plazo de tiempo tiene gran importancia: en Ex 34, 28 se dice de → Moisés, y en 1 Re 19, 8 de → Elías, que ayunaron 40 días y 40 noches. ¿Es el ayuno de Jesús (Mc 1, 13) un paralelo casual, o éste y otros pasajes veterotestamentarios (cf Dt 8, 2 s 15 s) han influido en la redacción de los relatos neotestamentarios de las tentaciones de Jesús (Mc 1, 13 par)?

2 a) Casi todos los estratos de la literatura neotestamentaria se refieren a la expectativa del último día: en Rom 13, 12 se alude a ella desde un punto de vista prepaúlino, Pablo en Rom 2, 5, Q (Mt 10, 15, Lc 10, 12), Marcos y su tradición (Mc 13,



32); Mateo y su tradición (Mt 12, 36); Lucas (Hech 17, 31); uno de los estratos (según la opinión más común, probablemente el más tardío, formado cuando la redacción final) del evangelio de Juan (Jn 6, 39; cf. también 1 Jn 4, 17); Jds 6; 2 Pe 3, 12; Ef 4, 30; 2 Tim 1, 12; Ap 9, 6 y otros muchos. Otros fragmentos de Jn (según parece, los más antiguos) encierran la idea de que el último día no hay que concebirlo ante todo como algo futuro, sino que está ya presente en la venida de Jesús y en la fe (Jn 3, 18 s; cf. también Jn 7, 37).

Las formulaciones son muy diversas: se habla de aquel día (2 Tim 4, 8), del último día (Jn 6, 30), del día de la ira (Ap 6, 17), del día del juicio (2 Pe 2, 9), del día del Señor (1 Tes 5, 2), del día del hijo del hombre (Lc 17, 24), del día de Cristo (Flp 2, 16), del gran día de Dios (Ap 16, 14), o del día por antonomasia (1 Tes 5, 4). El plural aparece con frecuencia (2 Pe 3, 3).

b) También resultan muy distintas las opiniones sobre cuándo vendrá el último día. Pablo, si bien recoge la expectativa apocalíptica del día futuro (Rom 2, 5) y la desarrolla a su vez (2 Cor 1, 14), se sabe incluido desde ahora en el acontecer escatológico, de tal manera que no se limita a aceptar las tradiciones anteriores sobre la inminencia del último día (Rom 13, 12), sino que hace un llamamiento a andar «como en pleno día» (v. 13), pues «éste» es el día de la salvación (2 Cor 6, 2); el nuevo éon ya está presente. Ante la tardanza de la parusía, la proximidad del día esperado (Rom 13, 12) se transforma en lejanía (2 Pe 3, 8). El hecho de que el último día venga de un modo repentino es independiente de que se le considere como inminente o aún lejano y es atestiguado por diversos estratos del NT: 1 Tes 5, 2,4; Lc 21, 34 s; 2 Pe 3, 10 entre otros. No se sabe cuándo vendrá el último día (Mc 13, 32; Mt 24, 42; 25, 13). Al igual que en la apocalíptica, el último día va precedido de un tiempo de tribulación y de catástrofes (cf. Mc 13; 2 Tim 3, 1; Ap 2, 10), o ambas cosas van juntas (como parece deducirse de 2 Cor 6, 2 ss).

c) El desarrollo concreto de todo esto lleva consigo lo siguiente: Dios (Hech 17, 31) y Cristo (1 Cor 1, 8; Flp 1, 6.10; 2 Cor 5, 10) juzgarán (→ juicio) al mundo, y cada uno será remunerado según sus obras (Rom 2, 5); la separación entre aquellos que entrarán en el reino de Dios y los que serán rechazados tendrá lugar —según Mateo— en este día, pues, en el momento actual, la iglesia es aún un *corpus mixtum* (Mt 25, 34.41) que reúne a ambos indiscriminadamente. La resurrección de los muertos está en conexión con el juicio final (1 Cor 15, 52; Jn 11, 24). Así pues, el último día reúne en sí las características de un día terrible (→ temor) (Mt 10, 15) y de un día de → alegría (Lc 6, 23; 21, 28; 2 Tim 4, 8).

Pero la predicación sobre el último día no se refiere únicamente al futuro, sino que se dirige al mismo tiempo al presente: para Pablo, la iglesia actual será motivo de gloria en el último día (Flp 2, 16; 2 Cor 1, 14), en este día hay que comportarse «como en pleno día» (Rom 13, 13); en este día cada uno ha de aceptar su responsabilidad (Mt 25, 31 ss). Hay que permanecer vigilante, pues no se sabe cuándo vendrá el último día (Mt 24, 42) o porque el último día viene de un modo inesperado (1 Tes 5, 6). La celebración de la eucaristía tiene un aspecto escatológico (→ cena del Señor).

3. El hecho de que el último día pertenezca aún al futuro (Mt 25, 13) no excluye el que el Señor glorificado esté presente siempre («todos los días») en su comunidad (Mt 28, 20; 18, 20); cf. en cambio Jn 16, 16 ss. Las expresiones καθ' ἡμέραν [*kath' hēmeran*], *diariamente, a diario, ἡμέρα καὶ ἡμέρα* [*hēmera kai hēmera*], *de día en día, día tras día*, y otras, designan un cierto intervalo de tiempo. Este → tiempo, si bien ha entrado ya en el nuevo éon (1 Cor 15, 20 ss; 2 Cor 4, 16), está sujeto aún a la tribulación (1 Cor 15, 31 s: *cada día* estoy en trance de muerte; Rom 8, 38; 2 Cor 11, 28). Este tiempo adquiere su peculiar importancia justamente porque el último día está aún lejano: hay que llevar la propia cruz *cada día* (Lc 9, 23), se pide a Dios el pan *de cada día* (Lc 11, 3); los apóstoles se reúnen *diariamente* en el templo (Hech 2, 46) y la comunidad crece *día a día* (v. 47).

4. La visita de los misioneros a las iglesias duraba por lo general poco tiempo, algunos días: Pablo permanece en Jerusalén 15 días (Gál 1, 18); según Hech 10, 48, se le ruega a Pedro que se quede algunos días; según Hech 16, 12, Pablo permanece en Filipos algunos días (una excepción a este respecto es la larga permanencia de Pablo en Corinto de que habla Hech 18, 11.18).

G. Braumann

### μαραναθά [maranathá]

I/II *Maranathá* es un vocablo arameo que, en el NT, aparece únicamente en 1 Cor 16, 22. Su significado es objeto de discusión. De todos modos, lo que es seguro es que el arameo *māran* o *māranā*, Señor nuestro, ha de ir unido al verbo 'atā, venir. Así, dicha expresión puede entenderse, o bien en un sentido de pasado, *māran 'atā*, y entonces significa *nuestro Señor ha venido*, o bien en un sentido imperativo, *marānā 'tā 'etā*, ven, Señor nuestro. Otras versiones diferentes no parecen probables.

III Aparte de 1 Cor 16, 22, la palabra se encuentra en las plegarias eucarísticas de la «doctrina de los apóstoles» (Did 10, 6; ca. 100 d.C.). Toda mención posterior de este vocablo en el lenguaje eclesial hay que remitirla a 1 Cor 16, 22. El lugar de origen de la palabra es objeto de discusión. WHeitmüller (ZHW 1912, 333 s) y WBousset, (Kyrios Christos 1921<sup>2</sup>, 84) opinan que el vocablo ha surgido en las comunidades de Antioquía y Damasco, que hablaban griego y arameo. La denominación de «señores» (κύριοι [kúrioi], cf. 1 Cor 8, 5) aplicada a los dioses estaba muy extendida en el sincretismo helenístico; de acuerdo con la opinión de Heitmüller y Bousset, *maranathá* atestigua la aplicación a Jesús de la denominación pagana de *kýrios*, reservada a los dioses. Sabemos muy poco de las comunidades antes citadas para refutar esta tesis de un modo convincente, pero tampoco se puede valer ninguna objeción contundente contra la hipótesis de que ya la comunidad primitiva de Jerusalén ha confesado a Cristo resucitado como su Señor. Por eso aun hoy la mayoría de los autores sostiene como probable que la fórmula ha surgido en la comunidad de Jerusalén.

1. En cuanto al significado de la fórmula son defendibles tanto la interpretación con sentido de pasado como la imperativa. Los padres de la iglesia la han entendido casi siempre en sentido de pasado; pero la interpretación de pasado puede incluir el presente: «Nuestro Señor ha venido y está aquí». Si se acepta esta interpretación, el texto de Flp 4, 5 («El Señor está cerca») es quizá una alusión a la fórmula *maranathá*. La afirmación de 1 Cor 16, 22 sería entonces una advertencia: las palabras precedentes «el que no quiera al Señor, fuera con él», tendrían aún más fuerza por la alusión a la proximidad del Señor. Lo mismo podría decirse de la invitación a la penitencia en Did 10, 6.

2. De todos modos, es más probable la interpretación imperativa «¡Ven, Señor!» A favor de ella puede invocarse Ap 22, 20. Las palabras «Amén. Ven, Señor Jesús» podrían ser una traducción (libre) de la invocación primitiva aramea. A esto se añade el que la palabra 'abbā, padre (Mc 14, 36; Rom 8, 15; Gál 4, 6), procedente también de la lengua materna de Jesús, es asimismo una invocación. Es, pues, fácilmente comprensible que se hayan conservado estas breves invocaciones en su forma primitiva. No es preciso, por tanto, que tengan una conexión directa con el contexto.

El hecho de que, en Did 10, 6, la palabra *maranathá* aparezca en las plegarias eucarísticas, nos hace suponer que se empleaba en la liturgia de la eucaristía y que quizá estuvo ligada a ellas desde un principio (tal es la opinión de Hahn, 104), aunque esto no

puede demostrarse con claridad. En 1 Cor 11, 26 vemos que el banquete eucarístico más antiguo se celebraba esperando la venida del Señor; las palabras con las que Cristo instituye la Eucaristía en Mt 26, 29 par aluden asimismo a esta consumación definitiva. Las plegarias eucarísticas de la doctrina de los apóstoles (caps. 9 y 10) muestran cuán viva ha permanecido esta esperanza. Así, el *maranathá* que aparece en Ap 22, 20 podría entenderse como una plegaria por la venida del Señor en el sentido del último advenimiento. Esto no quiere decir que la invocación se refiera exclusivamente a este advenimiento del Señor. Al igual que Jn 14, 18 habla de la venida del resucitado a los suyos, *maranathá* podría ser también aquí una plegaria por esta venida. En el banquete eucarístico, la comunidad ha experimentado en parte esta venida del Señor. Si la invocación procede de la comunidad primitiva, es claro que ésta ha tenido ya conocimiento de la plegaria dirigida a Jesús.

W. Mundle

παρουσία [parousía] presente, presencia; πάρεμι [páreimi] estar presente, haber venido

I *Páreimi* designa tanto el *estar-ahí* (en presente) como el *haber-venido* (en perfecto). *Parousía* significa, por una parte, la *presencia* actual y operante, y, en un sentido neutral, la *propiedad*, la *fortuna*, las *rentas*, la *potencia militar*, además el *hacerse presente*, la *venida*. El sustantivo se emplea en un sentido técnico para expresar la llegada de un soberano (p. ej., «cuando ellos anunciaron la llegada del rey»; «para esperar la llegada de Antíoco», cf. Deissman, *Licht vom Osten*, 314 ss). Por eso es lógico hablar de la llegada benéfica de los dioses (cf. Corp. Herm. I, 22: «Mi parusia se les convierte en ayuda»; de acuerdo con la representación del mundo propia de las religiones helenísticas de los misterios), cuya parusia no se entiende únicamente como futura, sino que se experimenta como realizada en el presente (cf. p. ej.: «En el año 69 de la primera parusia del dios Adriano en la Hélade», ca. 193 d. C., cf. Deissmann, *ibid.*, 319).

II Las versiones griegas del AT emplean *pareimi* como sinónimo de diversos vocablos hebreos, p. ej. *bo*, que tienen todos el significado de *venir*, *llegar*. El sustantivo *parousía* «aparece únicamente en escritos originales griegos» (Oepke, art. *παρουσία*, ThWb V, 862). Ciertamente, desde los tiempos más antiguos se habla de un modo análogo en el ámbito veterotestamentario sobre la venida de Dios: Dios se manifiesta en la victoria (Jue 5, 4 s), viene como rey del mundo (Ex 15, 18, Sal 24, 7 ss, 95, 3 s), en sueños (Gn 20, 3), a través de su espíritu (Nm 24, 2), de su mano (1 Re 18, 46), de su palabra (2 Sam 7, 4) y al fin de los tiempos (Is 2, 2 y *passim*, cf. art. → *ἡμέρα* [hēméra]). Se habla de la venida del ungido (Gn 49, 10, Zac 9, 9 s). En los textos de Qumrán se espera a varios mesías (IQS 9, 10 s). Para la comprensión neotestamentaria tiene una gran importancia la expectativa de Dios en los textos judíos apocalípticos (que a veces han sido sin duda reelaborados desde un punto de vista cristiano, TestLev 8, 14 s: «De Judá se levantará un rey y establecerá un nuevo sacerdocio para todos los gentiles y a la manera de los gentiles. Y su venida será anhelada como la de un hombre de Dios del linaje de nuestro padre Abraham», TestJud 22, 2: «Mi reino será destruido por pueblos extranjeros hasta que aparezca la salvación de Israel y Jacob descance en paz»; según Riessler). Se habla además de la venida del mesías (Hen[est] 38, 2: «Cuando el Justo aparezca ante los ojos de los justos», 49, 4: «El juzgará hasta las cosas ocultas», Riessler). Con el término *parousía* designa Josefo la presencia benéfica de Dios; en Filón aparece el verbo *páreimi*, pero no el sustantivo *parousía*.

III 1. a) Pablo emplea el verbo *páreimi* en el sentido de *estar-ahí*, *estar presente*, y, en 1 y 2 Cor únicamente en la forma participial *παρών* [parón]. El apóstol distingue entre su ausencia personal, corpórea (*ἀπὸν τῷ σώματι* [apón tō sōmati]) y su presencia en espíritu (*παρὸν δὲ τῷ πνεύματι* [parón dé tō pneúmati]; 1 Cor 5, 3) y designa con este vocablo su presencia en Corinto (2 Cor 10, 2.11; 11, 9; 13, 2.10) y su presencia entre los gálatas (Gál 4, 18.20). Idéntico significado aparece en Jn 11, 28; Ap 17, 8. Este puede ser reemplazado por el sentido de *haber venido* (en perfecto), que expresa el movimiento y la dirección de la llegada. En este sentido usa Lucas el término (Lc 13, 1; Hech 10, 21; 12, 20; 17, 6), de tal manera que hay que considerar si este sentido no encaja también con Hech 10, 33; 24, 19. En Col 1, 6 *πάρεστιν* [párestin] es utilizado sin un sujeto personal: el evangelio que llegó hasta vosotros. En Jn 7, 6 el *kairós* (→ tiempo, art. *καιρός* [kairós])

no ha llegado aún. Πρὸς τὸ παρόν [*prós tó parón*] quiere decir *por ahora, por el momento* (cf. Bauer, Griech.-Dt Wörterbuch; Heb 12, 11). Finalmente, se da también (sobre todo con un dativo de persona) el significado de *estar a disposición, poseer, tener* (Heb 13, 5; 2 Pe 1, 9.12).

b) El sustantivo *parousía* designa sólo en Pablo y en él de una manera general, la *presencia* y la *venida* (en cuanto comienzo de esta presencia); Pablo se alegra de la llegada de Estéfana (1 Cor 16, 17), se siente consolado por Dios por la llegada de Tito (2 Cor 7, 6 s) y habla de su llegada a Filipos (Flp 1, 26; 2, 12); a Pablo se le reprocha que sus cartas son duras y severas, pero que tiene poca presencia y un hablar detestable (2 Cor 10, 10).

2. Las afirmaciones neotestamentarias sobre la parusia guardan una conexión muy estrecha con el desarrollo de la escatología. El mismo Jesús contaba con la inminencia del reino de Dios y veía el presente hasta tal punto determinado por la parusia que el comportamiento actual del hombre había de orientarse hacia este acontecimiento futuro (cf. p. ej., Mc 3, 27; Lc 17, 23 s). Si bien el presente y el futuro son entendidos como dos épocas sucesivas, el futuro ejerce su influencia sobre el presente; ciertamente, esto no tiene lugar como si el futuro fuese realizado y anticipado por el presente, sino de tal modo que el hombre tome sus decisiones responsabilizándose ante la inminencia de la venida del reino de Dios. Con la → muerte y la → resurrección (o exaltación) de Jesús se transforma la expectativa escatológica. Es decir, mientras que el mismo Jesús esperaba la proximidad del reino de Dios, pero no con la misma seguridad que su propia venida, la idea de la parusia queda ligada ahora a la venida de Jesús esperada por la comunidad (→ Hijo de Dios, art. *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* [*huiós tou anthrópou*]). Al principio se consideran inminentes los acontecimientos que han de venir (cf. Pablo). Pero más tarde la parusia pasa a segundo término en la conciencia de la comunidad, pues tarda en llegar y se la considera cada vez más alejada en el tiempo (cf. p. ej. el tercer evangelista), de tal manera que amenaza con desaparecer (cf. los adversarios que combate 2 Pe) o con perder su significado (cf. Col; Ef). Allí donde se subraya la actualidad de la salvación y la presencia de Cristo (cf. p. ej. Gál 2, 20), la espera de la parusia puede quedar relativizada en cierto modo por el «desde ahora» (cf. p. ej. Jn 6, 39 ss; 11, 24-26). En este sentido, la tardanza de la parusia lleva consigo crisis; pero, dado que por encima de la parusia pone uno la orientación hacia Jesús mismo, esas crisis no pueden hacer estallar las comunidades. A la postre se llega a la conclusión de que la parusia llegará repentinamente (cf. 1 Tes 5, 1 ss; Lc 17, 23 s).

En el NT el término *parousía* no es frecuente (24 veces, de las cuales 14 en Pablo; cf. también *hēméra*; → revelación, art. *ἐπιφάνεια* [*epipháneia*], en conexión con afirmaciones referentes al futuro). «El término es helenístico. Pero su contenido esencial procede del AT, del judaísmo y de la mentalidad cristiana primitiva» (Oepke, art. *παρουσία*, ThWb V, 863) y, por consiguiente, presupone el paso del judeo-cristianismo al helenismo. No obstante, desde el punto de vista de la historia de las religiones, las afirmaciones sobre la parusia no pueden separarse de las representaciones apocalípticas, aunque, en el NT no están presentes las imágenes que aparecen corrientemente en otros textos, justamente porque el centro de gravedad es aquí la esperada venida de Jesús. El pasaje más antiguo del NT que habla de la *parousía* es el texto de 1 Tes 4, 15, en donde Pablo aduce la palabra del Señor (que quizá no procede de Jesús, sino de la tradición cristiana primitiva; NB: «eso que voy a deciros *se apoya* en una palabra del Señor»). En concreto, se trata de la conexión estrecha que existe entre → resurrección y parusia; pues, cuando llegue la parusia, ni los que han fallecido estarán en desventaja, ni los vivos tendrán preferencia. 1 Cor 15, 23 recoge la misma idea y pone de relieve que, en este instante decisivo, Cristo es

el Señor de todos. O sea que, cuando venga el Señor, en la parusia (en Pablo el término *parousia* va unido a *ἐν* [en], en cuando, siempre que la palabra es empleada en un sentido estrictamente teológico, con la sola excepción de 1 Tes 4, 15 donde aparece *εἰς* [eis] NB: «los que quedamos vivos para cuando venga el Señor»), habrá diferentes clases, pero sin que, tal como lo concibe el apóstol, haya que presuponer un interregno, es decir, una doble resurrección o una sucesión sistemática de los acontecimientos de la parusia (Kummel). Pablo difiere de las representaciones apocalípticas en la medida en que, para él, los acontecimientos escatológicos ejercen su influencia desde ahora; esto equivale a decir que se puede vivir en la esperanza y no en la pena (1 Tes 4, 13, 5, 23). Y el apóstol puede designar a la comunidad, de la que ahora está él separado por los manejos de Satanás, como su esperanza, cuando venga el Señor, en la parusia (1 Tes 2, 19). En 2 Tes se tiene claramente ante la vista una situación muy distinta. La tensión entre la presencia de Cristo vivida (según la mentalidad helenística en «sacramento» y en «espíritu», → misterio, → espíritu) y la parusia aun por llegar (según la mentalidad judío-apocalíptica), aflora con toda claridad (2, 2); en efecto, la carta se opone con tanta energía a algunos círculos que anticipaban la parusia considerándola como ya presente, que trata de Satán y de su venida, que ha de tener lugar antes de la parusia de Cristo (2, 8).

3 La tardanza de la parusia conduce así a la pregunta de si absolutamente todavía hay que contar con el día que ha de venir. En esta situación, Sant 5, 7 s hace una llamada a la paciencia y se afianza en que la → venida será un hecho, aunque lo que se esperaba como inminente (*ἤγγικεν* [ēngiken]) se haya convertido en algo lejano (*μακροθυμῆσατε* [makrothymēsate], → paciencia, art *μακροθυμία* [makrothymía]) En 2 Pe 1, 16, y 3, 4 ss se inculca la espera de la parusia, a pesar de que todo ha permanecido igual a lo largo del tiempo. Por último, el primer evangelista, recogiendo diversas tradiciones, ofrece aquella imagen, no exenta de contradicción según la cual Jesús está presente ya desde ahora en la comunidad reunida (Mt 18, 20) y lanzada a la misión (Mt 28, 20), hasta la consumación de los tiempos, pero, por otra parte, el hijo del hombre vendrá sólo más tarde (Mt 24, 39) repentinamente (v 27), un día que nadie conoce (vv 36-42) y en un momento en que todo el mundo vivirá despreocupadamente (v 37 s), en una palabra. «cuando menos lo penséis». En 1 Jn 2, 28 el desnivel entre ambos planos se hace tan patente que, desde el punto de vista de la crítica literaria, se intentó salvar la dificultad, atribuyendo las afirmaciones referidas al presente y las pertenecientes a la escatología orientada hacia el futuro a dos estratos diferentes.

En vista de la diversidad de concepciones de la parusia que aparecen en el NT se nos plantea hoy la pregunta de si hemos de prestar fe a estos testimonios y, en caso afirmativo, a cuáles. ¿Se puede separar el mensaje (el kerigma), entrañado en estas afirmaciones, de su (reiterada) representación apocalíptica del mundo (mito), por lo demás ya superada, interpretando la parusia aún por venir como el no-poder-disponer de la salvación, la cual no es objeto de posesión, sino que nos va poseyendo cada vez más y sólo puede sernos otorgada gratuitamente? ¿En esta línea puede superarse el presente a partir de la esperanza? ¿O, enlazando con la teología del tercer evangelista, ha de considerarse uno incorporado a la historia de la salvación que desemboca en una parusia perdida en la lejanía? ¿O más bien habría que renunciar radicalmente a cualquier espera de la parusia, dado que nos parece imposible actualizarla? Los intentos de armonización entre ambos planos fracasan sobre todo porque la expectativa de la parusia como algo inminente y como algo aún lejano no se pueden reducir a un denominador común, sino que se contradicen. A ello se añade el desnivel entre la salvación actual y la futura. La pregunta que se plantea hoy a la teología es si con ayuda de las afirmaciones escatológicas puede ser revalorizado el anuncio de Cristo. Por consiguiente, se trata, no tanto del

*locus dogmático* de los novísimos cuanto de la cuestión de cómo pueden actualizarse para nuestro tiempo las afirmaciones sobre la parusia en el marco de la proclamación de Cristo.

G. Braumann

#### PARA LA PRAXIS PASTORAL

Si es cierto que los asertos neotestamentarios sobre la parusia no se pueden reducir a una doctrina uniforme, no exenta de contradicciones, apenas parece ya posible una predicación puramente biblicista. Es decir, la tesis defendida corrientemente, según la cual después de la vida en esta tierra y tras un intervalo (o sin intervalo alguno, según las opiniones) vendrá el juicio final y el último día, y con ellos el ansiado reino de los cielos, no es sin más toda la verdad bíblica, sino sólo uno de sus aspectos, en cuanto que de esta forma no entran en consideración ni la espera de una parusia considerada como inminente ni la presencia ya actual del futuro.

Una simple ojeada a la historia de la iglesia y de los dogmas nos muestra ya que nunca hasta ahora se ha logrado aceptar todas las afirmaciones del NT juntas y a un mismo tiempo. A menudo, violentas controversias llevaban a reprobar ciertas opiniones y a excluir de la iglesia a los grupos de personas que las representaban.

La problemática puede clarificarse en la medida en que se es consciente de las posiciones extremas y de que, en el espacio comprendido entre ellas cabe un gran número de posiciones diferentes. A la espera de la parusia, que iba haciéndose cada vez más débil, el montanismo opuso en el s. II el anuncio de la inminencia del fin del mundo. Este milenarismo entendido apocalípticamente (cf. a este respecto Ap 20, 1-6) fue durante siglos un factor determinante para las iglesias cristianas y hubo de ser superado paulatinamente (sobre todo por Agustín). Pero este punto de vista apocalíptico reapareció continuamente dentro de las comunidades cristianas. Citemos únicamente a Joaquín de Fiore, Bengel, los adventistas y los testigos de Jehová, los cuales, tras el reinado de Lucifer en este mundo esperan la gran renovación, el comienzo del reino milenario, que tendrá lugar después de la batalla de Harmagedón. Continuamente, las grandes guerras, la amenaza nuclear o el hecho de que los misioneros cristianos han llegado hasta los más apartados confines de la tierra, han llevado a especulaciones sobre la inminente aparición del → reino de Dios. Otra tentativa de revalorizar las afirmaciones apocalípticas sobre la parusia fue la que consideraba que no había que esperar el reino milenario en un futuro más o menos lejano, puesto que se había realizado ya: en Münster (Westfalia) existió el reino de Sión, que, como era de esperar, duró poco tiempo, y acabó en 1535.

Además de las diferentes categorías temporales existen también diversas representaciones espaciales. Una posibilidad es esperar la realización del reino de Dios sobre la tierra; otros sitúan el reino de Dios venidero en el cielo y otros, a su vez, sostienen una posición intermedia. La falta de uniformidad entre las distintas concepciones aparece también en el hecho de que unos hablan de una eternidad intemporal y otros, en cambio, consideran el reino de Dios ligado al tiempo: los seguidores de A. Ritschl veían el reino de Dios ya realizado en este mundo; R. Rothe fue tan lejos que llegó a sostener que, en un estado totalmente cristianizado, la iglesia sería superflua y debería desaparecer.

Ninguna de las elaboraciones antes citadas puede renunciar a apelar a la Biblia: desde algún punto de vista pueden invocarse siempre nexos con el NT. Sin embargo, el reproche de que en cada caso se ha comprendido unilateralmente el contenido de la Biblia no es acertado, porque siempre puede uno limitarse a recoger aspectos parciales de la Biblia: ¿puede realmente afirmarse la espera de una parusia inminente y juntamente la espera de la parusia como algo aún lejano, la eternidad intemporal y a la vez la

vinculación al tiempo? ¿se puede esperar que el reino de Dios se realizará en la tierra y al mismo tiempo en el cielo? ¿podemos contar con el «ya» y a la vez con el «todavía no»? ¿vendrá la parusia en el último día o inmediatamente después de la muerte?

La problemática es tanto más compleja cuanto que nosotros no podemos aceptar ya pura y simplemente la comprensión bíblica del tiempo que aparece en los conceptos de presencia y de parusia, sobre todo porque en el NT no existe una comprensión uniforme del tiempo, sino al menos dos modos diferentes de entenderlo: por un lado, el tiempo es considerado como un devenir histórico, como una sucesión de acontecimientos y épocas que terminan de un modo apocalíptico; por otro lado (cf. Juan, y también Pablo), se piensa que con la exaltación de Cristo ha llegado el fin de los tiempos y ya no cuenta la historia subsiguiente, ya que para el creyente el futuro ha comenzado ya en el presente. A esto se añade la pregunta sobre cómo hay que valorar los cambios en la imagen del mundo: ¿debe mantenerse la imagen bíblica del mundo con la concepción de los diferentes «pisos» (el de arriba, el de aquí, el de abajo)? ¿puede, al edificio del tiempo presente, añadirse, como último piso, la era apocalíptica?

Ante esta problemática, las respuestas categóricas resultan sospechosas, ya que tienden a poner bajo un mismo rasero la enorme riqueza y variedad de los enunciados neotestamentarios. No hay una respuesta fácil para esta problemática. Por consiguiente, es preciso interrogarse sobre el contenido de los asertos bíblicos. En este sentido, la variedad de las concepciones neotestamentarias debiera permitirnos expresar el mensaje bíblico en el interior de la vida eclesial. El desarrollo de numerosas sectas (cf. los testigos de Jehová y los adventistas) nos advierte a dónde se puede llegar cuando lo que se afirma en el NT sobre el presente y sobre la parusia se concibe aisladamente, cuando a estas afirmaciones se las desliga de la proclamación de Cristo, quedando así convertidas en un conocimiento anticipado de sucesos futuros. El presente y la parusia sólo tienen sentido cuando lo que se anuncia es a Jesucristo, y están subordinados al testimonio de Cristo. De aquí que, si se aceptan la espera de la parusia como algo aún lejano y los elementos apocalípticos (tal como están en el texto), cabe mostrar de un modo plástico cuán distinto es este mundo del mundo de Dios. Desde el punto de vista de la espera de la parusia como algo lejano en el tiempo, aparece en primer plano la perspectiva cosmológica y universal. Es cierto que existe el peligro de que disminuya la importancia del tiempo presente, de que se dé una cierta huida del mundo y de que únicamente se hable del más allá. Pero justamente esto no es posible, si se anuncia a Cristo como el que está cerca. La espera en una parusia inminente y el «ya ahora» del futuro actualizan el acontecimiento salvífico en este mundo. Ellos contribuyen a una profunda toma de conciencia de la propia responsabilidad personal. Con esto libran al tiempo presente de su mera provisionalidad y lo muestran como un tiempo en el que tienen lugar decisiones de un carácter definitivo. Pero, a la inversa, entrañan (aunque no necesariamente) el peligro de que la realidad aún por venir desaparezca de su propio horizonte.

Los diferentes testimonios sobre la espera de la parusia nos llevan a anunciar a nuestro Señor como el Señor que ha de venir, que nos concierne y cuyo reino aguardamos como el reino venidero (cf. la segunda petición del padrenuestro), pero al que no «tenemos» ni poseemos, sino que quiere poseernos, al que no podemos comprender, sino que más bien ya está ahí para penetrarnos. Uno ha de acentuar, sin miedo, y sin reservas, el aspecto que en cada caso se le ofrece; eso sí: sin absolutizarlo. Pero, en todo caso, el anuncio de la parusia no se refiere únicamente a los «novísimos», sino que la espera de la parusia dice relación al tiempo presente en la medida en que concierne a nuestra acción y a nuestra vida. La parusia actúa ya desde ahora. Ella determina nuestra esperanza.  
→ Venida, → reino; → tiempo; → meta, fin.

Bibl HJHoltzmann, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie, 1911<sup>2</sup> – WBoussset, Kyrios Christos 1921<sup>2</sup> – GGloege Reich Gottes und Kirche im NT, 1929 – ASchweitzer, Die Mystik des Apostels Paulus 1930 – HEWücker «Eschatologie» und «Mystik» im Neuen Testament, 1930 – PVolz Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde, 1934<sup>2</sup> – FBuri, Die Bedeutung der neutestamentlichen Eschatologie für die neuere protestantische Theologie, 1935 – GDelling, Das Zeitverständnis des NT, 1940 – ROtto, Reich Gottes und Menschensohn, 1940<sup>2</sup> – WMichaelis, Der Herr verzicht nicht die Verheissung 1942 – OCullmann, Christus und die Zeit, 1946 (1963<sup>3</sup>) – id., Das wahre durch die ausgebliebene Parusie gestellte neutestamentliche Problem, ThZ 3, 1947, 177 ss (= Vorträge u Aufsätze, 1967, 414 ss) – GBornkamm, Die Verzögerung der Parusie (in memoriam ELohmeyer) 1951, 116 ss – EKasemann, Eine Apologie der urchristlichen Eschatologie, ZThK 49, 1952, 172 ss (= Ex Vers u Bes I 1960, 135 ss) – WMichaelis, Kennen die Synoptiker eine Verzögerung der Parusie? Synopt Studien f AWikenhauser, 1953, 107 ss – MWerner Die Entstehung des christlichen Dogmas, 1954<sup>2</sup> – WGKummel, Verheissung und Erfüllung Unters z eschatologischen Verkündigung Jesu, AthANT 6, 1956<sup>3</sup> – HBraun, Der Sinn der neutestamentlichen Christologie, ZThK 54, 1957, 341 ss – PhVielhauer, Gottesreich und Menschensohn, Festschr GDehn, 1957 51 ss (= Aufsätze z NT, Theol Buch 31, 1965 55 ss – RBultmann, Theologie des NT 1958<sup>3</sup> – HConzelmann Arts Eschatologie IV, RGG II 1958<sup>3</sup>, 665 ss – OCullmann, Die Christologie des NT, 1958<sup>2</sup> – id., Parusieverzögerung und Urchristentum, ThLZ 83, 1958, 1 ss (= Vorträge u Aufsätze, 1967, 427 ss) – WGKummel, Das Neue Testament Geschichte d Erforschung seiner Probleme, 1958 – HWBartsch, Zum Problem der Parusieverzögerung bei den Synoptikern, EvTh 19, 1959, 116 ss – ESchweitzer, Der Menschensohn, ZNW 50, 1959, 185 ss (= Neotestamentica, 1963, 56 s) – RBultmann Geschichte und Eschatologie im NT, Glauben und Verstehen III, 1960, 91 ss – EGrasser, Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte, BZNW 22, 1960<sup>2</sup> – RFBarkley, eggizen, phthanen and realized eschatology, JBL 82, 1963 177 ss – HGreeven, Kirche und Parusie Christi, KuD 10, 1964, 113 ss – GELadd, Jesus and the Kingdom, 1964 – JASint, Parusie-Erwartung und Parusie-Verzögerung im paulinischen Briefkorpus, ZKathTh 86, 1964, 47 ss – EEIls, Present and Future Eschatology in Luke, NTSt 12, 1965/66, 27 ss – HWKuhn, Enderwartung und gegenwärtiges Heil, Studien zur Umwelt des NT 4, 1966 – NPerrin, Rediscovering the Teaching of Jesus, 1967

Sobre ημερα HLStrack/PBillerbeck, Kommentar zum Neuen Testament I, 1923, 953, II, 1924, 812 ss – WBoussset, Die Religion des Judentums im spatellenistischen Zeitalter, 1926<sup>2</sup>, 202 ss – GvRad/GDelling, Art ημερα, ThWb II, 1935, 945 ss – GDelling, Art κολοβωο, ThWb III, 1938, 883 – RBultmann, Theologie des NT, 1958<sup>3</sup>, 79 – WRordorf, Der Sonntag, Geschichte des Ruhe- und Gottesdiensttages im ältesten Christentum, 1963 – WGKummel Die Naherwartung in der Verkündigung Jesu, en Zeit und Geschichte, Dankesgabe an RBultmann, 1964, 31 ss (= Heilsgeschehen und Geschichte, 1965, 457 ss)

Sobre παρανοια WHeitmüller, Zum Problem Paulus und Jesus, ZNW 13, 1912, 320 ss – GQuell/WFoerster, Art κυριος, ThWb III, 1938, 1038 ss, espec 1094 – KGKuhn, Art παρανοια, ThWb IV, 1942, 470 ss – GBornkamm Das Anathema in der altchristlichen Abendmahlsturgie, en Das Ende des Gesetzes, 1958<sup>2</sup>, 123 ss – OCullmann, Die Christologie des NT, 1958<sup>2</sup>, 214 ss – CFDMoule, A Reconsideration of the Context of Maranatha, NTSt 6, 1959/60, 307 ss – GKlen, Art Maranatha, RGG IV, 1960<sup>3</sup>, 732 s – JSchmid, Art Maranatha, LThK VI, 1961<sup>2</sup>, 1370 – SSchulz, Maranatha und Kyrios Jesus, ZNW 53, 1962, 125 ss – FHahn, Christologische Hoheitstitel, 1963, 95 ss

Sobre παρουσία ADeissmann, Licht vom Osten, 1923<sup>4</sup>, 314 ss y passim – MDibelus, An die Thessalonicher, NT 11, 1937<sup>3</sup> (Erkx zur 1Thess 2, 19) – JDupont, Συνηχιστη, 1952, 55 ss – AOepke, Art παρουσία, παρημι, ThWb V, 1954, 856 ss – HConzelmann, Art Parusie, RGG V, 1961<sup>3</sup>, 130 ss

Trad o c OCullmann, Cristo y el tiempo, 1967 En cast Arts gens RSchnackenburg, Problematuca de la cristologia mas antigua, MystS III, T I, 1969 268-176 – KBerger-KRahner, Art Parusia, SM 5, 1974, col 237 248 – JJeremas, Teologia del NT I, 1977<sup>3</sup>, 166-170, 280-290 316-320 – KHSchelke, Teologia del NT IV, 1978, 9-123

**Pascua** → Fiesta

**Pasión** → Sufrimiento

**Pastor**

ποιμήν [poimén] pastor; ποιμνη [poimnē], ποίμνιον [poimnion] rebaño; ποιμαίνω [poimainō] apacentar, cuidar, ἀρχιποιμήν [archipoimēn] el supremo pastor

I *Poimén, pastor, zagal* es término indogermánico, fácilmente empleado también en sentido figurado con el sentido de *guia, dirigente, caudillo* (Homero, Platon), es asimismo intercambiable con *νομεις [nomeus], legislador* *Poimainō* significa ser pastor, apacentar (en voz activa y media) y, en sentido figurado, *alimentar, cuidar* *Poimnē* o *poimnion* es el rebaño, espec *el de ovejas*



1 En Platon se perciben ecos religiosos cuando compara a los que gobiernan la ciudad-estado con los pastores, que cuidan de su rebaño (*ὡσπερ ποιμενον πολεως* [*hosper poimenon poleōs*], Resp IV, 440d) Porque el pastor de hombres es imagen del pastor y legislador divino (*σχῆμα τοῦ θείου νομοῦ* [*schēma tou theiou nomou*], Polit 271e)

2 En el antiguo oriente se aplico muy pronto el titulo de pastor, como predicado honorifico, tanto a las divindades como a los gobernantes De forma estereotipada se emplea la expresion en las inscripciones regias de los sumerios, en el estilo palaciego de los babilomios, en los textos de las piramides (textos de los muertos) Toda la antigüedad se acomodo a ésta costumbre Llama la obtencion que en el Canaan gentil no se hayan encontrado hasta ahora los correspondientes paralelos Otro aspecto del empleo de la imagen del pastor fue su muestra en la poesia, tan tipica en los idilios de Teocrito (s III a C), resumiendo la terminologia pastoril fue muy estimada en el helenismo

II El correspondiente hebreo de *poimen* y *poimaino es ra ah*, y el de *poimnon* (*poimne* solo aparece 2 veces) es casi siempre *son* (y tambien *'eder*)

1 Antes de instalarse Israel en Canaan, cada una de las familias temian que andar continuamente de un lado para otro con sus rebaños Los patriarcas eran nomadas que, sobre todo, temian ovejas y cabras, ademas de ganado vacuno (cf tambien Job) Cuando en el AT se dice que los patriarcas, entre otras cosas, tuvieron tambien camellos, lo que se hace es retrotraer ingenuamente situaciones posteriores (del tiempo del narrador) a los dias de los patriarcas (cf MNoth, El mundo del antiguo testamento, s v) El oficio de pastor se encomendaba preponderantemente a miembros de la familia, a las hijas solo muy cerca de casa (cf Ex 2, 16) De los pastores, lo mismo que de los esclavos que ayudaban en este menester, se esperaba cautela, paciencia en el trabajo y honradez No era facil encontrar a tiempo nuevos pastos durante la epoca de estiaje, en terrenos pobres, conduciendo el ganado por terrenos solitarios, ni era facil tampoco saber compaginar el apacentar, el abreviar, el dejar descansar al ganado y el trashumar El pastor tenia que cuidar incansablemente a los animales mas debiles (cf Ez 34, 1 ss) La fidelidad profesional se echaba de ver en la guarda nocturna del ganado, en la que habria que dar la cara a fieras y ladrones Con frecuencia se hacian tristes experiencias en este sentido con los pastores asalariados

Con *poimnon* designan los LXX el rebaño de ganado menor, ante todo, el de ovejas (Gn 29, 2 s, 30, 40) En la epoca del NT un rebaño de esa clase tiene entre 20 y 500 animales (Lc 15, 4 habla de 100 ovejas) Se guardan conjuntamente ovejas y cabras, pero por la noche se las separa, puesto que las cabras duermen en un sitio mas caliente del aprisco o del recinto amurallado (*αὐλή* [*aulē*], a esto alude Mt 25, 32)

Incluso despues de la conquista del pais continuo siendo la cria de ganado uno de los principales oficios, junto con la agricultura Habia que conservar siempre fresco el recuerdo de la epoca clasica del nomadismo del antiguo Israel antes de la conquista del pais, cuando el pueblo vivia en tiendas, llevando una existencia trashumante, porque a esa epoca estaba asociada la actuacion historico-salvifica de Dios Por eso —segun una explicacion posterior—, al conquistarse el pais, los levitas no recibieron tierra alguna, sino que continuaron siendo pastores (Jos 21), los recabitas (una secta radical) siguieron ejemplarmente fieles al modo de vivir nomadico en la epoca profetica (Jer 35) y ecos del recuerdo de esa epoca de Israel se perciben aun en el NT (Heb 11, 9 13)

2 Unicamente Dios (Yahve) es el pastor de su pueblo, Israel Con la mayor naturalidad se emplea esta designacion honorifica solo en Gn 48, 15 y 49, 24 Por el contrario, en los libros historicos del AT apreciamos una gran reserva, sin duda que por repugnancia hacia la predicacion divina entre los orientales, que habia llegado a ser mera formula (cf JJeremias, ThWb VI, 486 s) De todas maneras los ejemplos estan desigualmente distribuidos por el AT Aunque en el salterio y en la profecia exilica, en la que predomina el mensaje de esperanza, la imagen pastoril penetra con mas fuerza (Sal 23, 28, 9, 68, 8, 74, 1, 77, 21, 78, 52 s, 79, 13, 80, 2, 95, 7, 100, 3, 121, 4, Jer 23, 2, 31, 10, 50, 19, Ez 34, 11 s, Is 40, 10 s, 49, 9 s, Mi 4, 6 s, 7, 14) La profesion de fe en que Yahve es el pastor de Israel surge de la experiencia viviente de la piedad popular y la distingue del frio estilo palaciego del antiguo oriente Llamando a Dios, alabandolo y pidiendole perdon, incluso en medio de la tentacion, sumergido en la dureza de la prueba de no experimentar la ayuda de Dios (Sal 73), en medio de todo eso uno se sabe amparado por la fidelidad de ese pastor que es el (el ejemplo mas bello lo tenemos en Sal 23) No se esfuma la idea del derecho incondicional de Dios como señor, que dispone de su rebaño, sino que aqui se asocia en una unidad tensa con la fuerte conciencia del amor espontaneo de Dios

El pueblo es el rebaño de Dios (cf Jer 13, 17, Is 40, 11, Ez 34, 31, Mi 7, 14, Zac 10, 3, Sal 79, 13, 95, 7, 100, 3 y *passim*) Unicamente a si mismo se aplica Israel como pueblo escogido de Dios, la imagen del rebaño La unica excepcion es Eclo 18, 13, donde la idea se aplica a la totalidad de los hombres, que al final de los tiempos se reuniran en el unico rebaño

A partir de ese estado de cosas es imposible aplicar a los reyes de Israel el titulo oficial de pastor, por mas que ejerzan funciones de pastor Pero si que se nota mas su fracaso por contraste con la fidelidad de Dios como pastor Es cierto que David «pastorea» al pueblo y que este es su «rebaño», pero se evita utilizar el titulo real de «pastor» (cf 2 Sam 5, 2 par, 1 Cr 11, 2, Sal 78, 71 s, 2 Sam 24, 17 par, 1 Cr 21, 17) En los discursos profeticos en los que se anuncian castigos se habla de los pastores politicos y militares con sentido expresamente negativo todos ellos han

fallado por despotismo y desobediencia respecto de Dios (Jer 2, 8; 3, 15, 10, 21; 22, 22; 23, 1-4; 25, 34; 50, 6; Ez 34, 2-10, Is 56, 11, Zac 10, 3; 11, 5 s.16 s). En Is 44, 28 es Dios mismo el que hablando del rey persa, Ciro, lo llama «mi pastor». Es, por voluntad de Dios, como un buen pastor que vela por el bienestar de los que vuelven del destierro y se cuida de la reconstrucción de Jerusalén y del templo. En Jer 25, 34 ss, por el contrario, se amenaza a los «pastores» de los pueblos extranjeros, es decir, a sus gobernantes, se les amenaza con el juicio destructor (cf. Neh 3, 18).

3. El pastor mesiánico enviado por Dios. En la época de la catástrofe que comienza a cernirse sobre el pueblo aparece de repente el nombre de pastor para designar al futuro mesías davidico; «pastores», más que al comienzo se habla en plural de «pastores», la profecía se fija en la figura de un único pastor (Jer 3, 15, 23, 4, Ez 34, 23; 37, 22.24). Espec. en Ez se rechaza una esperanza de salvación de carácter exclusivamente político. La figura del futuro dominador mesianico permanece misteriosa. Este pastor, descrito como «mesías davidico», recibe su especial carácter en Zac 13, 7 (DeuteroZacarías), o sea, en la época postexilica. La mayor parte de los comentarios relacionan este pasaje, que anuncia la muerte sustitutiva como presupuesto de una época salvífica que irrumpe, con Zac 12, 10. «De modo que al final de las palabras veterotestamentarias referentes al pastor se encuentra el anuncio de un pastor que sufre la muerte por voluntad de Dios e introduce con ello el cambio definitivo» (Jeremias, ThWb VI, 487).

4. Discriminación contra los pastores en el judaísmo tardío. En el judaísmo palestinese de la época postexilica se operó un notable desprestigio de la profesión de pastor debida a la influyente actividad de los rabinos. Como los pastores ganaban poco no se les consideraba honrados, a menudo quizás con razón. A los piadosos les está prohibido comprar a los pastores lana, leche o carne. Lo mismo que los publicanos, también los pastores estaban privados de los derechos de todo ciudadano en la vida civil y política (actuar de jueces y testigos). «No hay profesión más despreciada en el mundo que la de pastor» (Midrás sobre Sal 23). En el judaísmo de la ley se afaba ahora a Moisés y David como verdaderos pastores (como gobernantes y maestros de la ley). Nada nuevo aportan a este cuadro general Filón y el judaísmo helenístico (de la diáspora). En la secta de Qumrán se exigía al *mēbaqqēr*, al inspector, que se preocupe de los miembros de la comunidad, como hace un pastor con su rebaño (CD 13, 9). Por SalSI 17, 45 se ve que el judaísmo tardío pudo muy bien aplicar al mesías la imagen del pastor, pero, en contraposición con el cristianismo, no hizo ningún uso de ello.

III *Poimén* aparece en los sinópticos 9 veces, en Jn 6 veces, en Heb 1 Pe y Ef una vez en cada uno; *poimnē* o *poimnion* se utiliza 3 veces en los sinópticos, una vez en Jn y 2 veces cada uno en Hech, 1 Cor, 1 Pe; *poimainō* aparece 2 veces en los sinópticos, una vez cada uno en Jn, Hech, 1 Cor, 1 Pe y Jds, y 4 veces en Ap.

1. Es llamativo el hecho de que el juicio negativo contemporáneo sobre los pastores no haya tenido cabida en el NT. Muy al contrario, la fidelidad profesional del pastor se describe con vivos colores (cf. Jn 10, 3 s; Lc 15, 4 s par; Mt 18, 12 s y *passim*). Valiéndose de la imagen del pastor, despreciada por los contemporáneos, Jesús ensalza el amor de Dios por los pecadores, y pone en evidencia su oposición a la condena farisaica respecto del pecador (cf. Lc 15, 4-6). En todo el NT únicamente en Lc 2, 8 s aparecen en acción los pastores reales, mientras que en el resto sólo se habla de ellos en parábolas y comparaciones. (Sobre la cuestión de por qué fueron precisamente los pastores los primeros en recibir el mensaje de la navidad, cf. ThWb VI, 489 s).

2. Jesús es el pastor mesiánico prometido en el AT, ante todo según el testimonio de los sinópticos. Mientras que de Dios como pastor se habla sólo una vez en una parábola (Lc 15, 4-7 par; Mt 18, 12-14; la alegría del pastor que encuentra la oveja perdida, después de haberla buscado angustiosamente, se compara con la de Dios, de la que se dice que es mayor la que experimenta por un pecador penitente que la sentida por noventa y nueve justos), los sinópticos aplican a Jesús la promesa del pastor mesiánico que había de venir de las tres formas siguientes:

a) Su ministerio mesiánico como pastor empieza reuniendo las ovejas perdidas de la casa de Israel (Mt 15, 24; 10, 6; 9, 36; cf. Lc 19, 10 con Ez 34, 15). Así alborea la época de salvación que anunciaron los profetas. El es el dominador de Israel, prometido en Mi 5, 3, que reúne el rebaño sin pastor (Mt 2, 6; 9, 36; Mc 6, 34; cf. Ez 34, 5). Eso no quiere decir

que se renuncie a juntar al rebaño de los pueblos, puesto que su ministerio como pastor es universal (cf. *infra* 3b).

b) Pero Jesús tiene que morir y resucitar primeramente por su rebaño (cf. Mt 26, 31 s; Mc 14, 27 s). Aquí Jesús, enlazando con lo que dijo Zac 13, 7, pretende ser el pastor prometido en el AT, cuya muerte sustitutiva introduce la época salvífica (cf. también Is 53).

c) Esta época, en la que el rebaño, el pueblo de Dios, se reúne bajo el buen pastor, se cumple en el último día. Cuando todos los pueblos estén juntos ante su trono de gloria, separará Jesús a las ovejas de los cabritos (o a las ovejas blancas de las cabras negras; cf. II, 1); entonces juzgará. Con eso finalizará la gran misión mundial, que va reuniendo el rebaño universal (πάντα τὰ ἔθνη [*pánta tá éthnē*], Mt 25, 32) desde que Jesús murió y resucitó.

3. a) El buen pastor en Jn 10, 1-30. En el capítulo que Juan dedica al pastor, éste se enfrenta, por una parte, al ladrón y, por otra, al extraño: el pastor entra por la puerta, los suyos lo conocen y lo siguen libremente. Las ovejas oyen la voz del pastor, es decir, obedecen y confían únicamente en él. Con una idea desarrollada de modo típicamente joaneño se aclara la incomparable relación de vida entre este pastor y su rebaño, idea que descubrimos igualmente en otras imágenes (p. ej. la vid y los sarmientos: Jn 15; → Yo soy).

Esta vinculación incomparable se hace posible gracias a que el pastor entrega libremente la vida por su rebaño, de lo cual el asalariado, que huye ante el peligro, es incapaz. Este asalariado (μισθωτός [*misthōtós*]) representa sólo el concepto contrastante, lo mismo que ladrón y extraño. Apenas se piensa aquí en personas determinadas. Lo específico de Jn 10 respecto de los sinópticos consiste en el gran realce que se da a la libertad de la entrega (cf. Jn 10, 18). La relación con el AT es clara (véase sólo Ez 34 y los datos sacados de los sinópticos; cf. *supra* III, 2). Lo que Jesús dice de sí mismo y una «interpretación carismática del AT» (GvRad) coinciden (cf. en contra, Bultmann 279: para él que la imagen del pastor «procede del tesoro de la tradición gnóstica»). Pero los ejemplos que aduce son más recientes que Jn 10).

b) De acuerdo con la imagen del pastor, para su → señor (κύριος [*kýrios*]) la comunidad es su rebaño (ποιμνῆ: Jn 10, 16) o la multitud de sus πρόβατα [*próbata*], sus ovejas). Esta imagen reemplaza el concepto de ἐκκλησία [*ekklēsia*] (→ iglesia), que falta en el evangelio de Juan. Desarrollando lo que inicialmente se halla en los sinópticos, el resucitado junta a su rebaño como buen pastor. El rebaño conoce a su pastor, como éste lo conoce a él, y nadie puede arrebatarárselo de las manos (Jn 10, 27 s). Jesús lo saca de la *aulé* del pueblo judío, haciéndolo un gran rebaño con todos los que vienen de los gentiles (Jn 10, 4).

4. En Hech 20, 28 *poimnē* y *ekklēsia* se encuentran yuxtapuestos, mientras que Pablo sólo emplea este último término (en 1 Cor 9, 7 el apóstol compara su derecho a que la comunidad lo mantenga con el que el pastor tiene de vivir de su rebaño). Por el contrario, 1 Pe 2, 25 vuelve a utilizar retrospectivamente la imagen del pastor y su rebaño: Jesús es el pastor y → obispo de las almas. A los presbíteros de la comunidad se les exhorta a no ser déspotas sobre ella, sino a que le sirvan de ejemplo en el servicio, para que puedan pasar bien la prueba, cuando aparezca el pastor supremo (ἀρχιποίμην [*archipoimēn*]), Jesús (1 Pe 5, 3 s). Para Heb 13, 20 el gran pastor (ποιμὴν μέγας [*poimēn mégas*]) es Cristo, que, muy de acuerdo con el tema de la carta, supera a todos los modelos anteriores, incluso a Moisés, de modo incomparable y único. Ap 7, 17, por el contrario, refiriéndose al → cordero (art. ἀμνός [*amnós*]) dice que será él mismo quien apaciente a los suyos, los cuales lo seguirán libremente (cf. Ap 14, 4).

5. En la lista de ministerios de Ef 4, 11 se mencionan también ποιμένες και διδάσκαλα [*poiménes kai didáskala*], pastores y maestros. Pero no se trata todavía de un título ministerial firme y reconocido. Porque en 1 Pe 5, 1 y Hech 20, 17 a los dirigentes de las distintas comunidades se les llama, por el contrario, πρεσβύτεροι [*presbyteroi*], y en Hech 20, 28 se les presenta como ἐπίσκοποι [*episkopoi*] (→ obispo). Su cometido se deduce de 1 Pe 5, 2-4; Hech 20, 28; Jn 21, 15-17 (preocuparse del bienestar espiritual de la comunidad); indicios de lo mismo se perciben en Mt 18, 12-14; 12, 30 par; Lc 11, 23 («buscar lo perdido»). En esto tienen que ser verdaderos modelos.

De lo dicho se diferencia la institución de Pedro como pastor por parte del resucitado: ποιμαίνει τὰ προβάτιά μου [*poimaine tá probátia mou*] (apacienta mis corderos: Jn 21, 16), con lo que la posición particular del apóstol Pedro, atestiguada en los evangelios (por supuesto que no es ni absoluta ni tampoco transmisible), se reafirma y confirma de nuevo como tarea de cara a todo el rebaño, a toda la iglesia.

6. La predicación de Cristo, el buen pastor que entregó su vida y, como resucitado, apacienta a su rebaño, el nuevo pueblo de Dios, se ha introducido en la realidad de la comunidad neotestamentaria y se aplica en el trabajo pastoral. Es verdad que en la predicación misional dentro del horizonte de la cultura antigua de carácter netamente ciudadano, sin vinculación con el trasfondo veterotestamentario, no se habla del pastor mesiánico, sino que la atención se centra en el título de soberanía que es *kýrios*. Mas en la oración y piedad personal sigue actuando la imagen del pastor. De ese modo en el testimonio cristológico del NT se logra mantener la imagen que los evangelios nos dibujan del Jesús histórico, incluido el testimonio de Jesús sobre sí mismo, en el trasfondo del mensaje veterotestamentario.

Lo que ocurre con la imagen del pastor, que pierde terreno en la predicación misional fuera de Palestina, le pasa también a la idea de rebaño; son el *kýrios* y su comunidad (su *ekklēsia*) los que pasan a ocupar el primer plano (→ señor, → iglesia).

E. Beyreuther

Bibl GDalman, Arbeit und Sitte in Palästina, VI, 1939 – ThKempf, Christus der Hirte, 1942 – HWHertzberg, Art Hirten- und Beduinenleben in Israel, RGG III, 1959<sup>2</sup>, 365 ss – JJeremias, Art ποιμήν, ThWb VI, 1959, 483 ss – RBultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK II, 1964<sup>1a</sup>, 276 ss – WEichrodt, Theologie des AT, I, 1963<sup>2</sup>, II III, 1964<sup>3</sup> – WSchmidt, Der gute Hirte Biblische Benennung über Lk 15, 1-7, EvTh 24, 1964, 173 ss – WTooley, The Shepherd and Sheep Image in the Teaching of Jesus, NovTest 6, 1964, 15 ss – AJSimous, Die Hirtenworte im Johannesevangelium 1967

Trad o c WEichrodt, Teología del AT I y II, 1975 En cast. Arts gens GvRad, Teología del AT II, 1976<sup>3</sup>, 290-292 – JJeremias, Teología del NT I, 1977<sup>3</sup>, 344 – KHScheikie, Teología del NT IV, 1978, 243-247, 305 s

## Paz

εἰρήνη [*eirēnē*] paz; εἰρηνεύω [*eirēneúō*] vivir en paz, tener paz; εἰρηνικός [*eirēnikós*] pacífico; εἰρηνοποιός [*eirēnopoios*] pacificador, el que trabaja por la paz; εἰρηνοποιέω [*eirēnopoieō*] pacificar, trabajar por la paz

I 1 *Eirēnē*, paz (desde Homero, incluso en inscripciones y papiros, de oscura etimología), es un vocablo cuyo contenido en el griego profano expresa lo contrario de la guerra o la suspensión de la misma. La paz es la situación basada en el orden y el derecho y lleva consigo prosperidad y bendiciones.

2 En Platon y Epicteto *ereñē* puede designar tambien el *comportamiento pacífico* sin embargo los sentimientos pacíficos se expresan casi siempre por *φιλία* [*philia*] (→ amor, amistad) o por *ὁμόνοια* [*homonoia*] (*concordia, union*) el humor, el estado de animo pacífico se expresa con el vocablo *γαλήνη* [*galene*], *calma* Solo en la Stoa (Epicteto y Marco Antonio) la paz es entendida como *paz del alma* El verbo *ereñeuo* (utilizado desde Platon, tambien en voz media), *vivir en paz, tener paz*, designa el estar en una situacion de paz y tambien —aunque solo excepcionalmente y en epoca tardía— la realizacion o instauracion activa de la paz (1 Mac 6, 60, Josefo Bell 2 367, Dion Casio 77, 12, I, Did 4 3, Bern 19, 2 no se encuentra en el NT) *Ereñikos, pacífico* (adjetivo), en contraposicion a *πολεμικός* [*polemikos*], *belico, belicoso*, abarca todo aquello que se refiere a la paz Los compuestos *ereñopoieo, pacificar, instaurar la paz* (solo a partir de los LXX), y *ereñopoios, pacificador artifice de la paz*, se encuentran en el griego profano, aunque muy raras veces, en el sentido de *pacificacion politica* (por el emperador romano) mediante la fuerza (cf el latin *pacare*)

II 1 Antiguo Testamento a) En la version de los LXX *ereñē* es el termino que sustituye casi siempre al hebreo *šālōm* (excepciones prevalentemente en las construcciones empleadas como formulas de saludo y de despedida, p ej Gn 26, 31, 43, 23, tambien Jer 20, 10, Is 48, 22, 57, 21, en estos casos sale *σωτηρια* [*soteria*], *χαρειν* [*chairein*] y otros) Solo es constante el uso de *ereñē* para designar el *bienestar* o la *prosperidad* que viene de Dios (ThWb II, 407) En ca 15 pasajes de los LXX, *ereñē* reemplaza a 4 vocablos hebreos que estan dentro de la esfera significativa de → *descanso, seguridad, desprecupacion, confianza* (1 Cr 4, 40, Job 11, 18, Prov 3, 23, Is 14, 30, Ez 34, 27, 38, 8, etc) Para el concepto hebreo de *šālōm* (cf *infra* IIb) lo constitutivo no es tanto el contraste con la guerra (como es el caso del griego *ereñē*), sino la oposicion a la perturbacion del bienestar colectivo del pueblo, que a veces llega a exigir la guerra (cf 2 Sam 11, 7) Asi, en los LXX expresa *ereñē* sobre todo la *prosperidad* general, que se orienta totalmente hacia su autor, Yahve, y depende de el Por eso, en Jue 6, 24 (texto hebreo), puede decirse lo siguiente «Yahve es la paz» *Šalom* abarca todo lo que es don de Dios en todos los ambitos de la vida (ThWb II, 406) Asi pues, *ereñē*, en cuanto procedente de Dios, se aproxima al concepto de salvacion (*sōtēria* → redencion, art *σῶζω* [*sozo*] B), en cuanto que es un bien otorgado por Dios al hombre (Sal 84, 12, → Dios) Cuando Yahve retira su paz sobreviene la afliccion (Jer 16, 5)

b) En todo el AT hebreo, la paz (*šālōm*) fundamentalmente el *bienestar* en el mas amplio sentido de la palabra (Jue 19, 20), la *dicha* (Sal 73, 3), incluso en relacion con los impios, la *salud* corporal (Is 57, 18, Sal 38, 4), la *tranquilidad* (Gn 26, 29, al irse, Sal 4, 9, al acostarse, Gn 15, 15, y otros muchos, al morir), el *entendimiento pacífico* entre los pueblos y los hombres (1 Re 5, 26, Jue 4, 17, 1 Cr 12, 17 18), la *salvacion* (Is 45, 7, Jer 29, 11), entendida tambien como una realidad estable (Jer 14, 13) La participacion en esta paz incluye la participacion en los dones salvificos que lleva consigo Aquel a quien se le arranca la paz, no se acuerda mas de la dicha (Lam 3, 17) *Šālōm* (paz) tiene una orientacion social y esta ligada a las expectativas politicas de Israel La estrecha conexcion de *šālōm* con el concepto de *s'dāqāh* (→ justicia, Is 48, 18 y Sal 85, 11), con los conceptos concretos de derecho y de juicio (*mīšpat* Zac 8, 16) e incluso con el de autoridad (en hebreo *š'kuddāh* LXX ἄρχοντας [*archontas*] y ἐπισκοπος [*episkopous*], cf → origen, → obispo, Is 60, 17) muestra su dimension pública, que rebasa la esfera de lo meramente personal

Despues de los años 597 y 587 el mensaje de la paz se convierte en el nucleo de la predicacion profetica, espec en el Deutero-Isaias Tras la destruccion de Jerusalem, los falsos profetas que anuncian la salvacion (Jer 6, 14, 8, 11, Ez 13, 10 16) quedan desenmascarados La comprension de la alianza de paz con Dios (Is 54, 10) se hace escatologica en Dtl's la justicia, el esplendor, la salvacion, la gloria (Is 62, 1 2) aparecen como signos distintivos de la era mesianica El mundo y la creacion, que han caido en el pecado, han sido castigados y estan en contradiccion consigo mismos, seran salvados de nuevo (Is 11, 6-9, 29, 17-24, 62, 1-9) a traves de una nueva creacion, que abarca los cielos y la tierra (Is 65, 17-19, cf tambien Ap 21, 1-4) El mensaje de la renovacion de la alianza de paz desemboca en la espera de la paz eterna anunciada por los profetas, que abarca a todos los pueblos La venida de la epoca mesianica va ligada muchas veces a la espera del rey de paz (→ mesias) (Is 9, 5 6), que, como ungo de Dios (Is 61, 1 2), instaura e inaugura el reino de la paz

2 El judaismo tardío a) En la literatura rabínica el concepto de paz se basa fundamentalmente en la *šālōm* de Yahve (cf II, 1b), pero experimenta una ampliacion, tanto en lo que se refiere a la relacion Dios-hombre como en el plano de las relaciones interhumanas La expresion *šā'ul š'šālōm*, en cuanto que significa *preguntar por la paz*, es decir, desearse a alguien, hace que la formula de saludo se aproxime a una *benediction šalom* y *š'rākāh* (benediction) comienzan a corresponderse (ThWb II, 408) *Šālōm* se convierte en meta y cumplimiento de la esperanza mesianica Hay que tener presente esta imagen ejemplar de la paz (Rabbi Hillel, Ab 1 12) para instaurar la paz entre los hombres En los escritos rabínicos el papel del pacificador se aproxima al que aparece en el NT En este punto el judaismo tardío se acerca al mandamiento neotestamentario del amor, no tanto en el sentido positivo que lleva consigo el amor al prójimo, cuanto en el de remover todo aquello que constituye un obstaculo y un impedimento para la *šālōm* Lo que se afirma a proposito de las relaciones interhumanas tambien es valido con respecto a las relaciones entre el hombre y Dios Asi, la *paz* adquiere una nueva dimension, en la que la accion u omision del hombre cobran una importancia fundamental

b) Tambien en los apócrifos *ereñē* es la *prosperidad*, que se muestra, entre otras cosas, en la supresion de la guerra, pero que abarca mucho mas En Test XII, la *paz* significa el no-ser-juzgado en el sentido de ser perdonado o

de ser tratado con misericordia, o al menos un aplazamiento del juicio. Mientras que Josefo sigue totalmente la línea rabínica, en Filón la concepción de la paz también adquiere una dimensión interior y este punto de vista se subordina a un estado de cosas constatable de un modo externo y objetivo. Bajo el influjo de la filosofía griega, Filón entiende la paz del alma como la victoria sobre la tentación y los apetitos.

c) Qumrán separada del Israel apostata (IQS 8, 4-9; CD 1, 4 y *passim*), la comunidad de Qumrán se considera a sí misma como la comunidad escatológica, para la cual la paz, que lleva consigo la salvación escatológica, está ya presente. Ella habla de la paz eterna (IQS 2, 4), de la sobreabundancia de la paz (IQS 4, 7), de la paz macabable (IQH 7, 15), de la paz perpetua (IQH 15, 16) y de la paz sin fronteras (IQH 18, 30). Ciertamente, la comunidad está aún en lucha (Belial contra Israel/Miguel, CD 4, 13 y *passim*; los hijos de la luz, IQM 1, 11, contra los hijos de las tinieblas, IQM 1, 9.10). La llegada de la paz va ligada a la visitación de Dios (IQH 1, 17), los elegidos serán probados por el fuego (IQM 17, 1); la alianza de paz (salvación) ha sido grabada por Dios con el buril de la vida para toda la eternidad (IQM 12, 3). Esta paz ya no puede «perderse» (IQH 9, 11) y es un don salvífico ya actual (IQH 9, 33); la paz es idéntica a la salvación (→ redención, art. σώζω [sōzō]), a la felicidad. La paz (IQM 3, 5; 4, 14) y el júbilo de Dios (→ alegría, art. ἀγαλλιάομαι [agalhiáomai]) en el retorno dichoso al hogar (IQM 3, 11) son el santo y seña de la esperada victoria final (→ lucha).

III El término *eirēnē*—que en el NT aparece en total 91 veces— se encuentra en los evangelios en 24 ocasiones, de las cuales 4 en Mt (todas en el discurso que pronuncia Jesús al enviar a los apóstoles a anunciar el evangelio, en el cap. 10); una vez en Mc, como fórmula de saludo (en 5, 34); 13 en Lc; 6 en Jn, en el llamado discurso de despedida y en el cap. 20, y entendido siempre como un don de Jesús a sus discípulos; 7 en Hech; 43 en la literatura paulina, sobre todo en Rom (10 veces) y Ef (8), 11 en las cartas pastorales, 4 en Heb y 2 en Ap. En 12 ocasiones la paz, en cuanto don procedente del Padre (ἀπὸ θεοῦ πατρὸς [apó theou patrós]), va unida a la → gracia (χάρις [chárīs]). El verbo εἰρηνεύειν [eirēneúein] aparece 3 veces en Pablo y *eirēnopoíos* una vez en Mt 5, 9, mientras que *eirēnikós* sólo se encuentra en Heb 12, 11; Sant 3, 17. El centro de gravedad lo constituye, pues, el término simple, que Vulg. traduce siempre por *pax*, a excepción de 1 Pe 5, 14 (*gratia*).

1. No se puede constatar una evolución del concepto de *eirēnē* en el interior de los escritos del NT. El concepto ha quedado determinado formalmente a partir de la versión de los LXX y del AT hebreo que le sirve de base y su contenido ha quedado bien definido; no obstante, los significados expuestos en I continúan estando presentes. Así, la paz es entendida (cf. Ia) en oposición a la guerra en Lc 14, 32 (arameísmo) y en Hech 12, 20, y en el sentido de seguridad externa en Lc 11, 21, Hech 24, 2; en 1 Cor 14, 33 y enlazando más con el AT se entiende, en un sentido eclesiológico, como lo contrario del desorden o la confusión; como expresión de la armonía entre los hombres en Hech 7, 26; Gál 5, 22; Ef 4, 3; Sant 3, 18 (en sentido negativo en Mt 10, 34); también como concepto mesiánico en Lc 1, 79; 2, 14; 19, 42. Y así, finalmente, en Ef 6, 15 (evangelio de la paz), y de un modo similar en Hech 10, 36; Ef 2, 17, la palabra puede describir en general el contenido y la finalidad de la predicación cristiana. Pues, por derivarse del hebreo *šālōm*, la *paz* es una consecuencia de la idea fundamental del *ser-salvo*, que irrumpiendo como una nueva realidad de Dios, entra de un modo real en el presente, si bien aguarda aún su plena realización. Está condicionada por la acción redentora de Dios (plano soteriológico; → redención), es signo de la nueva creación de Dios que ya ha comenzado (plano escatológico), y en cuya consumación se manifestará su omnipotencia (plano teleológico). Así pues, en cuanto concepto subordinado, la *paz* define tanto las relaciones interhumanas como las que existen entre el hombre y Dios: en cuanto categoría comprensible psicológicamente es una consecuencia de la participación en la paz de Dios que lo abarca todo.

2. a) En contraposición a la ἀκαταστασία [akatastasia], *desorden, confusión*, la paz determina el orden, cuyo autor es Dios en cuanto que es el Dios de la paz (1 Cor 14, 33; cf. también Rom 15, 33; 16, 20; Flp 4, 9; 1 Tes 5, 23; Heb 13, 20). La subordinación de los

enunciados que hablan de la paz a aquéllos que se refieren al → amor (ἀγάπη [agápē]), en 2 Cor 13, 11, y a la → gracia (cháris), espec. en los exordios de las cartas (1 Cor 1, 3; Gál 1, 3; Flp 1, 2; 2 Tes 1, 2 y *passim*), a la → vida (ζωή [zoé]), en Rom 8, 6, en contraposición a la → muerte (θάνατος [thánatos]), y a la tribulación (θλίψις [thlipsis]), en Jn 16, 33, muestra ya toda la amplitud de la espera de la salvación. La paz procede del que es, del que era (cf. Heb 7, 2: alusión a Melquisedec como prototipo del rey de paz — βασιλεὺς εἰρήνης [basileús eirēnēs]) y del que ha de venir (Ap 1, 4). Como se pone de relieve en el evangelio de Juan, esta paz se distingue, no sólo cuantitativamente, sino también cualitativamente de la paz que da el mundo (Jn 16, 33), pues es dada por el mismo Cristo. La paz en el cielo y la gloria (δόξα [dóxa]), en las alturas (Lc 19, 38) acompañan igualmente a la salvación esperada; la paz ha de ser universal.

b) Cristo es el mediador de la paz con cuya venida irrumpe el reino de Dios, que lleva consigo la reconciliación (Rom 5, 1; Col 1, 20; también Lc 2, 14 y 1, 79, en donde la paz se refiere al nacimiento de Jesús y de Juan respectivamente); él es la paz, como Yahvé en el AT (Ef 2, 14-18). Mientras que en Jn se subraya el hecho de que Cristo da su paz a sus discípulos (Jn 14, 27), los discursos mediante los cuales Jesús instruye a sus discípulos, antes de enviarlos a predicar, insisten sobre todo en que los discípulos enviados por él transmiten la paz; si es rechazada por aquéllos a quienes es ofrecida, volverá a los discípulos (Lc 10, 5 s; Mt 10, 13). Las fórmulas de saludo corrientes en el griego profano (en los exordios de las cartas se emplea χαίρειν καὶ εἰρήνη [chairein kai eirēnē], favor y paz) son dotadas de un contenido más profundo (cf. *supra*) en las cartas paulinas (→ libro, art. ἐπιστολή [epistolē] III).

Así, eirēnē designa en el NT la paz de Cristo (Col 3, 15), que es un don del Padre y del Hijo (Rom 1, 7; 1 Cor 1, 3 y *passim*) y es adquirida y garantizada a través de la unión con Cristo (Jn 16, 33; Flp 4, 7; 1 Pe 5, 14). Toda santificación, perseverancia (1 Tes 5, 23) y perfección (Heb 13, 20) sirven para participar de un modo más profundo en la paz de Dios, y Dios aplastará a → Satán, que se opone a ello (Rom 16, 20); pero la paz puede ser también desconocida (Lc 19, 42), menospreciada y ensombrecida (Rom 3, 12.17) o rechazada (Lc 10, 5 s; Mt 10, 13). En Heb 13, 21: ἐν παντί ἀγαθῶ [en pantí agathō], en toda buena obra (NB: con dotes de toda clase), puede entenderse en un sentido ético-moral o también como bienestar, al igual que la expresión διὰ παντός ἐν παντί τρόπῳ [diá pantós en pantí trópō] (2 Tes 3, 16), siempre y en todo, puede incluir en sí misma todos los bienes que lleva consigo la paz (bienestar, salud, dicha, concordia). Pero incluso debe renunciarse a éstos cuando se oponen a la paz de Dios, de tal manera que en lugar de la eirēnē surgirá la división (Lc 12, 51 ss); no hay lugar para la falsa paz. De acuerdo con su naturaleza, la paz se funda en la rehabilitación y la salvación que Dios otorga al hombre por los méritos de Cristo (LThK 4, 367).

3. La paz, en cuanto salvación del hombre y del mundo (2 Cor 5, 17; Gál 6, 15) encierra en sí una nueva ordenación de las relaciones interhumanas. Por eso se dice: vivid en paz unos con otros (Mc 9, 50; empalmado con el τὸ αὐτὸ φρονεῖτε [tó autó phroneíte], andad de acuerdo, probablemente también en 2 Cor 13, 11), pero también con todos los hombres (Rom 12, 18), en la medida en que sea posible (cf. *supra* III, 2b) y en cuanto dependa de vosotros (*ibid.*). Puesto que la βασιλεία τοῦ θεοῦ [basileía tou theou], el reino de Dios, es δικαιοσύνη [dikaiosynē], justicia, y eirēnē, paz (Rom 14, 17), incluye en sí mismo la paz, entendida como concordia entre los hombres. Y en la paz se consuma la οἰκοδομή [oikodomē], la edificación de la iglesia (Rom 14, 19) en la alegría del espíritu (v. 17). La paz a la que la comunidad ha sido llamada (1 Cor 7, 15) es obsequio y don de Dios (cf. *supra*), que colma al hombre con él (Rom 15, 13), se lo da (1 Pe 1, 2; Jds 2), hace que reine en su corazón (Col 3, 15) y así la hace aparecer como un → fruto del espíritu

(Gál 5, 22). Después que Dios ha hecho anunciar la paz por medio de Cristo (εὐαγγελίζομενος εἰρήνην [euangelizómenos eirēnēn], Hech 10, 36, cita de Is 52, 7; → evangelio; cf. también Ef 2, 17), los hombres llegan a ser también *eirēnopoioi*, *pacificadores*, *constructores de la paz* (Mt 5, 9). 2 Tim 2, 22 y Heb 12, 14 subrayan el hecho de que la paz ha de ser buscada y alcanzada por el hombre «en unión con» (ThWb II, 415) los demás (cf. asimismo, 1 Pe 3, 11 y Sant 3, 18).

4. Al menos en un pasaje del NT la paz hay que entenderla también en el sentido de una fuerza que penetra totalmente al hombre (→ plenitud, art. *πληρώω* [plērōō], Rom 15, 13, en donde aparece juntamente con → alegría), si bien aquí no puede pasarse por alto el marco objetivo (Rom 5, 1) en el que aparece este pasaje. Pero esta paz no es ni un distanciamiento de lo que acontece en el mundo en el sentido de la Stoa ni una espiritualización o «interiorización», sino la cetidumbre jubilosa de participar en la paz de Dios que está ya presente.

H. Beck

#### PARA LA PRAXIS PASTORAL

Pocas palabras existen de las que se haya abusado tanto y hayan sido tan tergiversadas como «paz»; a este propósito se podría hablar sin más de una auténtica «inflación ideológica» (Schlette, 51 s). Incluso cuando se nos antoja que la cristiandad desaparece del mundo, ciertas ideas y estructuras mentales de origen cristiano continúan extendiéndose por todos los países y religiones. El vocabulario continúa siendo el mismo, pero su significado ha cambiado totalmente. Esta discrepancia entre su sentido bíblico y su uso y abuso (condicionado por el secularismo) hasta en las confrontaciones políticas, ha hecho de la palabra «paz» un término cambiante, ambiguo y problemático. Cuanto más modernos y refinados son los métodos de lucha por la existencia, tanto más difíciles se hacen las conferencias sobre la paz y tanto más sospechosos resultan los mensajes de paz. El redescubrimiento del contenido salvífico y de la relación con la expectativa de la salvación que comporta el concepto bíblico de «paz» podría robustecer la credibilidad de los discursos sobre la paz y otorgarles una renovada esperanza.

Dejando atrás una paz sospechosa, que por lo demás anunciaban también los falsos profetas anteriores al exilio («Paz!, paz!. Y no hay paz», Jer 8, 11) y que sólo es una tregua provechosa, resignada o concluida a la ligera entre dos catástrofes sucesivas (ThWilder: «Hemos escapado una vez más»), hemos de volver a la dimensión de la salvación (→ redención). Esto significa algo más que una mera ampliación de una zona desmilitarizada a través de la cual quedan aseguradas, hasta cierto punto y de un modo puramente externo, las condiciones vitales mínimas para el mundo entero. La instauración de una situación global de paz (en cuanto interrupción y control de cualquier confrontación bélica) por las Naciones Unidas tampoco equivaldría al cumplimiento de las promesas y de las expectativas bíblicas sobre la paz. La paz que anuncia el evangelio y que es la participación en la paz de Dios a lo largo de la historia de la salvación, significa y promete mucho más.

El concepto y la expectativa de la paz que aparece en el AT trasciende todo lo que se piensa a este respecto en la antigüedad griega. La idea, que encontramos ya en Hesíodo, de una edad de oro, después de la cual viene la decadencia, halla también en Ovidio su expresión poética: «Primeramente existió la edad de oro, que sin autoridad y sin leyes custodio el derecho y la fidelidad. No se conocía ni el temor ni el castigo...». En su cuarta égloga Virgilio proclamó de nuevo la proximidad de la edad de oro, que es anunciada por el nacimiento de un niño divino. Bajo el



reinado de Augusto, la *pax romana* aportó al ámbito mediterráneo una paz de unas dimensiones desconocidas hasta entonces. Sin embargo, el mensaje de paz que llevaba consigo la predicación del evangelio y que se extendió en este ámbito, en sus rasgos esenciales, no puede entenderse sino a partir del AT y está determinado por él.

Esta paz de Dios (*šālôm*) es también algo más que la restauración de un orden jurídico humano inquebrantable en el sentido de la antigua concepción germánica, para la cual (y de acuerdo con la afinidad lingüística de los vocablos) las ideas de pacificación (*Befriedigung*) alegría (*Freude*), y amistad (*Freundschaft*) están estrechamente relacionadas. El anhelo de paz que tiene el hombre no sólo tiende al restablecimiento de un orden dentro de las relaciones interhumanas. No está condicionado de un modo oportunista en el sentido en que, a través de esta situación de paz ansiada, la vida sería más fácil y menos problemática y transcurriría dentro del mayor progreso y bienestar posibles. Tiene más bien una raíz religiosa. En ella se refleja la conciencia de la totalidad perdida, destruida por el → pecado. Pero la paz es además la restauración y la realización de la salvación (→ redención; → salud). Según Ef 2, 14, Jesús, en cuanto que es el mesías, nos trajo esta paz salvífica. Es característico del campo de tensión en que esto acontece en la época del emperador Augusto la realización por parte del imperio romano de una paz militarizada y la renuncia a toda paz concreta por parte de los zelotas, que, a través de su lucha fanática, querían establecer el esperado reino definitivo de paz. Sin embargo, en ambos casos la esperanza en la paz se sitúa dentro de unas dimensiones más amplias que estamos en trance de recuperar para el concepto de paz, tras la interiorización y espiritualización unilaterales del mismo.

La idea de la paz de Dios (*šālôm*) sobre toda la humanidad, que procede del AT y que fue recogida por Jesús, es una expresión fundamental de la nueva situación del mundo creada por el acontecimiento de Cristo y debería ser el *leitmotiv* de toda la vida cristiana (Hoekendijk, 6). Ella encierra en sí la voluntad salvífica de Dios que abarca toda la creación, de tal manera que desde ahora se puede decir: «la paz está entre nosotros». Y, sin embargo, continúa al mismo tiempo siendo objeto de una espera llena de esperanza y de un futuro hecho presente, que rebasa el simple *modus vivendi* limitado al presente. En esta línea la paz exige un replanteamiento de la vida individual y del orden global del mundo. No se trata sólo de una paz celestial, sino también de una paz de este mundo, que hunde sus raíces en nuestra tierra (Lc 2, 14).

Por eso la iglesia no se extralimita en su predicación cuando, desde su propia perspectiva y proponiéndose unos objetivos que estén de acuerdo con ella, se ocupa de cuestiones concretas (economía, sociedad, cultura, política, etc.) relacionadas con el mundo. La Constitución «Gaudium et spes» sobre la iglesia en el mundo actual del concilio Vaticano II y la temática «iglesia y sociedad», así como el esfuerzo de la comisión para los asuntos internacionales, en el marco del Consejo ecuménico de las iglesias, forma parte con todo derecho del testimonio de paz que ha de dar la iglesia. A este testimonio pertenece también el esfuerzo por establecer un equilibrio entre los países ricos e industrializados y los subdesarrollados, por superar el esquema mental amigo-enemigo, por eliminar la discriminación racial y suavizar los contrastes, por superar el confesionalismo intransigente y fanático, por resolver los conflictos pacíficamente y no por la fuerza de las armas, en una palabra, por promover el establecimiento y el desarrollo de las relaciones adecuadas entre los hombres. A través de su participación en los esfuerzos de la humanidad orientados a este fin, los cristianos y la iglesia dan testimonio del mensaje de paz que viven y de la paz hacia la que caminan. Pues el hombre sólo puede trabajar por la paz cuando él primero se abre de par en par a la paz de Dios.

Puesto que esta paz abarca todas las esferas de la vida humana, el mundo ha de ser tomado en serio en todos sus aspectos externos. Pues esta paz se refiere a los hombres que

viven en este mundo y que están destinados al otro. Después que Dios ha hecho la paz con el mundo, ha reconciliado consigo el universo por medio de Cristo (Col 1, 20), puede y debe existir la paz entre los hombres y debe ser buscada y promovida más allá de los límites de la iglesia y de la propia comunidad (Rom 12, 18).

Finalmente, la paz lleva también consigo el que el hombre la tenga en sí y esté en paz consigo mismo. Aquí aparece bien patente la insatisfacción y la falta de paz del hombre moderno. El que comprende y espera la paz participa de ella, aun cuando todos los condicionamientos y circunstancias externas de la existencia parezcan oponerse a ello (Jn 16, 33). La serenidad que se encuentra en cada hombre y que se apoya en la fe, nace del conocimiento de la paz y la participación en ella, y no es una compensación de la falta de paz que hay en el mundo; tampoco es una evasión al campo de la autonomía filosófica, inaccesible para el mundo, ni sentirse personalmente consciente del perdón de los pecados y de la reconciliación con Dios, sino una confianza incommovible en las promesas de Dios sobre el mundo y la humanidad.

Ante la aparente inutilidad de sus esfuerzos por la instauración y el mantenimiento de la paz, el cristiano no se refugia resignadamente en una vida interior mística, en espera de una paz interior perfecta y separada del mundo, sino que continúa trabajando por la paz de este mundo a pesar de los desengaños, fracasos e incomprendiones. Allí donde la paz total está aún por venir, hay que establecer al menos los signos de la paz.

El fruto de todo esto no es únicamente una solución precipitada hecha con la mejor voluntad y en el sentido de defender unas islas de paz en medio del caos, ni un optimismo evolucionista que lo considera todo como «ya resuelto», ni un razonamiento que especula con la tesis de que la guerra ha dejado de ser racional, ni tampoco un orden basado en el pragmatismo que, en última instancia, «reclama su parte», ni, mucho menos, un ropaje piadoso bajo el que se disfraza una política egoísta y materialista, sino el testimonio y la experiencia del *sālōm* que se espera y que hace irrupción, cuyos signos ya se hacen visibles en el presente y cuya futura consumación es creída y proclamada.

H. Beck

Bibl WFoerster/GvRad, Art *εἰρήνη*, ThWb II, 1935, 398 ss – EStauffer, Die Theologie des NT, 1947 – WFreytag, Kirchliche Wirklichkeit heute, EMZ 15, 1958, 161 s – JStamm/HBietenhard, Der Weltfriede im Alten und Neuen Testament, 1959 – ESchick/EBiser, Art Friede I, LThK IV, 1960<sup>2</sup>, 366 ss – EBiser, Wege des Friedens, 1961 – HWWolff, Friede ohne Ende. Eine Auslegung von Jes 7, 1-7 u 9, 1-6 Bibl Stud 35, 1962 – Der Grosse Duden, Art Friede, vol 7 Etymologie, 1963, 136 – JHoekendijk, The Call to Evangelism, World Council of Churches, Occasional Papers II/7, 1963 – HBraun, Qumran und das NT, 1966 – Concept, Special Issue Nr 11, 1966, Ökumen Rat d Kirchen, The Church for Others, 11 s – Frieden, Einführung in das Thema des 13 Deutschen Ev Kirchentages, 1967 – HRSchlette, Wird die Welt christlicher? Kontexte 4, 1967

En cast Arts gens EBiser, Art Paz, CFT III, 1967, 380-387 – JTeran Dutari, Art Paz, SM 5, 1974, col 319-328 – WEichrodt, Teología del AT I, 1975, 438-441 – HKSchelkie, Teología del NT III, 1975, 214-221

## Pecado

El concepto de pecado designa el múltiple fenómeno de los yerros humanos, que llegan desde la más insignificante transgresión de un mandato hasta la ruina de toda la existencia. Esta situación la expresa de la manera más profunda y amplia el grupo de palabras *ἀμαρτία* [*hamartía*] que designa el *obrar* contra costumbres, leyes, hombres o dioses. Un campo especial abarca el grupo de palabras *ἀδικία* [*adikía*], que entronca con

la vida judicial y que, como concepto contrario a *dίκη* [*dikē*] (castigo) o *δικαιοσύνη* [*dikaíosynē*] (justicia), carga el acento en lo que va contra el derecho y en las acciones que se oponen al mismo. Un aspecto más amplio refleja el grupo de palabras *παράβασις* [*parábasis*], que se refiere ante todo a la transgresión de la ley. El término *παράπτωμα* [*paráptōma*], *παρὰπτω* [*parapíptō*], *caer, equivocarse, faltar*, indica, en cambio, por lo general el *desliz* o la *transgresión culpable*. Al contexto más amplio del vasto fenómeno de «pecado» pertenecen asimismo los conceptos de *ἀνομία* [*anomía*], *ilegalidad* (→ ley, art. νόμος [*nómos*]); *ασέβεια* [*asébeia*], *impiedad* (→ piedad, art. σέβομαι [*séboimai*]); *πταιῶ* [*ptaíō*], *tropezar o caer; ἥττημα* [*hēttema*], *descalabro o fracaso; ὑστῆμα* [*hystērema*], *falta, defecto; πλανῶμαι* [*planáomai*], *errar, equivocarse; ἀγνοέω* [*agnoéō*], *desconocer, no saber* (→ conocimiento, art. γιγνώσκω [*gignōskō*]); *ὀφείλω* [*opheílō*], *deber, estar obligado* (→ necesidad); *παρακοή* [*parakoé*], *desobediencia* (→ oír, art. ἀκούω [*akouō*]) y los términos comprendidos bajo la entrada → culpa: *αἰτία* [*aitía*], *causa, acusación; ἐλέγχο* [*elénchō*], *convencer, argüir*, así como *ἔνοχος* [*énochos*], *culpable, reo*.

*ἀδικέω* [*adikéō*] cometer una injusticia, portarse injustamente; *ἀδικήμα* [*adikēma*] acción injusta, cosa injusta; *ἀδικία* [*adikía*] sinrazón, injusticia; *ἄδικος* [*adikos*] injusto, no bien hecho

I 1. *Adikéō* y sus derivados son términos que aparecen frecuentemente en la literatura griega y que, formados con una *á-* privativa, se oponen a los términos positivos de *dikē*, *dikaíosynē*, *dikaíos* (→ justicia) y significan lo contrario. A lo justo se opone lo injusto. El verbo *adikéō* significa *cometer una injusticia* (Aristóteles, *Rhet.* 1, 10); con objeto: *tratar a alguien injustamente, hacerle daño* (Demóstenes, 21, 129), en pasiva. *sufrir una injusticia* (Platón, *Gorg.* 519c). El sustantivo *adikēma* se refiere espec. a cada *hecho injusto*, y también al *resultado obtenido por la acción injusta* (Aristóteles, *Eth. Nic.* 5, 7.10; Jenofonte, *Mem.* II, 2, 3). Las *acciones injustas* pueden denominarse asimismo *adikía*, pero espec. se utiliza el sustantivo para designar la *injusticia* (Platón, *Resp.* 10, 609c; *Phaed.* 82a). *Adikos* es el adjetivo que corresponde a ambos sustantivos, pero tiene un significado más general. Puede significar, *injusto, inservible, no bien hecho* (Herodoto VI, 137; Jenofonte, *Mem.* IV, 4, 13).

2 a) La concreción del contenido de los términos depende por lo regular de la norma de derecho a la que en cada caso se refieren. Así es *adikos* todo lo que choca contra las costumbres, los usos, el decoro (*dikē*), todo lo que es inconveniente, lo que es fruto de la mala fe, o de la mentira. Según eso, lo «injusto» no se mide sin más por leyes determinadas fijadas por escrito, como ocurre con *ἀνομος*; [*ánomos*], *ilegal, ilegítimo*, sino que designa aquello que va contra el orden del → mundo (*κόσμος* [*kósmos*]) y de la polis (→ pueblo, art. πόλις [*polís*]) (cf. las *νόμοι ἀγραφοί* [*nómoi ágraphoi*], *las leyes no escritas*). El *adikos* se sitúa frecuentemente al lado de la *βία* [*bía*], de la fuerza bruta.

b) En especial el concepto de *adikía* echó raíces en el *pensamiento jurídico*, donde es sinónimo, entre otros, de *παράβασις* [*parábasis*] y puede designar delitos concretos como p. ej. el robo, el fraude y el incesto. En el catálogo de los vicios, *adikía* es un concepto muy amplio.

c) También en el ámbito *religioso* se utiliza el concepto. *Adikéō* puede significar *descuidar los deberes respecto a los dioses* (Jenofonte, *Mem.* I, 1, 1). El *adikos* no responde a las exigencias de la divinidad y por eso se hace culpable ante ella. *Peca contra la εὐσέβεια* [*eusébeia*], *la veneración a los dioses* o → piedad, y por eso se hace *ἀσεβής* [*asebēs*], *impío*.

II 1. En los LXX este grupo de palabras reproduce numerosos equivalentes hebreos, el tesoro lingüístico hebreo es aquí incomparablemente más rico y diferenciado que el griego. Enumeremos los principales equivalentes. Así p. ej., *adikéō* traduce 24 palabras hebreas, con una mayor frecuencia relativa (12 veces) el qal de *ʿāšaq*, *hacer una injusticia, oprimir, violentar*, significado que se refiere la mayor parte de las veces al campo de las relaciones humanas y políticas (p. ej. Lv 19, 13, Dt 28, 29, Sal 119, 121). El adjetivo *adikos* que se usa frecuentemente sustantivado y el adverbio *adikōs* corresponden por lo general a *šeqer*, *fraude, engaño, mentira*, y van frecuentemente con *lalēō* [*lalēō*], *hablar hablar con falsía, esto es, mentir* (p. ej. Sal 63, 12; Prov 6, 17, Jer 5, 31). En una época posterior se establece en ocasiones un paralelo entre *adikos* y *asebēs* (p. ej. Job 16, 12 LXX). Raramente aparece *adikēma*, que designa el *quebrantamiento del derecho* contra la ley (hebreo: *peš'a*) o la *ofensa* contra Dios (*'āwōn*) (p. ej. Lv 16, 16; Jer 16, 17). Muchísimas más veces sin comparación utilizan los LXX el sustantivo del grupo *adikía* (ca. 250 veces); corresponde a 36 palabras hebreas distintas, pero traduce por lo general a *'āwōn*, *pecado, culpa, castigo* (ca. 80 veces), pero también en ocasiones a *'awlāh*, *perversión, maldad* (p. ej. Os 10, 13); a *hāmās*, *violencia, injuria* (p. ej. Sal 7, 17) y *šeqer*, *mentira* (p. ej. Sal 119, 104).

2. El hecho de que *adikia* se encuentre la mayor parte de las veces en singular, muestra que lo que está en primer plano no es un hecho aislado sino el fenómeno total de la falta. En el antiguo Israel el pecado se considera ante todo como un ataque contra el orden sagrado del derecho de Dios (1 Sam 3, 13 s). Por eso se ve afectada la misma comunidad, cuya existencia depende de una manera muy estrecha de la observación del derecho divino. Así pues, el pecado se entiende como un fenómeno teológico y social que destruye la comunidad. Por eso surge en el pueblo de la alianza la exigencia de desarraigar el mal de su seno (Lv 16, 21 s, 17, 49 y *passim*). Es importante advertir que *ʾawōn* no es solo la acción consciente y culpable sino que también incluye sus consecuencias, el castigo (Lv 26, 39). Según la mentalidad veterotestamentaria, la falta culpable introduce un proceso de desventura cuyos efectos se dejan sentir sobre el que ha realizado la acción y sobre su comunidad, en el caso en que no se interrumpa esa relación de dependencia de acción-consecuencias (Gn 4, 13; Nm 32, 23). La transgresión es considerada en primer lugar como un acontecimiento objetivamente desgraciado, aun cuando se cometa por equivocación (Gn 20, 3 ss, 1 Sam 14, 24 ss). Estos efectos desgraciados de la mala acción sólo pueden ser detenidos, si el que ha realizado la acción es castigado o si se mata en su lugar un animal o se ofrece un sacrificio por el pecado «La expiación no era, por consiguiente, un castigo, sino un acontecimiento salvífico» (GvRad, Teología del AT I, 342).

3. En los escritos posteriores al AT y en el judaísmo tardío, *adikia* se amplía, por una parte, a cada hecho concreto y, por otra, a todos los hombres. En este contexto es significativo que los LXX traduzcan ocasionalmente *šeqer*, *mentira*, por *adikia* (p. ej. Sal 52, 5, 119, 29, 69, 104.163; 144, 8 11 y *passim*). Filón (Spec. Leg. 3, 209) y Josefo (Ant. 8, 251) mencionan *adikos* y *asebēs* al mismo tiempo. Así *dikaioi* desempeña un papel importante en la enseñanza acerca de las virtudes, también lo desempeña en Filón el término *adikos* en la doctrina acerca de los vicios (Abr. 103, Sobr. 42, cf. ThWb I, 150). El pensamiento apocalíptico del judaísmo tardío considera todo el tiempo que precede a la venida del mesías como el «mundo de la injusticia» (Hen 48, 7), la cual será aniquilada por el mesías (4 Esd. 4, 51 ss, Hen 91, 5 ss; SalSI 17, 29.36). Expresiones paralelas sobre lo mismo se encuentran en la literatura rabínica (p. ej. Sanh. 97a; MidrPs 92, 10 y *passim*, cf. St.-B. IV, 978 ss).

III 1. a) En el NT el verbo *adikēō* se emplea —sólo 24 veces, principalmente en Lc, Hech, 1-2 Cor y Ap— con el sentido de *hacer injusticia*, *dañar* en relación a otros hombres (p. ej. Mt 20, 13; Hech 7, 24 ss; Gál 4, 12, entre otros). En el Ap se refiere a cosas (6, 6; 9, 4, entre otros). La pasiva se halla con el significado de *sufrir una injusticia* y se refiere sobre todo a relaciones interhumanas (Hech 7, 24; 2 Cor 7, 12; 1 Cor 6, 7).

*Adikēma* es en Hech 18, 14 y 24, 20 la acción criminal. En Ap 18, 5 está en paralelismo con *ἁμαρτία* [*hamartía*], *pecado*, y es referido a Dios.

El sustantivo *adikia* —casi sólo en los escritos de Lucas y de Pablo, junto con 2 Pe y 1 Jn, así como dos citas del AT en Heb— y el adjetivo *adikos* en ocasiones se utilizan absolutamente (Jn 7, 18; Mt 5, 45; Lc 8, 11; 2 Tes 2, 12). El significado se toma en esos pasajes del lenguaje corriente y expresa la conducta que no corresponde a la norma moral. En las citas entronca con el uso veterotestamentario (Lc 13, 27; Hech 8, 23; Heb 8, 12).

b) Una importancia *teológica* mayor adquieren estos términos por razón del contexto, cuando se hallan contrapuestos a *dikaioi*, *recto* o *justo*, y *dikaioi sýnē*, *justicia* (Rom 3, 5; Hech 24, 15; 1 Pe 3, 18) o a *ἀλήθεια* [*alētheia*], → *verdad*, *fidelidad* (Rom 1, 18; 2, 8; Jn 7, 18, entre otros). Con un semitismo, el genitivo del sustantivo *adikia* sustituye al adjetivo (Lc 13, 27; 16, 8 s; 18, 6, entre otros). El adverbio *adikōs* aparece solamente en 1 Pe 2, 19.

c) El uso de este grupo de palabras en el NT muestra que se trata de categorías de injusticia *comúnmente* conocidas y usadas, que sólo adquieren su matiz peculiar y su calidad a través de una interpretación más ceñida. Así en cada pasaje hay que llegar al significado a partir del contexto, de los términos complementarios o de los opuestos.

2. En la doctrina neotestamentaria del *pecado*, *adikia* es el término más importante junto con → *ἁμαρτία* [*hamartía*]. Como ocurre ya en los LXX, aquí *adikia* es la palabra menos calificada y la más amplia en sus matices significativos. En la definición de 1 Jn 5, 17 ambos términos se yuxtaponen. *Hamartía* es el término más general. *Adikia* designa a

todas luces aquí las acciones injustas y la injusticia entre los hombres, que no hay que considerar como pecados de muerte sino que hay que perdonar

Junto con *hamartía*, *adikía* designa con mayor intensidad la marca o característica exterior visible del que se halla bajo el poder del pecado en la parábola del administrador infiel se habla del injusto dinero (Lc 16, 1 s); Sant 3, 6 habla de la injusticia cometida por la lengua, Lc 18, 1 ss del juez injusto

3 a) En Rom 1, 18 ss, al hablar de los gentiles, no emplea Pablo el término *hamartía*, sino *adikía* y *asébera*. La ira de Dios se revela sobre aquellos que le conocen, como criaturas que son, y que le debían adorar (Rom 1, 18 21 25, 2, 8). En Rom 1, 29 la palabra *adikía* es un concepto amplio al principio de un catálogo de vicios. A este uso corresponde 1 Cor 6, 1, donde los injustos se contraponen a los santos. Se denominan gentiles los que todavía no conocen la justicia por la fe y, por consiguiente, se hallan sometidos a su *adikía* y a la ira de Dios. Ellos no heredarán el reino de Dios (1 Cor 6, 9).

b) La medida de la injusticia es Dios en cuanto que es justo (Rom 3, 5 26, 9, 14). Su justicia descubre la injusticia humana (Rom 3, 5). El foso abierto por la oposición entre la justicia de Dios y la injusticia del hombre es salvado por Cristo, el cual se pone en lugar nuestro como el justo (Rom 3, 24, 2 Cor 5, 21), cf. a este propósito todo el pasaje de 1 Pe 3, 18, que parece totalmente paulino, en el cual se echa mano de este grupo de palabras. Una nueva división entre justo e injusto aparece cuando los hombres aprisionan la verdad (Rom 1, 18, 2, 8).

Como en el AT la palabra *adikía* es frecuentemente la traducción de *šeqer*, *mentira*, *falta de veracidad*, también en Pablo y en Jn *adikia* se utiliza en contraposición con *alētheia* (Jn 7, 18). La consecuencia de la fe en Cristo no es solamente la eliminación del pecado como poder, sino también el retorno a una vida en justicia (2 Tes 2, 9-12). En la comunidad no tienen ya lugar los ritos, y por ello en 1 Cor 6, 1-11 amonesta Pablo a los corintios a prescindir de ellos y a preferir sufrir la injusticia que practicarla. La causa de ello está en que los cristianos se rigen por el → amor (1 Cor 13, 6). El pensamiento jurídico humano que lleva a reclamaciones mutuas, a la enemistad y a la guerra, es sustituido por el amor al prójimo y al enemigo. Este pensamiento, que amplía el mandamiento del AT sobre el amor al prójimo (Lv 19, 13 ss), se remonta a Jesús (Mt 5, 43, 48). En esa línea se sitúa asimismo la disposición a sufrir la injusticia, como se expresa en 1 Pe 2, 19.

4 a) También en los escritos tardíos aparece esta visión fundamental de la vida cristiana. Así 2 Tim 2, 19 amonesta así a la comunidad «Quien invoca el nombre del Señor alejese de la maldad». Heb 8, 12 asume neotestamentariamente de Jer 31 el mensaje del amor de Dios que perdona. Cristo hace posible el → perdón de la injusticia (1 Jn 1, 9), pero la posibilidad fundamental de perdón parece, sin embargo, haberse reducido más tarde a los pecados que no son de muerte (1 Jn 5, 17).

b) En la visión apocalíptica de la *segunda carta de Pedro* se destaca enfáticamente el juicio final con la aplicación definitiva de la sentencia a los *adikoi* (2 Pe 2, 9 13 15), pensamiento éste que en Pablo retrocede ante el mensaje de la justificación, aunque tampoco falta del todo.

En el juicio final del *Apocalipsis* es juzgado el mundo impío. Ap utiliza aquí frecuentemente *adikeō* para actos judiciales contra hombres y cosas (Ap 7, 2 s; 9, 4 10, entre otros, NB traduce *dañar*, *hacer daño*, Lohmeyer: *lastimar*).

ἀμαρτάνω [hamartánō] fallar, pecar; ἀμαρτία [hamartía] fallo, pecado; ἀμαρτήμα [hamartēma] falta, delito; ἀμαρτωλός [hamartōlós] el que falla, pecador

1 *Hamartanō* (desde Homero) significa originariamente *fallar, errar, faltar, no conseguir una cosa, engañarse*. La idea griega del fallo se determina intelectualmente *Hamartanō* es la consecuencia de una ἀγνοία [agnōia], ignorancia o desconocimiento. El sustantivo correspondiente a *hamartanō* es *hamartia* (a partir de Esquilo), fallo, no consecución de un objetivo, la mayor parte de las veces espiritual. El resultado de la acción es *hamartema*, falta, equivocación, delito contra los amigos, el propio cuerpo, etc. De ahí surge en el s V a C el sustantivo y adjetivo *amartōlos*, lo que o el que falla. En Aristófanes se usa como barbarismo con un matiz irónico de mala reputación ἀμαρτητικός [hamartetikos] (la forma mejor) es en todo caso raro y tardío. La raíz verbal ἀμαρτ- [hamart-] con el significado de *fallar* deriva en formas compuestas de uso corriente, p. ej. ἀμαρτινός [hamartinos], demente, entre otros muchos.

1 En el uso lingüístico griego, junto al verbo *hamartanō* domina el sustantivo *hamartēma*. Aristoteles sitúa esta palabra entre ἀδικήμα [adikēma], injusticia, y ἀτυχήμα [atychēma] infortunio, como una falta contra el orden imperante, pero sin mala intención, es decir, sin κακία [kakia], maldad, perversidad (Eth Nic 5, 10p, 1135b, 18). En el lenguaje jurídico se utiliza también después para designar una transgresión consciente. *Hamartia* se convierte en un concepto colectivo con un significado relativamente atenuado *lo que choca con el recto sentir*. Puede significar, desde una falta mental hasta un crimen: todo lo que choca contra lo *orthon* [orthon], lo recto, lo que no responde a la costumbre imperante, al honor de la comunidad y a la polis.

2 La concepción griega de la culpa encuentra su sentido más profundo si se la relaciona con la ceguera fatal del hombre, como lo expresa la *tragedia* clásica (p. ej. Sófocles, Ant 1261). La culpa no se reduce aquí a una acción, sino que es la disposición que radica en el interior del hombre. El hombre conoce que se halla bajo la amenaza y que esta condicionado por los poderes perturbadores de la ceguera y del destino. La culpa ocasiona sufrimiento (p. ej. en Edipo). Culpa y destino se implican mutuamente. Evitamos aquí el término «pecado», ya que no se puede encontrar entre los griegos la referencia a Dios, al tratar de la culpa y el destino.

3 El *helenismo* ilumina la vinculación entre culpa y destino, mientras que, en las religiones místicas, trata de liberarse del destino fatal por medio de los ritos y de la gnosis. Por otra parte, en la Stoa el concepto de culpa se ve intelectualizado y racionalizado (p. ej. Epicteto, Diss 1, 26, 6). La culpa debe superarse mediante una intención mejor y una conducta adecuada y justa. En ambos casos se parte de la tesis de que, en el fondo, el hombre es bueno.

II El contenido total de los términos hebreos referentes a culpa y pecado lo vierten los LXX casi por entero en las dos palabras *hamartia* y *adikia*. Corresponden al grupo de *hāmarta* espec. las palabras hebreas *hattāt*, fallo, pecado, asimismo *’āwōn*, culpa, como alejamiento consciente del camino recto, *peša*, insurrección, rebelión, entre otros. *Adikia* traduce ante todo a *’āwōn* y asimismo a otras 35 palabras hebreas.

El sustantivo *hamartēma* debe distinguirse de *hamartia*. El uso del verbo corresponde al de los sustantivos *Hamartōlos* es por lo general la traducción de *rāšā*, impio (cf. *ásēbis* [asebes] → piedad, art. *σεβομαι* [sebomai]).

1 El AT no tiene un concepto central general para el pecado como ocurre en el NT. La reflexión teológica sobre el pecado no se halla tan elaborada como, por ejemplo, en Pablo, sin embargo, tanto a la culpa como al pecado se los considera como una realidad del hombre y del pueblo que aparta de Dios.

Dios es la medida para lo justo y lo injusto. Su alianza con el pueblo, sus mandamientos y su ley, las palabras pronunciadas por los hombres elegidos por el para que hablen en su nombre, son la norma. El destino tanto del individuo como del pueblo depende de que Dios ocupe el lugar que le corresponde. La culpa y el castigo frecuentemente no se consideran como algo separado, ya que el pecado es un alejamiento de Dios y por ello lleva consigo la perdición y el castigo.

Dios es la medida para lo justo y lo injusto. Su alianza con el pueblo, sus mandamientos y su ley, las palabras pronunciadas por los hombres elegidos por el para que hablen en su nombre, son la norma. El destino tanto del individuo como del pueblo depende de que Dios ocupe el lugar que le corresponde. La culpa y el castigo frecuentemente no se consideran como algo separado, ya que el pecado es un alejamiento de Dios y por ello lleva consigo la perdición y el castigo.

2 La concepción del pecado representa en el AT el negativo del tema de la → *alianza* y de ahí que comporte una impronta jurídica. La historia del pueblo frecuentemente se presenta como la historia de la caída, del castigo, de la intervención favorable de Dios y del retorno.

a) De una manera típica y ejemplar se expresa esto bien claro en el relato de historia primitiva de Gn 3-11. Especialmente el yahvista muestra de un modo magistral la conducta del hombre en su arbitrariedad frente a Dios. El pecado va incrementándose en nuevas rupturas después de la primera caída (Gn 3) desde el fratricidio (Gn 4) y el cántico de Lamec (Gn 4, 23 s) hasta la torre de Babel (Gn 11). Esto no es tanto una reflexión sobre el pecado cuanto un reconocimiento del mismo (GvRad, Teología del AT I, 204 ss). La sede de esta tendencia a enfrentarse con la

orden de Dios, a situarse a sí mismo en su lugar y a seguir el propio camino, es el → corazón (Gn 6, 5, 8, 21) El documento sacerdotal subraya más el aspecto teológico y las ordenaciones culturales, pero llega al mismo resultado que Gn 6, 5 s: «la tierra estaba perdida y llena de corrupción» (L) (NB «en la tierra vacía la maldad del hombre, y toda su actitud era siempre perversa»)

b) El pecado es tanto un apartamiento de la relación de fidelidad respecto a Dios como una desobediencia frente al mandato y la → ley En un caso es presentado como una infidelidad frente a la alianza de Dios (Os 2, Jer 3, 10) y en otro es una violación de la palabra y del mandato divino (1 Sam 15, 23 ss, Sal 78) En ambos casos el hombre se separa de la comunión con él, se convierte en un sin-dios (Jer 2, 29, entre otros).

c) El pecado del individuo no debe separarse del pueblo En los escritos más tempranos se halla en primer plano la historia del pueblo entre la caída y la salvación (Jue 2, 6-3, 6), en los escritos tardíos se acentúa con mayor intensidad el destino del individuo (Sal, Job).

3 a) El pecado es *general* Ante la santidad de Dios no puede presentarse ningún hombre (Is 1, 4 ss) El pueblo como un todo es acusado (Os 12) Espec se destaca la generalidad del pecado en Gn 6, 5, 8, 21, Is 64, 6 s (ahí se advierte un punto de partida para la idea del pecado original, pero en ninguna parte se encuentra una concepción del mismo elaborada doctrinalmente) Consecuencia del pecado es la muerte (Gn 2, 17) Cuando esta no entra de por medio, la cosa queda en manos de la soberana voluntad de Dios abierta al hombre, mediante ella retarda Dios la consecuencia de la aniquilación y no permite que el juicio de castigo tenga vigor como última palabra, sino que pone en él el fundamento para una nueva existencia (Noé, Jer 31, Ez 37) El pecador lo mismo que el pueblo caído pueden esperar en la misericordia de Dios hasta la llegada del siervo de Dios que, estando él libre de pecado, cargue con los pecados de los demás (Is 53)

b) Al socaire de ese gran tema se sitúa la concepción de la posibilidad de la *reparación* ritual de los pecados (cf. espec Lv 16 los machos cabríos para el sacrificio expiatorio, entre otros, cf → ofrenda) y la concepción del → perdón de los pecados a base de un reconocimiento de la culpa (Sal, Gn 50, 17, 2 Sam 12, 13, entre otros)

4 En el *judaismo tardío* la concepción del pecado se orienta más intensamente a la ley y se explica especulativa y castitivamente. Los gentiles no conocen los mandamientos de Dios y por ello son todos pecadores Pero para el judío piadoso, la transgresión de los mandamientos y de las leyes es la síntesis del pecado La idolatría, la impureza y el derramamiento de sangre son considerados como pecados imperdonables Para los pecados cometidos sin darse cuenta se establecen posibilidades de expiación por medio del sacrificio, los ritos de purificación, las buenas obras, el sufrimiento y el martirio A la cuestión acerca del origen del pecado responde el judaísmo mencionando a Adán y Eva o también a los ángeles caídos (Gn 6, 1 ss) Consecuencias del pecado son la enfermedad, la muerte y la condenación eterna (St-B I, 495) El pecado es general y se localiza en la mala inclinación (Cf St-B III, 155 ss) Pero el tono carga sobre la ley, la responsabilidad individual y el empeño de verse libre de las infracciones (St-B III, 38 ss) El hombre piadoso tiene presente la posibilidad de estar sin pecado Ejemplos son Abrahán, Moisés, Elías y Henoc, este último espec porque no sufrió la consecuencia de la muerte El alejamiento total del pecado se espera del reino mesiánico

III Empalmando con el uso tan relevante de los LXX, el grupo de palabras de *hamartánō* sirve en el NT para expresar de una manera particular todo lo que va contra Dios. La concepción cristiana del pecado la desarrollaron de la manera más amplia y en el aspecto teológico más profundo Pablo y Juan. Como muestra la estadística frente a ellos, los restantes escritos del NT van muy por detrás en el uso de esas palabras. Todos los demás términos afines y los sinónimos utilizados se colocan a la sombra de *hamartánō* y hay que entenderlos a partir de ahí.

*Hamartía* se utiliza siempre en el NT para designar el *pecado* del hombre que en última instancia se dirige contra Dios; *ἁμαρτημα* [*hamártēma*] es más raro, designa la *acción aislada* (p. ej 1 Cor 6, 18), se utiliza en conexión con el perdón (Mc 3, 28; Rom 3, 25) y aparece en Mc 3, 29 para designar el *pecado* eterno e imperdonable. El adjetivo *ἁμαρτητος* [*anamártētos*] aparece únicamente en Jn 8, 7 y significa: *sin pecado concreto*. *Hamartōlōs* es el adjetivo corriente, en ocasiones sinónimo de *πονηρός* [*ponērós*], *malvado, perdido* (cf. Mt 8, 38 con Mt 12, 39.45). Como sustantivo, tiene los matices significativos de *hamartía*, desde al sentido que poseía entre los judíos hasta la concepción plenamente cristiana.

1. a) Jesús utiliza el concepto de pecado del antiguo judaísmo tal como era conocido en el ambiente que le rodeaba. Se ve claro que en los *sinópticos* los sustantivos *hamartía* y *hamártēma* aparecen casi exclusivamente en conexión con el perdón de los

pecados (→ perdón) El verbo se usa por lo general absolutamente, es decir, en el sentido habitual ya conocido (Mt 18, 15, Lc 17, 3 s, entre otros) El uso de los sustantivos, la mayor parte de las veces en plural, muestra que preferentemente se piensa en faltas particulares que se han cometido contra la ley o contra los hermanos Asimismo, según la concepción tradicional judía, el *pecador*, *hamartōlos*, es aquel que no se atiene a la ley y a la interpretación que de ella dan los fariseos. Por eso se le coloca junto al odiado recaudador de impuestos (Mc 2, 15 s par, entre otros) y al *gentil*, ἔθνικός [*ethnikos*] o *impío*, *asebes* (Mt 26, 45, Mc 14, 4 s, Lc 6, 32 ss, cf Mt 5, 46 s) La expresión «gente idólatra y pecadora» de Mc 8, 38 viene a decir que el pecado aparta de Dios Por eso se necesitan la penitencia y el perdón

b) La *predicación de Jesús* salta por encima del concepto judío de pecado, cuando el, por ejemplo en el sermón de la montaña, radicaliza la ley, establece su persona y su venida como medida nueva y con ello introduce una nueva realidad (Mt 7, 11 par, 12, 31 ss).

Esto tiene vigencia aunque en esos pasajes rara vez se hable expresamente del pecado La nueva realidad se muestra en la conducta de Jesús respecto a los pecadores. Jesús viene precisamente para los pecadores y no para los justos (Mc 2, 17 par), dice que los pobres son dichosos (Mt 5, 2 ss), llama a sí a los que están cargados (Mt 11, 28) En conexión con esa misión suya, es denominado Jesús «amigo de los pecadores» (Mt 9, 10 s, 11, 19) La solidaridad con los pecadores la expresan principalmente los relatos de Lc (Lc 7, 36 ss, 15, 1 ss, 18, 9 ss, 19, 1 ss). El relato del hijo pródigo (Lc 15, 11-32) muestra que ambos hijos —tanto el «malo» como el «bueno»— necesitan de la bondad del padre Muy espec en las palabras sobre los fariseos de Mt 23 par se ve a las claras que con la venida de Jesús se ha alterado por completo el criterio para saber lo que es justo o lo que no lo es Los que, según los usos judíos o según la ley, eran considerados como justos y piadosos son desenmascarados y señalados de una manera especial como pecadores ante Dios

c) En la *historia de la pasión*, espec en el relato de la cena, se ilumina a partir de la cruz (Mt 26, 28) la visión de toda la vida y de la predicación de Jesús En lugar de la expiación ritual, ofrece Jesús el sacrificio de su vida Tanto el justo como el injusto son aquí pecadores Este reconocimiento se anticipa en la confesión de Pedro de Lc 5, 8 y se compendia en la interpretación de conjunto que de la misión de Jesús dan los evangelistas (Mt 1, 21, Lc 1, 77) De ahí reciben un nuevo sentido, tanto el bautismo como el perdón de los pecados, que Juan bautista interpreta como penitencia (Mc 1, 4 par) Ambos los fundamentan los apóstoles en la muerte y en la resurrección de Jesús (Hech 2, 38, 5, 31, 10, 43, Jn 20, 23).

2 a) Las afirmaciones más importantes de Pablo acerca del pecado las encontramos en Rom 1-8 Es extraño que en Rom 1, 18-3, 20 apenas se utilicen los términos de *hamartía*, etc Pablo habla aquí de los gentiles y de los judíos, todos los cuales fracasan por igual en la justicia de Dios Ellos incurren en la → ira de Dios, ὀργή θεοῦ [*orgē theou*], debido a su incredulidad y a las acciones injustas que de ella derivan Pablo a la *asebeia*, la llama *impiedad* y a la *adikia*, *injusticia* (Rom 1, 18) Solo para la fe el pecado se convierte en *hamartía*. La → ley, *nómos*, hace que el hombre tome conciencia del pecado (Rom 3, 20, 5, 20; 7, 7 ss, Gál 3, 22) Con ello no queda invalidada (Rom 3, 31, entre otros), sino que, como un «rayo», está más bien al servicio de la fe en Cristo (Gal 3, 23 ss) Esto es, la ley señala el objetivo y apunta hacia él, pero ella misma no es el camino de salvación ni nos conduce a ella La justicia de Dios no se ha de conseguir por el camino de la ley Ley-pecado-muerte, tal es el derrotero fatal en el que se halla embarcado el hombre sin Cristo, sin la fe En el texto de Rom 5, 12-21 esto se muestra de una manera ejemplar en



Adán Adán por el pecado ha puesto en marcha la muerte; a partir de entonces esa línea alcanza a todos los hombres (cf. Rom 1, 32; 6, 16, 7, 5-22, 8, 13; 1 Cor 15, 56).

El poder total del pecado se hace patente sólo en el conocimiento de Cristo. El hombre que se opone al espíritu de Dios es aprisionado en la → carne (σάρξ [sárx]) que, como enemiga de Dios, produce el pecado y cuyo fin es la muerte. Espíritu y carne luchan en el hombre que está bajo la ley uno contra otro (Rom 7, 13-25; cf. Gal 5, 16-26). El término de *hamartía* en Pablo se encuentra casi siempre en singular. El pecado es casi una potencia personal, que actúa en y a través de los hombres (Rom 5, 12.21; 6, 6 17; 7, 9 ss). Lo mismo se puede decir de la *sárx*, carne (Gál 5, 19 24), y de *thánatos*, muerte (Rom 6, 9b). Este modo enérgico de expresarse, juntamente con las afirmaciones acerca de la universalidad del pecado a partir de Adán (Rom 5) condujo a la doctrina eclesiástica acerca del «pecado original», expresión ésta no del todo conforme a la realidad.

b) Como polo opuesto de Adán, con su venida rompió Jesucristo ese círculo, tomó sobre sí, en lugar de todos, la maldición de la ley (Gál 3, 10-14), sufrió la muerte (Rom 5, 8, 6, 3 ss; 1 Cor 15, 3) y borró el pecado, cargado con él (Rom 8, 1 ss). El mismo fue hecho pecado (2 Cor 5, 21), para implantar la justicia (καταλλαγή [katallagḗ], → reconciliación Rom 5, 10 s; 2 Cor 5, 18 s). Con todo, Pablo no ofrece ninguna doctrina sistemática sobre el pecado, sino que establece la victoria de Jesucristo sobre el imperio de la ley, del pecado y de la muerte, en cuyo lugar se levantan la injusticia y la vida. El camino de la ley, que el mismo Pablo recorrió antaño, no lleva a la vida, sino a la muerte. Pablo ve en su persecución contra Cristo y los cristianos el pecado de su vida (1 Cor 15, 9, cf. 1 Tim 1, 15). La → gracia de Dios (χάρις [cháris]) es la que abre el nuevo camino (Rom 5, 15; 1 Cor 15, 10 s). Es el camino de la → fe (πίστις [pístis] Rom 3, 21 ss). Como prototipo del creyente se yergue Abraham, el cual fue justificado por la fe (Rom 4).

La muerte reconciliadora de Cristo por nosotros ocurrió una vez para siempre (Rom 5, 1 ss). En el bautismo el creyente es introducido en la vida de Cristo. Por su con-morir y con-resucitar con él es arrebatado del imperio de la muerte y se hace partícipe de la nueva vida de Cristo (Rom 6, 1-11). A ese indicativo sigue inmediatamente un imperativo. El cristiano debe liberarse de la esclavitud del pecado para ponerse al servicio de la justicia (Rom 6, 12 ss). La libertad, de ponerse al servicio del espíritu, se opera en el amor (Gál 5, 13 ss). Toda justicia propia e incluso toda autosuficiencia queda con ello excluida (Rom 10, 3; 1 Cor 1, 19-31, → gloriarse). En adelante, todo lo que no se realiza a partir de la fe, y por tanto de la vinculación con el Cristo viviente, es pecado (Rom 14, 23).

c) Así pues, en las afirmaciones paulinas acerca del pecado nos encontramos con dos líneas:

α) El hecho de que todos los hombres están bajo el poder del pecado, del cual sólo cabe la liberación por la acción reparadora única de Dios en Jesucristo.

β) La llamada a los cristianos a consagrarse a esa nueva justificación en la fe, a ser siervos de Cristo en vez de serlo del pecado y luego a caminar en el espíritu, en Cristo.

De la confluencia de estas dos líneas surgen la profundidad y la importancia del pecado como poder dominante, la grandeza de la actuación de la gracia de Dios y al mismo tiempo la responsabilidad del hombre ante su fe y su modo de obrar.

3 a) En los escritos joaneos, el concepto de *hamartía* entra en el marco de la existencia de Cristo que une cielo y tierra. Jesús viene al → mundo (κόσμος, Jn 1, 1-14) y lleva sus pecados como el → cordero de Dios (Jn 1, 29, 1 Jn 3, 5). Pero él carece de pecado; sin embargo, derrama su sangre por los pecados del mundo, esto es, por los hombres que se han alejado de Dios (1 Jn 1, 7; 2, 2; 4, 10, Ap 1, 5). Pecado es la voluntad y el poder que están contra Jesús. Esto se ve claro en Judas Iscariote (Jn 6, 70 s, 19, 11), pero también en la conducta de los judíos respecto a Jesús (Jn 8, 44 ss). Ellos consideran a Jesús como un

hombre pecador, pero lo son ellos mismos, ya que no le reconocen como salvador (Jn 9, 16-41). Pecado es aquí la incredulidad. Jesús pone a los hombres ante la decisión (κρίσις [krisis]) en favor de él o contra él (Jn 15, 22-24). En la fe o en la incredulidad se decide el hombre en favor de la vida o de la muerte (Jn 8, 24; 9, 41; 16, 8 s). Así, con su venida, desenmascaró Jesús al pecado como tal (Jn 15, 22 s) y, como él trajo la vida, echó fuera al príncipe de este mundo (Jn 12, 31; 16, 11).

b) En la *primera carta de Juan*, el pecado se entiende como lo contrario al amor (ἀγάπη [agápē]: 3, 1-10). Realmente la purificación del pecado se operó por Cristo (1, 7), y para el que nace de Dios el pecado es una imposibilidad (3, 8 s), pero ningún hombre debe considerarse libre de pecado y privado del perdón (1, 8, entre otros). Así en 1 Jn se conserva también la tensión entre la acción salvadora de Cristo y la ética, es decir, la acción del hombre. La piedra de toque es el amor a los hermanos (3, 10; 1, 9; 2, 7 ss). Los pecados son perdonados (2, 12), pero el cristiano puede acudir a Cristo siempre nuevamente cuando comete un pecado (1, 9). También conoce 1 Jn el pecado que acarrea la muerte, con el cual indica él sin duda la apostasia y el servicio a los ídolos (5, 16-21).

4. a) La *carta a los Hebreos* pretende mostrar cómo Jesús se hizo totalmente hombre, cómo incluso puede ser sometido a prueba (5, 7 s) y cómo, no obstante, permaneció sin pecado (4, 15). Heb trata del pecado en el contexto del → sacrificio. En lugar del sacrificio que siempre se repetía por los pecados, Cristo viene como el auténtico sumo sacerdote (7, 25-27; → sacerdote, art. ἱερεὺς [hiereús] III, 2b y c), que se ofreció una vez por todas por nuestros pecados. El constituye el sacrificio único que hace superflua cualquier otra praxis de sacrificios (10, 4-10.18); ésta fue eliminada por la posibilidad del perdón mediante la fe (cap. 11). El sacrificio único de Jesús libera una vez por siempre del pecado. El modelo de Jesús ayuda en la lucha contra el peligro de nuevos pecados (12, 1-4). Es cierto que para Heb a la apostasia de la fe sólo le cabe aguardar el juicio eterno. Este es el pecado que excluye una penitencia ulterior (6, 4 ss; 10, 26 s; 12, 16 s).

b) La *carta de Santiago* pone en guardia contra la concupiscencia que engendra el pecado y la muerte (1, 15) y contra el peligro de no sacar consecuencias del conocimiento que proporciona la fe (4, 17). Asimismo exhorta a reconocer el pecado y promete el perdón divino (5, 15 ss).

c) La *primera carta de Pedro* entronca con Is 53. El seguimiento consiste en ir tras las huellas de aquél que padeció una vez por nosotros y con ello nos libró de nuestros pecados (1 Pe 2, 21-25; 4, 1; 3, 18).

W. Günther

παρβαίνω [parabainō] ir junto a, pasar de largo, descarriarse; παράβασις [parábasis] transgresión, fallo; παραβάτης [parabátēs] el que va al lado; ἀπαράβατος [aparábatos] invariable; υπερβαίνω [hyperbainō] saltar por encima, transgredir

I 1 El verbo *parabainō* (atestiguado desde Homero) tiene el significado literal de *ir junto a, pasar de largo* (Homero, II 11, 522) y designa, tanto en sentido local como en el figurado, un apartarse de la dirección originaria y adecuada.

Junto al sentido intransitivo, está el transitivo de *transgredir, violar, descuidar*, como objeto pueden utilizarse aquellos términos con los que el griego designa el criterio y la norma de la ordenación de su vida; así, p. ej. δίκη → *justicia, nómos, ley, ῥρκος [horkos], juramento, ἔθη [éthē], costumbres*, etc (p. ej. Platón, Crí 53; Eurípides, Jon. 230). Desde Esquilo, *parabainō* puede ser utilizado también en forma absoluta en el sentido de *pecar* (Ag 59). Por lo general se refiere a una vinculación que se abandona. También en el ámbito religioso se utiliza, apartarse del respeto o veneración de los dioses (Herodoto VI, 12, 3).

2 a) *Parábasis* se construye con los mismos objetos que el verbo (Porfirio, Abst. II, 61), pero raramente se utiliza de forma absoluta. Significa, tanto en sentido local como en el figurado, la *separación* o *alejamiento*, la *transgresión* o *violación*. Como término técnico, el vocablo sirve para indicar la intervención del coro que se introduce en una comedia, la «parábasis».

b) Para *parabátēs* falta casi por completo el significado figurado (Pitagoras, ep. 3, 7). Significa *el que va al lado*, el *compañero*. De ahí paso a ser término técnico para indicar aquel luchador que está junto al conductor del carro (Homero, II 23, 132). Para designar a un transgresor de una norma se usan frecuentemente formas participiales del verbo.

c) *Aparábatos* es una palabra tardía y rara que designa lo que es inviolable, de ahí, *invariable*, *indefectible*, *eterno* (Epicteto, Diss. 2, 15, 1). Con esa palabra están relacionados el destino y también los astros.

d) *Hyperbainō* puede adoptar muchos significados, de acuerdo con su prefijo. Literalmente significa *rebosar*, *desbordarse* (Herodoto II, 99, 3); luego, *violar*, *traspasar*, *transgredir* (Platón, Resp. II, 366a-373d), pero también: *engreírse*, *pasar por alto a alguien* (Platón, Resp. VII, 528d).

II En los LXX no aparece con demasiada frecuencia este grupo de palabras, el sentido figurado ocupa el primer plano. *Parábasis* solamente en el Sal 101, 3 tiene un equivalente hebreo, *parabátēs*, *transgresor*, *malhechor*, se encuentra únicamente en la traducción de Símaco (Sal 17, 4, 139, 19). El verbo, que se encuentra unas 80 veces, corresponde a 7 verbos hebreos distintos, con la mayor frecuencia traduce a *ābar*, *atravesar*, *cambiar*, *sür*, *apartarse*, *pār* (en hifil), *romper*, y *sātāh*, *desviarse*. Sólo raras veces se utiliza *parabainō* en los asuntos de derecho privado, como p. ej., en el derecho matrimonial (Nm 5, 12-19 s. 29). Son interesantes los objetos que se unen a *parabainō* la orden de Dios (Nm 14, 41, Dt 1, 43) la palabra del Señor (1 Sam 15, 24), las exigencias del derecho (1 Esd 1, 46) y, con especial frecuencia, la → *alianza* (Jos 7, 11, Os 6, 7, 8, 1, numerosas veces en Ez 16, 59, 17, 15 ss y *passim*). Con el sustantivo *parábasis* no se juntan tanto mandatos concretos individuales sino más bien conceptos generales → *camino*, → *palabra* y → *altanza*. Con ello su significado adquiere en los LXX un carácter fundamental abandonar a Dios, quebrantar la alianza, faltar a la justa (obediencia) relación con Dios.

III El uso neotestamentario de este grupo de palabras se ajusta al veterotestamentario. Mientras que → *ἀδικία* [*adikía*] y *ἀνομία* [*anomia*] se conciben como términos generales que designan lo que va contra el derecho en un sentido asocial e ilegítimo y por su parte *ἀσέβεια*, *impiedad* (→ *piEDAD*) y → *ἁμαρτία* [*hamartía*] se orientan hacia Dios como persona, *parábasis* se relaciona con las instituciones divinas: con su → *alianza* (Heb 9, 15) y con la → *ley* (Sant 2, 9-11; Rom 2.23 ss; 4, 15), con el → *mandamiento* y la tradición (Mt 15, 2 s), etc.

Y como por el acontecimiento de Cristo las instituciones veterotestamentarias de Dios, espec. la → *ley* (art. νόμος [*nómos*]) se mueven dentro de una perspectiva totalmente nueva, → *ἁμαρτία* [*hamartía*] se convierte en el verdadero concepto para designar el pecado, mientras que *parábasis* está en franca retirada. *Aparábatos* e *hyperbainō* aparecen en el NT una vez solamente cada uno (Heb 7, 24 y 1 Tes 4, 6).

1. a) En Mt 15, 1 ss *parabainō* está asociado con *parádosis*, *tradición* (→ *enseñanza*) y *entolē*, *orden* (→ *mandamiento*). Jesús se vuelve contra el formalismo y la exterioridad farisaica en la observancia de la ley. El reproche de la *parábasis* se lanza contra los fariseos y muestra que en la βασιλεία [*basileía*] que está surgiendo, es decir, en el → *reino*, no se trata de la ley farisaica, sino de un orden nuevo como el que se describe, p. ej., en el sermón de la montaña. La ley del AT no queda anulada (cf. Mt 5, 17 s), pero a la luz de este nuevo orden de exigencias la *parádosis*, *tradición*, de los fariseos aparece como un mandato de hombres.

b) El significado espacial originario de este grupo de palabras se reconoce todavía en Hech 1, 25. El pecado de Judas consiste en que él ha abandonado el τόπος [*tópos*], el *lugar o puesto* (como expresión veterotestamentaria correspondería más *ὁδός* [*hodós*], el *camino*; pero la imagen posee la misma perspectiva espacial) del servicio y del apostolado, para emprender un camino propio. El se ha apartado del → *seguimiento*.

2. Los sustantivos *parábasis* y *parabátēs* se encuentran casi únicamente en los escritos paulinos o que dependen de Pablo. Una excepción la ofrece el texto de Sant 2,

9 ss, en el que está claramente subyacente el uso judío. El pecado se entiende aquí como transgresión de la ley. De una manera semejante a Mt 15, tampoco en Pablo es la → ley ya el centro de la fe cristiana. Ella ha cesado en su función de camino de salvación y es sustituida por la fe, que se hace posible por la venida, por la muerte y resurrección de Jesucristo. Así aparece preferentemente el concepto en Pablo y en esto se separa de la teología judía de la ley.

a) A los judíos se les demuestra que son tan pecadores como los griegos, debido a su transgresión de la ley de Dios (Rom 2, 17-29). Para ellos los presupuestos por los que pueden conseguir la justicia de Dios y por los que no son capaces de lograr nada por sí mismos, son los mismos que para los gentiles. Más aún, la exigencia de Dios es vinculante para ambos, tanto judíos como gentiles (Rom 2, 14 s). También para los cristianos Dios sigue siendo el juez que exige que se obre bien (2 Cor 5, 10; Rom 1, 18-3, 20).

b) No es que la fe en Cristo sustituya a la ley, sino que ella ofrece un camino hacia la justicia, también para aquellos que no conocen la ley y que por ello tampoco la violan. Según eso, también ellos pueden convertirse en hijos de Abrahán (Rom 4, 13-16) y tener parte en la promesa. Por eso *parábasis* no puede ser ya el término principal para designar el pecado, como lo era para los judíos. El pecado se mide por Dios mismo, no ya por la ley. Sólo en Rom 5, 14 se designa la universalidad del pecado como transgresión (*parábasis* es aquí sinónimo de → *παράπτωμα* [*paráptōma*]). Ahí se trata de Adán como tipo para el pecado como transgresión del mandato de Dios.

c) Por Cristo ha sido invalidado el camino de la ley como camino de salvación. En su lugar se sitúa la → fe. De ella procede la justicia (Gál 3, 22 ss, entre otros). Así surge la cuestión acerca del papel que desempeña todavía la ley. A esto contesta Pablo en Gal 3, 19 diciendo que el sentido histórico-salvador de la ley, la cual incita al hombre a transgredir y así le induce al pecado, consiste en que hace aparecer la culpabilidad y así puede llevar a Cristo.

3 a) Corresponde a las afirmaciones de Rom 5, 14 lo que se dice en 1 Tim 2, 14 de Eva como transgresora de la orden divina. Y aunque el contexto de este pasaje se orienta en una línea puramente ética, esta observación se refiere al dato primitivo del pecado humano, tal como es descrito en Gn 3 como una repulsa de Dios y de su mandato.

b) En Heb 2, 2 y 9, 15 se habla de *parábasis* en conexión con el AT. Al señalar el castigo de la *parábasis* y de la *παράκοη* [*parakoē*], de la *desobediencia*, en el AT, en 2, 2 se nos advierte y se nos pone en guardia ante un desprecio de la salvación que se nos ofrece en Cristo. En 9, 15 se pone de relieve el significado de la muerte de Jesús como salvación de las transgresiones de la antigua alianza.

4 *Aparábatos* en NT se encuentra solamente en Heb 7, 24. El significado literal aparece aquí claramente. Al sacerdocio veterotestamentario que, según el v 11, estaba asociado a la ley y, por tanto, era caduco y perezoso, le sustituye el sacerdocio de Jesús, como un sacerdocio eterno que no está sometido a ninguna *parábasis* (→ sacerdote).

W Gunther

*παρὰπίπτω* [*pararíptō*] caer al lado, extraviarse, pecar, *παράπτωμα* [*paráptōma*] traspie, mal paso, pecado

I *Pararíptō* (desde Herodoto usado a *κατὰ τύχην* [*kata tychen*], por casualidad) significa *caer junto a, caer al lado* luego, *tropezar casualmente con algo, ir a parar a algún lado*, además (en Polibio) *caer al pasar, extraviarse, fallar en el camino, en el deber, en la verdad* usado absolutamente, *cometer una falta, un error*, que se refiere a un equivocarse casual, sin culpa.

El sustantivo *paraptōma* (desde Polibio) significa, según eso, *fallo, error, traspie* (inadvertidamente) Pero la concepción figurada originaria está en que alguien se desvía del camino

II En los LXX se encuentran, tanto el verbo como el sustantivo, preferentemente en Ez (5 pasajes de 6 y 8 de 16 respectivamente, los restantes se encuentran en Job, Sal, Esd, Dn, Zac, esto por lo que se refiere a los libros del canon alejandrino), donde —bajo el cambio del tipo de la acción— con el verbo se traduce por lo general el hebreo *mā'al cometer* (conscientemente) *infidelidad* (unido al sustantivo *paraptōma* Ez 14, 13, 15, 8, 18, 24, 20, 27, → caída, art. ἀπιστημι [*aphistēmi*]) también el sustantivo traduce palabras con las que se expresa una ofensa consciente y voluntaria contra Dios (*pešā, rebelion* Job 36, 9, Ez 14, 11, 18, 22, *mā'al, infidelidad, cf. supra 'āwel, acción injusta* Ez 3, 20, 18, 26), solamente en casos aislados se emplea para pecados de debilidad no intencionados (Sal 19, 13) y para el descuido en los asuntos de administración de gobierno (Dn 6, 5) Como término intercambiable con pecado, *paraptōma* designa siempre una falta particular

III 1. El verbo aparece en el NT únicamente en Heb 6, 6 y puede muy bien entenderse a partir del hebreo *mā'al*. Los lectores debieron entenderlo en el sentido de *apostatar, renegar, ser infiel* como el *aphistēmi* (→ caída) de 3, 12 y la expresión de 10, 26, por consiguiente, no tanto en el sentido de una falta aislada sino más bien como expresión de una actitud de conjunto, más concretamente como el abandono de la verdad cristiana, por más que esto se muestra naturalmente también en la praxis en cada caso particular. Se piensa en un auto-abandono del hombre por el abandono de la gracia que se le otorgó (→ caída, art. πίπτω [*piptō*])

2. El sustantivo se halla en el NT sólo en Mt 6, 14 s par, así como en Pablo y en las deuteropaulinas Como ocurre en el AT, también aquí se trata de una palabra que sustituye a pecado, pero indica con mayor fuerza una acción voluntaria (sólo en Rom 5, 20 como algo de conjunto) con sus fatales consecuencias, se entiende, pues, figuradamente como una acción, por la que el hombre cae y pierde el estado que Dios le ha otorgado. Así, las acciones injustas interhumanas afectan inmediatamente a la relación del hombre con Dios y ofrecen en el juicio final la medida para la sentencia (Mt 6, 14 s par) Por eso hay que corregir y ayudar al hombre cuando falta (Gál 6, 1). La primera acción pecadora en los orígenes (Rom 5, 15 ss; cf. Sab 10, 1) acarreó un cúmulo de → culpa y de miseria (Rom 5, 18 20), más aún, llevó consigo la → muerte (5, 15 17 s), de tal manera que el hombre ya antes de la muerte corporal se halla bajo el poder de la muerte (Ef 2, 1.5, Col 2, 13) Así, Cristo se entregó a la muerte (Rom 4, 25) para que nosotros obtuviéramos el → perdón de nuestros malos pasos (2 Cor 5, 19; Ef 1, 7, Col 2, 13) Según Rom 11, 11 s, la «caída» de Israel consiste en su repulsa del evangelio

W Bauder

#### PARA LA PRAXIS PASTORAL

1 El concepto de *pecado* apenas puede ser utilizado hoy sin dar inmediatamente una explicación Su comprensión originaria, determinada religiosamente, parte siempre de la relación responsable (comunitaria o individual) del hombre con Dios El pecado es la ruptura de la relación con Dios Así, todos los pecados particulares pueden entenderse como un síntoma del único pecado, que consiste en una vida sin Dios, en la incredulidad, en la falta de esperanza, y en la negación del amor De ahí que, tanto el sentimiento de la falta de sentido de la vida, de la fatalidad de la historia, de la duda de sí mismo, como la culpa concreta y la transgresión de la ley hayan de ser referidas a la única raíz del alejamiento de Dios Las narraciones bíblicas sobre la caída (Gn 3), el diluvio (Gn 6-9) y la torre de Babel (Gn 11) son las afirmaciones fundamentales sobre el pecado Ellas dejan

entrevier al mismo tiempo la superación del pecado por la misericordia y el perdón. Esto resulta mucho más claro todavía en las afirmaciones positivas del NT, según las cuales el «vivir en Cristo», o en su espíritu o en su reino quiere decir vivir, como Jesús, en el nombre de Dios unos para otros y para el mundo (→ seguimiento)

Dondequiera que el hombre se coloca como norma por más que sepa que comete faltas, que está sometido a fallos y a impulsos fatales, que tropieza con la muerte, el lo explica todo naturalística, psicológica o sociológicamente. La conducta agresiva natural es considerada como una función necesaria de la existencia, para que, en la lucha de todos contra todos y en el engranaje de la sociedad, se pueda subsistir y sobrevivir. Que sobreviene una especie de mal concentrado y criminal (como p. ej. un genocidio, un «crimen de lesa humanidad»), eso se entiende y se explica a menudo como una enfermedad, como una necesidad o una fatalidad histórica. De ahí surge un sentimiento de impotencia, que hace que uno se experimente como supeditado al engranaje del mundo y de la historia (cf. p. ej. las obras de Sartre, Camus, Kafka, Becket, entre otros). El ámbito personal se ve determinado por la enfermedad, el sufrimiento, la frustración, la angustia, el fracaso y la muerte. En el campo sociopolítico corresponde a eso la incapacidad para dominar los conflictos sociales y para realizar la libertad y la paz, la imposición rigurosa del poder, la mayor parte de las veces motivada por ideologías, y el miedo ante la autoaniquilación de la humanidad. En todas las ideologías y religiones se buscan caminos para vivir con el mal y superarlo con una actitud y unos esfuerzos adecuados.

2. Un conocimiento acerca de la culpa y el «pecado» subsiste todavía en una edad postcristiana. El hombre o la sociedad en su conjunto se ha hecho responsable de sí misma, en orden a la convivencia y la solución de los problemas mundiales. Los derechos fundamentales, las leyes y los tabúes morales, por una parte, y la conducta que en cada caso se exige en un grupo o en un sistema, por otra, reivindican una validez universal. Y en este punto se puede echar mano, como guía orientadora, de los mandatos de la Biblia, entendiéndolos como una ley, pero sin referirlos a Dios legislador. Sobre esa base subsiste todavía el decoro, la moral pública y también la legislación penal. Es culpable aquél que quebrante públicamente la norma dada en cada caso. El concepto de pecado, allí donde todavía está en uso, ha experimentado un nuevo remodelamiento: designa una conducta que choca contra las reglas y las exigencias del grupo social. Como antaño la proscrición o el destierro excomulgaban al «pecador», puede él también, en una sociedad secularizada, ser desposeído de todas las funciones y posibilidades, sentirse como liquidado en vida. La autocrítica en los estados totalitarios, como una especie de confesión pública, es un ejemplo de esta comprensión del pecado.

3. Tanto en la sociedad como en la comunidad cristiana pervive todavía una fatal *tergiversación* moral del pecado, como la que se desenmascara en el NT en la figura del fariseo. La vida exteriormente intachable del ciudadano que se justifica a sí mismo, que no tiene que acusarse, camufla la impiedad que se expresa en el enjuiciamiento soberbio de los demás. Los delitos sexuales y criminales son los que se anatematizan sin más como pecados, mientras que la propia falta de amor sobrepasa todos los límites. Jesús se sienta a la mesa con los pecadores. Y muestra cómo el fariseo lo mismo que el publicano, el hijo que se queda en casa lo mismo que el pródigo, necesitan de perdón y tienen que comenzar de nuevo.

Otra *tergiversación* en esta misma línea consiste en aquella concepción religiosa que deja de lado la necesaria conversión y la sustituye por una pía elevación del corazón a Dios. Este tipo de autosuficiencia y de autosalvación no sólo se encuentra en las religiones orientales sino también entre los cristianos (todo tipo de mística).

También la doctrina del pecado original, que desde muy pronto se fue formando en la iglesia, ocasionó falsas interpretaciones. En la Biblia se habla ciertamente de la universalidad del pecado, se habla del hombre que «desde su juventud» se siente inclinado a afirmarse frente a Dios y a elegirse sus propios ídolos. El círculo vicioso del mal conduce irresistiblemente a todos los hombres a la guerra, a la autodestrucción y a la muerte. Por eso en medio de la maraña de culpa de este mundo, tanto la humanidad como el individuo dependen totalmente de la gracia de Dios. También a esto se refiere Pablo, cuando habla del pecado que entró en el mundo por Adán (Rom 5, 12 ss). Pero entender esto biológicamente, como si el pecado se propagara por el trato sexual y el nacimiento (Agustín), no es bíblico.

4. Junto al pecado del individuo existe también en la Biblia el *pecado de grupos*, familias, pueblos. Son ejemplos de eso la fracción de Coré, Babilonia, Sodoma, y también el pueblo de Israel en su alejamiento de Dios. Así puede y debe reconocerse hoy la responsabilidad de los grupos. La historia del pueblo alemán, de la raza blanca, de determinadas clases dirigentes lo muestra con toda claridad. Tampoco la iglesia cristiana y cada comunidad en particular escapan a la ley del pecado.

Sin embargo el pecado, como la fe, es en última instancia algo de lo que somos responsables personalmente. Todos los subterfugios para tratar de encontrar el pecado primero en los demás, en las circunstancias, en la sociedad, no eliminan esa responsabilidad. Precisamente en la sociedad de masas es especialmente grave el peligro de hacernos culpables seduciendo a los demás o cooperando con ellos. Y por eso es tanto más necesario para los cristianos examinar, partiendo de su fe, las tendencias sociológicas o las que surgen de grupos y, dado el caso, oponerse a ellas (Está todavía para resolver la cuestión de hasta qué punto puede el cristiano oponerse al poder público y de si existe o no un derecho a la revolución).

5. Cuando en la Biblia se habla repetidamente de que Dios ve en el corazón, con esto se expresa claramente que el comienzo de la *comprensión de los pecados* del hombre se realiza en él mismo. Así en Pablo la piedad propia, que no conoce la fe en Jesús, constituye precisamente el punto de arranque para una existencia pecadora.

Tanto la pretensión de ser algo que no soy como el negarme a ser aquello para lo que Dios me ha creado, quedan aquí comprendidas. El hombre piadoso reclama fácilmente a Dios en su favor, en lugar de dejarse liberar en favor de los demás. La falta de fe consiste en no echar mano de la libertad que se nos ha dado, en dejarnos arrastrar por la holgazanería y en no querer darnos cuenta de lo que debe hacerse, cuando lo reclaman la falta de humanidad o la necesidad.

La ingratitud y la mentira del hombre se hace patente en que vive como si la resurrección no fuera una realidad. Así se manifiestan el pecado y la incredulidad de muy variadas formas y sólo se superan aceptando el mandamiento de convertirnos en hombres nuevos. A la luz de este mandato puede conocer y saber el hombre lo que es el pecado. La composición de los pecados no puede, por consiguiente, presuponerse a partir del propio conocimiento humano, sin un consciente cara a cara con Dios.

6. El servicio (*diakonia*) del cristiano no puede consistir en forzar a los hombres a las normas de la propia moral y a los objetivos egoístas de grupo, sino solamente en señalarles la libertad que, tanto para el individuo como para la sociedad, hace posible una vida en la fe, en el amor y en la esperanza para alabanza de Dios.

Bibl: GQuell/GBertram/GStahlin/WGrundmann, Art *ἀμαρτανά* etc., ThWb I, 1933, 267 ss – GSchrenk, Art *ἁδικός* etc., ThWb I, 1933, 150 ss – FBuchscl, Art *ἄμαρτος* etc., ThWb III, 1938, 167 ss – GBornkamm, Sunde, Gesetz und Tod, Jb d Theol Schule Bethel NF 2, 1950, 26 ss (=id., Das Ende des Gesetzes, 1966<sup>4</sup>, 51 ss) – AKirchgassner, Erlösung und Sunde im NT, 1950 – GFriedrich, *ἀμαρτία οὐκ ἐλλογείται* Rom 5, 13, ThLZ 77, 1952, 523 ss – KGKuhn, *πυρασμός* – *ἀμαρτία* – *σάρξ* im NT und die damit zusammenhängenden Vorstellungen, ZThK 49, 1952, 200 ss – RBultmann, Theologie des NT, 1953 (1968<sup>6</sup>), § 23-25 – WHeydland, Art *ἄλογος* etc., ThWb V, 1954, 449 ss – JSchneider, Art *παραβαίνω* etc., ThWb V, 1954, 733 ss – GFitzler, Die Sunde wider den Heiligen Geist, ThZ 13, 1957, 161 ss – GvRad, Theologie des AT I, 1957 (1966<sup>5</sup>), 261 ss – KKoch/LGoppelt/PJacobs, Art Sunde und Schuld, EKL III, 1959 (1962<sup>2</sup>), 121 ss – WMichaels, Art *πιτω* etc., ThWb VI, 1959, 161 ss – HVogel, Die Sunde im biblischen Verständnis, EvTh 19, 1959, 439 ss – Das Bose Studien aus d CGJung-Institut Zurich XIII, 1961 – GMenschung/ThCVriezén/Elohse/KStendahl/EKunder/WJoest/KEløgstrup/KEngsch/WRott, Art Sunde und Schuld, RGG VI, 1962<sup>3</sup>, 476 ss – ESchweizer, Die Sunde in den Ghedern, en Abraham, unser Vater Festschr OMichel, 1963, 437 ss – JBecker, Das Heil Gottes Heils- und Sundenbegriffe in den Qumrantexten und im NT, 1964 – RKnerum, Die Hauptbegriffe für Sunde im Alten Testament, 1965 – JGWilliams, A Note on the «Unforgivable Sin»-Logion, NTS: 12, 1965, 75 ss – WJetter, Art Sunde, Theologie für Nichttheologen IV, 31, 1965 – HDee, Vergebung der Sunden, EvTh 26, 1966, 540 ss – HGollwitzer, Zu HDee, Vergebung der Sunden, EvTh 26, 1966, 652 ss – KKoch, Sühne und Sundenvergebung um die Wende von der exilischen zur nachexilischen Zeit, EvTh 26, 1966, 217 ss – ELovestam, Spiritus blasphemia Eine Studie z Mk 3, 28 s par Mt 12, 31 s, Lk 12, 10, Scripta minora Regiae Societatis Humaniorum Litterarum Lundensis 1966/67, 1 ss – HThyen, Studien zur Sundenvergebung im NT, FRLANT 96 1970 – Themenheft Die Herausforderung des christlichen Glaubens durch die Infragestellung des sittlich Bosen, Concilium 6, H 6/7, 1970, 383 ss – Cf tambien Bibl sobre → culpa

Trad o c GvRad, Teologia del AT I, 1978<sup>4</sup>, 331-342 En cast Artis gens LScheffczyk, Art Pecado, CFT III, 1967, 387-398, id Art Pecado original, *ibid*, 398-409 – PSchoonenberg, El hombre en pecado, MystS II T II 1970, 946-1042 – PSchoonenberg, Art Pecado y culpa, SM 5, 1974, col 347-361 – KRahner, Art Pecado original, SM 5, 1974, col 328-341 – GvRad, Teologia del AT I, 204-212 – WEichrodt, Teologia del AT I, 1975, 340-346, 382 s, II, 379-489 – KHSchekle, Teologia del NT I, 1975, 133-138, 160-174, III, 80-90

## Penitencia → Conversión

## Pensar, reflexionar

Todo lo que está comprendido bajo el concepto de pensar presenta variedad de matices, cuando se lo examina más de cerca. Es común a los vocablos estudiados aquí el designar procesos de índole intelectual cuya función es conferir una unidad a los fenómenos del entorno; esto es lo que los distingue de las sensaciones y sentimientos. Si *λογίζομαι* [*logízomai*] pone el acento sobre la valoración y el cálculo comparativo, *δοκέω* [*dokéō*] designa, en un sentido más amplio, el proceso a través del cual se forma el juicio y la opinión, así como el resultado del mismo; es cierto que en él pueden introducirse subrepticamente la ilusión y el sofisma. En cambio, *dialogízomai* pone más bien el acento sobre la duración de la reflexión o del coloquio; pero en el NT designa esencialmente el pensar reflexivo sometido a múltiples influencias y deseos, que aún no ha llegado a tomar partido o a hacer un juicio.

*διαλογίζομαι* [*dialogízomai*] pensar, considerar; *διαλογισμός* [*dialogismós*] pensamiento, consideración, reflexión; *διαλέγομαι* [*dialégomai*] conversar, hablar

I El sentido de *dialégomai* en el ámbito griego y en el helenismo se expresa muy bien con el término «dialogo» conversar, hablar, platicar. Si en un principio tiene un sentido neutral (entre los poetas), a continuación pasa a designar (entre los filósofos) el diálogo doctrinal, se establece un debate y al término del dialogo se adquieren nuevos conocimientos. Por eso esta estrechamente ligado a este concepto el verbo *dialogízomai*, contar, considerar, discurrir, así como el sustantivo *dialogismós*, reflexión, consideración, pensamiento, discusión.



II La versión de los LXX emplea el vocablo *dialogomai* para traducir la raíz hebrea *dabar* (generalmente en pi), *hablar*, sobre todo en el sentido de *decir*, tanto referido a Dios como a los hombres, también en el sentido de *tratar con alguien, pronunciar un discurso*, y a veces también *disputar*. El verbo *dialogizomai*, que le es afín, se usa en el sentido neutral de *considerar, meditar, reflexionar* (p. ej. Sal 77, 6), aunque también se utiliza con frecuencia en sentido negativo *tramar, maquinarse* (Sal 10, 2, 35, 20, 36, 5). También el sustantivo *dialogismós* designa a menudo el pensamiento falso, vano (Sal 94, 11), inicuo, que va dirigido contra Dios (Jer 4, 14, Is 59, 7) y contra el hombre justo (Sal 56, 5). Esto aparece con especial claridad en la imagen de Eclo 33, 5, que considera el *dialogismos* del necio como el eje de la rueda, que gira continuamente alrededor de sí mismo. Pero el mismo vocablo también se emplea para referirse al pensamiento de Dios, que es insondable (Sal 92, 6) e incomparable (Sal 40, 6).

III 1. En el NT *dialogizomai*, *pensar, considerar, y dialogismós, pensamiento, reflexión, consideración*, tienen siempre un matiz ligeramente negativo. Los pensamientos del corazón humano no conducen al conocimiento de la verdad (cf. 1 Cor 1, 21 ss), como piensa el griego, sino que son perversos (Mc 7, 21; Mt 15, 19), llenos de duda y de recelo (Mc 2, 6, 8; Lc 5, 22; 6, 8), dependientes del momento (Lc 3, 15), llenos de avaricia (Lc 12, 17; 20, 14), superficiales (Mc 8, 16 s; Mt 16, 7 s) y llenos de recovecos (Mt 21, 25; Mc 11, 31). A través de la opción que toman ante Jesús se hace patente lo que los hombres son y piensan en realidad (Lc 2, 35; cf. v. 34). E incluso el hombre que ha optado por Jesús no puede estar seguro de no volver a caer en su antiguo modo de pensar. Pero Jesús desenmascara los pensamientos ambiciosos de los discípulos (Lc 9, 46 s; Mc 9, 33) y clarifica lo que debe ser la mentalidad del creyente mediante el ejemplo del niño (cf. Lc 9, 48).

En Rom 1, 21 habla Pablo del entontecimiento de los razonamientos de los hombres; en 14, 1, de la duda que va creciendo en ellos; en 1 Cor 3, 20, de los vanos pensamientos de los sabios; en Flp 2, 14, de la duda, que lleva en sí misma el germen de la murmuración o de la falta de disposición. En 1 Tim 2, 8 la palabra es utilizada sin adjetivo en el sentido de *discusiones* (NB: *rencores*).

2. *Dialégomai*, en Mc 9, 34 y Jds 9, tiene el significado de *discutir, tener una discusión*. En Heb 12, 5 designa, en cambio, el hablar de Dios bajo la forma de una exhortación paternal. Esta acepción del vocablo proviene de los LXX (cf. *supra* II; cf. Is 63, 1). El resto de los pasajes neotestamentarios en que aparece *dialégomai* se limita a Hech 17-24: 17, 2.17; 18, 4.19; 19, 8 s; 20, 7.9; 24, 12.25. Aquí, la palabra se ha convertido en un término técnico que designa la alocución doctrinal de Pablo en la sinagoga y se aproxima grandemente al significado de *pronunciar un discurso, predicar*. En concreto, se trata de la lectura e interpretación del AT, que en la sinagoga estaban permitidas a todo hombre adulto (cf. Lc 4, 16 ss; → enseñanza, art. *διδάσκω [didáskō]*).

D. Füst

δοκέω [*dokéō*] opinar, parecer

I *Dokéō* (empleado desde Homero) tiene los siguientes significados 1 en sentido transitivo, a) *creer, opinar, entender, suponer*, b) *resolver, decidir*. 2 En sentido intransitivo, propiamente *adoptar una apariencia, parecer*, y de aquí, a) *tener trazas, valer*, b) *aparentar, fingir*. 3 En sentido impersonal, *δοκεῖ μοι [dokéi moi]*, *me parece, me gusta*.

II En los LXX (en donde aparece ca 50 veces) *dokéō* no ha sido afectado por el cambio de matiz significativo que ha experimentado en la Biblia griega el término *δοξα [doxa]* (→ gloria) y sus derivados.

Los significados corrientes en el griego profano son ampliados en algunos pasajes en el sentido de *querer, desear* (Job 1, 21, Jdt 3, 8 y *passim*). *Dokéō* tiene con preferencia el sentido de *parecer* (cf. *supra* I, 2). La versión de los LXX se sirve de este término para expresar el aspecto subjetivo de la forma hebrea de narrar, así p. ej. en Gn 38, 15 subraya con más fuerza la experiencia personal de Juda, mientras que en ciertos pasajes, tales como Job 15, 21, puede ir más allá del significado del texto hebreo. *Dokeō* aparece con más frecuencia en los escritos redactados en griego, tales como 2 y 3 Mac.

III En el NT *dokéō* se encuentra 62 veces (de las cuales 30 en los evangelios y 18 en Pablo) y siempre en el mismo sentido que en el griego profano; citemos a este respecto algunos ejemplos (cf. *supra* I):

Para 1. en el sentido de a) Lc 8, 18, en donde a través de la expresión *ὁ δοκεῖ ἔχειν* [*ho dokei échein*] (cf. Mc 4, 25) se insinúa la decepción que experimenta aquél que «creía tener» una seguridad definitiva e indestructible. En Jn 5, 45 encontramos una invitación a abandonar una opinión establecida, mientras que en 2 Cor 11, 16 se habla, en cambio, de lo que no hay que aceptar. La interpretación del *μη δόξετε* [*mé dóxēte*] de Mt 3, 9, que casi siempre se traduce por *no creáis* (en el sentido de «no imaginéis que podéis escapar a la ira de Dios», así p. ej. Schniewind; NB: «no os hagáis ilusiones pensando que...»), es objeto de discusión. Probablemente, este pasaje da a entender que Juan conoce los pensamientos íntimos de sus oyentes y los desenmascara: «pensáis tal vez...», «no penséis que...». *Mé dóxēte*, al igual que la expresión lucana *ἄρξεσθε* [*árxēsthe*] (*no empecéis a decirnos...*; Lc 3, 8) serían en este caso dos versiones diferentes del arameo *ʿana* (así Lohmeyer, *ad locum*).

Con el significado de *resolver, decidir, dokéō* aparece sobre todo en Hech: 15, 22.25.28 y otros (cf. → mandamiento art. *δόγμα* [*dóγμα*]).

Para 2. a) Gál 2, 2.6.9: Pablo llama a los apóstoles a Jerusalén *οἱ δοκοῦντες* [*hoi dokóintes*], es decir, «los respetados» (NB), *las autoridades reconocidas*, entre los cuales se destacan a su vez en el v. 9 los *δοκοῦντες στῦλοι εἶναι* [*dokóintes stýloi éinai*], *los respetados como pilares* (NB), *los dirigentes* (Santiago, Pedro, Juan). Por otra parte, en esta acepción del vocablo no aparece el menor matiz irónico al hablar de los demás apóstoles, pues, incluso en la literatura extrabíblica, se alude a menudo a una autoridad reconocida en estos términos.

b) En cambio, p. ej. en 1 Cor 8, 2 («Quien se figura haber terminado de conocer algo»), *dokéō* designa la opinión que se basa en un autoengaño.

Para 3. Llama la atención la pregunta *τί δοκεῖ ὑμῖν* [*tí dokei hymín*], *¿que os parece?* con el *dokéi* impersonal, que, a excepción de Jn 11, 56, sólo aparece en la tradición mateana (Mt 18, 12; 21, 28; 22, 42 y *passim*) y exige una respuesta seria y no una mera opinión sin compromiso. Es la misma pregunta que hace el sumo sacerdote al sanedrín sobre la sentencia que merece Jesús (Mt 26, 66).

D. Müller

*λογίζομαι* [*logízomai*] contar, valer; *λογισμός* [*logismós*] el pensamiento

I *Logízomai*, utilizado desde Aristófanes y Tucídides, se deriva de *λέγω* [*légō*] (→ palabra), *numerar, juntar, contar*. (Su raíz *log-* *juntar, reunir, recoger*, designa siempre el acto de percibir y poner ordenadamente una serie de cosas dadas). Así que *logízomai* significa a) *contar, poner en la cuenta, contar con algo, calcular*, y b) *reflexionar, considerar, comprender, sacar una conclusión, resolver, concluir*. De un modo análogo, *logismós* significa a) *cálculo*, b) *cuenta, reflexión, consideración, argumento, pensamiento, plan*, y c) *la capacidad de sacar conclusiones lógicas*. El término designa, por consiguiente, el ejercicio de la inteligencia, que extrae conclusiones partiendo de hechos o premisas constatables, sobre todo en la aritmética y en el comercio, en donde se hace uso del cálculo. En Platón, el vocablo designa el pensar libre de afectos, que es capaz de comprender y valorar con objetividad un estado de cosas

II En la versión de los LXX el verbo *logízomai* adquiere un matiz nuevo, personal, al reemplazar principalmente al hebreo *hāšab* en nifal, *ser considerado como, pasar por, contar como, valer de* (en gal' *pensar, preocuparse por, planear, proponerse, atribuir, achacar*). el término hebreo también se traduce en ocasiones por los verbos griegos *εὐλαβέομαι* [*eulabéomai*], *φροντίζω* [*phrontizō*], *ἐπιστρέφω* [*epistréphō*] etc. La acción objetiva de contar por parte del intelecto propia de esta palabra queda en segundo término ante un sentimiento personal que procede del corazón (p. ej. Is 10, 7, Sal 140, 3; Zac 8, 17, Mt 2, 3, Neh 1, 9 ss). La referencia personal se nos muestra asimismo

en la acción de achacar la culpa o imputar la justicia (Gn 15, 6 [NB: «se le apuntó en su haber»]; 2 Sam 19, 20 y a menudo en los Salmos, p. ej. 32, 2), así como en la computación cultural de la transgresión o purificación (Lv 7, 18; 17, 4 y *passim*), pero aparece con la máxima claridad cuando el pensamiento va dirigido contra otra persona (p. ej. 2 Sam 14, 13 s; Os 7, 15; Jer 11, 19).

Mientras que *logizomai* designa originariamente una actividad humana profana, en los LXX, de acuerdo con el significado del hebreo *hāšab*, es utilizado también en ocasiones para expresar el comportamiento del hombre para con Dios y muy a menudo los designios de Dios con respecto al hombre, ya se trate de designios de paz (Jer 29, 11 = 36, 11 LXX, 2 Sam 14, 14) o de castigo (Jer 49, 20 = 30, 14 LXX, 50[27], 45), o también cuando se habla de que Dios se arrepentirá de sus designios, si el pueblo se convierte (Jer 26[33], 3; 36[43], 3). Así, esta palabra, que en hebreo está transida de lo emotivo-personal y en griego traduce la comprensión objetiva de la reflexión y el cálculo, puede expresar las dos vertientes del mensaje bíblico: la acción personal de Dios para con su pueblo y la objetividad de su acción que se ajusta al derecho, de donde resulta que solo la fe puede creer y puede contar con Dios. Pues Dios no obra de un modo arbitrario e incontrolable, sino que ha revelado su designio salvífico y su propósito a través de su palabra profética (→ alianza).

III 1. *Logizomai* en Pablo. En el NT este verbo es usado casi exclusivamente por Pablo (35 de las 41 veces; además de los dos únicos pasajes neotestamentarios en que aparece *logismós*), ya que él se esfuerza por fundamentar la fe en la → justicia de Dios. Dado que esa justicia de Dios la conoce a través de los hechos de la cruz y de la resurrección de Jesús, él nunca separa el sentido de *logizomai* de la acción personal de Dios en Jesucristo. Pues para él, la fe no es simplemente un observar objetivo hecho desde un punto de vista neutral, sino un ser superado por el acontecimiento del Señor muerto y resucitado.

a) Cuando en Rom 2, 15 alude Pablo a los pensamientos (*λογισμοί* [*logismoi*]) que se acusan recíprocamente, no se refiere al pensamiento puramente intelectual, sino a aquella actividad de reflexión y de deducción que distingue en la conciencia entre el bien y el mal y, por consiguiente, se sitúa delante de Dios. A propósito de la → conciencia de que habla la filosofía popular, el apóstol dice lo siguiente: el Dios del que da testimonio el corazón del hombre es el Dios vivo. Pues detrás de todos los esfuerzos de los gentiles hay también una norma, que ha sido establecida en última instancia por Dios, el «contenido de la ley» que llevan escrito en sus corazones. El faltar a ella es considerado como culpa por la conciencia, y los pensamientos del corazón cuentan de hecho con el juicio de Dios en la medida en que, con sus argumentos, se acusan o se defienden mutuamente. Ahora bien, el hombre utiliza sus pensamientos para atrincherarse contra el conocimiento y contra la obediencia al Dios verdadero (2 Cor 10, 4 s). Por eso la finalidad de la actividad misionera del apóstol es poner de manifiesto el pensar y el obrar de Dios en Cristo y, con el poder de Dios (2 Cor 3, 5), apresar los astutos pensamientos de los hombres, de tal manera que su arrogancia (*ὑψώμα* [*hypsōma*]) se incline ante Cristo en una actitud de obediencia libre y rendida (cf. 2 Cor 11, 3). Es cierto que este *logizomai* obediente es siempre imperfecto y está abierto a su consumación en la eternidad (1 Cor 13, 11).

b) En la medida en que la → razón (*νόημα* [*noēma*]) queda superada, es capaz de comprender el pensamiento y la acción de Dios en la cruz y, en la medida en que comprende esto, acepta con gusto esta superación. Pablo nos muestra este modo de pensar de Dios en 2 Cor 5, 19: Dios ha reconciliado consigo al mundo en Cristo y ha cancelado la deuda de sus pecados. Esto no quiere decir que Dios no tome el pecado en serio, al contrario; pero él obra en Cristo de un modo totalmente diferente al que cabría esperar según los cálculos humanos. En la medida en que descarga del pecado, éste queda borrado realmente (cf. Col 2, 13); pues Dios se lo ha imputado totalmente a Cristo, más aún, «por nosotros lo cargó con el pecado» (cf. 2 Cor 5, 21). Así pues, la reconciliación y la no imputación del pecado (*μη λογίζεσθαι* [*mē logízesthai*]) por parte de Dios no se funda en una indulgencia excesiva, sino en el hecho de que, en la cruz, Jesús ha dado satisfacción por nuestros pecados.

Esta actitud fiel de Dios, por la cual él, en virtud de su → justicia, obra así y no de otro modo, tiene su trasfondo en las palabras proféticas de Is 53, 12: «(el siervo de Dios) fue contado entre los pecadores» Detrás de esta forma pasiva está en última instancia la voluntad de Dios, él lo quebrantó con padecimientos no por sus pecados, sino por los nuestros, y le castigó para que nosotros tuviéramos la paz Así entiende Lc 22, 37 este pasaje, y a este canje, a este modo diferente que tiene Dios de calcular, se refiere también Pablo cuando habla de la no imputación del pecado

El otro aspecto de esta afirmación es la ascripción de la fe en la cuenta de la justicia, que en Pablo —por analogía con Gn 15, 6— va ligada a ella ya en Rom 4 (vv 3 4 5 6 8 10 22 23 24) y Gál 3, 6 (cf otra interpretación en Sant 2, 23) Los rabinos calculan según la mentalidad humana: para ellos, la fe es algo que se merece y, como merecido, es algo debido En cambio Pablo quiere calcular a la manera de Dios, el cual, porque Abrahán ha creído en él y en su palabra, le imputa la salvación y la justicia, que no es, pues, una deuda, sino una gratificación Dios calcula de acuerdo con su promesa (Rom 9, 8) y la lleva a su cumplimiento Este imputar o contar como justicia está orientado también hacia el sacrificio de Jesús y su resurrección y, por tanto, es válido asimismo para nosotros (Rom 4, 23 ss).

c) Dado que Dios ha calculado tal como se nos muestra en Gn 15 e Is 53 o tal como proclama Pablo en Rom 4 y 2 Cor 5, el hombre creyente, reconciliado en Cristo, puede y debe calcular y pensar de la misma manera Por eso Pablo extrae de aquí consecuencias muy claras para él mismo y para los destinatarios de sus cartas, tanto en el plano teológico (Rom 3, 28) como en el práctico (2 Cor 10, 7, cf Rom 2, 3). Por consiguiente, en virtud del hecho de la cruz, nuestro *logizesthai* «no es un principio, sino un hecho, de acuerdo con el cual han de orientarse todos nuestros pensamientos» (HWHeidland)

Por eso, p. ej. en Rom 8, 18 ya desde ahora cuenta Pablo con la gloria que un día será revelada y que compensará ampliamente todos los actuales padecimientos con Cristo; pues, si Cristo ha padecido y ha resucitado y sus padecimientos le llevaron a la gloria, de igual modo el padecimiento de la comunidad es el principio de la con-glorificación; por tanto, se puede contar ya desde ahora con la gloria venidera

Así pues, la actuación del *logizesthai* en la fe no es simplemente la de tener-por-verdadero, sino la de un tender-a y la de un obrar como los del vocablo veterotestamentario *hāšab* (Flp 4, 8 y 1 Cor 13, 5, interpretados de acuerdo con Zac 8, 17 y no según 2 Tim 4, 16) Según eso, este pensar no es únicamente una construcción intelectual, sino que puede descubrir un estado de cosas comprometedor, que exige un obrar en consecuencia (Rom 14, 14), de la misma manera que en Dios hay un perfecto acuerdo entre la palabra y la acción Por eso no debemos juzgar a los otros ni a nosotros mismos de falsamente, sino de un modo recto, o sea, tal como aparecen ellos y nosotros a los ojos de Dios (1 Cor 4, 1; Flp 3, 13, 2 Cor 10, 2, 11, 5, 12, 6).

2. En Juan y en el resto del NT También Juan sabe de la acción de Dios en la que se funda la fe (1 Jn 1, 1) y del amor que se manifiesta a través de esta acción (Jn 3, 16) Pero, dado que para él la cuestión central no es, como para Pablo en su confrontación con el judaísmo, la unidad del obrar salvífico divino en el juicio y en la gracia, sino el testimonio de que la verdad y la vida— de las que hablan también los gnósticos— hay que encontrarlas en Jesucristo, que se ha encarnado, ha resucitado y está presente en el espíritu, el concepto de *logizomai* no puede serle de ayuda El emplea la palabra únicamente en 11, 50, en donde el sumo sacerdote Caifás, sin saberlo, proféticamente cuenta con los planes de Dios

Aparte de Lc 22, 37 (cf *supra*), encontramos también el vocablo en Hech 19, 27 y 1 Pe 5, 12 (en contextos poco importantes), mientras que en Heb 11, 19 es usado en su pleno

sentido teológico, al igual que ocurría en Rom 4. Sant 2, 23 interpreta a su modo la cita de Gn 15, 6 sobre la ascripción de la fe en la cuenta de la justicia, remitiéndose a la obediencia activa.

J. Eichler

PARA LA PRAXIS PASTORAL → razón.

Bibl GThomas, *Apostolic Arithmetic*, en *The Expository Times* XVIII, 1906, 211 ss – GvRad/GKittel, Art *δοκω*, ThWb II, 1935, 235 ss – GSchrenk, Art *διαλεγόμενα*, ThWb II, 1935, 93 ss – HWHeidland, *Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit*, BWANT IV 18, 1936 – id., Art *λογίζομαι*, ThWb IV, 1942, 287 ss – FFluckiger, *Die Werke des Gesetzes bei den Heiden*, ThZ año 8, 1952

**Pequeño** → Grande

## Perder, perderse

Los términos que vamos a tratar aquí giran todos entorno a la temática de la perdición, la aniquilación, la desgracia o la destrucción. Existe una diferencia: ἀπόλλυμι [*apóllymi*], con los dos sustantivos de la misma raíz ἀπόλεια [*apóleia*], *perdición*, ruina y ὄλεθρος [*ólethros*] *ruina*, *decadencia*, *ocaso*, *desgracia*, está más orientado a hechos concretos que el verbo φθείρω [*phtheirō*], el cual incluye de antemano también la ruina religiosa y moral. Además, *phtheirō* tiene un significado más activo; en cambio *apóllymi* posee más bien una significación media. Para el contexto teológico, véase → tinieblas, art. σκότος [*skótos*]; → infierno y → juicio.

ἀπόλεια [*apóleia*] *perdición*, *ruina*; ἀπόλλυμι [*apóllymi*] *echar a perder*, *perderse*, *perecer*; ἀπολλύων [*apollyōn*] *exterminador*

1 El verbo *apollymi* (compuesto de ὀλλυμι [*ollymi*], *echar a perder*, *aniquilar*, *perder*), perteneciente al sustantivo *apóleia*, se encuentra, tanto en forma transitiva como en media intransitiva, desde muy pronto en el griego profano

En Homero, por ejemplo, se encuentra la forma transitiva con los dos significados: a) *perder* (p ej. el padre, el esposo, el ánimo, la vida) y b) *aniquilar* (p ej. un pueblo en la guerra) *destruir*, *matar* (Il 5, 758). La voz media se puede traducir según los casos por a) *desaparecer*, *perderse*, *estar perdido* (Perf II, ἀπόλωλα [*apólōla*], *estoy perdido*, cf. Jenofonte, Conv 1, 5) o b) *perecer*, *hundirse*, pudiendo entenderse igual como ruina económica que como pérdida de la vida a consecuencia de la violencia ejercida sobre uno (cf. Herodoto V, 126, Epicteto 2, 19, 16) *Apóleia* que se encuentra a partir del s IV (Aristóteles, Eth. Nic. IV, 1, 112 Da 2 s), quiere decir *aniquilación*, *ruina*, *perdición*. *Apollyōn* es una personificación que traduce el hebreo *'abaddōn*, *ruina*, significa el *exterminador* y contiene al mismo tiempo una alusión al nombre del dios de la peste *'Apóllōn* [*Apóllōn*] (Esquilo, Ag 1018)

2 El contenido expresivo de este grupo de palabras apunta por lo general al daño (producido violentamente), a la destrucción o incluso al fin de la existencia terrena. Conforme a ello, se encuentra una vez en Platón, en una conversación sobre la inmortalidad del → alma, la siguiente constatación «todo lo que deteriora (*apollyōn*) y resulta destructivo (*διαφθεῖρον* [*diaphtheíron*]) es malo, todo lo que conserva (*σώζων* [*sózōn*]) y resulta constructivo (*ὀφελούσιν* [*ópheloúsin*]) es bueno» (Polít 608E). A continuación se enumeran los poderes perniciosos: para el cuerpo, la enfermedad, para la madera, la putrefacción; para el hierro, el orín

II 1. En los LXX *apóllymi* traduce 38 equivalentes hebreos distintos. El más frecuente es 'abad, *perderse*, *perecer*, *aniquilar*. En contexto profano designa a menudo la aniquilación de una ciudad, de un grupo o de una tribu (cf. Nm 16, 33; 32, 39; 33, 52). Del mismo modo que en ἀποκτείνω [apokteínō], matar (→ muerte), también en *apóllymi* (frecuentemente empleado con significación activa) está en juego la existencia de individuos o grupos (p. ej. enemigos). Son importantes las determinaciones de la ley de santidad, que amenazan al trasgresor (p. ej. el que sacrifica niños a Moloc; el que pregunta a adivinos o a los espíritus de los muertos) con *ser extirpado* del pueblo de la alianza, es decir: con ser lapidado (Lv 20, 3.5.6). Las exhortaciones finales del Dt colocan a todo el pueblo ante la alternativa siguiente: o recibir la bendición de una larga vida en premio a su obediencia, o recibir la maldición de la aniquilación por su desobediencia (Dt 28, 20.22.24; 30, 18 y *passim*). Con frecuencia se llama a Yahvé autor, o bien, ejecutor de la perdición (Nm 14, 12; Dt 8, 20 y *passim*). Así pues *apóleia*, con la exclusión de la pertenencia a Yahvé, comprende al mismo tiempo la *destrucción* o *pérdida* de la vida, con lo que en los LXX se expresa con más fuerza que en la literatura griega el aspecto de la perdición. Mientras que en la mayoría de los escritos del AT se entiende la perdición como un *perecer* o *ser aniquilado* en sentido terrenal, textos posteriores vinculan en ocasiones este grupo de palabras con los conceptos de ᾗδης [hádes], *infierno* y θάνατος [thánatos], *muerte* (Prov 15, 11; 27, 20; cf. Job 26, 6; 28, 22 y *passim*), dando así a la perdición un significado trascendente, más amplio, referido a la situación de después de la muerte.

2. En el *judasmo tardío* surge, en la literatura apocalíptica, la idea de la aniquilación escatológica del mundo, que es imaginada, por ejemplo, como la destrucción del mundo por el fuego. Junto con el mundo *perecen* también los sin Dios, a los que por eso se llama a menudo en los textos de Qumrán «hombres de la perdición» (1QS) o «hijos de la perdición» (CD).

III Mientras que la forma simple *óllymi* no está atestiguada en el NT, se encuentran 90 formas verbales de *apóllymi*, o *apóllō*. *Apóleia* se encuentra 18 veces.

1. El grupo de palabras que estamos estudiando aparece en primer lugar con los significados literales ya mencionados. Así p. ej. se habla en Lc 15, 4.8 de *perder* una oveja o bien una moneda. De modo semejante la voz media designa la *pérdida* de la oveja o bien del hijo (Lc 15, 4.6.24.32). *Apóllymi* tiene el significado de *aniquilar*, *quitar de en medio*, en Mt 2, 13; 27, 20; Mc 3, 6 par; 9, 22; 11, 18 par; Lc 6, 9, y se refiere en todos los casos a una persona. Por el contrario en la cita de Isaías que hace 1 Cor 1, 19: «Aniquilare la sabiduría de los sabios», el verbo tiene un complemento directo no personal. De un modo parecido se encuentra la voz media con el significado de *perecer*, *echarse a perder*, tanto referida a cosas (Jn 6, 12.27: pedazos, comidas; 1 Pe 1, 7: oro; Heb 1, 11: el cielo; 2 Pe 3, 6: el cosmos) como también, caso más frecuente, a personas (Mc 4, 38 par: el grito de los discípulos «¡salvanos, que perecemos!»; Mt 26, 52: por la espada; Lc 11, 51; 13, 3.5.33; 15, 17; 1 Cor 10, 9 s; 2 Cor 4, 9). Finalmente el sustantivo *apóleia* tiene en la mayoría de los casos la significación intransitiva de *ruina*, *pérdida* (p. ej. Mt 7, 13; Rom 9, 22; Flp 1, 28; 2 Pe 2, 1; Ap 17, 8), aunque también se presenta con la significación transitiva de *derroche*, *dilapidación* (Mc 14, 4 par).

2. El uso figurado teológico de este grupo de palabras en el NT enlaza, en parte, con el de los LXX. En las tres parábolas de Lc 15 se describe el estado del hombre cuando está perdido. Los hombres sin Dios son como ovejas perdidas (cf. Sal 119, 176), que sucumbían si no les saliese al encuentro ningún → pastor, nadie que las ayudase y las librase de su situación de caída. Jesús es descrito como ese pastor (cf. Jn 10, 11 ss). El «ha venido a buscar lo que estaba perdido y a salvarlo» (Lc 19, 10). No dejará que se pierdan los hombres que el Padre le ha confiado (Jn 6, 39; 18, 9). En su persona se decide si un hombre se va a perder o a salvar (→ redención). El que quiera asegurar su vida sobre la base de sus propias fuerzas, la perderá; mas el que la pierda por Cristo y el evangelio, es decir, quien se pierde a sí mismo en Jesucristo y le sigue (cf. Mt 8, 19 ss; 16, 24), la conservará (Mc 8, 35 par; Mt 10, 39; Lc 17, 33; Jn 12, 25), pues en él está la vida. En él revela Dios su amor con la intención de «que tenga vida eterna y no perezca ninguno de los que creen en él» (Jn 3, 16).

3. El sentido específicamente neotestamentario de este grupo de palabras se ve con especial claridad en la forma exacta, breve y certera, que puede encontrarse sobre todo en Juan y Pablo. Así como *σωτηρία* [sōtēria], *salvación* y *ζωὴ αἰώνιος* [zōē aiōnīos], → *vida eterna* significan una salvación permanentemente válida, también *ἀπόλλυμι* o bien *ἀπόλεια* significan «un fracaso definitivo; no simplemente la disolución de la existencia física, sino el hundirse eterno en el hades, un destino mortal carente de esperanza» (Oepke, ThWb I, 395). Junto a los que reciben la vida eterna (Jn 10, 28), habrá también hombres «que se pierden» (1 Cor 1, 18; cf. 2 Cor 2, 15; 4, 3). Así como desde la aparición de Jesús «sólo hay creyentes e incrédulos también ahora no hay más que salvados y perdidos» (RBultmann, KEK II, 112). Como posibilidad terrible se presenta la pérdida eterna de la vida con Dios. Esta calificación de perdición *sub specie aeternitatis* caracteriza también el empleo que hace el NT del grupo parónimo de palabras → *ὄλεθρος* [ólethros]. Perdición quiere decir, entre otras cosas, el destino que aguarda al que no hace penitencia (2 Pe 3, 9 cf. Mt 13, 35), al que no acoge en sí el amor a la verdad (2 Tes 2, 10), al que sigue el ancho camino «que lleva a la perdición» (Mt 7, 13), al que pertenece a los enemigos de la cruz de Cristo (Flp 3, 19). Judas (Jn 17, 12) y el anticristo (2 Tes 2, 3) son llamados expresamente «hijos de la perdición» (cf. *supra* II, 2). A la perdición pueden llevar o los que echan a perder las almas (Rom 14, 15; Jn 10, 10) o bien hombres encargados para ello por Dios (Mc 1, 24; Lc 9, 56; cf. también la fórmula de maldición en Hech 8, 20) o finalmente Dios mismo como juez (Sant 4, 12; Mt 10, 28; 22, 7; Mc 12, 9 par). Que Dios es juez se muestra, entre otras cosas, en la manifestación de su cólera. A propósito de Rom 9, 22 s escribe OMichel: «*Orgē-* y *apóleia* son interdependientes: en la cólera de Dios se manifiesta la perdición verdadera, del mismo modo que en su misericordia se manifiesta la gloria futura» (KEK IV, 214).

4. También pertenece a este grupo de palabras el participio sustantivado *ἀπολλών*, que en el NT sólo se encuentra en Ap 9, 11, donde caracteriza al *rey*, al *ángel del abismo* (infierno) y príncipe de los escorpiones (v. 10) como *exterminador*; con ello recibe nueva luz el contraste entre la *salvación* de Dios (*sōtēria*) y la *condenación* (*apóleia*) escatológica.

H.-Chr. Hahn

*ὄλεθρος* [ólethros] *perdición, ruina*; *ὀλοθρεύω* [olothreúō] *exterminar*; *ἐξολοθρεύω* [exolethreúō] *arruinar, echar a perder completamente*; *ὀλοθρευτής* [olothreutēs] *exterminador*

I *Ólethros*, desde Homero (p. ej. II 22, 325), de la misma raíz que *óllymi* significa *perdición, calamidad, ruina, muerte*, puede significar también aquello que trae la perdición. *Olothreúō* significa *echar a perder, destruir* (p. ej. Filon, Leg. All 2, 34). El intensivo *exolethreuo* significa *echar a perder totalmente, extirpar*. *Olothreutēs* (sólo en la literatura cristiana) designa al *exterminador*, al *destructor*. En el griego profano se une a la palabra frecuentemente el aspecto de una *perdición* que sobreviene *por sorpresa* (*ὄλεθρος αἰπός* [ólethros aipós]). Esa pérdida se refiere espec. a la vida (*ὄλεθρος ψυχῆς* [ólethros psychēs]), pero puede significar también la pérdida de cosas (p. ej. *ὄλεθρος χρημάτων* [olethros chrēmátōn], *pérdida de dinero*, Tucídides, 7, 27, 3). Las otras tres palabras de este grupo están raramente atestiguadas en el griego profano.

II Por el contrario, en los LXX se encuentran más frecuentemente los vocablos mencionados (excepto *olothreutēs*). *Ólethros* tiene a menudo, sobre todo en los profetas, el significado de una *perdición escatológica*, determinada por Dios (p. ej. Jer 5, 6, 22, 7, 25, 36, Ez 6, 14, 14, 16, Ag 2, 22). También el verbo *exolethreúō* (muy frecuente en Dt, Jos y Sal) sirve para describir el castigo de Dios, como expresión de su → ira por los pecados de los hombres y por la desobediencia de su pueblo Israel.

Este empleo lingüístico perdura sobre todo en la literatura apocalíptica del judaísmo tardío y en los textos de Qumrán, que hablan frecuentemente de la aniquilación de los pecadores al fin de los tiempos.

III En el NT se presenta *ólethros* solamente 4 veces, exclusivamente dentro del *corpus paulinum*. *Olothreúō* y *olothreutēs* aparecen sólo en Heb 11, 28 y 1 Cor 10, 10 respectivamente; *exolethreúō* se encuentra una vez en Hech 3, 23.

En comparación con → *ápóleia* [*apóleia*], el empleo que se hace del grupo *ólethros* es mucho más limitado. *Apóleia* abarca diversas matizaciones de un concepto mucho más amplio de perdición; así p. ej. incluye también el *perderse*, y *perecer* de cosas. *Ólethros*, en cambio (como sus tres derivados), en los pocos pasajes en que se encuentra en el NT se refiere exclusivamente a personas.

1. *Εξολεθρευῶμαι* [*exolethreúōmai*] aparece en Hech 3, 23 en conexión con una cita de Dt 18, 15.18 s, que, por su parte y debido al empleo de *exolethreúōmai*, experimenta una agudización. Si en Dt 18, 19 sólo se hablaba de que Dios iba a «pedir cuentas» por la desobediencia contra los profetas, ahora se menciona el castigo concreto: «ser excluido de su pueblo» (cf. Lv 23, 29). Este agudizamiento se produce ciertamente para que los oyentes de la predicación tomaran conciencia de la seriedad de su situación y de la posibilidad de hacer penitencia. Tal vez responda a las mismas intenciones el empleo de *olothreutēs* en 1 Cor 10, 10, donde Pablo, refiriéndose a la plaga de serpientes (Nm 21, 4-9), advierte: «Tampoco protestéis, como protestaron algunos de ellos y perecieron a manos del exterminador». *Olothreutēs* quiere decir, por tanto, algo así como *ejecutor de la muerte* (cf. 1 Cr 21, 12-15). La misma significación tiene también *olothreúōn*, el *exterminador*, que se menciona en Heb 11, 28 asimismo en conexión con una especie de predicación sobre la historia veterotestamentaria (cf. Ex 12, 12 s.23; Sab 18, 5 ss).

2. En 1 Tes 5, 3 *ólethros* designa la *ruina* escatológica inesperada, que irrumpirá en medio de una aparente seguridad, que sorprenderá a los hombres como los dolores del parto a una embarazada. Para esa ruina definitiva hacen méritos espec. los ricos, cuyo fin será *ólethros* y *apóleia* (1 Tim 6, 9). Se trata únicamente de un grupo de los sin Dios, que sufrirán todos el mismo castigo «lejos de la presencia del Señor», a saber: «la ruina definitiva» (2 Tes 1, 9; cf. Sal 37, 17).

3. El contexto de 1 Cor 5, 5 muestra que, a pesar de pertenecer a la comunidad cristiana, puede uno perderse. Sin embargo, se hace ahí una corrección que no es accidental: el pecador debe ser entregado a la maldición de Satán para perdición de la → carne, es decir: para muerte del cuerpo, «pero la persona se salvará el día del Señor». Aquí no se entiende la perdición (al igual que en Rom 9-11 la obstinación) como la actuación total y definitiva de la → ira divina (art. *ὀργή* [*orgé*]); esto es justamente lo que se entiende por perdición en 2 Tes 1, 9 y 1 Tim 6, 9), sino que queda abierta una posibilidad de salvación.

H.-Chr. Hahn

*φθείρω* [*phtheíro*] corromper, destruir, arruinar; *ἀφθαρσία* [*aphtharsía*] incorruptibilidad, inmortalidad; *ἀφθαρτος* [*áphthartos*] inmortal, incorruptible; *διαφθείρω* [*diaphtheírō*] destruir; *διαφθορά* [*diaphthorá*] aniquilación, descomposición; *φθορά* [*phthorá*] perdición, aniquilación, ruina

I *Phtheirō* en la literatura griega desde Homero, pero también en Filón y en TestXII, significa en la voz activa *echar a perder, aniquilar, destruir, matar*. El término posee distintos matices *echar a perder moralmente* (Aristóteles, Eth. Nic. X, 5), *destruir el estado o las leyes* (Platón, Leg. XII, 9); *sobornar* (Demóstenes, Or. 18, 247), *seducir* a una



mujer (Demóstenes, Or. 45, 79); *deshonrar* a una doncella (Luciano, Cataplus sive Tyrannus 26) y *passim*, en pasiva: *hundirse*, *perecer*, *morir*, *fracasar*, en media, *perderse a sí mismo* (Tucidides I, 24).

Los derivados son *phthorá*, *aniquilación*, *perdición* (Platón, Tim 23 c) y *diaphthorá*, *aniquilación* (Polibio, 1, 48, 38), *asesinato* (Eurípides, Ion 617), que más tarde se empleó también con el significado de *descomposición*. Hasta más tarde no aparece atestiguada *aphtharsía*, *inmortalidad*, *incorruptibilidad* (desde Epicteto, según Diógenes Laercio, 10, 123) y *aphthartos*, *incorruptible* (Aristoteles, De longitudine et brevitate vitae 4p 466a 1, cf. también Sab 12, 1; Filon, Sacr. AC 95).

*Diaphtheirō* en conexión con otras palabras puede significar: *impedir la prestación de ayuda* (Tucidides III, 113, 5), *cambiar la opinión* (Esquilo, Ag 932).

II Este grupo de palabras se emplea en los LXX para traducir espec. las raíces hebreas *šāhat* (91 veces, de ellas 51 *diaphtheirō*) y (mucho más rara) *hābal*. Tiene los siguientes significados: *matar* hombres (2 Sam 24, 16), *desvastar* una zona del país (1 Cr 20, 1) o una ciudad (1 Sam 23, 10); *destruir* armas (Is 54, 16). En Gn 6, 11 y Os 9, 9 se usa *phtheirō* para describir el mundo caído y pecador. Dios es el que puede salvar de la *perdición* (*phthorá*, Sal 103, 4). En la esfera del culto se designa al animal para el sacrificio, que no está libre de mancha, como *deteriorado* (*phthartós*) (Lv 22, 25).

En los escritos de Filón adquiere un significado especial la contraposición de *phthartós*, *percedero* y *aphthartós*, *impercedero* el hombre *pasará* del todo, porque es *percedero* (Act. 143), mientras que Dios es *impercedero* (Leg. All III, 36). El sabio piadoso puede conseguir parte en el mundo divino *impercedero*, si vive conforme al «logos verdadero» (→ palabra), que está equiparado con la → ley (Ebr 142).

III En el NT este grupo de palabras no se presenta —prescindiendo de Lc 12, 33: «un tesoro que no echa a perder (*diaphtheirō*) la polilla»— en los evangelios, cosa muy digna de notarse. Así, de los 8 pasajes en que aparece *phtheirō*, 4 se encuentran en Pablo (1 Cor 3, 17; 15, 33; 2 Cor 7, 2; 11, 3); los restantes son: Ef 4, 22; 2 Pe 2, 12; Jds 10 y Ap 19, 2. Un panorama semejante presentan los demás términos pertenecientes a este grupo: *diaphthorá*, por ejemplo, se presenta sólo en Hech (2, 27.31; 13, 34 ss). De este estado de cosas se puede sacar la conclusión de que este grupo de palabras fue empleado sobre todo en los ambientes helenísticos. Del mismo modo que en el griego profano, también en el NT aparecen muchos matices distintos de traducción. Así, por ejemplo, en Ap 11, 18, al emplear *diaphtheirō*, se quiere significar la *aniquilación* real de los hombres como efecto del juicio divino.

1. a) En las disputas con los falsos maestros de Corinto, acentúa Pablo (1 Cor 3, 17) con el estilo del derecho sacro: «si uno *destruye* (*φθείρει* [*phtheirei*]) el templo de Dios, Dios lo *destruirá* (*phtheirei*) a él». El castigo divino se anuncia conforme a derecho, quedando todavía la posibilidad de evitarlo (Käsemann, 70 s). De este modo Dios mismo protege a su comunidad del poder de las falsas doctrinas. Por el contrario, Pablo puede remitirse a que él mismo «a nadie ha ofendido, a nadie ha arruinado, a nadie ha explotado». Por eso puede pedir a la comunidad que le acoja a él y a su mensaje en Corinto (2 Cor 7, 2). Advierte a esa comunidad que no se deje seducir: así como en otro tiempo la serpiente «sedujo» a Eva, de una manera semejante teme el apóstol que la comunidad sea colocada en situación de apostasía, porque los contrarios le «pervertan el modo de pensar» y así «abandonen la entrega y fidelidad a Cristo» (2 Cor 11, 3). Para demostrar que las falsas doctrinas y la apostasía no dejan de tener consecuencia en la convivencia humana, se remite Pablo en 1 Cor 15, 33 a una sentencia, transformada en proverbio, procedente de la comedia Tais del poeta ático Menandro (342-291 a. C.): malas compañías *echan a perder* buenas costumbres. En la disputa concreta, Pablo conmina a los corintos a no tener nada en común con los que niegan la resurrección de los muertos.

b) El reproche de inmoralidad contra los falsos maestros es un elemento típico de la polémica contra los herejes. Los herejes son «como animales», nacidos y destinados a ser cazados y *aniquilados*. «En su *perdición*, *perecerán* ellos también» (2 Pe 2, 12; cf. Jds 10), es decir, igual que animales *sucumbirán*. Mas quien sirve a Cristo, respecto a la vida

anterior, se despoja del hombre que era antes y que se iba *desintegrando* seducido por sus propios deseos (Ef 4, 22). Esto le permite escapar de la ruina que el egoísmo causa en el mundo y vivir una nueva vida en el poder de Cristo (2 Pe 1, 4). Por eso se advierte a la comunidad que no cultive «los bajos instintos» pues: lo que uno cultive, eso cosechará (Gál 6, 7 s).

c) En Ap, Babilonia, la prostituta, es el arquetipo de la apostasía de Dios. De ella se dice en el canto de victoria que el vidente oye en el cielo que *corrompía* a la tierra con su «prostitución», pero que ahora es condenada. Es decir: se ha revelado la victoria de Dios sobre el pecado del mundo (Ap 19, 2).

2. a) La *incorruptibilidad* (*aphtharsia*) pertenece aquí, como en la doxología regia del griego tardío a la descripción de la esencia de Dios. La comunidad le alaba en la confesión doxológica de 1 Tim 1, 17: El es el «rey de los siglos, el *inmortal*, invisible y único Dios» (Véase también a este propósito Filón, Vit. Mos. III, 171; Epicuro, según Diógenes Laercio 10, 123). Precisamente los paganos son unos necios que cambiaron la gloria de Dios *inmortal* «imágenes de hombres *mortales*» (Rom 1, 23).

b) Pero no sólo se hace esta afirmación de incorruptibilidad referida a Dios, sino también a Cristo como el *Kýrios* (→ Señor). En el saludo final de Ef (6, 24) se desea la paz a todos aquellos que «aman a Jesucristo en su incorruptibilidad» (así probablemente con MDibelius, HNT 12, *ad locum*). En cuanto glorificado, tiene plena participación en la incorruptibilidad del Padre. La comunidad profesa su fe en ese Cristo y proclama que él «ha aniquilado la muerte y ha irradiado vida e inmortalidad» (2 Tim 1, 10). Aun después de que la *parusia* se quedó lejana, la comunidad vive del conocimiento de que le ha sido dada la salvación y la tiene presente. Sabe que también ella ha sido incorporada mediante la epifanía de Cristo en su incorruptibilidad. Los creyentes son ya ahora poseedores de la parte de la herencia que «no decae, ni se mancha, ni se marchita» (1 Pe 1, 4). La exhortación apostólica les reclama amarse entre sí, pues han vuelto a nacer; y lo han hecho, no de un germen natural y por ello percedero, sino de uno incorruptible, por la palabra de Dios viva y permanente (1 Pe 1, 23). Esto se debe reconocer aun en lo exterior: los «adornos inalterables» del cristiano, auténticos hechos por Dios (1 Pe 3, 3s) son un carácter suave y sereno y no otros tipos de adornos externos.

c) En 1 Cor 9, 24 ss compara Pablo la vida del cristiano con la lucha de los atletas (cf. también Rom 9, 16; Gál 2, 2; 5, 7 y *passim*). Ambos luchan por la victoria; ambos se emplean a fondo y tienen que renunciar a muchas cosas. Pero se trata de una meta elevada: al vencedor le espera el premio de la victoria (→ lucha, art. *βραβεῖον* [*brá-beiōn*]), si bien el del atleta es corruptible. La fama y el honor deportivos se marchitan como el laurel, pero al cristiano le espera un premio incorruptible: el estar para siempre con Dios (cf. Rom 2, 7).

3. a) La *contraposición entre corruptibilidad* (*phthorá*) e *incorruptibilidad* (*aphtharsia*) le sirve a Pablo para describir la → resurrección de los muertos (1 Cor 15, 42 ss). Mediante la imagen del grano de simiente deja de manifiesto que no puede haber una vida eterna sin que haya antes una muerte; más bien, por el hecho de morir, la semilla es transformada en una nueva forma (1 Cor 15, 35-42a). Lo mismo ocurre con la resurrección de los muertos, si bien de un modo totalmente distinto. Todas las comparaciones existentes se quedan cortas: «se siembra lo corruptible, resucita lo incorruptible» (1 Cor 15, 42b). Es decir: se siembra un cuerpo apesado en la «carne», resucitará un cuerpo de → espíritu (*πνεῦμα* [*pneúma*]) celestial. La resurrección es una nueva creación de vida mediante una transformación completa. Pablo rechaza así la opinión de que pudiera haber algo incorruptible en el hombre. Todo pasa, porque el hombre todo entero

sucumbió al → pecado y con él, a la → muerte (Rom 6, 23). «Nuestro exterior *va decayendo*» (διαφθείρεται [*diaphtheiretai*]: 2 Cor 4, 16). La resurrección es una existencia nueva mediante el resurgimiento en incorruptibilidad. Por tanto, no es simplemente la vuelta a la vida de los cuerpos que descansan en las tumbas: «esta carne y hueso no pueden heredar el reino de Dios», así como tampoco «lo corrompido heredar la incorrupción» (1 Cor 15, 50).

b) Este conjunto de ideas todavía lo clarifica más Pablo con el caso de los que no hayan muerto cuando llegue la parusía. Esos tales no proseguirán sin más su vida en la inmortalidad, sino que serán transformados (v. 52). También para ellos vale el que la corruptibilidad no puede alcanzar la incorruptibilidad. «Una vez más ha de intervenir un milagro de Dios entre la *phthorá* y la *aphtharsía*, la corruptibilidad y la incorruptibilidad, para que aquella herede a esta última» (KBarth, *Die Auferstehung der Toten*, 1953<sup>4</sup>, 125). Cuando llegue el fin, se producirá la gran transformación en todos. Este suceso se describe como un vestirse con ropa nueva (→ vestir, art. *δύω* [*dýō*]), tema que hay que entender en el trasfondo de los ritos de iniciación de los cultos helenísticos de los misterios. El cambio de naturaleza de los iniciados era sensibilizado por el acto de quitarse los vestidos viejos. Y a continuación se ponían los nuevos. O sea: uno dejaba lo percedero y se revestía de lo incorruptible, de lo divino. De este modo el iniciado era transformado en la esencia de la divinidad, se hacía semejante a ella (cf. EDinkler, *Taufterminologie*, 183 ss). Algo parecido ocurre aquí: lo corruptible se reviste de lo incorruptible; de lo mortal, resulta ahora lo inmortal (v. 54). Así, «se aniquiló la muerte para siempre», victoria que nos da Dios mediante Jesucristo, el Señor (vv. 55 y 57).

c) Jesús es el primero que fue resucitado por Dios, «él no conoció la *corrupción* (*diaphthorá*)» (Hech 2, 27.31; 13, 35 ss; cf. Haenchen, KEK, *ad locum*, sobre la cita, no del todo bien entendida por los LXX, del Sal 16, 10).

La superación de la → muerte por la victoria de Cristo tiene sus efectos en todo el cosmos. A causa del → pecado del hombre estaba éste sometido a la corruptibilidad, pero la → redención de la humanidad significa también la redención de la → creación. Ella se verá liberada «de la esclavitud a la decadencia, para alcanzar la libertad y la gloria de los hijos de Dios» (Rom 8, 19 ss).

F. Merkel

Bibl AOppe, Art *ἀπώλεια*, ThWb I, 1933, 393 ss – JSchneider, Art *δεδροσ*, ThWb V, 1954, 168 ss (Bibl) – EDinkler, *Die Taufterminologie in 2 Kor 1, 21*, en *Neotestamentica et Patristica, Festschr. OCullmann*, 1962, 173 ss, espec. 183 ss (= Signum Crucis, 1967, 99 ss, espec. 109 ss) – HKoster, Art *Verdammnis*, RGG VI, 1962<sup>2</sup>, 1260 – GHarder, Art *φθείρω*, ThWb IX, 1970, 94 ss

# Pérdida → Recompensa

## Perdón

ἀφίημι [aphiēmi] soltar, remitir, perdonar; ἄφεσις [áphesis] perdón, πάρεσις [páresis] remisión o perdón provisional

I *Aphiēmi* (compuesto de ἀπο [apo], de, fuera, y ἵημι [hiēmi], poner en movimiento, enviar), usado desde Homero, expresa el acto de dejar en libertad voluntariamente a una persona o cosa, sobre la que se podría disponer de hecho o de derecho. Desde Platon se usa, además del verbo, el sustantivo *aphesis*, acción de enviar alguien a algún sitio (mensajero, representante), permitir a uno que se vaya, despedir a alguien (del trabajo). Con el sentido figurado de *aphiēmi* se alinea *pariēmi* [pariēmi], usado desde Homero, propiamente *dejar pasar* en sentido figurado *hacer la vista gorda, ceder, permitir* (sustantivo *pareisis* [pareisis], desde Hipócrates)

1 *Aphiēmi* se halla en el griego profano, tanto en sentido literal como figurado

a) Con complemento de persona *dejar marchar, enviar* (echar a la mujer, disolver, cerrar una asamblea), *dejar libre, dejar, enviar* con complemento de cosa *soltar amarras* (p. ej. el barco en el mar), *lanzar* (p. ej. flechas), *entregar*

b) En sentido figurado se encuentra el verbo como *dejar hacer, permitir, hacer la vista gorda, cesar* (p. ej. en el esfuerzo, en Josefo, Ant 1, 12, 3 también *dejar la vida, morir*) el uso jurídico es importante *destituir* o *exonerar de una relación jurídica* (de un cargo, de una culpa, etc., también la mujer del matrimonio, p. ej. Herodoto V, 39), *declarar libre* (p. ej. suspensión de un procedimiento penal, Platon, Leg 9, 869d), *librar de* (una culpa, obligación, castigo, etc., p. ej. Herodoto VI, 30). Paralelamente el sustantivo *aphesis* significa (p. ej. Demostenes, 24, 25) *acción de soltar, indulto* o también *remisión*, etc. Todos los significados mencionados afectan, desde Homero, solo a las relaciones interhumanas. No se encuentra ninguna referencia religiosa.

2 Con el mismo sentido figurado aparece muchas veces *paremi dejar pasar, aflojar, amainar* (p. ej. velas recogidas, Platon, Leg 11, 931d), pero también *dejar impune, sin castigo, permitir*, en el sentido de la tolerancia y moderación personales (p. ej. Herodoto VII, 169, 2), y su sustantivo *páresis*, la acción de *dejar ir*.

II Los LXX emplean *aphiēmi* en el sentido del griego profano, entre otros, con los siguientes significados *dejar libre* (Jue 3, 1), *dejar, renunciar* (Jue 9, 9 11 13), *dejar en casa* (2 Sam 15, 16, 20, 3), *permitir* (2 Sam 16, 10 s), *dejar tras sí* (Sal 16[17], 14), *condonar* en el año de la remisión (Dt 15, 2) etc. Con el significado de *perdonar* se emplea pocas veces relativamente. En ese caso *aphiēmi* está en lugar del hebreo *nasā*, *perdonar una culpa* o *condonar un castigo* (Gn 18, 26, Sal 24[25], 18, 31[32], 1 5, 84[85], 3, Is 33, 34 y *passim*) y *sālah, remitir, perdonar* (Lv 4, 20 ss, 5, 6 ss, Nm 14, 19, 15, 25 s, Is 55, 7 y *passim*) pero también está en lugar de *kipper, cubrir, expiar* (Is 22, 14). Dios es el que perdona (con todo, cf. Gn 50, 17). En el acto de la remisión se restablecen las relaciones entre Dios y el hombre, que habían quedado distorsionadas o deshechas por el pecado.

De los casi 50 pasajes, en los que se encuentra *aphesis* en los LXX, 22 corresponden a Lv 25 y 27 (en lugar del hebreo *vobēl, jubileo, año jubilar*) y 5 a Dt 15, 1-9 (en lugar del hebreo *sāmat, remisión de la deuda* en el año de remisión). Fuera de eso, se emplea a menudo hablando de la liberación de prisioneros y esclavos (Is 61, 6, Jer 41[34], 8 15 17). Solamente se presenta una vez *aphesis* en el sentido de *expiación* (Lv 16, 26), donde se halla sin equivalente, como interpretación teológica de «Azazel».

Así pues, los pasajes en que se emplea *aphiēmi* y *aphesis* muestran que en los LXX con esas palabras no se traduce primordialmente la idea de remisión. Dado que Israel experimentaba abundantemente en el culto la actitud perdonadora de Dios (cf. II, 1), fueron empleados también los más diversos términos tomados del lenguaje cultico para describir la remisión (lavar, purificar, cubrir etc.).

1 *El perdón en el AT*. Probablemente ya antes del exilio supo Israel que Dios puede perdonar los pecados (cf. Is 6). Pero la idea del perdón de los pecados no desempeña un papel importante (o al menos no se puede demostrar) dentro de la fe y el culto de aquella época. La única notable excepción estaría constituida por una serie de salmos preexílicos (Sal 25, 11, 65, 4, 78, 38, 79, 9, etc.), en los que la conciencia de culpa y el perdón de los pecados fueron sometidos a una reflexión no conocida en anteriores escritos del AT. Mas la base de la culpa no son transgresiones morales particulares, sino «la contraposición de dos voluntades, la humana y la divina (van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, 594). Según esto, el pecado es la oposición a Dios cimentada en la esencia más íntima del hombre, oposición que solo puede ser suprimida por una nueva y misericordiosa donación de Dios (cf. Sal 65, 5 ss).

KKoch (Sühne und Sündenvergebung um die Wende von der exilischen zur nachexilischen Zeit, las consideraciones que vamos a hacer a continuación se basan ampliamente en este magnífico estudio) demuestra convincentemente que los pasajes donde (con motivo de oraciones de intercesión de los profetas) se habla de la misericordia de Dios (Am 7, Ex 32, 12-14, Jer 26, 19, cf Mi 7, 18 y *passim*) dan a entender que Dios pasa de largo (*'ābar*) ante el pecador, es decir es paciente y evita «los círculos del hombre cargado con culpas» «Do quiera que se concede tal perdón, se suaviza además el castigo, pero en la época preexilica nunca se levanta del todo» (KKoch, *loc cit* 221) Precisamente la búsqueda definitiva de Israel, que Yahvé realiza en los oráculos de juicio de los profetas, solamente puede entenderse presuponiendo necesariamente ese hecho fatal, que excluye un perdón de Dios, en el sentido de quitar la culpa. Dios ya no puede pasar de largo ante los pecados del pueblo (→ reconciliación, espec art ἡλασκομαι [*hlaskomai*])

El conocimiento de que Dios borra los pecados solo más tarde fue incorporado en los primitivos libros de los profetas mediante retoques redaccionales (cf Ez 36, 29-33, Is 4, 3-4, Mi 7, 19 y *passim*) «La época exílico-postexilica es la primera en descubrir la disposición que Dios tiene para perdonar, viendo realizarse el perdón en acciones culticas y formulas sacerdotales y experimentando la liberación de sus pecados» (KKoch, *loc cit* 227, cf GvRad, Teología del AT I, 329) Dado que el israelita no piensa en el → pecado (art ἁμαρτία [*hamartia*]) de un modo abstracto, sino que lo ve como una esfera espacial, fatal, nacida del delito, la culpa no puede ser sencillamente quitada, sino que es solamente traspasable, en cuanto que Dios, por medio del rito de la expiación, rompe el círculo de la acción (que sigue produciendo sus efectos) y la pasa p. ej. a un animal, como en Lv 16, 20 ss. El gran progreso en el conocimiento de Dios que realiza Israel en el exilio es el comprender que Dios hace posible un traspaso de la culpa realizado en el ritual (→ ofrenda) y con ello posibilita también el perdón, entendido como quitar la culpa (cf Lv 16, 20-22, 17, 11 y *passim*). Probablemente llegó a ese conocimiento, cuando los sacerdotes, durante el exilio, volvieron a pensar la situación fundamentalmente de un modo nuevo y aprendieron a entender de modo distinto determinadas «alusiones proféticas» (cf Is 1, 16-18, 6, 7 etc) y algunos pasajes de los salmos (Sal 25, 11-65, 4-79, 9 y *passim* cf KKoch, *loc cit* 232 s) Como cierto debe retenerse que en todas las acciones referentes al pecado solo Dios es el que libera y perdona.

Sin embargo, no cualquier transgresión puede ser condonada por los ritos de expiación, y por tanto, perdonada (p. ej. delitos contra la obligación de circuncidarse Gn 17, 14, contra la celebración del sábado y de la pascua Ex 12, 15, Nm 9, 13 y *passim*)

El DtIs va más allá de estas ideas, sobre todo de las del documento sacerdotal (P). Reconoce que la expiación mediante la sangre de animales (→ sangre, art שָׁמַח [*shama*]) es insuficiente y que así y todo en la situación del exilio el culto de expiación ha quedado suprimido. Al anunciar al futuro siervo de Dios, anuncia a aquel al que se pasará la culpa de Israel y aun de los pueblos, y mediante el cual Dios posibilitará una expiación y remisión de los pecados tan amplia (Is 53, cf 55, 6-13)

En resumen, se puede decir que, desde el exilio, Israel comprende su historia como guiada por el obrar perdonador de Dios. Cosa que queda una vez más de manifiesto en el significado que tiene el segundo templo. Es el lugar en que se celebra el día de la reconciliación y desde el cual todos los israelitas experimentan el perdón de los pecados (cf Eclo 50, 1 Bar 1, 10 ss, etc)

2 *Judaísmo Aphienu* o *aphesis* aparecen como términos de perdón en Josefo (Ant 6, 92), Filon (Vit Mos II, 147 Spec Leg I, 190 y *passim*), etc. Sin embargo, la bondad perdonadora de Dios, unida en el AT con su justicia (Sal 143, 11 y *passim*) entra en conflicto con esta última. Aparece claramente en Josefo. Por un lado el pensamiento sinérgico y por otro la *δίκη* [*dike*] de Dios (concepto central de su teología) transforman en el perdón de Dios en tolerancia. En vista de la confesión de la culpa y del cambio de modo de sentir, Dios está dispuesto a la reconciliación (Bell V, 415) y con esto a apartar el castigo (Ant IX, 214, XI, 114 y *passim*) sin embargo, mediante tal perdón no acontece la superación del mal, es decir, la supresión del pecado.

El judaísmo rabínico desarrolló una casuística, en la que se catalogaba el perdón de Dios. Se distinguía entre a) perdón de los pecados en este mundo con motivo de la penitencia y víctimas expiatorias, p. ej. en el gran día de la reconciliación (cf TYoma 5, 6 ss, St-B I, 636), b) perdón de los pecados en el mundo futuro en virtud de la expiación realizada mediante el fuego del Gehinnom o gracias a la misericordia divina (cf St-B I, 637) y c) perdón de los pecados o bien conservación de los mismos en la época mesiánica. Es cierto que se afirma del mesías, que merced a su intercesión y sus sufrimientos alcanzara el perdón para Israel (TgIs 53, 4 ss), sin embargo, en ninguna parte se encuentran testimonios de que el mesías perdona los pecados de los hombres en virtud de su propio poder. Pero, al igual que en el AT, hay pecados imperdonables (p. ej. la blasfemia del nombre de Dios)

3 *Qumran* Especialmente la regla de la comunidad (IQS), el documento de Damasco (CD) y los himnos (1QH) remiten a una serie de pasajes, en los que se habla del perdón de Dios (1QS III, 6-12, XI, 3, CD II, 3 s, III, 18, 1QH IV, 37, VII, 18-30-35 y *passim*). En cada miembro particular de la comunidad, junto al convencimiento de haber sido elegido y de ser enviado, existía una fuerte conciencia de pecado y de ser nada (cf 1QH I, 5-39). Ese conocimiento de la nada y del carácter de creatura, propios del hombre, y el convencimiento de haber sido elegido se acentuaban, por cuanto se destacaba fuertemente el pecado y el perdón, confesándose así la plena dependencia con respecto a la misericordia de Dios (1QH X, 21, XI, 9 y *passim*). En Qumran el perdón no estaba vinculado a ritos de expiación sangrientos, sino que recibe el perdón aquel que reconoce sus falsos caminos y vuelve a Dios con

humildad y espíritu de justicia (cf 1QH XIV, 24 IQS III, 7 ss «su transgresion sera expiada») El que no da un autentico viraje sino que sigue aferrado a Belial (Satan), se excluye a si mismo del perdón y, por tanto, de la nueva alianza (1QS II 8 26)

III 1 *Aphēmi* esta atestiguado 142 veces en el NT, de ellas solo en Mt 47 veces, 34 veces en Mc y otras tantas en los escritos lucanos, y 14 veces en Jn A todos los demas escritos del NT corresponden solamente 13 pasajes Es digno de notarse que *aphēmi* aparece solo 45 veces con el significado de *perdonar* (Mt 17 veces, Mc 8 veces, escritos lucanos 14 veces, Jn 2 veces, Pablo incluso solo una vez), algunas de ellas con significado profano (Mt 18, 27 32), pero la mayoría con sentido religioso como *perdon* (usado absolutamente Mt 12, 32 par y *passim*), como *perdon* de los pecados (ἀφίεναι ἁμαρτίας [*aphienai hamartias*] Mc 2, 5 7 par, Lc 7, 47 ss y *passim*) o de las culpas (ὀφειλήματα [*opheilēmata*] Mt 6, 12) o de los delitos (παράπτωματα [*paraptomata*] Mc 11, 25 s, Mt 6, 14 s y *passim*) En la mayoría de los pasajes el NT usa *aphēmi* con el significado original de *dejar* (Mc 1, 34, 5, 19 37 par, Hech 14, 17 y *passim*) *soltar, despedir, despachar* (Mt 13, 36, 1 Cor 7, 11-13 y *passim*) *abandonar el sitio* (Mc 1, 20, 10, 28 s par y *passim*), *dejar atras* (Mc 1, 18 par y *passim*) *abandonar, dejar* (Mc 7, 8, Rom 1, 27 y *passim*), etc

Algo distinto ocurre en el empleo de *aphesis* de 17 pasajes del NT en que aparece, 15 se emplea con el significado de *perdon* (Mc 1, 4 par, Mt 26, 28, Lc 1, 77, Hech 2, 38, Heb 9, 22 y *passim*) y 2 veces significando ser *liberado* de la prision (Lc 4, 18) Llama la atencion que de esos 17 testimonios corresponden 5 a Lc y otros tantos a Hech, 2 a Heb y 2 a Mc, en cambio *aphesis* falta por completo en Pablo (pero sale en Ef 1, 7, Col 1, 14) Esto esta indicando que se comenzo a usar mas tardiamente

*Paresis*, que expresa la *accion de dejar impune* (al menos de momento), se presenta solamente en Rom 3, 25 Ademas hay otros circunloquios para expresar el perdón (en parte con resonancias de conceptos culticos del AT), entre ellos *καλύπτω* [*kalyptō*], *ocultar, cubrir* (→ *esconder*), *αἶρω* [*airō*], *quitar, borrar* (Jn 1, 29 y *passim*) *ἀπολουομαι* [*apolouomai*], *dejarse lavar* (→ *bautismo*, art *λουω* [*louō*])

En Pablo, al precisar teologicamente el mismo contenido, se encuentran *δικαιοω* [*dikaiōō*], *justificar* (→ *justicia*, art *δικαιοσύνη* [*dikaiosynē*]), y *καταλλάσσω* [*katallassō*], *reconciliar* (→ *reconciliacion*)

2 a) De la misma manera que el ser pecador del hombre destruyo su relacion con Dios (→ *pecado*, art *ἁμαρτία* [*hamartia*] → *hombre*, art *ἄνθρωπος* [*anthrōpos*] III), el perdón, en cuanto renovacion de aquella relacion, asume el puesto central en la predicacion cristiana Se alza como la obra de Dios frente al obrar pecador del hombre y esta cimentado en el acontecimiento de Cristo (Col 1, 14, Ef 1, 7), cuyo poder perdonador de los pecados se muestra en la predicacion (Lc 24, 47, Hech 10, 42 s, 13, 38 etc), en el → *bautismo* (Hech 2, 38 y *passim* Mc 1, 4 s par, tambien Rom 6, 1 ss etc) y en la → *cena del Señor* (Mt 26, 28, cf Jn 6, 53 ss etc) Asi pues la predicacion veterotestamentaria del perdón ha sido asumida y predicada de un modo nuevo, como el cumplimiento, acaecido en Cristo en un presente escatologico (cf Lc 1, 77, 4, 18 ss) de aquello que habia sido prometido (Jer 31, 34, 33, 8 y *passim*) Los sinopticos y Hech emplean a menudo, paralelamente al verbo (cf *supra* 1) la frase hecha ἀφεσις ἁμαρτιῶν [*aphesis hamartiōn*], *perdón de los pecados* (Mc 1, 4 par, Mt 26, 28, Hech 5, 31 y *passim*) Los conceptos preferidos en los demas escritos, tales como → *redencion* (ἀπολύτρωσις [*apolytrōsis*]), → *reconciliacion* (κατάλλαξη [*katallagē*]), *justificacion* (δικαιοσις [*dikaiōsis*]) o bien el verbo *δικαιοω* [*dikaiōō*] → *justicia*, art *δικαιοσύνη* [*dikaiosynē*] III, 1) apuntan con mas fuerza a la obra de Cristo (cf, sin embargo, tambien Col 1, 14, de modo semejante Ef 1, 7)

b) Segun Mc 10, 45 par, la predicacion de Jesus alcanza su punto culminante en el perdón que viene a traer (Lc 4, 18-21, 15, 11 ss, Mt 18, 21 ss) Aparece como la actuacion

que más le cuadra (Mc 2, 7.10 par; Lc 7, 49 y *passim*). En Mc 2, 1-12 par (curación del paralítico) el perdón, pese a todas las objeciones, asume en la actuación de Jesús el puesto correspondiente de lo único auténticamente necesario. La actitud de Jesús hacia los pecadores públicos subraya su predicación por medio de los hechos (Lc 7, 36-50; 19, 1-10 y *passim*).

c) En el perdón tiene lugar la aniquilación de los pecados cometidos (Mc 2, 5 par y *passim*; cf. Jn 8, 11) y al mismo tiempo la acogida del pecador (Lc 15, 20 ss; cf. también Col 1, 13 s: liberación de la soberanía de las potencias y paso a la soberanía de Cristo), al que se le otorga una nueva vida y se le promete al mismo tiempo la vida eterna (Lc 23, 43; Mt 5, 43-48; Jn 14, 19b). Ahora bien, por cuanto que esa acogida, como muestra la predicación cristiana primitiva, significa al mismo tiempo acogida en la comunidad, es también participación en el perdón que se le concede constantemente a ésta, porque siempre lo está necesitando (Mt 18, 18; cf. 16, 19; Jn 20, 23; cf. también Hech 10, 42 s; 13, 38). El perdón aparece en estrecha relación con la muerte de Jesús en la cruz (cf. junto a indicaciones generales como Mc 10, 45 par y Jn 3, 16; Heb 9, 22, también Rom 8, 32). En cuanto «cordero de Dios» quita los pecados del mundo (Jn 1, 29; cf. 1 Pe 2, 21 ss). Por eso, en la → cena del Señor se hace referencia al poder reconciliador de la muerte de Jesús mediante la expresión «sangre de la alianza, que se derrama... para perdón de los pecados» (Mt 26, 28). 1 Cor 15, 17 representa una vinculación también con la → resurrección de Jesús (cf. Rom 4, 25; 14, 19; 2 Cor 5, 15b; Lc 24, 46 s; cf. también Hech 5, 31).

d) La penitencia (*μετάνοια* [*metánoia*], → conversión) y el reconocimiento o confesión de los pecados (Mc 1, 15; Hech 2, 38; 5, 31; 1 Jn 1, 9; Heb 6, 1.6; Sant 5, 16) no son una «prestación previa»; más bien van por delante como la aceptación, olvidada por Dios, de su juicio sobre el «hombre viejo» y con esto también como un estar abierto a la sentencia que absuelve y libera (cf. Hech 19, 18). Tampoco la disposición a perdonar por parte del hombre, con la que está estrechamente vinculada la concesión del perdón por parte de Dios (Mt 6, 12 par, 14 s; cf. 5, 23 s; Mc 11, 25; Lc 6, 37), puede llamarse «prestación previa»; pertenece a la nueva vida donada y es (en tanto se acepte esa vida) la acción de gracias eficaz y lógica del pecador que recibe la gracia del perdón. Así lo muestra negativamente el ejemplo del siervo malo (Mt 18, 32 ss). También los pasajes mencionados del sermón de la montaña se dirigen a aquellos que ya habían recibido el perdón de Dios, y en los que cabe esperar como efecto un agradecimiento, que se demostrará en el «seguimiento» de Cristo y en la «imitación» de su perdón (cf. Col 3, 13; Ef 4, 32). Surge así el perdón humano como consecuencia del perdón de Dios en Cristo: perdón de los que nos ofenden (Mt 6, 12 par) y perdón incluso de los enemigos (Mt 5, 38-48; Rom 12, 19 ss).

e) El hecho de que en Pablo apenas aparezcan los términos *aphiēmi* y *áphesis* (Rom 4, 7 tiene *aphiēmi*, en una cita del AT, con el significado de *perdonar*; Rom 3, 25 tiene *páresis* con un sentido parecido) se debe a que en él aparece la predicación del perdón como una doctrina sistematizada y profundamente estudiada. La realidad de que el perdón no sólo es remisión de las culpas pasadas, sino liberación del poder del pecado y readmisión en la comunidad con Dios, fue expresada por Pablo en su doctrina de la → justificación (→ justicia; Rom 3, 21 ss; 4, 22.25; Gál 3, 6 ss etc.) y de la → reconciliación (del pecador: Rom 5, 10 s; 2 Cor 5, 18; del mundo: Rom 11, 15; 2 Cor 5, 19) con Dios, que ha tenido lugar en Cristo (Rom 5, 10 s) y que, en cuanto acto libre del mismo Dios (2 Cor 5, 18 s), constituye el centro del evangelio. El perdón se produce por cuanto que Dios mismo, sin reservas, actúa dándonos a su hijo (2 Cor 5, 21; Rom 8, 32 y *passim*) y con él la participación en su justicia (Rom 3, 21-28 y *passim*), de tal manera que «in Christus» el hombre es el pecador indultado («sobre el que no pesa condena alguna»: Rom 8, 1), y «hay humanidad nueva» (2 Cor 5, 17); expresiones que condensan y sintetizan la predicación cristiana primitiva sobre el perdón.

f) La predicación del perdón acaecido en Cristo ha sido confiada a la comunidad (→ iglesia). El ejercicio acontece en la predicación y en la asistencia pastoral, así como en las acciones que proclaman el perdón: el bautismo y la cena del Señor. No se trata en ellas solamente de una reiteración narrativa, sino de un acto de confortación del propio Cristo, que tiene lugar siempre de nuevo en la situación concreta y cuya validez se fundamenta en los plenos poderes dados por Cristo a la comunidad (Mt 18, 18; cf. 16, 19; Jn 20, 23; cf. también 1 Jn 5, 16 y Sant 5, 15 s) la cual permanece constantemente referida a él en obediencia.

Se trata realmente de una nueva realización en la situación concreta de una opción y no de un empleo atemporal del perdón. Así lo muestra el hecho de que, junto al perdón, existe también «la retención» de los pecados (κρατέω [kratēō], contrapuesto a *aphiēmi*. Jn 20, 23; cf. Mt 18, 18 y 16, 19), sin la cual el perdón estaría constantemente en peligro de transformarse en un juego (cf. a este propósito 1 Cor 5, 1-5; Mt 12, 30 ss par; Hech 5, 1-11; 1 Jn 5, 16 s; Heb 6, 4; 10, 26 s. Los últimos pasajes están dentro de la disputa surgida por la cuestión concreta de la caída y la penitencia renovada, que más tarde recogerá el Pastor de Hermas).

H. Vorländer

Bibl RBultmann, Art *ἀφίημι*, ThWb I, 1933, 506 ss – EBRedlich, The Forgiveness of Sins, 1937 – WEichrodt, Theologie des AT, Parte 3, § 23, 1939 (1964<sup>5</sup>) – JStamm, Erlösen und Vergeben im AT, 1940 – VTaylor, Forgiveness and Reconciliation, 1941 – OEEvans, The Unforgivable Sin, ET 68, 1956/57, 240 ss – HStendahl, Prayer and Forgiveness, SEÅ 22/23, 1957/58, 75 ss – KKoch/WBierert/PJacobs, Art Vergeltung und Vergebung, EKL III, 1959 (1962<sup>2</sup>), 1636 ss – WTeller, The Forgiveness of Sins, 1959 – FCFensham, The Legal Background of Mt 6, 12, NovTest 4, 1960, 1 s – ThCVrezen y otros, Art Sündenvergebung, RGG VI, 1962<sup>2</sup>, 507 ss – HThyen, ΒΑΠΤΙΣΜΑ ΜΕΤΑΝΟΙΑΣ ΕΙΣ ΑΦΕΣΙΝ ΑΜΑΡΤΙΩΝ, en Zeit und Geschichte, Dankesgabe an RBultmann, ed por EDunkler, 1964, 97 ss – HDex, Vergebung der Sünden, EvTh 26, 1966, 540 ss – HGollwitzer, Zu H Dee «Vergebung der Sünden», EvTh 26, 1966, 652 ss – KKoch, Sühne und Sündenvergebung um die Wende von der exilischen zur nachexilischen Zeit, EvTh 26, 1966, 217 ss – JMFord, The Forgiveness Clause in the Matthean Form of the *ὄχι* Faith, ZNTW 29, 1968, 127 ss – HThyen, Studien zur Sündenvergebung im NT und seine alttestamentlichen und jüdischen Voraussetzungen, 1969 (= FRLANT 96)

Trad o c WEichrodt, Teología del AT II, 1975, 379-489 En cast Arts gens JScharbert, Art Perdón, CFT III, 1967, 434-444 – GvRad, Teología del AT I, 1978<sup>4</sup>, 331-342

## Perfecto, recto

Los grupos de palabras de los que vamos a tratar aquí expresan, cada uno a su manera y con un matiz propio, una conducta correcta y adecuada o una situación correspondiente a ella (y en la negación, lo contrario: una conducta inadecuada, incorrecta, etc.). El término *ἀξιος* [áxios] implica una relación, que de tal manera compara entre sí dos magnitudes (cosas o personas), que la más pequeña se mide por la mayor: si la menor corresponde a la mayor, es digna; de lo contrario, indigna. El grupo de palabras *ἀρτιος* [ártios] se refiere a la gradación, disposición o preparación para un fin determinado, al cual corresponde en el sentido de adecuación, acomodación, idoneidad o propiedad. *ὀρθός* [orthós] es el concepto más unívoco y claro: partiendo del significado fundamental de *derecho, recto*, designa la conducta correcta, es decir, sincera y recta.



ἄξιος [áxios] equivalente, adecuado, digno, apreciado; ἀνάξιος [anáxios] indigno; ἀξιόω [axióō] considerar digno, pedir; καταξιόω [kataxióō] considerar digno

I *Áxios* (atestiguado desde Homero) significa originariamente *lo que hace subir el brazo de la balanza y lo pone en equilibrio equivalente, del mismo valor* (ThWb I, 378). El concepto compara dos magnitudes entre sí, que tienen un peso igual o desigual (*anáxios*, p. ej. Prov 3, 15, todas las joyas no igualan en valor a la sabiduría). En una acepción más amplia designa *áxios* las situaciones de cosas o personas que se corresponden (o no corresponden) entre sí: *adecuado, correspondiente* (p. ej. que corresponde a la palabra: Herodoto, 4, 28). Y puesto que a una relación adecuada se asocia un valor correspondiente, viene por fin *axios* a significar *digno*. En este sentido se utiliza sobre todo el adverbio ἀξίως [axiōs] (p. ej. *digno* de la verdad: Diodoro de Sicilia, I, 51, 7) *Anáxios* expresa la negación, *no adecuado, indigno* (desde Sófoles; asimismo Epicteto, 2, 8, 18) El verbo *axióō* (desde Herodoto) significa: 1) *considerar digno, tener algo como adecuado* (Eurípides, Med 962). 2) *desear, pedir* (Jenofonte, Mem. 3, 11, 12) *Kataxióō* (desde Esquilo) da fuerza al significado fundamental *tener como digno, pasiva: ser considerado como digno* (Diodoro de Sicilia, 2, 60, 3)

II En los LXX este grupo de palabras no desempeña ningún papel digno de mención. En lugar de él, el judaísmo tardío emplea el hebreo *zākāh*, *ser moralmente irreprochable* (p. ej. Job 15, 14, LXX: ἀμειπτος [ámempitos]) para expresar sus ideas de mérito. *Áxios* adquiere entonces el significado de *merecedor*: «Aquí hay un hombre que es digno del Espíritu santo» (St.-B. I, 129) Para la relación con Dios, pierde *áxios* en el judaísmo tardío su carácter de determinación de una relación en el sentido de una correspondencia, se convierte en una cualidad y en un merecimiento del hombre cumplidor de la ley, que así fundamenta un derecho ante Dios (cf. 2 Mac 7, 20, 4 Mac 17, 8 ss, St.-B. II, 254).

III En el NT el peso estadístico de este grupo de palabras recae en los sinópticos (Mc y Lc), en las cartas paulinas y en algunas otras cartas.

1. En oposición radical a las ideas del judaísmo tardío acerca del mérito, la parábola del hijo pródigo indica con toda claridad que el hombre no puede tener ninguna pretensión ante Dios: «Ya no merezco llamarme hijo tuyo» (Lc 15, 19, 21; cf. asimismo Jn 1, 27; Hech 13, 25). El oficial de Cafarnaún que, según la opinión judía, es digno de que Jesús le ayude por haber construido una sinagoga, tampoco se considera digno de molestar a Jesús y añade: «pero con una sola palabra tuya se curará mi criado» (Lc 7, 7). En lugar de ese merecimiento propio, es el mismo evangelio de Cristo el que otorga a los hombres el ser dignos y el que hace digna a la comunidad. En Lc 20, 35, Hech 5, 41 y 2 Tes 1, 5 es *kataxióō* el que expresa precisamente la recepción inmerecida de la salvación. El mérito de los hombres ante Dios se decide por la aceptación del mensaje de Cristo y por su obediencia a él: «El que no coge su cruz y me sigue no es digno de mí» (Mt 10, 38; cf. vv. 11.13.37; 22, 8).

2. En las cartas tiene frecuentemente *áxios* el significado de *correspondiendo a, según*. Esto ha de decirse espec. del uso del adverbio *axiōs* en los textos parenéticos, que invitan a un cambio adecuado *según* el evangelio (Flp 1, 27), *según* el Señor (Col 1, 10; 1 Tes 2, 11), o *según* la vocación (Ef 4, 1). De un modo semejante, amonesta Pablo a no comer del pan o beber de la copa del Señor *sin darles su valor* (*anáxiōs*). Con ello no exige ninguna cualidad moral en los participantes, sino apunta a una conducta que corresponda al evangelio y que haga que la eucaristía tenga su auténtico valor: el amor mutuo (cf. el contexto en 1 Cor 11, 17-34).

Asimismo *áxios* designa el valor o mérito de las acciones humanas. Un proverbio frecuentemente citado dice: «el obrero merece su jornal» (1 Tim 5, 18; cf. Lc 10, 7; Mt 10, 10). Los pecadores cometen acciones dignas de muerte (Rom 1, 32), mientras que Pablo no encuentra en su conducta nada que le haga merecedor de la muerte (Hech 25, 11.26). En cambio en Ap (3, 4) se dice de los cristianos: «esos pasearán conmigo vestidos de blanco, pues se lo merecen».

En Rom 8, 18 utiliza Pablo *áxios* en el sentido originario de una comparación entre dos magnitudes. Los sufrimientos del tiempo presente son cosa de nada comparados con la gloria futura.

En Ap 4, 11 está referido *áxios* incluso al Dios excelso. La alabanza y el honor a nadie corresponden más que a Dios y al cordero (por la creación: Ap 4, 11; por el sacrificio de su muerte: 5, 12), y sólo el cordero es digno de que Dios le confie la realización de sus planes de salvación y de dominio (5, 2-4.9).

E. Tiedtke

ἄριος [*ártios*] adecuado, proporcionado, recto; καταρτίζω [*katartizō*] ordenar, preparar; καταρτισμός [*katartismós*] preparación; κατάρτισις [*katártisis*] perfeccionamiento

I *Ártios* y sus derivados proceden de la raíz *ár-* [*ar-*], que significa *adecuación, adaptación a un fin, idoneidad, propiedad* (cf. *ἀρτύω* [*artýō*], *disponer, preparar, sazonar, ἀρτύνω* [*artýnō*], *arreglar, adaptar*, en latín *aptare, adaptare, congruere*). Según eso, *ártios* significa *adecuado, proporcionado al fin, que corresponde* a las exigencias o a la situación, y quiere decir, según las circunstancias, *normal, intachable, recto* desde el punto de vista físico, intelectual, moral o religioso. En matemáticas sirve para designar la *recta*.

En el griego clásico encontramos el derivado más antiguo (junto al ya homérico *artýō*), el verbo *katartizō*, con diversas significaciones fundamentales: *ordenar, fundamentar, preparar, equipar*, significados todos que remiten el significado fundamental de *adoptar, ajustar*. *Katartismós* y *katártisis* designan la *preparación* para algo o el *perfeccionamiento*.

II Los LXX usan *katartizō* 19 veces y de hecho para traducir con este término no menos de 9 diversas palabras hebreas. En 7 pasajes este verbo traduce el arameo *k'lal*, *dejar listo*. Con este significado aparece sólo en Esd en conexión con la edificación de las murallas y del templo por parte de la comunidad postexílica (p. ej. Esd 4, 11; 5, 3.9, 6, 14). Los diversos significados del verbo van desde la interpretación literal de *colocar* (Sal 74, 16), pasando por la idea de *guar* los caminos del hombre (Sal 17, 5) hasta las afirmaciones por las que se expresa que Dios *prepara* (Sal 40, 7) y proporciona *alivio* (Sal 68, 10). Frecuentemente es Yahve el sujeto de las frases que tienen el significado de *fundamentar* y *aflanar*. Adverbialmente se utiliza *ártios* en los LXX sólo en sentido temporal: *hasta ahora* (2 Sam 15, 34).

III De este grupo de palabras, sólo *katartizō* se utiliza con frecuencia en el NT (13 veces), mientras que *ártios* (2 Tim 3, 17), *katártisis* (2 Cor 13, 9) y *katartismós* (Ef 4, 12) sólo aparecen una vez cada uno.

1. En Mt 4, 21 y Mc 1, 9 se halla *katartizō* en el sentido profano de reparar las redes. En cambio, el NT conoce asimismo el uso de *katartizō* que entronca con los LXX; el verbo significa entonces *preparar* (Heb 10, 5 como cita del Sal 40, 7; Mt 21, 16 como cita del Sal 8, 3; Rom 9, 22), *formar* (Heb 11, 3), *equipar* (Heb 13, 21), *restablecer* (1 Pe 5, 10). De una manera semejante a lo que ocurre en el AT, Dios es el sujeto de las frases que expresan su poder fortalecedor o afianzador.

2. De especial importancia son aquellos pasajes en los que *ártios* y sus derivados se usan en conexión con la preparación y equipamiento de los creyentes y de la comunidad para el servicio a Dios y a los hombres. El adjetivo *ártios* aparece sólo en 2 Tim 3, 17 y ahí está asociado con el participio de perfecto pasivo *ἐξερτισμένος* [*exértisménos*]. Para la comunidad de la nueva alianza, la Escritura, o sea, el AT, es una manifestación divina imprescindible para la vida, por la cual el hombre de Dios se halla en disposición adecuada, se encuentra provisto para toda obra buena en el amor; «así el hombre de Dios será competente, perfectamente equipado para cualquier tarea buena (NB)». *Ártios* significa aquí, no la perfección, como en un comienzo se aceptó, probablemente debido a

la variante textual del *codex D*. τέλειος [téleios], *perfecto*, sino el equipamiento para una tarea encomendada, como también en Ef 4, 12 *katartismós* significa el equipamiento de la comunidad para su perfección, pero todavía no esta perfección misma, lo cual se concluye del uso de τέλειος, ἡλικία [hēlikia] y πλήρωμα [plērōma] en el v 13 (cf asimismo 1 Cor 1, 10) Según esto los términos *ártios* y *katartismós*, no tienen tanto un significado cualitativo como funcional Este uso normativo y parenético de *ártios* y de sus derivados recibe su función por el hecho de que todos los imperativos se fundan en el indicativo, es decir, en la firme promesa de la salvación La vida de los santos debe corresponder a la gracia otorgada y esta misma es la norma para realizarla En esta línea, en Gál 6, 1 y 2 Cor 13, 11 *katartizō* significa *recuperar, recobrase*, en 1 Tes 3, 10, *remediar* (las deficiencias), *completar* (lo que falta), *perfeccionar* También en 2 Cor 13, 9 *katártisis* pertenece a este contexto El sustantivo debe entenderse aquí como el verbo del v 11 («recobraos»), o sea, como la *recuperación* o el *perfeccionamiento* de la comunidad Por esto NB traduce también aquí «todo lo que pido es que os recobréis».

3. En 2 Cor 9, 5 se utiliza *προκαταρτίζω* [prokatartizō] para la recaudación del dinero de la colecta, mientras que en Hech 21, 5 se emplea *ἐξαρτίζω* [exartizō] para la expiración (Bauer) o la terminación según lo prescrito (Delling) de un determinado plazo de tiempo (NB: «al cabo de la semana» cf v 4)

R. Schippers

ὁρθός [ōrthós] *derecho, recto, correcto*; διόρθωσις [dióρθōsis] *ordenación, rectificación*; ἐπανόρθωσις [epanóρθōsis] *restauración, corrección, enmienda*, ἐπανορθόω [epanor-thōō] *restaurar, enmendar*, ὀρθοποδέω [orthopodéō] *caminar derecho*

I *Orthos* significa literalmente *el que esta de pie, el que va derecho*, y en sentido figurado *recto y sincero* En el griego profano el termino se usa figuradamente para designar una conducta eticamente correcta (Pindaro, Pyth 10, 68 νοῖς ὀρθος [nois orthos] Platon, Phaedr 73a, Epicteto, Diss 1, 11, 19) Tanto en la literatura clasica como en la Stoa, el termino designa una cualidad o una virtud permanente *Diorthōsis* significa *poner orden* en lo que esta desordenado, la *recta ordenacion* y la *organizacion* de un error (Polibio, 3, 58, 4, no en los LXX) *Epanorthōsis* (de *epanorthoo*, *restaurar, enmendar*) es literalmente *la restauracion* (p ej de algo destruido) y, en sentido figurado, *la mejora o enmienda* (p ej de las leyes Demostenes, Or 24, 22)

II También en los LXX aparece *orthos* con el significado de *recto, erguido* (Mt 2, 3 llevar la cabeza recta, caminar erguido) y *derecho* (LXX Jer 38, 9 en el recto camino) Pero su lugar especifico lo ocupa *orthos* en la literatura sapiencial Allí traduce la palabra hebrea *yāšar* y designa lo *correcto*, lo *justo*, lo *sincero* o *verdadero* (Prov 8, 69 conversacion sincera, palabras rectas, 11, 6 hombre honrado, justo, 16, 25, camino derecho, etc) Ocasionalmente *orthos* traduce tambien *nabon, inteligente* (de *bin, entender*) (asi Prov 15, 14 corazon [= hombre] inteligente) Asi, en la literatura sapiencial, *orthos* se refiere a la conducta recta que corresponde a una relacion correcta con Yahve, a las palabras y acciones que se ajustan a esa condicion No resulta tanto una virtud como un concepto de relacion

III 1 En el NT este grupo de palabras no desempeña ningún papel especialmente importante Todos los términos aparecen sólo una o dos veces en las cartas, y en los evangelios no se encuentra ninguna de ellas, salvo la forma adverbial ὀρθῶς [orthōs], que designa una conservacion o una respuesta como «correcta» (Lc 10, 28, 20, 21) Sólo en Hech 14, 10, donde Pablo cura a un cojo diciéndole «levántate, ponte en pie», aparece *orthós* en su significado literal Heb 9, 10 habla del momento de poner las cosas en su punto (*dióρθōsis*), que se ha iniciado con la venida de Cristo frente a la provisionalidad de las observancias exteriores impuestas en la alianza del AT

2. Los demás testimonios pertenecen al ámbito de la ética y de la parénesis neotestamentaria.

a) En Heb 12, 13 se exhorta a la comunidad cansada a que no pierda de vista al Señor exaltado ni el objetivo de su caminar. Con el «camino derecho» (cita de Prov 4, 26) se apunta hacia la meta del pueblo de Dios que camina. Así *orthós* se interpreta como la dirección escatológica de la comunidad cristiana.

b) En Gál 2, 14 se habla de «andar a derechas» o «proceder con rectitud» (*orthopodéō*). Se trata de Pedro, el cual, llegado de Jerusalén, come con los cristianos procedentes del paganismo (V, 12), pero después se retrae y no «anda a derechas». Con esta expresión Pablo afirma que Pedro no procedió con rectitud según la verdad del evangelio libre de la ley.

c) 2 Tim 3, 16 determina la utilidad de la sagrada Escritura en las categorías ético-pedagógicas. Según un orden ascendente, la Escritura sirve: α) para la instrucción; γ) para la repreensión y la corrección (*epanórhōsis*), y β) para la educación en la justicia. «Todo escrito inspirado por Dios sirve además para enseñar, reprender, corregir, educar en la rectitud (NB)».

R. Klöber

Bibl GDelling, Art. ἄρτιος etc., ThWb I, 1933, 474 s – WFoerster, Art. ἄγιος etc., ThWb I, 1933, 378 s – HPreisker, Art. ὁρθός etc., ThWb V, 1954, 450 ss

## Permanecer

μένω [ménō] permanecer

I *Ménō*, utilizado a partir de Homero, proviene de la misma raíz que el lat *maneo* y significa en sentido intransitivo *permanecer*, en un lugar, un tiempo determinado, en casa de alguien. En sentido figurado tiene el sentido de *permanecer*, *mantenerse* en lo que se ha convenido o ajustado, en una determinada esfera (con *év [en]*), *mantenerse firme* ante las circunstancias adversas (enfermedad, muerte) o, en general, en medio de los cambios (cf. *οἱ μένοντες [hoi ménontes]*, *las estrellas fijas* Aristóteles, Cael 290a 21). Así, *ménō* puede referirse a una ley que conserva su vigencia (p. ej. *διαθήκη [diathēkē]*) En la esfera religiosa alude a lo divino o a lo que ha sido inspirado por Dios (*νοῦς [noús]*, *ιδέα [idéa]*), como lo *perdurable*. El significado transitivo de *aguardar* o *esperar* a alguien o algo es poco importante

II En los LXX *ménō* traduce vocablos hebreos muy diferentes, con relativa frecuencia a *'amad* y *qum*. El uso del vocablo en el sentido concreto de *permanecer en un lugar* es raro (p. ej. Ex 9, 28; Lv 13, 23), a veces se utiliza en el sentido de *aguardar* (Gn 45, 9, Job 36, 2), pero en la mayoría de los casos se refiere al *perdurar*, *permanecer vigente*, de una cosa. El voto continúa siendo válido (Nm 30, 5 10) o, por el contrario, no conserva su validez (13, 28), la opulencia del impio no se mantiene (Job 15, 29), la justicia del hombre que teme a Yahvé permanecerá para siempre (Sal 112, 3 9).

Se aplica de un modo especial a Dios, que no romperá sus relaciones con el hombre (justicia) (Sal 112, 3 9 y *passim*), de tal manera que su palabra (Is 40, 8) y su verdad (Sal 117, 2) permanecen siempre. Dios espera al hombre para tener misericordia de él (Is 30, 17). Especialmente en el salterio y en el libro de Isaias, la *firmeza* o la *constancia* es uno de los rasgos esenciales de Dios en contraposición a la inconstancia de los dioses y a la fugacidad del mundo. Pero esto no se convierte nunca en una afirmación «dogmática» abstracta, sino que está siempre en una conexión vital con la adoración y la alabanza. Dios es el que vive y permanece siempre (Dn 6, 27, aquí reemplaza a

qūm, como ocurre con mucha frecuencia, en el Sal 102, 13a *yāšab*) Su juicio y su ira hacen perecer a la humanidad impía; pero los nuevos cielos, la nueva tierra y el pueblo de Dios permanecerán (Is 66, 22). Al igual que Dios, permanece también su nombre (Sal 72, 17), su designio (Sal 33, 11; Is 14, 24), su justicia (Sal 111, 3) y su alabanza (Sal 111, 10)

III 1. De los 118 pasajes neotestamentarios en que aparece *ménō*, 40 se hallan en el evangelio de Juan y 24 en sus cartas. Aquí *ménō* tiene un matiz cristológico especial (cf. *infra* 4). Pero también se encuentran en el NT las acepciones que este vocablo tiene corrientemente en el griego profano:

a) En sentido intransitivo: *permanecer*, p. ej., en el sentido de *detenerse* en un determinado lugar (Lc 19, 5) o en casa de alguien (Lc 24, 29; Mt 26, 38), *subsistir* por un tiempo determinado (Mt 11, 23), *habitar*, *morar* (Jn 1, 38), o en sentido figurado: *permanecer*, *mantenerse*, p. ej., en la doctrina (2 Tim 3, 14; 2 Jn 9), en comunión con alguien (Jn 14, 10), en el celibato (1 Cor 7, 40); *mantenerse firme*, *resistir la prueba* (referido a las obras en el juicio: 1 Cor 3, 14), *seguir viviendo* (1 Cor 15, 6).

b) En sentido transitivo: *esperar* (Hech 20, 5.23).

2. Enlazando con el AT, el NT habla también de la inmutabilidad de Dios, que permanece fiel a su palabra (1 Pe 1, 23, cf. Dn 6, 26; 1 Pe 1, 25 = cita de Is 40, 8) y a su designio, es decir, que lleva adelante su plan de elección a lo largo de la historia humana, se mantiene firme en él (Rom 9, 11). En el NT este permanecer de Dios se ha hecho patente en la misión, y en la obra de Jesús, el mesías, que permanece para siempre (Heb 7, 24). Los que han sido regenerados por la palabra viva y permanente de Dios (1 Pe 1, 23) no sólo tienen de vez en cuando experiencias extáticas otorgadas por el Espíritu santo, sino que la virtud del Espíritu permanece constantemente en ellos (1 Jn 2, 27); y el que confiesa que Jesús es el hijo de Dios permanece en Dios, es decir, permanece unido a él por el amor de Dios (1 Jn 4, 15 s); no busca aquí la ciudad permanente (Heb 13, 14), sino que su patrimonio permanente está en los cielos (Heb 10, 34).

Así, Pablo sabe también que —en contraposición con el ministerio caduco de Moisés— el nuevo ministerio del espíritu y de la justicia permanecerá para siempre (2 Cor 3, 8-11), y con él la fe, el amor y la esperanza (1 Cor 13, 13), pero sobre todo el amor (cf. 13, 8), la fuerza que apremia a Pablo sin dejarle escapatoria (Cf. 2 Cor 5, 14).

3. Puesto que se aproxima lo que permanece definitivamente, que será traído por Cristo, la aspiración humana al cambio y a la plenitud dentro del mundo caduco pierde su fuerza atractiva; el hombre queda liberado de ella. Y dado que el cristiano adopta ahora un punto de vista nuevo, puede y debe dejar de considerar la escalada social como la meta de su vida y el matrimonio como el cumplimiento de todas sus esperanzas, y seguir siendo tranquilamente lo que era hasta ahora. Por eso Pablo aconsejaba a los cristianos de Corinto: el que sea esclavo, que no le importe (1 Cor 7, 20), los no casados y las viudas pueden seguir tranquilamente en su estado (7, 8). Todas las energías deben orientarse hacia el reino de Dios que hace irrupción, y toda aspiración, a permanecer en el amor y en la verdadera fe (1 Tim 2, 15; 2 Tim 3, 14).

4. En Juan la expresión *ménō en*, corriente desde el griego profano, adquiere una importancia paralela a la de los giros empleados por Pablo para expresar el hecho de que Cristo vive en los creyentes (Rom 8, 8 ss) y el ser-en-Cristo; no obstante, la expresión joanea tiene un significado más amplio y posee mayor fuerza (Hauck, ThWb IV, 580).

a) En primer lugar, se trata aquí de la representación de la unión íntima que existe entre el Padre y el Hijo: «el Padre, que está conmigo (*ἐν ἐμοὶ μένον* [*en emoi ménōn*]) realizando sus obras» (Jn 14, 10). La inquebrantable unión de Jesús con el Padre «hace

que la palabra de Jesús se identifique con la palabra de Dios y su obra con la obra de Dios» (Schlatter, *ad locum*). A diferencia de lo que ocurre con los profetas, a Cristo no le ha sido encomendada una determinada misión por un tiempo limitado; toda su persona permanece en una cercanía permanente y especial al Padre (Jn 1, 32), de la misma manera que el hijo, en contraposición al siervo, permanece siempre en la casa del padre (Jn 8, 35). «Su comunión con los hombres no tendría eficacia ni valor alguno si él, en cuanto receptor del Espíritu, no actuase en unión con el Padre» (Schlatter, sobre Jn 1, 32).

b) En segundo término, *menō* en expresa la íntima comunión existente entre Cristo y los creyentes; Jesús exhorta a permanecer en esta unión y promete a los creyentes que él también permanecerá en ella (Jn 15, 4 s). Juntamente se distingue entre el estar Jesús con ellos (*μένω παρὰ [ménō pará]*: Jn 14, 25) y el permanecer en ellos después de su muerte y resurrección (*menō* en: Jn 15, 4 s). Este permanecer de Jesús en los creyentes es anunciado en la promesa de que el Espíritu santo permanecerá en ellos (Jn 14, 17; 1 Jn 2, 27 s).

Que Cristo permanece en el hombre es de hecho una afirmación en la que aparece un matiz místico; en ella se constata una unidad interior (Pablo habla de ella empleando una imagen que no le es familiar a Juan, la del cuerpo), una *unio mystica*. Esto no significa, no obstante, que Dios se identifique con el hombre y haya que encontrarlo mediante una inmersión mística en él. Más bien el permanecer de Cristo en los suyos va indisolublemente ligado a la permanencia en ellos de su palabra (Jn 15, 7; 1 Jn 2, 24; cf. Jn 8, 31) y a la continua recepción de la fuerza reconciliadora que dimana de la muerte de Jesús (Jn 6, 56), espec. de la eucaristía: «Quien come mi carne y bebe mi sangre, sigue conmigo y yo con él» (Jn 6, 56). Esta unión íntima entre Cristo y los creyentes es la perseverancia fiel de la fe, por lo cual «la fidelidad que se exige no es primariamente un constante ser-para, sino un ser-de, no un mantenerse, sino un dejarse-mantener, como corresponde a la relación entre el sarmiento y la vid» (Bultmann, sobre Jn 15, 4).

c) Semejante «ser en Cristo» hace que el hombre pertenezca a Cristo hasta en lo más profundo de su ser. No se limita a ser una relación o un acuerdo de orden intelectual, sino que designa la experiencia actual de la salvación y con ello la vida (Jn 6, 57); por consiguiente, «quien habla de estar con Dios tiene que proceder como procedió Jesús» (1 Jn 2, 6). El Cristo que vive en el creyente —o, dicho, de otro modo, el vivir de acuerdo con la palabra de Cristo— exige y configura una vida conforme a su espíritu y a su ser, quiere y obra la santificación (→ santo). «En cambio el que cumple la voluntad de Dios permanece para siempre» (1 Jn 2, 17). Así pues, el ser-en-Cristo es sinónimo del «dar fruto» (Jn 15, 5). Cuando falta el fruto, es señal de que la comunión con Cristo ha sido interrumpida (Jn 15, 6; 1 Jn 3, 6); ahora bien, cuando esto ocurre, sobre aquél que no cree permanece la ira de Dios (Jn 3, 36). «La relación que el hombre tiene con Dios viene determinada por su relación con la palabra de Jesús» (Schlatter, *ad locum*). Esto mismo queda patente una vez más en el texto de Jn 15, 9-17, que tiene un sentido paralelo a Jn 15, 1-8. «La permanencia en el amor que se exige al discípulo significa que él ha de permanecer en el amor recibido, en el ser-amado, y que, como decía ya el v. 4, su existencia toda ha de fundamentarse en el servicio al revelador...» (Bultmann, sobre 15, 9). La permanencia en el amor se realiza a través de las obras (v. 10), dando un fruto que permanezca (v. 16), lo cual se hace patente, por ejemplo, en el amor ilimitado a los hermanos (1 Jn 2, 10; 3, 14 s).

5. El compuesto ἐμμένω [*emménō*], *permanecer en algo, persistir en*, que se encuentra frecuentemente en la terminología jurídica, tanto en el griego profano como en los LXX (en donde reemplaza casi siempre a *qūm*), es utilizado en Heb 8, 9 y Gál 3, 10 para expresar la permanencia en la alianza o la perseverancia en el cumplimiento de la ley. Aquí establece con toda claridad la conexión entre infidelidad, pecado y castigo.

*Παραμένω* [paraménō], *quedarse, permanecer en casa de alguien o en algo*, es empleado en Flp 1, 25: Pablo desearía morir, pero es necesario que se quede para servir a los hermanos, para su provecho y gozo en la fe (sobre *ménō pará*, cf. *supra* III, 4).

*Προσμένω* [prosménō], *aguardar, resistir junto a o con alguien*, se aplica en este último sentido a la muchedumbre que persiste junto a Jesús (Mt 15, 32) o también a la viuda que insiste en su plegaria (1 Tim 5, 5). El sustantivo *μονή* [moné], la «morada», la *vivienda*, la *habitación*, sólo aparece en el NT en Juan y completa lo que se ha dicho más arriba (III, 4). En Jn 14, 2 expresa la seguridad de la salvación futura y la comunión con Jesús, en Jn 14, 23 la presencia de la salvación, que consiste en la inhabitación del Padre y del Hijo.

K. Munzer

Bibl FHauck, Art *μενω*, ThWb IV, 1942, 578 ss – ASchlatter, *Der Evangelist Johannes*, 1960<sup>3</sup> – RBultmann, *Das Evangelium des Johannes*, KEK II, 1962<sup>17</sup>

## Persecución, tribulación

Es común a los vocablos de este grupo el aspecto de apretar, apremiar o acosar, más aún, el de atentar a la existencia; entre ellos, *διώκω* [diōkō], *perseguir*, designa más bien la acción directamente encaminada a ello, mientras que *θλίψις* [thlipsis], *tribulación*, *aprieto*, y *στενοχωρία* [stenochōria], *apremio*, *angustia*, son experimentadas de un modo pasivo, sin que se sepa casi nunca con seguridad quién es el causante directo de ellas. El vocablo *φόβος* [phōbos] (→ temor) también pertenece a este apartado, al menos en una de sus acepciones.

*διώκω* [diōkō] perseguir, pretender, aspirar a; *ἐκδιώκω* [ekdiōkō] perseguir; *καταδιώκω* [katadiōkō] retardar; *διωγμός* [diōgmós] persecución

I *Diōkō* (desde Homero, junto con el más frecuente en el *δίεμαι* [diemai], *salir corriendo, huir*) tiene el significado de *correr detrás, perseguir* (en sentido propio), y, en sentido figurado, el de *ir ansiosamente detrás de algo, aspirar a algo, pretender algo* (cf. Bauer)

II 1 En la versión de los LXX *diōkō* (y también *ekdiōkō* y *katadiōkō*) se refiere en primer lugar a la persecución hecha por los enemigos en la guerra (Ex 15, 9) o, en general, por un enemigo cualquiera animado de malos propósitos (Gn 31, 23). De aquí surge una acepción de la palabra que es característica de las lamentaciones individuales (Sal 7, 2 ss, 31, 16, 35, 3 y *passim*, cf. también Jer 15, 15, 20, 11), según esta acepción, los vocablos *persecucion* y *perseguidor* designan simplemente aquellos hombres y circunstancias por los que se ve acosado el autor de la plegaria, sin que, por otra parte, se aluda a una situación concreta de persecución

2 Junto a esto aparecen sugerencias a perseguir un fin o una meta. En el ámbito griego se alude especialmente a que hay que ir tras el bien, la belleza o la virtud, en cambio, en los LXX se habla de correlaciones justicia social (Dt 16, 20, también *Josefo*, Ant 6, 263), comportamiento pacífico (Sal 34, 15) y justicia en el sentido del verdadero culto a Dios (Prov 15, 9) etc. Aquí está enraizada también la acepción neotestamentaria correspondiente

III Panorámica sobre el uso del vocablo en el NT a) Predomina el significado de *perseguir* y *ser perseguido*, que aparece casi 30 veces, espec en los evangelios, Hech, cartas de Pablo, Ap El sustantivo *diōgmos* solo tiene aquí el significado de *persecucion*, y lo mismo ocurre con el compuesto *ekdiokō*, *perseguir* (1 Tes 2, 15)

b) En sentido figurado solo aparece en la literatura epistolar, siempre en un sentido positivo A este contexto pertenece asimismo el empleo de *dioko* en la imagen de Flp 3, 12-14 (cf también ζήτω [zēteō], aspirar a y ζηλω [zeloo], → celo)

c) Con el significado de *ir detras, seguir*, aparece en Lc 17, 23 y Mc 1, 36 (en este ultimo *katadioko*)

1 Persecucion a) Son especialmente objeto de persecucion los enviados o mensajeros de Dios Esto ocurría ya con los profetas (Mt 5, 12, Hech 7, 52) y sigue ocurriendo con los discipulos de Jesus (Mt 5, 11 s 44, 10, 23), sobre todo porque ellos siguen al Señor, que también ha de sufrir persecucion (Jn 5, 16) Esta conexión se expresa claramente en Jn 15, 20 «Si a mí me han perseguido, lo mismo harán con vosotros» Pablo, que fue antaño perseguidor de la iglesia (1 Cor 15, 9, Gal 1, 13-23, Flp 3, 6, 1 Tim 1, 13), sufre el mismo persecucion despues que el Señor glorificado le ha convertido en enviado suyo (Gal 5, 11, 2 Tim 3, 11) En 2 Tim 3, 12 se encuentra la tesis de que el ser cristiano va siempre ligado a la persecucion

b) Al perseguir a los cristianos se persigue el mensaje (Hech 22, 4 el «camino», la doctrina) o a Cristo mismo (Hech 9, 4 s, 22, 7 s, 26, 14 s) Segun Juan (15, 18 ss, cf también Mt 10, 22 par, Ap 12, 13), la persecucion nace del odio del mundo a Dios y a su revelacion en Cristo Pablo ve tras la oposicion entre carne y espiritu la hostilidad del hombre natural contra Dios y, por consiguiente, también contra los hombres movidos por el espiritu de Dios (Gal 4, 29)

c) Por eso la persecucion puede ser una señal de que se esta de parte de Dios, de tal manera que Jesus elogia a «los que viven perseguidos por su fidelidad» (Mt 5, 10-11 s)

d) Existe el peligro de falsear el mensaje para escapar a la persecucion (Gal 6, 12) Por eso a los cristianos se les exige que pongan a prueba su fe espec en la persecucion Ellos deben bendecir a quienes los persiguen (Rom 12, 14, a este respecto cf espec Mt 5, 44)

e) Pero en la persecucion se experimentara también de un modo especial la asistencia, el poder y la fuerza liberadora de Cristo (2 Cor 4, 9, 12, 10, Rom 8, 35 ss), de tal manera que Pablo sobrelleva la persecucion con paciencia (1 Cor 4, 12) Pero hay que dar gracias a Dios de un modo especial por auxiliarnos en la persecucion y en la tribulacion, a fin de que nuestra paciencia y nuestra fe no desfallezcan (2 Tes 1, 4)

2 Vida que se afana hacia una meta el sentido figurado del vocablo muestra (con mas fuerza que *zeteo*) que aquí se trata de metas o de tareas que el cristiano ha de proponerse siempre, p ej la hospitalidad (Rom 12, 13), la paz con todos (Rom 14, 19, 1 Pe 3, 11, Heb 12, 14), la santificacion, el amor (1 Cor 14, 1), la bondad para con todos (1 Tes 5, 15), la justicia (1 Tim 6, 11, 2 Tim 2, 22) Todo esto no son cosas que puedan conseguirse facilmente o que puedan darse sin mas por adquiridas Forman parte permanentemente de un proceso o de un movimiento mas amplio, el de la totalidad de la vida cristiana, que tiene por finalidad alcanzar la resurreccion de los muertos A este fin ve orientada Pablo en ultimo extremo la vida cristiana El lo persigue como el corredor que quiere conquistar la corona de la victoria (Flp 3, 12-14), aunque sabe que esto «no esta en que uno quiera o se afane, sino en que Dios tenga misericordia» (Rom 9, 16, cf v 30 s)



Θλίψις [thlipsis] tribulación, dificultad, apretura; στενοχωρία [stenochōria] aprieto, apuro; θλίβω [thlibō] acosar, apremiar; στενοχωρέω [stenochōrēō] cohibir, vejar, oprimir

I En el mundo griego el verbo *thlibō* (desde Aristófanes; radical *θλάω* [thlāō], *triturar, machacar, magullar*) tiene el significado de *oprimir, estrechar, estrujar, abrumar*. En este sentido literal aparece también p. ej. en Mc 3, 9: «no lo fuera a estrujar el genio». De aquí se deriva el significado del part. perf. pas. *estrecho, angosto*, que también se encuentra en Mt 7, 13 (aplicado al camino). Junto al sentido literal es muy frecuente el uso figurado, tanto en el sentido de *acosar, estrechar* (externamente) como en el de *afigir, molestar, atribular* (interiormente). En Epicteto se habla de las *estrecheces* o de los *apuros* de la vida (τὰ θλίβοντα [tá thlibonta]), que el verdadero estoico conoce y ha de superar.

Guarda una estrecha conexión con este verbo el sustantivo *thlipsis* en el sentido de *tribulación, dificultad o aprieto*. En ocasiones, el concepto va unido a *stenochōria* (de στενός [stenós] o στείνός [steinós], *estrecho, y χωρία [chōria], espacio*), que desde Tucídides designa un *lugar estrecho*, y de aquí el *estar-acosado*, el *estar-en-apuros*, las *dificultades* (internas o externas); el verbo respectivo es *stenochōrēō*, empleado aún en sentido literal en 2 Cor 6, 12.

II En los LXX el término *thlipsis* tiene multitud de equivalentes hebreos, espec. *sārar, sar, lāhas, lahas*. Estos vocablos hebreos expresan la *tribulación, el apuro, la miseria*, así como la *aflicción* que de ello se deriva en diversos contextos (guerra, destierro, persecución de una persona por sus enemigos). También aquí *thlipsis* aparece reiteradas veces junto a *stenochōria* (cf. Dt 28, 53-55; Is 8, 22, 30, 6; Est 1, 1) y otros términos que expresan angustia y dolor y con frecuencia se utilizan como sinónimos. La *thlipsis* del AT (LXX) es a menudo la *tribulación*, que necesariamente forma parte de la historia de Israel y es experimentada por los creyentes como un acontecimiento de la historia de la salvación: existe una conexión entre *tribulación* (Ex 3, 9) y *liberación* (v. 10). Incluso cuando la *tribulación* es un castigo de Dios, el final es siempre la *liberación* (Neh 9, 27; Os 5, 14-6, 2). Con frecuencia se subraya el carácter escatológico de la *tribulación* (cf. Sof 1, 15; Hab 3, 16), en una ocasión, Dn 12, 1, se habla incluso de un tiempo de *tribulación* como no ha habido otro desde el principio de los tiempos. Pero a la vez se alude también aquí a la *liberación* de la *tribulación*, y esto responde a la fe y a la esperanza del pueblo: «El Señor está cerca de los atribulados y salva a los abatidos» (Sal 34, 19, cf. 37, 39, etc.). Esta es la convicción inquebrantable de los justos, que pueden orar: «Me hiciste pasar por peligros, muchos y graves, me harás revivir» (Sal 71, 20).

También el judaísmo tardío sabe de las *tribulaciones* del pueblo y de los individuos que se esperan espec. en los tiempos escatológicos y que son ampliamente descritos en los apocalipsis (Hen. 4; Esd. ApBar[Sir]). Los textos de Qumrán también utilizan esta imagen; hablan de la *gran tribulación final* (1QM 1, 12; 15, 1) y de las *tribulaciones del salmista* (1QH 5, 12; 9, 28; 15, 16).

III En el NT el sustantivo *thlipsis* se emplea 45 veces y 10 el verbo *thlibō* y, a excepción de Mc 3, 9 y Mt 7, 13 (cf. *supra* I), siempre en sentido figurado. En cambio, el sustantivo *stenochōria* y el verbo *stenochōrēō* sólo se encuentran 4 y 2 veces respectivamente (sólo en Rom y 2 Cor).

El uso neotestamentario del concepto enlaza claramente con el del AT. Los aspectos más importantes son los siguientes:

1. Para la comunidad neotestamentaria, la *thlipsis* tiene también un aspecto escatológico. Esto aparece evidente si partimos de la cita que Mt 24, 21 (par. Mc 13, 19) hace del pasaje de Daniel (12, 1) a que hemos aludido (cf. *supra* II); en este pasaje de Mateo, *thlipsis* va directamente ligado a la concepción del hijo del hombre de Daniel (v. 30, cf. Dn 7, 13) y también a las lamentaciones del mesías (v. 8, cf. St.-B. I, 950). Esta *tribulación* forma parte de la época catastrófica anterior a la irrupción de la era mesiánica y viene caracterizada por la corrupción, el odio, las luchas políticas y las catástrofes de la naturaleza. Todo esto es necesario, «eso tiene que suceder» (v. 6; → *necesidad*; el trasfondo de esta «necesidad» lo encontramos ya en Dn 2, 28 s.45). El mismo motivo se repite también en Ap, no sólo en 2, 22 y 7, 14 (cf. 3, 10), en donde se habla de la *gran tribulación*, sino ya en el primer capítulo, en donde *thlipsis* (v. 9) es puesto nuevamente en conexión con los mismos pasajes de Daniel, es decir, 7, 13 (Ap 1, 7: «Mirad, viene entre las nubes...») y 2, 28 (Ap 1, 1: «...lo que tiene que suceder...»).

2. Un segundo aspecto lo constituyen las *θλίψεις τοῦ Χριστοῦ* [*thlipseis tou Christou*]. En el AT se decía: «Muchas son las tribulaciones de los justos», y esto vale de un modo especial para el justo por antonomasia (cf. Hech 3, 14 s), de tal manera que se puede hablar de las *tribulaciones de Cristo* (Col 1, 24; sólo en este pasaje). Aquí no se trata simplemente de las tribulaciones que ha de padecer la iglesia, sino de las tribulaciones que el Señor ha sufrido en su pasión irrepetible (vv. 20.22) y a las cuales se sabe unida la iglesia a través de sus propios padecimientos. Que en la predicación de la pasión de Cristo se alude también a estas tribulaciones se desprende asimismo de otros pasajes, tales como 2 Cor 1, 5 (cf. vv. 4 y 6); 4, 10 (cf. v. 8). Estas tribulaciones, así como toda la pasión de Cristo, sólo pueden entenderse a partir del «es preciso que así suceda» de Dios (*dei dei*), cf. Grundmann, ThWb II, 23 s).

3. Partiendo de estos dos aspectos, es posible entender el tercero, que se refiere a los pasajes en torno a las tribulaciones de los creyentes.

a) Estas están contenidas implícitamente en la *thlipsis* escatológica (cf. *supra* 1): los creyentes sufrirán tribulación (Mt 24, 9), serán especialmente aborrecidos, serán objeto de traición y les entregarán a la muerte; será sobre todo el tiempo de la corrupción (→ seducir: vv. 4.5.11.24), de la → tentación (cf. *πειρασμός* [*peirasmós*] en Lc 8, 13, en donde los par Mt 13, 21; Mc 4, 17 hablan de *thlipsis*, tribulación, y *διωγμός* [*diōgmós*], persecución).

b) Que los cristianos experimentan estas tribulaciones en unión con la pasión de Cristo se afirma claramente en Col 1, 24 (cf. *supra*) y es una idea corriente, espec. en Pablo. Todos los apuros y tribulaciones de los cristianos, que surgen ciertamente de la animosidad del mundo contra ellos, han de ser entendidos siempre a partir de esta unión y sólo pueden explicarse y sobrellevarse a partir de ella (2 Cor 1, 5 y 1, 4.6; 4, 10 s y 4, 8; cf. también Flp 3, 10 y 1 Pe 4, 13). Pero, precisamente por eso, ni la tribulación ni ninguna otra calamidad pueden separarnos de Cristo (Rom 8, 35), pues si padecemos con él también seremos con él glorificados (Rom 8, 17; cf. 37). Cf. 1 Tes 1, 6: el seguimiento de Cristo en medio de la tribulación.

c) La *thlipsis* no viene sobre los creyentes de un modo inesperado. La conexión con la tribulación escatológica (cf. *supra* 1) y cristológica (cf. *supra* 2), que obedecen las dos al designio divino, «lo que tiene que suceder», hace verosímil desde un principio el que las tribulaciones de los cristianos obedezcan asimismo al designio divino: de ello se habla reiteradas veces en el NT. En Jn 16, 33 se hace constar: «En el mundo tendréis apreturas (*thlipsis*)». Y, porque saben «que tenemos que pasar mucho para entrar en el reino de Dios» (Hech 14, 22), Pablo y Bernabé exhortan a los discípulos a permanecer en la fe. Quizá esto aparece con la máxima claridad en 1 Tes 3, 3, en donde Pablo dice que ha enviado a Timoteo a exhortar a la comunidad: «...para que ninguno titubease en las dificultades; pues sabéis bien que ese es nuestro destino» (*εις τοῦτο κείμεθα* [*eis toúto keimetha*], cf. *el εις τοῦτο γάρ ἐκλήθητε* [*eis toúto gár eklēthēte*], 1 Pe 2, 21). El apóstol tampoco espera otra cosa en relación con su propia vida (1 Tes 3, 4; cf. Hech 20, 23 etc.) y esto lo experimenta de un modo especial en su actividad misionera (2 Cor 1, 4.6.8; 2, 4; 4, 8[17]; 6, 4 ss; 7, 4 s; Ef 3, 13; Flp 1, 17; 4, 14; 1 Tes 3, 4.7). No obstante, esto no constituye para él motivo de tristeza, sino de alegría: «...estamos orgullosos también de las dificultades, sabiendo que la dificultad produce entereza» (Rom 5, 3; cf. el pasaje análogo de Sant 1, 2 s).

d) Así pues, la *thlipsis* es ya una realidad en la situación neotestamentaria. Esto lo ha experimentado la comunidad de Jerusalén (Hech 11, 19); también lo experimentaron otras comunidades, p. ej. la de Corinto (2 Cor 1, 4), la de Tesalónica (1 Tes 1, 6; 3, 3) y sobre todo la de Macedonia (2 Cor 8, 2). Pero para los creyentes, esta *thlipsis* está

orientada hacia la meta de la historia de la salvación, y nunca es estéril, sino que va acompañada de la esperanza (Rom 5, 3-5). De la misma manera que una mujer, cuando ha dado a luz a un niño, ya no se acuerda del aprieto a causa del gran gozo que tiene (Jn 16, 21), los creyentes están tristes (v. 22) y tienen apreturas (v. 33), pero el «confiad» (v. 33) no es una frase vacía, pues el cristiano sabe que Dios es justo y retribuirá con apreturas a los que ponen en ellas y con el → descanso (*ἀνεσις* [*énesis*]) a los que están en aprieto (2 Tes 1, 6 s).

R. Schippers

#### PARA LA PRAXIS PASTORAL

Cuando el cristiano está en apuros a causa de la persecución, el odio (→ enemistad) o también de la pobreza (→ pobre), la enfermedad (→ debilidad), infidelidad, traición o desengaño, es decir, cuando está en medio del sufrimiento y de la aflicción, no siempre le ocurre esto a causa de su fe en Cristo; a menudo los motivos de ello se sitúan claramente en la esfera humana. Es cierto que la tribulación y la persecución forman parte de la vida de aquél que sigue a Jesús (→ seguimiento), ya que el mundo transfiere su odio del maestro al discípulo. Pero ello no quiere decir en modo alguno que constituyan una prueba de la vinculación a Cristo de aquél que los padece. Justamente por eso, los cristianos pueden experimentar determinadas situaciones apuradas por haberse dejado orientar demasiado poco por el espíritu de Cristo (tanto en su condición individual como en su comportamiento social o político) y pueden escandalizar a los demás hombres (→ escándalo) en lugar de ser portadores del auténtico escándalo de Cristo.

En la Biblia el centro de gravedad de ambos grupos de vocablos está ciertamente en aquellos pasajes por los que consta que la persecución por parte de los hombres o la tribulación y las situaciones de apuro causadas por las llamadas «circunstancias» son impuestas a los creyentes como una → prueba de su fe y justamente en virtud de su unión con Cristo, y que incluso son un signo característico de los últimos tiempos. Pero el empleo conjunto de los vocablos aquí estudiados da a entender que la persecución y las dificultades o tribulaciones no afligen a los cristianos de una manera casual. Sin duda parecen partir de determinados hombres, circunstancias, corrientes espirituales o movimientos y de hecho son impulsadas o provocadas siempre por fuerzas históricas reales. Pero el NT deja entrever claramente que en ellos y detrás de ellos actúa el poder del maligno (→ malo), de → Satán (cf. también → tentación). Por otra parte, también es claro que estas situaciones no surgen independientemente o en contra de la voluntad de Dios, sino que permanecen en el marco de sus designios y son instrumentos de los que se sirve para alcanzar sus fines.

¿Debe inquietarse pues el cristiano si la tribulación o la persecución no vienen sobre él? ¿Debe intentar provocarlas en lo posible? Evidentemente que no. Pues entonces no serían auténticas, no le afligirían por la voluntad de Dios, sino porque él mismo ha dado pie a ello. Y de esta forma no se serviría a la causa de Dios. Pero, por otra parte, la tensión sólo surge allí donde Cristo está presente realmente y puede ser encontrado. Mientras los cristianos no sean otra cosa que un trozo repintado de este mundo, una forma beata de la vida sin Dios, estarán al abrigo de tales ataques, ya que bastará una leve presión para dominarlos; en tal caso la última frontera, en la que la negación de Cristo significa la pérdida de la salvación, o sin más no existe o ya ha sido rebasada. Ahora bien, el hecho de

que le haya sido impuesto a la iglesia el peso de la tribulación no debe constituir para ella motivo de desaliento, sino de → alegría. Ella siente venir la hora que anuncia la venida próxima del Señor.

L. Coenen

Bibl Oepke, Art *δωκω*, ThWb II, 1935, 232 s — Schlier, Art *ἀλῆτες*, ThWb III, 1938, 139 ss — Nauck, Freude im Leiden, ZNW 46, 1955, 68 ss — Zur Christenverfolgung in der Kirchengeschichte of Gobell, Art Christenverfolgungen, EKL I, 1956, 727 ss

En cast Arts gens JScharbert, Art Dolor, CFT I, 1966, 461-470 — GvRad, Teologia del AT I, 1978<sup>4</sup>, 478-491, 500-508

## Perturbar

τάρσσω [*tarássō*] perturbar, confundir; τάραχος [*tárachos*] perturbación, confusión

I *Tarássō*, vocablo que aparece a partir de Homero (su raíz es *ταραχ-* [*tarach-*], aún reconocible en *τραχύς* [*trachýs*], duro, cruel, apasionado), significa arrancar a algo de su inercia, de su equilibrio, y confundirlo o perturbarlo, es decir, trastornarlo p. ej., agitar, crear confusión, perturbar (esto abarca desde la agitación del mar y del aire hasta la excitación vehemente de los sentimientos), y de aquí confundir, pero también sacudir, zarandear (se habla tanto de agitar una medicina como de sacudir una convicción, de hacerla tambalear). Lo mismo ocurre en la forma pasiva que significa ser conmovido, perturbado, confundido, incluso asustarse. Según eso, el sustantivo *tárachos* significa la perturbación, la confusión, el tumulto, etc.

II La versión de los LXX utiliza el verbo *tarássō* (fundamentalmente en el mismo sentido que el griego profano) para reemplazar a diversos vocablos hebreos equivalentes (cf. p. ej., Ez 32, 2.13. agitar las aguas, es decir, enturbiarlas, Sal 47, 6, Is 8, 12 quedar espantado, sobresaltarse, asustarse, y *passim*)

III En el NT *tarássō* aparece 17 veces (*tárachos* sólo se encuentra 2 veces en Hech) y, al igual que en el griego profano, significa:

1. En sentido literal: agitar el agua (Jn 5, 4.7). Probablemente el agua de la piscina de Betzató era puesta en movimiento de vez en cuando merced a una fuente intermitente. Según la concepción popular, un ángel otorgaba al agua virtudes curativas mientras estaba en movimiento.

2. a) En sentido figurado se utiliza la forma activa allí donde se origina una perturbación y confusión espiritual o anímica, por ejemplo, cuando los judíos alborotan a la plebe o, por así decirlo, la agitan interiormente (Hech 17, 8.13), o cuando los que enseñan doctrinas erróneas perturban las comunidades (Hech 15, 25; Gál 1, 7; 5, 10 s; cf. asimismo Hech 12, 18: *tárachos*). El participio *οἱ τάρασσοντες* [*hoi tarássonτες*], que aparece en Gál 1, 7, puede aludir por otra parte a que los falsos doctores se han propuesto conscientemente sembrar la confusión entre las comunidades galatas. Pero, según todas las apariencias, aquí se quiere hacer constar únicamente que, como consecuencia del falso evangelio que se les ha predicado, las comunidades de Galacia han quedado perturbadas en sus convicciones y, por consiguiente, en su obrar, perturbación que puede ser mortífera, ya que destruye el organismo de la comunidad. El singular genérico que

encontramos en Gál 5, 10 se refiere a los mismos falsos doctores (cf. Schlier, 274 s). Ellos han de responder ante el tribunal de Dios de la perturbación que han creado con su modo de obrar. En Jn 11, 33, *tarássō* juntamente con *ἐμβριμάομαι* [*embrimáomai*] subraya la profunda turbación que experimenta Jesús al ver tanta falta de esperanza y de fe a su alrededor a pesar de que en él está la vida y él es el señor de la muerte.

b) La pasiva de este verbo tiene generalmente en el NT un sentido negativo y expresa una perturbación anímica: *aterrorizarse, angustiarse, atemorizarse*.

Es digno de mención el hecho de que, en los 5 pasajes en que aparece en los sinópticos, *tarássō* tiene siempre este significado; de estos 5 pasajes, 4 se encuentran en relatos de epifanías (Mt 14, 26; Mc 6, 5; Lc 1, 12; 24, 38). Por otra parte, se trata siempre de un estremecimiento del alma que tiene su origen no en la acción humana sino en la acción de Dios. Esto aparece también en Mt 2, 3, en donde el rey Herodes y toda Jerusalén se turban al oír la noticia del nacimiento del mesías. Una idea distinta se encuentra en la construcción *μη ταρασσέσθω ὑμῶν ἡ καρδιά* [*mē tarassésthō hymōn hē kardía*]; en esta fórmula, que aparece tanto en el griego bíblico (Sal 54, 5; 142, 4 y *passim*) como en el profano (Sófocles, Ant. 1095 y *passim*), el corazón designa simplemente el yo.

Dado que los discípulos se quedan solos en un mundo, en medio del cual tendrá lugar el conflicto entre los poderes de este mundo y la revelación, el creyente experimentará en esta soledad la turbación interior, el espanto. Pero este espanto será superado por la fe en Dios, que es idéntica a la fe en Jesús, ya que esta fe sabe de un hogar (Jn 14, 1) que no es accesible a la destrucción y la muerte, porque en él la muerte ha sido ya vencida. El creyente no necesita persistir en el estadio de la turbación temerosa, pues se le ha prometido la → paz escatológica (Jn 14, 27; cf. también 1 Pe 3, 14). En Jn 12, 27 las palabras de Jesús «ahora me siento agitado» no expresan simplemente un sentimiento psíquico. Es más bien una imagen tomada del mito gnóstico de la redención (motivos similares aparecen también en Jn 14, 1.27) y ulteriormente elaborada. En el espanto y la angustia que sufre el enviado, se hace patente que él ha experimentado la suprema humillación, para así tomar sobre sí el pecado del hombre y, justamente a través de ello, glorificar al Padre.

H. Müller

Bibl HSchlier, Der Brief an die Galater, KEK VII, 1951<sup>11</sup>, 238 Trad o c HSchlier, La carta a los Gálatas, 1975, 274 s

## Piedad, religión

Ante aquello que inspira respeto y que se le presenta como excelso y sagrado, el hombre adopta una actitud de recelo cuando no un distanciamiento temeroso. Este distanciamiento es el contenido fundamental del grupo de vocablos relacionados con *σέβομαι* [*séboimai*], cuyos significados se amplían al extenderse también al comportamiento conveniente y adecuado ante aquello que es digno de respeto; por otra parte, la gama completa de sus matices abarca desde el respeto al prójimo y al orden de la colectividad hasta la veneración cultural. Frente a ello, el grupo de *εὐλαβής* [*eulabēs*] expresa más bien la idea de prudencia o de recato y, a partir de aquí, designa el comportamiento religioso

normal. El adjetivo *σεβόμενος* [*sebómenos*], que se convirtió en una denominación ya establecida que se aplicó a los no-judíos que se adherían a la sinagoga, es tratado aparte juntamente con los vocablos afines (→ prosélito). → Servicio; → temor.

εὐλάβεια [*eulábeia*] piedad, temor; εὐλαβής [*eulabés*] piadoso; εὐλαβέομαι [*eulabeómαι*] tener respeto, atemorizarse

I El grupo de vocablos relacionados con *eulabeia* se utiliza en el griego profano a partir de los siglos III/IV a C y designa originariamente la *prudencia*, el *recato*, la *escrupulosidad* y, a partir de aquí, luego en el griego moderno significa de un modo genérico la *piedad*, el comportamiento religioso normal. Orígenes la llama *κατὰ σεβασμοῦ εὐλάβεια* [*kata sebasmoú eulabeia*], el «temor respetuoso», la palabra *σεβασμός* [*sebasmós*] (cf. *εὐσεβής* [*eusebés*]) pone de relieve aquí el momento del temor. Junto a esto se desarrolla también a partir del significado fundamental el sentido de *angustia*, *temor*.

II En la versión de los LXX es espec. frecuente el verbo, el sentido originario de *eulabeómαι*, *guardarse*, *precaerse*, aparece claramente, p. ej., en Dt 2, 4, Eclo 18, 27, 26, 5. Por eso el vocablo no es utilizado para designar el terror «numinoso» (→ milagro, art. *θαύμα* [*thaúma*]). En los LXX predomina el significado de temer. Ex 3, 6, 1 Sam 18, 15 29 (en vez del hebreo *yārē' gūr*, etc.); con mucha frecuencia aparece también junto a *φοβεῖσθαι* [*phobeísthai*], en cuyo caso los significados de ambos no se distinguen entre sí, p. ej., Jer 5, 22, Mal 3, 16. Sin embargo *eulabeómαι* puede sustituir también al hebreo *hāsāh*, en ese caso se traduce normalmente por *confiar*, *honrar*, *respetar* (Neh 1, 7, Sof 3, 12 y *passim*). Así *eulabeómαι* se aproxima al concepto de *piedad*, para el adjetivo *eulabés*, *piadoso*, se encuentra en Mt 7, 2 y Eclo 11, 17, así como en Hech 22, 12, la variante textual *eusebés*. El sustantivo *eulabeia* se encuentra en Jos 22, 24 y Sab 17, 18 con el significado de *temor*, en Prov 28, 14 quiere decir *temor respetuoso*.

III 1. En el NT el vocablo *eulabés* aparece en 4 ocasiones y significa, al igual que en los LXX, *piadoso*, *temeroso de Dios*. Así, en Lc 2, 25, Simeón es descrito como *εὐλαβής καὶ δίκαιος* [*eulabés kai díkaios*], *justo y temeroso de Dios*. En Hech 2, 5 los testigos del acontecimiento de pentecostés, que son judíos de la diáspora, son llamados «devotos» al igual que en Hech 8, 2 a los hombres que dan sepultura a Esteban se les llama «hombres piadosos». En Hech 22, 12, Ananías, el hombre enviado por el Señor a Saulo, es un *ἀνὴρ εὐλαβής* [*anér eulabés*], *hombre devoto* al modo de la ley, lo cual equivale a decir que la piedad judía se manifiesta en el cumplimiento de la ley.

2. *Eulábeia* sólo se encuentra en dos pasajes neotestamentarios: Heb 5, 7 y 12, 28. En Heb 5, 7 las antiguas versiones difieren en cuanto al significado de las palabras *εἰσακουσθεὶς ἀπὸ τῆς εὐλαβείας* [*eisakoustheís apó tés eulabeías*]; la versión itálica traduce *a metu*, es decir, escuchado (salvado) *por su angustia*. No obstante, parece más probable la versión de la Vulg.: *pro sua reverentia*: Jesús fue escuchado *por su piedad*, es decir, por su obediencia (v. 8). La resurrección de Jesús es la respuesta de Dios a la piedad de Jesús durante su vida mortal (cf. Flp 2, 8 ss). En Heb 12, 28 la versión de *eulábeia* por *temor*, *angustia*, es insinuada por el v. 29 (cf. Flp 2, 12: «temor y temblor»); pero la versión «piedad» es igualmente posible. El verbo *εὐλαβεῖσθαι* [*eulabeísthai*] se encuentra únicamente en Hech 23, 10 (*εὐλαβηθεὶς* [*eulabētheís*]) junto a su sinónimo *φοβηθεὶς* [*phobētheís*], que aparece con más frecuencia que aquél en los mss; → temor); en Heb 11, 7 *eulabētheís* designa la actitud del creyente Noé al construir el arca; la versión «en el temor de Dios» es la más acertada.

σέβομαι [sébomai] venerar, tener respeto; σεβάζομαι [sebázomai] mostrar veneración; σέβασμα [sébasma] objeto de veneración religiosa, cosa sagrada, εὐσεβέω [eusebeō] venerar, ser piadoso, εὐσεβεία [eusebeia] piedad, temor de Dios, religión; εὐσεβής [eusebēs] temeroso de Dios, piadoso; θεοσέβεια [theosebeia] temor de Dios, veneración de Dios, piedad, θεοσεβής [theosebēs] piadoso, temeroso de Dios, ἀσέβεια [asebeia] ultraje, impiedad, ἀσεβής [asebēs] impío, sacrilego; σεμνός [semnós] honorable, digno de respeto o veneración, sagrado, σεμνότης [semnótēs] honorabilidad, santidad, dignidad

I 1 La raíz *seb-* [seb-] significa originariamente *retroceder ante alguien o algo, poner distancia* en un sentido espacial. De este sentido espacial y en la medida en que este grupo de vocablos indica cada vez mas los motivos de este distanciamiento, se deriva el sentido figurado, en el que se trata de una actitud recelosa que va desde el avergonzarse hasta casi un sentimiento de temor, pasando por el asombro. Esta actitud es ocasionada por algo excelso, sublime o por el riesgo de un comportamiento indebido en su presencia.

La voz activa *sebo* [sebo] (después de Homero) aparece con poca frecuencia, la mayoría de las veces encontramos la voz media *sebomai* o *sebazomai* (de *sebas*; [sebas]). Al verbo raramente se le añade el prefijo *eb* [eb] (*eusebeō*), en cambio, esta construcción aparece con frecuencia en el caso del sustantivo *eusebeia* y del adjetivo *eusebes*. La forma *theosebeia*, reservada a la relación con las divinidades, no se distingue esencialmente del sustantivo, ni en cuanto a su uso ni en cuanto a su significado. *Sebasma* es el objeto de la veneración religiosa, el *dios*, el *ídolo*; en plural significa a menudo el *culto*.

Los vocablos que expresan la idea negativa son *asebes* y *asebeia*, se emplean para designar el *ultraje*, el *desafuero* contra un hombre, por el que se violan sus derechos.

*Semnos*, *semmotēs*, designan lo *excelso*, lo *sublime*, lo *sagrado*, lo que es objeto de veneración. Pero, a diferencia de *sebo*, estos vocablos llevan consigo un fuerte matiz estético, de tal manera que pueden aplicarse al trono de un rey, a un adorno o también a una música sublime. El sustantivo y el adjetivo se emplean a menudo para describir la majestad de la divinidad, pero también puede designar la gravedad solemne y la grandeza de un hombre.

2 Los vocablos derivados de la raíz *seb-* [seb-] son muy frecuentes en griego, ya que en ellos se expresa de un modo característico la piedad y la religiosidad del griego. A diferencia de lo que ocurre en el ámbito bíblico, aquellas no consisten en la obediencia a un Dios único y personal, mas bien se basan en el hecho de que la majestad existente en ciertos dioses, hombres y cosas suscita en general temor sagrado, admiración asombro. Según eso la veneración religiosa puede dirigirse a objetos muy diferentes: la patria, un país, un sueño, los padres, los difuntos, los héroes. Mas tarde estos vocablos pierden contenido y *sebomai* puede significar simplemente *celebrar, ensalzar*.

Para los griegos son dignos de veneración, ante todo, los miembros de la propia familia, incluidos los antepasados, los dioses y el orden que estos garantizan. En el léxico religioso, la línea que separa el respeto y la estimación de la veneración cultural es evanescente. La *eusebeia* es una de las virtudes que distinguen al hombre honrado y acepto a los dioses.

La forma negativa *asebeia* tiene igualmente un contenido ético y religioso. Dada la estrecha conexión existente entre las leyes de la *polis* griega (→ ciudad, art. *πολις* [polis] I) y la veneración de los dioses, el *asebes* es llamado también a menudo *ádikos* [adikos] (→ pecado, art. *ἀδικία* [adikia]), la falta de respeto a los dioses y la negligencia del obligado culto a ellos constituyen una conducta asocial. Por otra parte, en el comportamiento de un hombre que no se adapta debidamente a la colectividad, *adikia* designa esta conducta en cuanto que va contra el orden social, mientras que *asebeia* alude al hecho de que es contraria a los dioses.

La *asebeia* se refiere espec. al culto al estado en los procesos por impiedad que tienen lugar en Atenas (sobre todo en el proceso contra Sócrates). La veneración de los dioses fue cediendo progresivamente en Grecia al avance de un pensamiento filosófico y al arraigo de una actitud ético-moral. El filósofo puede ser ateo (*ἀθεοτής* [atheotēs]). Así fueron designados también los cristianos, porque no veneraban a los antiguos dioses. Pero los cristianos, a pesar de rechazar a las antiguas divinidades, no temían por que ser acusados de *asebeia*, ya que el término *asebes* solo se aplica al hombre que no tiene religiosidad alguna ni se rige por ninguna moral.

II En los LXX estos términos se presentan raramente ya que, en el AT, la piedad tiene un fundamento muy distinto del que posee en Grecia. El Dios que, en cuanto creador, toma al hombre a su servicio, tanto en su voluntad como en su obrar, no espera de él un religioso temor que se expresa suficientemente a través de una serie de disposiciones culturales o en la esfera puramente intelectual, sino que, además de una actitud de adoración, el signo distinto del temor de Dios (*φοβος* θεού [phobos theou] → temor) es la obediencia activa, por otra parte, lo que distingue propiamente la piedad veterotestamentaria de la religiosidad griega es este temor de Dios. De aquí que los vocablos *eusebeia*, etc., cuando aparecen en el texto de los LXX, traduzcan casi siempre a palabras derivadas de la raíz hebrea *yārē*, *temer*.

Con mayor frecuencia aparecen estos términos solo en la literatura sapiencial, en Job y en los libros propios de los LXX (espec. en 4 Mac), aquí se manifiesta claramente, pues, el influjo helenístico. Esto puede afirmarse también de los 12 pasajes en que aparece el grupo *semmos* (el sustantivo y el adverbio una vez cada uno, el verbo no aparece)

salvo 3 veces en Prov y una v 1, todos los demás se encuentran en dos libros de los Macabeos. Con este adjetivo se describe lo que es sublime y sagrado y, por tanto, digno de Dios, en contraposición a *ἅγιος* [*hágios*] (→ santo) aquí domina el componente estético.

La forma negativa *asebés* es en los LXX sinónimo de *ádikos*, *injusto* y puede designar tanto la acción individual como la postura global del hombre que está alejado de Dios. En Israel (cf. I), la injusticia en la esfera interhumana es al mismo tiempo una falta contra Dios y sus mandamientos. Por eso el significado de *asebeia* y de *adikia* se aproximan mucho al de *ἁμαρτία* [*hamartía*], → pecado. el orden social y la justicia social son inseparables de la religión.

III 1. En el NT este grupo de vocablos aparece muy raramente. *Sébomai*, aparte de la cita de Mc 7, 7 par, sólo se encuentra en Hech y aun aquí la mayoría de las veces en su forma adjetivada, como término que designa a los griegos que están próximos al judaísmo (→ prosélito). En Hech 17, 23 y 2 Tes 2, 4 *sébasma* es el objeto del culto pagano. *Sebázomai* sólo aparece en Rom 1, 25, en donde designa la veneración religiosa; *eusebēō* (que sólo se encuentra 2 veces), el adjetivo *eusebés* y el adverbio *εὐσεβῶς* [*eusebós*] (3 y 2 veces, respectivamente) y espec. el sustantivo *eusebeia*, salvo 4 veces en que aparecen en Hech, sólo se utilizan en las cartas pastorales y en 2 Pe. *Σεβαστός* [*Sebastós*], en Hech 25, 21.25 es simplemente la versión griega de *Augustus*, el *Augusto* (el César); en Hech 27, 1 se utiliza como adjetivo y designa a una cohorte como «augusta», una denominación que se aplicaba corrientemente a ciertas tropas auxiliares.

De un modo similar a *ὁσιος* [*hósios*] (→ santo), que aparece con frecuencia, sobre todo junto a *δίκαιος* [*díkaios*] (→ justicia), *eusebés* y *eusebeia* designan en el ámbito griego una actitud moral. Ambos términos son frecuentes en el judaísmo helenístico, están casi totalmente ausentes de la literatura neotestamentaria más antigua y destacan notablemente en las cartas pastorales. En cuanto a la historia del vocablo podemos decir que el cristianismo primitivo empleó al principio la palabra únicamente para designar la piedad extracristiana y fueron las cartas pastorales y 2 Pe las que le dieron más tarde un contenido cristiano. Una excepción de esto la constituyen el vocablo *asebeia*, *impiedad* (como modo de pensar y como actitud) y el adjetivo *asebés*, que se encuentran ya en Pablo (Rom).

2. Mientras que *λατρεύω* [*latreúō*] (→ servicio) es un término neutro que expresa el culto a Dios, el vocablo *sébomai* lleva inherente siempre la característica antropológica propia de la religiosidad griega, la reverencia respetuosa ante lo excelso y divino, actitud que difícilmente puede aplicarse a Dios y a Cristo, ya que aquí lo decisivo es la obediencia de la fe basada en una unión personal.

Pero en la medida en que, en Rom 1, 18, hace constar Pablo que el hombre precristiano estaba prisionero de la *asebeia* y la *adikia* (→ pecado), de tal manera que la ira de Dios se manifestaba sobre él, ya que veneró y dio culto a la criatura en vez de al Creador (Rom 1, 25), ha condenado toda la religiosidad de su tiempo diciendo que ella, al seguir su propio talante, ha pecado contra el Dios único y contra su voluntad, tanto en la esfera cultural como en el ámbito interhumano. Por eso aquí, al igual que en los LXX, ya no se establece una distinción estricta entre *asebeia* y *adikia* (cf. con todo I), ya que, ante la revelación de Cristo, ambos son *hamartía*, → pecado. Este concepto fundamental expresa mejor que ningún otro incluido el de *asebeia* la acción de las potencias enemigas de Dios.

Al igual que en el AT, también en Pablo aparecen conjuntamente *ἁμαρτωλός* [*hamartólós*] y *asebés* para designar al pecador que Cristo justifica (compárese Rom 5, 6 con 5, 8; Rom 4, 5). Esto lo han recogido también las cartas pastorales: 1 Tim 1, 9; cf. 1 Pe 4, 18. Pero aquí es *asebeia* la antítesis del término más usado, *eusebeia*: según Tit 2, 12, la → gracia enseña a apartarse de la impiedad y a vivir *σωφρόνως καὶ δικαίως καὶ εὐσεβῶς* [*sōphrónōs kaí dikaiōs kaí eusebós*]. En 2 Tim 2, 16 el término *asebeia* se aplica a la postura de alejamiento de Dios que tienen los falsos doctores.



3. En Jn (9, 31) sale el término *theosebés*, que nos trae reminiscencias de la religiosidad griega. Sin embargo, la indicación complementaria de que la piedad consiste en hacer la voluntad de Dios muestra que esta afirmación está firmemente enraizada en la tradición veterotestamentaria y judía. En Hech el temor de Dios es descrito mediante el enlace de los vocablos *eusebés* y *φοβούμενος* [*phoboumenos*] (10, 2): se venera a Dios en la medida en que se le teme, es decir, en cuanto que se le profesa respeto y se le rinde culto. Por otra parte, la distancia entre Dios y el hombre queda garantizada, ya que el hombre es pecador. Es a partir de aquí como hay que entender también el término *σεβόμενος* [*sebómenos*] utilizado corrientemente en Hech y que designa a aquellos paganos que adoran al Dios de los judíos sin pertenecer, no obstante, al pueblo judío, es decir, sin haber sido circuncidados y sin ser fieles a la ley (Hech 13, 43.50; 16, 14; 18, 7, etc.: → prosélito). Naturalmente, este grupo de vocablos es utilizado además para designar el culto pagano (cf. Hech 17, 23; 19, 27).

4. El motivo de que las cartas pastorales utilicen aquí el vocabulario griego con menos reparo que los restantes escritos neotestamentarios hay que buscarlo en el hecho de que la → fe, la *πίστις* [*pístis*], se ha convertido (de un modo más claro que en Pablo) en una virtud y designa sobre todo una actitud vital cristiana. Fue por esta razón por la que el concepto veterotestamentario *φόβος θεοῦ* [*phóbos theou*] pudo ser reemplazado de un modo lógico por el concepto helenístico *eusebeia*. La postura del creyente —*εὐσεβῶς ἐν Χριστῷ* [*eusebós en Christó*] (2 Tim 3, 12; cf. 1 Clem 1, 2)— se funda evidentemente en la fe de Cristo (1 Tim 3, 16; cf. 6, 3), y su misterio es la revelación de Dios en la carne. No obstante, el hombre piadoso neotestamentario se entiende a sí mismo esencialmente como imitador de su modelo Jesucristo. Ahora bien, esto lleva como consecuencia el que la piedad sea incorporada a la lista de las virtudes cristianas (1 Tim 6, 11; Tit 1, 1; 2, 12). Por eso la *pístis*, la fe, adquiere aquí un matiz especial en comparación con el sentido en que la emplean los restantes escritos del NT, ya que subraya enérgicamente el valor de las buenas obras (1 Tim 2, 10; 5, 4), si bien no se llega a afirmar la justificación por las obras y se combate a los falsos maestros que enseñan tales doctrinas (1 Tim 4, 7 s; 6, 5 s; 2 Tim 3, 5). Pero la comprensión de la fe se ha hecho intramundana, moralizante; sólo una vez se hace alusión a que la piedad ha de entenderse a partir de su finalidad, el reino de Dios que ha de venir (1 Tim 4, 8).

5. En este marco encaja también el empleo del grupo de vocablos relacionados con *semmótēs* (el sustantivo aparece en 3 ocasiones, el adjetivo en 4). En Pablo este grupo sólo se encuentra en un pasaje (Flp 4, 8), en donde se dan instrucciones en torno a la actitud del cristiano en la vida cotidiana. Por lo demás, este grupo de palabras se halla casi exclusivamente en las cartas pastorales. La *semmótēs* se distingue de la *eusebeia* en que con ella se designa una actitud estético-ética en el sentido de una honradez disciplinada, sin ninguna referencia directa a Dios. De los círculos dirigentes de la comunidad se espera una postura aún más seria, tanto en el aspecto doctrinal como en la propia vida. Los hijos han de ser educados en sujeción y con honestidad a través del buen gobierno de la propia casa y del ejemplo personal (1 Tim 2, 2; 3, 4.8; Tit 2, 2.7).

6. En Jds y en 2 Pe se afirma que los cristianos son los justos que, al igual que en otros tiempos Noé y Lot, viven en medio de una humanidad de impíos (*ἀσεβεῖς* [*asebeis*]) (Jds 4.15.18; 2 Pe 2, 5 s; 3, 7). *Eusebeia* es entendida aquí como el comportamiento cristiano que está orientado hacia la venida de Cristo (2 Pe 3, 11 s). El cristiano que vive en esta actitud de espera alcanza el conocimiento y es preservado de la tentación (2 Pe 1, 3-8; 2, 9).

## PARA LA PRAXIS PASTORAL

Ser piadoso ya no es hoy algo que valga la pena por sí mismo. No se trata solamente del hecho de que, en el lenguaje corriente, piedad es sinónimo de «beatería»; también en la predicación de la iglesia parece evitarse la palabra, ya que engendra malentendidos y orienta nuestra mente en una dirección falsa. ¿O es que esta palabra ha muerto porque había perdido ya todo contenido? De la «piedad de los abuelos» todavía se habla con respeto; pero en la actualidad la piedad es considerada ya únicamente como el signo de una actitud vital que sólo tiene razón de ser en un estadio de evolución infantil.

El motivo de esta desvalorización de la palabra ¿radica en que el estilo de vida y los modelos a los que se ajustan la sociedad y los hombres han cambiado a lo largo de los últimos siglos y espec. en el que estamos viviendo? Es evidente que las costumbres eclesiásticas y los usos culturales, los campanarios y el lenguaje bíblico dominaban fuertemente antaño y aún dominan hoy en día la imagen de las ciudades y pueblos, así como la vida que en ellos se desarrolla. Pero ¿se puede decir que a las formas de vida correspondía también una actitud interior del hombre? Deberíamos guardarnos de tomar como modelo la imagen que nos ofrece el pasado. Pues ésta no sólo podría revelarse falsa, sino que también es muy problemático afirmar que responde al contenido de los testimonios bíblicos.

La clave del cambio de sentido de este vocablo parece radicar más bien en que, de una actitud abierta y secular —que es la actitud del creyente— se fue pasando poco a poco a una religiosidad cerrada y de gueto.

Originariamente en el lenguaje cristiano la palabra expresaba el ejercicio normal de las relaciones del hombre con su entorno más estrecho e íntimo: su familia y sus allegados; el terruño en el que uno nace, con su paisaje, sus gentes, su historia y sus costumbres; aquél ante quien el creyente dobla su rodilla, «el que da el apellido a toda familia en cielo y tierra» (Ef 3, 14). Con el tiempo se fue introduciendo una dicotomía entre la religiosidad y la vida. La piedad fue enclaustrada, fue confinada en ambientes lóbregos y se enmohecó. El ámbito semántico de los términos «piedad» y «devoción» se encoge y el hombre piadoso se convierte en el «beato». Con esto la piedad toma un aire pasivo, quietista y rompe de hecho con la tarea de construir y dominar el mundo que el Creador le ha confiado al hombre. Así, en la historia de esta palabra se echa de ver cómo al principio el evangelio situó la piedad en el corazón de la vida, cómo su campo semántico se fue reduciendo cada vez más hasta llegar a designar un «espacio» segregado del «mundo».

Ante esta situación se le plantea a la iglesia cristiana la tarea de liberar el aspecto vital de la fe del gueto en que está enclaustrado, y de darle una expresión a través de la cual quede bien claro que no se trata solamente de un comportamiento religioso manifestado, por ejemplo, en la oración y en la observancia de las costumbres culturales, sino de que el evangelio sea llevado a la práctica, para dar testimonio del espíritu de Cristo allí donde los hombres han de tomar sus decisiones vitales cotidianas, sean éstas de mayor o menor relevancia. Lo que aquí habría que poner de manifiesto como «piedad en un mundo secularizado» no es simplemente una apertura al mundo en el sentido de una nivelación, sino la solidaridad en el con-vivir y en el com-padecer, el tomar sobre sí las cargas de los demás y la superación de la culpa y de la maldad a partir de la constante unión con Cristo. Por otra parte, no es tampoco necesario que les resulte a todos claro el camino hacia esta fuente, la oración y la escucha de la palabra, sino que más bien el comportamiento y la decisión del creyente deberían despertar en los demás la pregunta sobre la procedencia de esta fuerza. El discípulo no ha de vivir fuera de su tiempo; pero el → fruto de su fe es hacer patente en medio de su tiempo el conocimiento que él tiene de otro

fundamento y otra orientación, a partir de los cuales se puede alcanzar la liberación de las aparentemente inmutables leyes del mundo.

Si estas reflexiones son acertadas, no se trata precisamente de «recuperar» la palabra «piadoso». Es posible que durante mucho tiempo conserve todavía ciertos resabios. Se trata más bien de la cosa misma, a saber, se trata de hablar con palabras nuevas de la orientación hacia la voluntad de Dios y de una nueva manera solidaria de adorar a Dios «en espíritu y en verdad» (Jn 4, 23); este nuevo modo de hablar puede sonar tan «secular» como en otro tiempo sonaba la palabra «piadoso». Todo esto comporta dos dimensiones: la misión y el servicio no son posibles sin el recogimiento y la concentración. La piedad encontrará su forma nueva, su forma adecuada, cuando el hombre se incline ante Dios, pero al mismo tiempo sea capaz de representar a Cristo a través de la entrega al prójimo. Pues la piedad no puede identificarse con la práctica de ciertas reglas de comportamiento establecidas, sino con un estilo de vida que, en cada caso y en cada situación, se ajusta al Cristo viviente del evangelio (cf. Jn 17, 18).

L. Coenen

Bibl. RBultmann, Art. *εὐλαβής*, ThWb II, 1935, 749 ss. — JJeremias, Hebr 5, 7-10, ZNW 44, 1952/53, 107 ss. — AStrobel, Die Psalmengrundlage der Gethsemane-Parallele Hebr 5, 7 ss, ZNW 45, 1954, 252 ss. — WFoerster, *εὐσεβεία* in den Pastoralbriefen, NTS 5, 1959, 213 ss. — HJSchultz (ed.), Frommigkeit in einer weltlichen Welt, 1959. — EMKredel/AAuer, Art. Frommigkeit, LThK IV, 1960<sup>2</sup>, 398 ss. — WFoerster, Art. *σεβουμαι*, ThWb VII, 1964, 168 ss.

In cast. Arts. gens. HFries, Art. Religion, CFT IV, 1967, 70-84. — NSchuffers, Art. Religion, SM 5, 1974, col. 905-917.

## Piedra, piedra angular

El hecho de introducir aquí los dos siguientes artículos se funda en el significado metafórico que la piedra o las piedras tienen en el NT, como imagen para la comprensión de Cristo y de su comunidad. El término utilizado generalmente es *λίθος* [*lithos*], que puede designar piedras de todas las clases y que en un uso teológico —frecuentemente con un adjetivo que lo determina y precisa— se refiere la mayor parte de las veces a Cristo y más raramente a su comunidad (→ iglesia). Funcionalmente se distingue entre *piedra de tropiezo o escándalo*, *λίθος τοῦ προσκόμματος* [*lithos tou proskómματος*] (→ escándalo, art. *πρόσκομμα* [*próskomma*]) y la *piedra angular o piedra clave*, *κεφαλὴ γωνίας* [*kephalé gōnías*], que, debido a su significado cristológico, se trata en un artículo especial. Al contexto teológico de este grupo de palabras pertenecen asimismo → roca, art. *πέτρα* [*pétra*] o *πετρός* [*petrós*], y → firme, art. *θεμέλιος* [*themélios*].

*γωνία* [*gōnía*] ángulo; *κεφαλὴ γωνίας* [*kephalé gōnías*] piedra angular; *ἀκρογωνιαίος* [*akrogōniaios*] angular

I/II *Gōnía* se utiliza en el griego profano desde Herodoto y también en los LXX con el significado de *ángulo, rincón*. La expresión *kephalé gōnías* procede del Sal 118, 22, es la traducción del hebreo *rōš pinnāh* y designa la *piedra angular*, en la que se encuentran las paredes o muros, literalmente *el vértice del ángulo*, *kephalé* es *el vértice o la punta* (del ángulo). El adjetivo *akrogōniaios* tiene el mismo significado, se encuentra por primera vez en Is 28, 16

como traducción del hebreo *pinnāh*; la doble mención de θεμέλιον [*themélion*], del fundamento, muestra que la palabra sólo puede traducirse por (piedra) *angular*. Probablemente se trata en *akrogōniaios* de una forma bíblica; hasta la fecha no se ha encontrado atestiguada la palabra en el uso lingüístico profano.

III 1. *Gōnía* se utiliza en Mt 6, 5 para designar una *esquina*. En Hech 26, 26 significa un *rincón* («pues no ha sucedido en un rincón», es decir, ocultamente). En Ap 7, 1 el vidente contempla cuatro ángeles en los cuatro *ángulos* de la tierra; para la concepción del mundo del antiguo oriente, la tierra es cuadrangular (así en Jer 49, 36 los cuatro vientos proceden de los cuatro puntos cardinales). Ap 20, 7 ss describe, en dependencia de Ez 38 y 39, cómo Satán saldrá para engañar a las naciones de los cuatro lados de la tierra, a Gog y a Magog, y reclutados para la guerra contra la «ciudad amada». Esta lucha acaba con la aniquilación de los poderes enemigos de Dios.

2. Todos los cinco pasajes del NT, en los que se habla de *kephalē gōnias* dependen del Sal 118, 22. La *piedra angular*, como piedra más importante para la estabilidad del edificio, se menciona allí por primera vez; pero también se habla de una «piedra para tropezar y una roca para estrellarse», como en 1 Pe 2, 8 (traducción literal), en dependencia de Is 8, 14. La *kephalē gōnias* del v. 7 se entiende aquí sin duda como piedra angular. La misma interpretación ha de suponerse en Mt 21, 42 par y Hech 4, 11, puesto que también se refieren al Sal 118, 22.

Es verdad que JJeremias ha propuesto otra interpretación; *kephalē gōnias* debe significar, lo mismo que *akrogōniaios*, no ya la *piedra angular*, sino el *remate*, que se hallaba colocado sobre el portal (del templo). Pero los ejemplos en los que Jeremias apoya su tesis, no se remontan más allá del siglo II d. C. Esto vale para la traducción del AT hecha por Símaco, el cual en 2 Re 25, 17 traduce el hebreo *kōteret* (capitel que remata la columna) por *akrogōniaion*, así como también vale para el «Testamento de Salomón», que Jeremias coloca en primera línea a la hora de justificar su tesis y que no es más que un escrito cristiano apócrifo de los siglos III/IV d. C. La «piedra para tropezar y la roca para estrellarse» de 1 Pe 2, 8 no puede designar el remate que se coloca en lo alto del edificio; por eso hay que dejar a un lado la interpretación de JJeremias, para la cual faltan testimonios seguros de la época del NT. Esta interpretación de la piedra del Sal 118, 22 (Is 28, 16) surgió más tarde; tal vez procede de Ef 1, 22. En este texto se designa a Cristo como → cabeza de la comunidad; ahora bien, como entonces ya no se sabía exactamente en qué consistía el «vértice del ángulo» (Sal 118, 22), se refirieron esas afirmaciones no ya a la *piedra angular*, sino falsamente al *remate*, el cual representa la «cabeza» del edificio espiritual que es la iglesia.

El sentido de las afirmaciones sobre la *piedra angular* en el NT es en lo esencial análogo. Los constructores que han desechado la *piedra* son el pueblo judío y sus autoridades; ellos han rechazado a Cristo, pero Dios, actuando salvíficamente en su muerte y resurrección, le ha hecho *piedra angular* de un nuevo edificio, la → iglesia. La comparación de la comunidad con un edificio aparece también en otras partes del NT (Mt 16, 18; 1 Cor 3, 9 ss; 14, 12, etc., → casa). Según Mt 21, 42 par, el mismo Jesús se refirió a sus opositores judíos al citar el texto del Sal 118, 22. Lo que vale para éstos, vale asimismo, según 1 Pe 2, 8 para todos los que no reciben el mensaje de Cristo. Si para los incrédulos es Jesús la causa del juicio, la *piedra para tropezar* y la *roca para estrellarse*, para los cristianos es la «*piedra viva*», elegida y digna de honor (1 Pe 2, 4. 6). La designación de Cristo como *piedra angular* expresa pues con gran concisión que en él se decide el destino eterno del hombre.

3. El adjetivo *akrogōniaios*, *piedra* (λίθος [*lithos*]) *angular* se encuentra en el NT únicamente en Ef 2, 20 y 1 Pe 2, 6. En ambos pasajes se interpreta la afirmación de Is 28,

16 de una manera cristológica. La interpretación mesiánica del pasaje se encuentra ya en Rom 9, 33; y se ve que en el cristianismo primitivo se hallaba muy difundida. Ef 2, 20, mediante la juxtaposición de «fundamento» y «piedra angular» (cf. *supra* I), muestra que el apóstol tenía ante la vista el pasaje de Is. En Cristo se cumple la predicción profética. El fundamento, sobre el cual se halla construida la comunidad son los apóstoles y los profetas, y la piedra angular es Jesucristo. Sobre ese fundamento crece la comunidad hasta hacerse un templo santo en el Señor, en el cual también los cristianos —a través del → Espíritu santo— son asimismo contruidos. La afirmación de 1 Cor 3, 11, según la cual se considera a Cristo como el fundamento de la iglesia (→ firme art. θεμέλιος [*themélios*]), experimenta así una fácil matización. En 1 Pe 2, 6 (λίθος) ακρογωνιαίος se identifica con *kephalē gōniās* de los vv. 4.7. Con ello queda asegurada la comprensión de la piedra como piedra angular. La «piedra viva» que es elegida por Dios y digna de honor, es Jesucristo. A él deben adherirse los cristianos, para incorporarse también ellos por su parte como «piedras vivas» a la construcción del edificio espiritual, la comunidad. Este es el sentido primitivo de la palabra «edificación», «construcción», cuyo contenido bíblico deberíamos tener constantemente ante la vista.

W. Mundle

λίθος [*lithos*] piedra; λίθινος [*lithinos*] de piedra

I *Lithos* (desde Homero) significa *piedra*, *lithinos* (desde Píndaro, Herodoto), *de piedra*. Generalmente por medio de la palabra *lithos* puede designarse toda clase de piedras (cf Luciano, *Hermotim* 81, 826 ὁ θεός οὐκ ἐν οὐρανῷ ἐστίν, ἀλλὰ διὰ πάντων πεφοιτήκεν ὄλον ξύλων καὶ λίθων καὶ ζῶων [*ho théos ouk en ouranō estin, allá diá pantōn pephōitēken hoion xylōn kai lithōn kai zōōn*], *la divinidad no está en el cielo, sino que va por doquier, por las plantas y árboles, por las piedras y por todos los seres vivientes*). En particular, se distingue entre *piedras de construcción* (Diógenes Laercio, 2, 72: Diodoro de Sicilia 1, 66, 3 λίθοι καλοὶ [*lithoi kaloi*], *piedras costosas*, probablemente se refiere a trabajos en mármol) y *piedras preciosas* (juntamente con oro, plata, perlas, etc., se hace mención de λίθοι τιμοὶ [*lithoi timoi*], *joyas*, así p. ej. Herodiano V, 2, 4)

II 1. La mayoría de las veces los LXX traducen el hebreo *ʿeben* por *lithos*. Para designar tipos especiales de piedra, como piedras de molino, mojonés, piedras de columnas, montones de piedras, piedras preciosas, esmeraldas, diamantes, etc., el hebreo conoce otras diez palabras, que los LXX traducen indistintamente por *lithos*. De los numerosos pasajes (ca 350) en los que sale la palabra, son importantes aquéllos en los que *lithos* aparece en un contexto teológico y que son resumidos en parte por el NT

2. a) En una amenaza (8, 11-15), el profeta *Isaiás* amonesta a su pueblo que no trate de liberarse del peligro de un ataque asirio por medio de esfuerzos arbitrarios y que no merecen crédito. Para *Isaiás* el verdadero peligro para Judá no son los asirios, sino la proximidad de su Dios que trata de corregirlos, el cual se convertirá para ellos en piedra de tropiezo y roca de precipicio (Is 8, 14) «Como el que va errante por la noche tropieza de repente con una piedra y cae al suelo o topa en la montaña con una piedra suelta y se precipita al abismo, así el pueblo de la alianza... se verá sorprendido de una manera repentina e inopinada por el juicio de Dios» (OKaiser, ATD 17, 86).

b) Is 28, 16a utiliza la imagen de la construcción y del cimiento. En contra de la política de alianza de Jerusalén con los asirios, condenada al fracaso —(un pacto con la muerte! (v 15)—, Yahve pone en Sión, la zona de la ciudad en la que reside el gobierno, un fundamento de piedra, el cual proporciona a las paredes maestras una base firme y al edificio una estructura segura y estable. Según esto, la interpretación «quien se apoya no vacila» (v 16b) se refiere a la piedra de cimiento, sobre la cual se erigirá la construcción del pueblo y del estado, cuando la fe y la confianza en la ayuda de Yahve hagan superfluas las alianzas medrosas

c) De una manera semejante en el salmo 118, 22 se habla, a la manera de refrán, de una piedra angular (→ art. γωνία [*gōniá*]). El salmista da gracias a Dios por la salvación que le ha proporcionado Yahvé. Y él compara su existencia amenazada de muerte con una piedra que los albañiles desecharon como inutil, y su salvación por parte de Yahve con una piedra angular o piedra clave de un edificio (cf. HJKraus, *Psalmen II*, BK, *ad locum*).

d) *Zacarías* 4, 7 10 profetiza la conclusión de la construcción del templo postexílico por Zorobabel. El llevará a cabo la solemne consagración del templo, a la cual —algo semejante a lo que es entre nosotros la colocación de la primera piedra— pertenece evidentemente la ceremonia de la colocación de la piedra de remate (v 7), o de la piedra emplomada (v 10) en medio del júbilo de la multitud

e) Daniel 2, 34 s nos hablará de una visión onírica de Nabucodonosor, según la cual una piedra se desprende de un monte sin intervención humana, choca con los pies de la estatua y la hace pedazos. En 2, 44 s esa piedra es interpretada como «un reino que nunca sera destruido ni su dominio pasará a otro, sino que destruirá y acabará con todos los demás reinos», o sea, con la estatua.

3 Diversas afirmaciones del AT acerca de la piedra fueron aplicados por el *judaismo tardío* al mesías. Ya los LXX añaden a *ὁ πῆταβος* [*ho pístevón*] (*quien se apoya*) de Is 28, 16 un *ἐν'αυτῷ* [*ep' autō*] (*en él*). De la misma manera la piedra a la que se alude en Is 8, 14 (bSanh 38a), Zac 4, 7 (targum *ad locum*), Zac 4, 10 (Tanch, *to' dot 20*) y Dn 2, 34 ss (NmR 13, 14z 7, 13) se citan en sentido mesiánico (Véanse cada uno de los testimonios en JJeremias, ThWb IV, 276 s) La comunidad de Qumran se consideraba a sí misma como el Israel escatológico, como el verdadero templo de Dios y para ello se remitía a Is 28, 16 (1QS VIII, 7 s).

III En el NT encontramos *lithos* la mayoría de las veces en los sinópticos, espec. en Mt; sólo en casos aislados en Pablo, en 1 Pe y en Ap. En su significado literal se habla de *lithos* como *piedra de molino* (Lc 17, 2), *losa* (que se hace rodar para cerrar el sepulcro: Mc 15, 46; 16, 3 s par) *piedra preciosa* o *pedrería* (Ap 18, 12.16; 21, 11.19). El significado figurado se refiere frecuentemente a citas veterotestamentarias entendidas mesiánicamente.

1. a) La expresión «gitarán las piedras» (Lc 19, 40) hay que entenderla en un contexto veterotestamentario y judío, donde ocasionalmente se habla del grito de queja o de acusación de objetos inanimados (Gn 4, 10; Hab 2, 11; 4 Esd 5, 5; cf. St.-B. II, 253). JJeremias interpreta las palabras de Jesús así: «Si se prohíbe a mis discípulos aclamarme, las piedras del camino gritarían y se quejarían» (ThWb IV, 274).

b) Es discutible si las palabras del Bautista «de las piedras éstas es capaz Dios de sacarle hijos a Abrahán» (Mt 3, 9; Lc 3, 8) entroncan con Is 51, 1 s (Abrahán = piedra; así JJeremias, ThWb IV, 274), ya que las palabras pronunciadas por el Bautista no pueden referirse ciertamente a la idea allí subrayada de que todo el pueblo procede de un hombre: ¡Dios puede hacer de las piedras hijos de Abrahán! Lo que la expresión escandalosa afirma es: Dios, de hombres que no ponen condiciones previas (raza, etc.), puede crear un nuevo Israel (cf. Rom 4, 9-25).

2. a) Ocasionalmente se compara a *Jesús* con una piedra. Mc 12, 10 par, empalmado con la parábola de los viñadores, cita el Sal 118, 22: la piedra que desecharon los constructores es ahora la piedra angular. «El que ha sido desechado por los hombres es el que ha sido exaltado por Dios» (Schniewind, *ad locum*). Según Hech 4, 10 s, esa exaltación se ha realizado ya con la resurrección de Jesús. También en Ef 2, 20-22 Jesús es el *akrogōniaios*, la *piedra angular* o *piedra de remate*, que sostiene todo el edificio (→ art. *γωνία* [*gōniá*] III, 3), mientras que los apóstoles y los profetas son el fundamento.

b) Por otra parte, en Lc 20, 18 y en conexión con Dn 2, 34 s, Jesús es comparado con una piedra que destruye, que aniquila a sus enemigos. En Rom 9, 32 Pablo se refiere a Is 8, 14 y aplica la piedra para tropezar a Cristo, que ha sido ocasión de caída para los judíos.

c) La interpretación positiva de Jesús como piedra angular o piedra de remate se une en Rom 9, 33 y 1 Pe 2, 4-8 (cf. asimismo Lc 2, 34), por medio de la combinación de diversas citas del AT, con la interpretación negativa de Jesús como piedra de tropiezo que aniquila, para expresar de esta manera el significado dialéctico de Jesús como evangelio y ley, como salvación y condenación. El que Cristo actúe como piedra vivificadora (1 Pe 2, 4) o aniquiladora (Lc 20, 18), se decide en la fe de cada hombre (cf. la cita que se toma de Is 28, 16 en Rom 9, 33 y 1 Pe 2, 6 s).

3. Finalmente en 1 Pe 2, 5 los *cristianos* son comparados a «piedras vivas»: «como piedras vivas vais entrando en la construcción de un templo espiritual» (cf. Ef 2, 20). La imagen de la construcción se combina aquí con la realidad: puesto que Cristo vive, puede ser designado como «piedra viva»; y como los cristianos viven con él y por él, pueden también ser designados como «piedras vivas».

H.-G. Link / E. Tiedtke

Bibl R.Hirzel, Die Strafe der Steinigung, 1909 (Nachdruck 1967) – H.Gressmann, Der Eckstein, Palastna-Jb VI, 1910, 38 ss – J.Jeremias, Der Eckstein, Angelos I, 1925, 65 ss – id., Κεφαλή γωνίας – Ἀκρογωνιαίος, ZNW 29, 1930, 264 ss – H.Schlier, Christus und die Kirche im Epheserbrief, BHTh 6, 1930, 47 ss – J.Jeremias, Art γωνία etc., ThWb I, 792 s – id., Art λίθος etc., ThWb IV, 1942, 272 ss – E.Percy, Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe, 1946, 328 ss – H.Kraus, Psalmen, BKAT XV/2, 1960 (1966<sup>2</sup>) – O.Kaiser, Der Prophet Jesaja, ATD 17, 1960 – K.ThShafer, Zur Deutung von ἀκρογωνιαίος Eph 2, 20, en, Neutestamentliche Aufsätze, Festschr. J.Schmid, 1963, 218 ss

Placer → Deseo

## Plenitud, sobreabundancia

Es común a las palabras de este grupo designar todos los procesos originarios que exigen, llenan o colman un espacio previamente dado. Con una significación muy próxima a la objetivo-espacial, *πίμπλημι* [*pímplēmi*], *llenar un recipiente*, se emplea también con referencia al hombre: *llenar de alimento, saciar*. Mucho más frecuente es *πληρόω* [*plērōō*], con sus numerosos derivados, que puede significar asimismo literalmente *llenar, colmar*, pero, ante todo, es empleado en un sentido espiritual, para expresar que un hombre o una época son llenados con algo, es decir, que son determinados o «*llevados a su plenitud*» por algo y, por consiguiente, *consumados*; por otra parte, la medida de esta plenitud se basa a menudo en supuestos y representaciones existentes de antemano. En el NT el sustantivo *πλήρωμα* [*plērōma*], en cuanto término escatológico, se refiere tanto a la plenitud de los tiempos como a la consumación sin más de la voluntad de Dios. Lo específico del significado de *περισεύω* [*perisseúō*] y sus derivados consiste en que lo ahora existente o conveniente no se deja encerrar en el espacio dado o representado hasta ahora, y, por consiguiente, lo inunda o lo rebasa; sirve, pues, también para expresar, en sentido escatológico, la *superabundancia* del tiempo salvífico. *Πλήθος* [*plēthos*], en cambio, denota más bien —dentro de un ámbito limitado— una *pluralidad*, una *multitud*, espec. una *muchedumbre*, y, referido a la comunidad, su *universalidad*, su *totalidad*. *Χωρέω* [*chōreō*], de *χώρος* [*chōros*], *espacio vacío, intersticio*, significa, finalmente, *hacer lugar, hacer sitio*, y, en sentido espiritual, *dar cabida, abarcar*.

περισσέω [perisseiō] rebosar, multiplicar; περισσός [perissós] ubérrimo; περισσεία [perisseia] sobreabundancia; περίσσειμα [perisseuma] exceso; ὑπερπερισσέω [hyperperisseiō] vivir en la abundancia; ὑπερ(εκ)περισσῶς [hyper(ek)perissós] más allá de toda medida, sobremanera

I *Perisseiō* (de *περί* [peri] y *νεσσός* [neossós]) es intransitivo y significa (desde Hesíodo) *rebasar, exceder*, en ocasiones es transitivo, *suministrar en abundancia, multiplicar*. *Perissós* (de *περι-τός* [peri-tós]) significa: a) más allá de lo acostumbrado, b) más allá de lo justo, c) que supera una medida determinada, y de ahí. a) *ubérrimo*; b) *rebosante*; c) *sobrante*, el adverbio *perissós* significa *sobremanera*.

*Perisseia*, *sobreabundancia*, *perisseuma*, *sobreabundancia*, *residuo*. *hyperperisseiō*, *ser abundante*, en voz media *tener abundancia* (con *τινί* [tini], de algo), son formas pertenecientes al griego tardío y raramente atestigüadas. *hyperekperissós*. -oū y *hyperperissós*, *sobremanera*, pertenecen totalmente al ámbito del helenismo bíblico y neotestamentario.

II En los LXX el verbo *perisseiō* (poco frecuente) y sus derivados traducen casi exclusivamente palabras hebreas de la raíz *yatar*

1. a) *Perisseia* se encuentra únicamente en Ecl 1, 3, significa generalmente *ganancia, beneficios*. El hombre no saca ningún beneficio de todas las fatigas que lo fatigan bajo el sol. El sabio y el necio (2, 14b, 6, 8), el hombre y la bestia (3, 19) deben morir y ser olvidados. Dios, en cuanto señor absoluto, obsequia con bienes terrestres (6, 2), y por tanto, el hombre debe disfrutarlos en actitud agradecida y no discutir a Dios el lugar que le ha sido asignado (6, 9 s). Esta sabiduría que reconoce la libertad del creador es la auténtica ganancia (7, 12 19, cf 2, 13 s, 12, 13)

b) *Perisseiō* en 1 Mac 3, 30 significa *una primacia*, en 1 Sam 2, 33-36, *tener descendencia*, y además también significa *tener abundancia* (Ecl 11, 12). Según Ecl 19, 24, el que está demasiado seguro de su sabiduría está en grave riesgo de transgredir la ley

c) *Perissós*, designa lo *sobrante*, el *resto* (Ex 10, 5, 2 Sam 25, 11), lo *superfluo*, lo *inútil* (Prov 2, 15), pero también lo *extraordinario*, lo *sobresaliente* (Dn 5, 12.14), la *ventaja* (Prov 14, 23).

2 El judaísmo tardío espera para la época de la salvación la abundancia y la riqueza en todos los bienes apetecibles que hacen feliz al hombre: descendencia numerosa, riqueza, rendimiento superabundante de las cosechas (cf Hen [et] 10, 17-19; ApBar 29, 5-8; St-B IV, 866 s), y también en otros bienes tales como la alegría (Hen[et] 5L, 5 s), la justicia y la sabiduría (Hen[et] 48, 1), el espíritu y la vida divina (Sib IV, 46 189, entre otros)

III En el NT este grupo de vocablos se emplea de un modo relativamente frecuente: *perisseiō* aparece 39 veces; *perissós*, con sus formas comparativa y adverbial, 37 veces; *perisseuma*, 5 veces; *perisseia*, 4 veces; las formas con el prefijo *hyper*, 6 veces en total; todos estos vocablos aparecen predominantemente en los escritos paulinos, también los encontramos sobre todo en los evangelios. A todas esas palabras les es inherente el aspecto de *exceso* que sobrepasa toda medida y de *abundancia* que rebasa todos los límites. Esa exhuberancia desbordante hace que todas las normas y reglas se queden cortas: lo comparable resulta incomparable.

En cuanto al contenido, el uso neotestamentario de estos términos viene determinado por la idea de que la superabundancia del tiempo de la salvación fue reconocible y experimentable para un determinado círculo de hombres a través de la conducta de Jesús, mientras que, mediante su resurrección, lo fue para toda la humanidad. Es cierto que, al lado de ésta, se encuentra también una acepción no escatológica de estos vocablos.

1. a) En los evangelios hallamos el término *perisseiō* en su significación propia de *tener en abundancia, sobrar*: en Mc 12, 44, se habla de la viuda, que entrega todo lo que tenía, mientras que otros dan algo de lo que les sobra, y en Lc 12, 15 se advierte contra la falsa confianza puesta en una gran fortuna; en Mt 12, 34 par se cita a este propósito el proverbio «lo que rebosa del corazón lo habla la boca». Cuanto más silencio prescribía Jesús sobre sus milagros, tanto más trascendían éstos (Mc 7, 36). El misterio de su persona, al manifestarse a través de los milagros, impulsa a los hombres a dar testimonio



público de él. La muchedumbre se maravilla sobremanera (Mc 7, 37, *hyperekperissôs*), así como los discípulos (Mc 6, 51, *hyperekperissoû*).

b) Evidentemente, Juan, el precursor de Jesús (Mt 11, 9), es más que un profeta; pero, comedido ante la victoriosa irrupción del reino de los cielos con la aparición de Jesús, se sitúa en el umbral de este acontecimiento. Con un poder único, Jesús llama hacia sí a los que están fatigados, para reconfortarlos (→ descanso, art. *ἀναπαύω* [*anapaúō*]). Esto aparece con claridad en los relatos sobre la multiplicación de los panes y de los peces ante muchedumbres de 4.000 y 5.000 personas respectivamente, en el desierto (Mt 14, 20; 15, 37 par; Jn 6, 12). En todas las redacciones del relato se pone de relieve la enorme cantidad de pan sobrante (Mc 8, 8: siete espuelas de sobras: *περισσείματα* [*perisseimata*], Jn 6, 13: doce cestos con las sobras). Jesús puede obtener de su Padre más que Moisés en el desierto: él da algo más que el sustento cotidiano (cf. Ex 16, 18); en Jesús, los suyos hallan vida y satisfacción plena (Jn 10, 10: *perissón*). Aquí se hace patente que Dios es ubérrimo en gracia, y la pone a disposición de los que están extraviados (Lc 15, 17 emplea la imagen de la abundancia de pan).

c) Este ofrecimiento sobreabundante es un exceso que sólo es proporcional al comportamiento recto, que ha de sobrepasar la → justicia de los escribas (Mt 5, 20, esta superación se expresa con *πλεῖον* [*pleíon*]; cf. Mt 5, 47 s); a la perfección del Padre debe corresponder la perfección de los discípulos. Ante la radicalidad de esta exigencia, se hace apremiante la tremenda pregunta de quién puede satisfacerla verdaderamente (Mt 19, 25 par). A esta cuestión el NT responde diciendo que toda autoseguridad, toda riqueza en sentido amplio (Mt 19, 24), toda casuística farisaica (Mt 5, 37: lo que va más allá del sí y del no procede del mal; Mt 15, 4 s; relajamiento del mandamiento relativo a los padres) están excluidas; sin embargo, la fe debe confiar, pues para Dios todo es posible (Mt 19, 26), y, por consiguiente, él puede hacer posible la obediencia de la fe.

En relación con la acción amorosa de Dios en Cristo, que rebasa todos los límites, el amor a Dios y al prójimo es más importante que la observancia del culto (Mc 12, 33; cf. Lc 20, 47). Por pequeña que sea, la fe es ampliamente recompensada. Pero el que pudiese conocer el amor de predilección de Dios de un modo tan incomparable como el judaísmo farisaico y no obstante lo rechazase ahora en Cristo sería digno de un juicio mucho más severo (Lc 12, 48; Mt 13, 12).

2. a) En Rom Pablo echa mano con gusto de *perisseiō* y de sus derivados cuando habla de la → gracia de Dios que justifica, para la cual no hay nada ni nadie inalcanzable: Dios es rico para todos los que le invocan (Rom 10, 12). La gracia ha sido superior (5, 20: *hyperperisseusen*) a la → ley, que tuvo validez durante un intervalo de tiempo para que proliferase el delito y así hacer patente nuestro → pecado; ahora resplandece ella con más magnificencia (2 Cor 3, 10). Si en Adán dominó el pecado, en Cristo sobreabundó la gracia (Rom 5, 15; cf. 10, 4). Dado que este superávit o sobra (5, 17: *perisseia*) de gracia no es sobrepasable, ya no puede haber lugar junto a él para ningún llamamiento a la plenitud de la ley (3, 20). La superioridad (3, 1, *perissón*) de los judíos consiste únicamente en que a ellos les fueron confiadas las promesas. No obstante, su negativa no podía ni puede impedir el curso triunfal de la gracia; esta negativa da lugar más bien a que ella —la gracia— se desborde ahora hacia los paganos (*eperisseusen* 3, 7; cf. 11, 11).

De la misma manera que, tanto judíos como gentiles, quedan encomendados únicamente a la misericordia de Dios (11, 32), Pablo pide para los romanos que desborden de esperanza en el Dios gratuito (Rom 15, 13; *eis tō perisseúein*). Cf. Ef. 3, 20: Dios puede hacer mucho más sin comparación (*hyperekperissoû*) de lo que pedimos o concebimos. Según Ef 1, 7 s, esa inagotable generosidad es experimentada precisamente en el conocimiento de la obra salvífica de Dios en Cristo, que en todos opera y es válida para

todo el mundo. La conciencia de participar en ella, de estar arraigados en ella, hace que los cristianos rebozen de agradecimiento (Col 2, 7).

b) Al igual que el apóstol se ensañó en la persecución de las comunidades (Hech 26, 11) y fue asimismo un fanático de la religiosidad de la ley (Gál 1, 14), ahora se dedica con la misma aplicación y entrega el progreso de la obra salvífica de Cristo y se esfuerza por el crecimiento y la santificación de las comunidades (cf. 1 Cor 15, 58; Flp 1, 9, 26; 1 Tes 3, 12; 4, 1.10; siempre *perisseúein*). En 1 Tes 3, 10 pide con toda el alma (*hyperekperissoû*) que le sea posible remediar las deficiencias de la → comunidad a través de su presencia personal (cf. 2, 17). Los corintios son exhortados por el apóstol a utilizar sus dones para construir (→ casa) la comunidad y a abundar en ellos al servicio de la misma (1 Cor 14, 12; *perisseúō*). Se erige en protector de los débiles que se escandalizan ante la consumición de las carnes sacrificadas a los ídolos, y amonesta a los fuertes a no hacer uso de su libertad allí donde no signifique ninguna ventaja (8, 8).

El apóstol mismo puede, según las circunstancias, pasar hambre o vivir en la abundancia (Flp 4, 12.18). Se ha esforzado y ha sufrido mucho (*περισσotέρως* [*perissotérōs*]; 1 Cor 15, 20; 2 Cor 11, 23; 12, 15), tendría más motivos de ensalzarse a sí mismo que sus adversarios (2 Cor 1, 12; 10, 8). Sin embargo, a él debe bastarle la fuerza que se manifiesta en la debilidad (2 Cor 12, 9). Por eso, la prisión y los sufrimientos del apóstol dan ánimo para anunciar la palabra (Flp 1, 14; cf. Lc 12, 4).

c) Especial importancia adquiere *perisseúō* en conexión con la colecta para Jerusalén en la segunda carta a los corintios. Para Pablo, se trata de algo entre las comunidades, que prueba si este amor responde al autosacrificio de Jesús (8, 8 s). Es por eso por lo que alaba a las comunidades de Macedonia, porque, en medio de su extrema pobreza, su don ha hecho patente un derroche de generosidad para el sacrificio (*ἐπερίσσευσεν* [*eperisseusen*]). Por eso les cae también en suerte una alegría *desbordante* (*perisseía*: 8, 2). El apóstol está convencido de que Dios da de un modo sobreabundante posibilidades de hacer el bien pues ello responde a su gracia desbordante (9, 8). En 9, 12 se hace patente que la colecta representa un vínculo decisivo entre la comunidad de Jerusalén y las iglesias de la gentilidad, pues origina una sobreabundante acción de gracias a Dios y, con ello, el reconocimiento de su obrar gratuito entre los gentiles.

3. La carta a los hebreos exhorta a la comunidad a permanecer consciente de su fin en medio de las dificultades y a prestar más atención (*perissotérōs*) a la palabra de la promesa (2, 1), pues Dios se ha mostrado sobre manera fiel a Abrahán en su juramento (6, 17); el salmo 110, 4 lo dice aún más claramente (7, 15); ambos pasajes utilizan *περισσότερον* [*perissóteron*], cuando sitúa a Cristo por encima de Melquisedec.

En Sant 1, 21 con la expresión *περισεία κακίας* [*perisseia kakias*] no se alude al resto de maldad que aún hay que soportar, sino, en sentido literal, a una maldad descomunal, desmesurada.

*Th. Brandt*

πλήθος [*plêthos*] abundancia, multitud; πληθύνω [*plêthýnō*] llenar, colmar, crecer

I El sustantivo *plêthos* (desde Homero) contiene la raíz *ple-*, *llenar* y significa la *abundancia*, la *multitud*, la *multiplicidad*, en contraposición a lo menudo o a lo singular; equivale, pues, a lo que ya no se puede contar *un sínfin*. El verbo *plêthýnō* (la terminación *-ýnō* [-*ýnō*] indica acción) significa *llenar*, *colmar*, y en sentido intransitivo *estar lleno* o *llenarse*.

El sustantivo. a) es usado como un concepto de medida general, tratándose de cosas —un *gran número*— o de tiempo —una *duración*, un *tiempo largo*. b) referido a personas significa. una *muchedumbre*, un *gentío*, en el ámbito militar. las *tropas*, en el plano sociológico (en sentido peyorativo) la *masa*, que carece de criterio intelectual y ético, en una democracia. la *totalidad* de los que tienen derecho a voto, o bien la *mayoría*, que prevalece en las decisiones

políticas, *pueblo, población*, una *asamblea* determinada (p. ej. la formada por los ciudadanos de Atenas), en la acepción que se le da en las colectividades religiosas, se utiliza como expresión de la totalidad de los miembros, la totalidad del *grupo*, de la *comunidad*. Al sustantivo se le puede dar mayor énfasis mediante el plural (*multitudes, hordas*) o añadiéndole un adjetivo (p. ej. muy grande). *Plēthos* se encuentra también como adjetivo en su triple grado: positivo, *mucho*, comparativo, la (gran) *mayoría*, superlativo, *los más*. De acuerdo con el uso del sustantivo, el verbo como transitivo significa *acrecentar, engrosar, hacer algo con creces*, como pasivo e intransitivo, *multiplicarse, crecer, acrecentarse, henchirse*.

II Los LXX emplean *plēthos* casi 300 veces, *plēthyno* unas 200 veces, la mayoría de los casos para traducir derivados de *rābāh*, *ser mucho, llegar a ser mucho* (sust. *rōb*, pluralidad, *multitud*). Sirven esencialmente para describir la plétora, la enorme abundancia del don divino: al bendecir la creación (Gn 1, 22, 28), al prometer una gran descendencia a los patriarcas y al pueblo de Dios (Gn 17, 24, 22, 17; Ex 1, 7, 20; 32, 13), al otorgar una copiosa prosperidad (Dt 28, 11) y la salvación (Sal 5, 8; 31, 20; 51, 3, por parte del rey mesías; Sal 72, 7; prosperidad deseada: en la salvación de Dn 3, 31 y 6, 26). La plenitud de Dios en gloria (*δόξα [dóxa]*) y grandeza (*μεγαλωσύνη [megalósýnē]*) Sal 150, 2), ha de ser alabada, en cambio el hombre no tiene ningún motivo para confiar en sus propias fuerzas (Sal 33, 16), ni el pueblo en el valor de sus guerreros (Os 10, 13) o en la abundancia de sus sacrificios (Is 1, 11; cf. Dellng, 276). Frente a la grandeza y sublimidad de Dios, por parte del hombre sólo encontramos una abundancia de culpa (Gn 6, 5; Am 4, 4; Eclo 5, 6, 23, 31, 16).

También es frecuente el uso del sustantivo *rōb*, correspondiente al griego *plēthos*, en los textos de Qumrán. Así, se utiliza para designar la multitud de los miembros de la comunidad (1QS 5, 2, 9, 6, 19). A menudo actúa de refuerzo en un concepto salvífico: abundancia de la gracia, abundancia de la misericordia, abundancia de la salvación, etc.

III En el NT *plēthos* aparece 31 veces, 24 de las cuales (y una v. l.) en los escritos de Lucas; *plēthynō*, 11 veces, de las cuales 5 en Hech.

En el NT las palabras de este grupo pueden servir, en primer lugar, para demostrar la *abundancia* del don de Dios: así se citan las afirmaciones veterotestamentarias sobre el crecimiento del pueblo de Dios (→ pueblo, art. *λαός [laós]*; → crecimiento, art. *αὐξάνω [auxánō]*); Hech 7, 17 = Ex 1, 7; Heb 6, 14 = Gn 22, 17; Heb 11, 12 = Gn 15, 5); el «gran número» muestra, por otra parte, la abundancia de la promesa divina. Luego se encuentra en las fórmulas de salvación de 1 Pe 1, 2; 2 Pe 1, 2; Jds 2, la bendición neotestamentaria, que desea que los dones salvíficos divinos lleguen a ser operantes de un modo creciente en la vida de la comunidad.

En Sant 5, 20 y 1 Pe 4, 8 (= Prov 10, 12) se anuncia que el amor cristiano al salvador y al prójimo cubre un sinnúmero de pecados. Además, la expresión *πλήθος ἁμαρτιῶν [plēthos hamartiōn]* (el TM sobre Prov 10, 12 dice: «el amor disimula las ofensas») no intenta tanto poner de relieve cuántos pecados han sido cometidos (hechos constar numéricamente en la contabilidad celestial), sino más bien que el efecto purificador de la acción a que se alude en los respectivos pasajes es particularmente grande. Según 2 Cor 9, 10, Dios se cuida de que la caridad no empobrezca a nadie, sino que reporte copiosas bendiciones.

En Lucas estos vocablos describen con frecuencia la gran eficacia de la acción de Jesús y del evangelio, que conmueve y pone en movimiento a las «masas» (Lc 8, 37; Hech 14, 4; 21, 36) (Lc 6, 17 s par; 23, 27; Hech 5, 14, 16; 14, 1; 17, 4). Ya en la pesca milagrosa de Pedro (Lc 5, 6; Jn 21, 6) son prefigurados el fruto del evangelio entre los pueblos y la actividad misionera del apóstol. El verbo es utilizado ante todo cuando se anticipa cómo aumentarán los cristianos mediante la difusión de la palabra de Dios (Hech 6, 1, 7; 9, 31; 12, 24, en armonía con las palabras del AT, a la nueva creación y al nuevo pueblo escogido neotestamentario pertenece el «multiplicarse», como un signo de bendición).

Lucas se sirve literariamente del sustantivo *plēthos* para poner claramente de relieve, junto a la muchedumbre anónima, a un círculo más pequeño de personas (Lc 1, 10: el sacerdote y la muchedumbre; 2, 13: el ángel del Señor y los ejércitos celestes; 6, 17: los discípulos y el pueblo; Hech 6, 2, 5: los doce y los cristianos), para subrayar el conjunto de una muchedumbre («la totalidad»: Hech 4, 32; 14, 4; 23, 7), o bien la unanimidad de comportamiento de la misma (Lc 19, 37; 23, 1; Hech 4, 32; 25, 24).

Junto a esto, *plēthos* tiene también en Lucas el significado de *comunidad religiosa* (los que participan en el culto a Dios: Lc 1, 10; Hech 19, 9; el grupo de los creyentes: Hech 4, 32; el pleno de los discípulos: 6, 2,5, 15, 12,30, 21, 22 v. l.).

Mt 24, 12 habla del fin de los tiempos, en el que los discípulos no deben desfallecer bajo la presión de las calamidades, sobre todo cuando el alejamiento de la ley divina, lo anticristiano (incluso dentro de la cristiandad) tomará unas dimensiones apenas soportables

W. Bauder

*πληρωω* [plērōō] llenar, llevar a término, cumplir, consumir; *πληρης* [plērēs] lleno, completo, *πλήρωμα* [plērōma] plenitud, totalidad, *ἀναπληρόω* [anaplērōō] llenar, reemplazar, *πληροφορεω* [plērōforeō] llevar a cabo, convencer, *πληροφορία* [plērōforía] abundancia, convicción plena, *πίμπλημι* [pímplēmi] llenar, colmar, *ἐμπιμπλημι* [empímplēmi] llenar, henchir, saciar

I 1 *Pleres* y sus derivados se encuentran en el griego literario desde Esquilo, *pímplēmi* desde Homero, *plērōforeo*, en cambio, se halla una vez, como forma tardía, en Ctesias (s II a C.) La pluralidad de significados de todas estas palabras dimana de su raíz común *πλη-* [plē-], *lleno, plenitud*. Así, *plērōō*, o también *empímplēmi*, significa literalmente *llenar un recipiente*, el resultado de cuya acción se designa con *plērēs* o *plērōma*, espec p ej cuando se habla de equipar una nave. En sentido figurado *satisfacer* un deseo, *escuchar* una oración, *aplacar* la furia, la ira, *satisfacer* las apetencias. Luego también, *cumplir* un deber, *realizar* un trabajo. También *remtegrar, pagar totalmente* (remuneración, tributo), *llenar un vacío completar* (también reemplazando *anaplērōō*). Con sentido temporal, en pasiva *transcurrir, cumplirse* p ej un año completo (*plērēs*), un número completo de años (*plērōma*)

2 Al igual que el hombre puede estar lleno de dolores, alegrías, eros, virtudes también puede decirse de él que está lleno de Dios (*πληρης θεου* [plērēs theou], Polux, Onom I, 15), es decir, que está poseído entusiastamente por Dios o inspirado por él (Polux, *ibid* 16). Así, p ej se afirma de la pitonisa que pronuncia el oráculo estando llena del espíritu de Dios (Orígenes, Contr Cels VII, 3). Ese estar lleno de Dios para vaticinar hay que distinguirlo de la idea de que Dios penetra el universo y lo llena (así, Zeus Serapis en Aelius Aristides, Or 45, 21). No es preciso entender esto de un modo panteísta, como parece probarse a partir de la existencia de tales expresiones en Filón. Su «Dios que llena el universo» es, no obstante las influencias estoicas, un Dios trascendente (dualismo platónico), que llena el universo con su omnipresencia y omnipotencia (como en el AT)

II 1 En los LXX con los verbos *plērōō* y *pímplēmi*, que aparecen aproximadamente con igual frecuencia, así como sus derivados, se traducen predominantemente formas derivadas de *mālē'*, y, más raramente, de *sāba'*, *tāmam* y *šālēm* entre otras. Se presenta la misma gama de significados que indicábamos en I en cuanto a su significado literal cf 2 Re 4, 4, Gn 21, 19, 42, 25, entre otros, Sal 96, 11 y 98, 7 en el giro el mar y lo que lo llena, Gn 1, 28, 9, 1 el mandato dado al hombre, de llenar la tierra, cf Sal 24, 1 la tierra y lo que la llena. En sentido figurado se encuentran *plērōō* y sus derivados para las siguientes acepciones *escuchar* las oraciones (Sal 20, 6), *terminar* un trabajo (1 Re 7, 51), *pagar* un tributo (2 Mac 8, 10 *ἐκπληρωω* [ekplērōō]), *completar* las palabras de otro (1 Re 1, 14), *rematar* el castigo pendiente (Sab 19, 4 *προσαναπληρωω* [prosanaplērōō])

2 Con frecuencia *plērōō* (más raramente *pímplēmi*) está en conexión con nociones temporales *cumplir* un tiempo, la mayoría de las veces en pasiva con sentido intransitivo *transcurrir, terminar*. Por otra parte, se presupone que existe una cierta cantidad de → tiempo, que debe acabarse necesariamente, ya que así lo exige o lo determina la naturaleza (p ej Gn 25, 24), un voto (Nm 6, 5), la ley (Lv 8, 33), o la palabra de Dios (cf los 70 años Jer 25, 12, 2 Cr 36, 21). Es interesante en este concepto Tob 14, 5 (7) Tobias ha dicho, v 4 (6), que Israel sería devastado hasta cierto tiempo (*μεχρι χρονου* [mehri chronou]), pero Dios se compadeciera de él. La casa de Dios también será edificada de nuevo, aunque no será como la primera. Pero esta inferioridad sólo será temporal, existirá «hasta que los tiempos del mundo (así BA, Sinaiticus el tiempo de los tiempos) se cumplan». Entonces tendrá lugar el retorno definitivo y la casa de Dios será edificada de nuevo en todo su esplendor «hasta todas las generaciones del eon („nuevo?)». En el fondo esta la idea de que Dios ha establecido un plazo para los hombres (cf a este propósito, Dn 12, 13 LXX). En un sentido similar, se habla en el AT del colmo del pecado, pues también aquí (si bien no se nombra *expressis verbis* la palabra misma) se piensa en una medida que ha de ser colmada, p ej Gn 15, 16 pues (la medida) de los pecados de los amorreos aun no ha llegado a su colmo. El llegar-al-colmo de sus pecados significa

para los cuatro reyes impíos el fin de su dominación (Dn 8, 23). A este respecto, es muy aclaratoria la visión teológica de 2 Mac 6, 12-16: la desolación del pueblo de Israel es solamente un castigo de Dios, que sirve de advertencia (v. 12), pues, de este modo, Dios quiere preservar a los pecadores de un castigo definitivo (v. 13). Ellos son conscientes de que el Señor no obra con ellos del mismo modo que con los otros pueblos, a los que perdona hasta que hayan llenado la medida de sus iniquidades, para entonces castigarlos, a ellos, en cambio, les impide que vayan demasiado lejos, para así no tener que ejercer, en último extremo, su venganza (v. 14)

3. Aparece un uso específicamente veterotestamentario del concepto cuando se dice que la palabra de Dios anunciada por los profetas llega a su cumplimiento, cf. Esd 1, 57 (*anaplērōsis*), 1 Re 2, 27; 2 Cr 36, 21-22 (*plērōō*). Es Yahve mismo el que lleva a efecto lo que ha vaticinado (1 Re 8, 15.24)

4. Sobre el estar lleno (*empimplēmi*) del espíritu de Dios, se habla de muchas maneras. Es la característica de los profetas (Eclo 48, 12) y puede ser transmitido mediante la imposición de manos (Dt 34, 9). Los hombres diestros han sido llenados por Dios con un espíritu, con el espíritu de sabiduría y de habilidad (p. ej. Ex 28, 3, 31, 3). La plenitud del espíritu cae también en suerte a aquellos que buscan al Señor y estudian la ley (Eclo 39, 8), de tal manera que instruyen a los otros en la sagrada Escritura (v. 9 s). También el que refrena su lengua es llenado por el espíritu (Prov 15, 4 LXX).

Cuando Sab 1, 7 dice «el espíritu del Señor llena la tierra», esto no hay que entenderlo de un modo panteísta (como tampoco en Filón, cf. I), sino que es, más bien, una confesión de que Dios lo escucha y lo conoce todo y castiga el pecado (cf. el contexto). De un modo análogo el texto de Jer 23, 24 «no lleno yo el cielo y la tierra», alude a que Dios lo ve todo. Que Dios se revelará plenamente se expresa en la frase de que su gloria (*kābōd = dōξα [dōxa]*) ha de llenar o ha llenado la tierra (cf. Sal 72, 19, Is 6, 3, Nm 14, 21). Al principio, esta gloria de Yahvé estaba circunscrita al santuario (Ex 40, 34-35), al primer templo (1 Re 8, 10-11, 2 Cr 5, 14, 7, 1) y al segundo (Ap 2, 9), o no era cognoscible en su plenitud, pero, al final de los tiempos sí lo será, «cuando toda la tierra se llene del conocimiento de la gloria del Señor» (Hab 2, 14: *pimplēmi*)

5. Los escritos de Qumrán utilizan la mayoría de las veces *mālē'* para caracterizar la terminación de un periodo de tiempo (p. ej. IQS VII, 20.22), pero también en un sentido claramente escatológico, todo ser y acontecer se cumple de acuerdo con un plan establecido, dispuesto ya por Dios (IQS III, 16, cf. IQM XVII, 9). Para la época mesiánica se espera que Dios llenará su tierra con toda clase de bendiciones y se acumulará en Jerusalén la riqueza de los pueblos (IQM XII, 12 ss; cf. XIV, 4)

III En su pluriforme uso de estos vocablos, el NT tiene mucho en común con lo que se ha aducido ya en I y espec. en II. Un significado próximo al literal tienen generalmente el verbo *pimplēmi* y su compuesto *empimplēmi*, ambos utilizados predominantemente por Lucas: el primero, para caracterizar, de un modo plástico-objetivo, la donación del espíritu ya expuesta; el otro, para describir de un modo también muy plástico el acto de *saciar* o *estar saciado* (sobre la última, cf. Lc 1, 53; 6, 25). *Plērōō* no sólo se encuentra frecuentemente y con variedad de sentidos (86 veces) a causa de su significación más amplia, sino también porque es casi un *terminus technicus* en conexión con el cumplimiento de la Escritura y tiene una importancia teológica fundamental, en cuanto que designa el cumplimiento escatológico del → tiempo. *Plērēs*, fuera de los testimonios literalmente sinópticos, sólo se emplea en los escritos de Lucas y en los de Juan y con referencia al hombre: al igual que puede afirmarse de él que está lleno de → fe, lleno de buenas → obras, etc. (cf. solamente Hech 6, 3.5; 9, 36). Tienen una significación muy próxima a → *περισεύω [perisseuō]* el verbo *plēroforēō* y el sustantivo *plēroforia* (en total aparecen 10 veces), aunque, para ambos vocablos, hay muchas traducciones posibles. 2 Tim 4, 5.17 emplea el verbo para designar la relación del ministerio de la predicación. Con respecto a *plēroforia*, se duda sobre si debe traducirse literalmente como *abundancia*, *plétora*, o con un sentido figurado, como *certidumbre*, *convicción* firme. Lo mismo ocurre con *plērōma*, en donde no siempre es fácil decidir si este vocablo ha de entenderse de un modo verbal, como acontecimiento, o de un modo más bien objetivo-sustantivado. El término aparece sobre todo en Pablo. Dado que hay pocos pasajes en que se emplee en un sentido literal (*plērōō*: Jn 12, 3; Hech 2, 2; *pimplēmi*: Lc 5, 7; incluso compuestos como *συμπληρώω [sympplērōō]*: Lc 8, 23, etc.), fundamentalmente podemos fijar nuestra atención sobre el uso más teológico del concepto *cumplir*.

## 1. El cumplimiento de las palabras de la Escritura

a) La comunidad neotestamentaria ha sido vivamente consciente de la continuidad con el AT. Ha encontrado su fuerza en el AT, no solamente porque en su apologética y en su misión necesitaba una legitimación ante el judaísmo, sino porque desde el principio (¡Jesús!) ha experimentado en su conciencia religiosa la necesidad de una fundamentación de su existencia a partir del AT. Por eso, al referirse al AT, se encuentra a veces una sorprendente naturalidad, que tiene como signo distintivo el tópico «cumplimiento». Además de *plērōō*, término habitual, aparece una vez *anaplērōō* y otra *pimplēm*.

b) El cumplimiento es caracterizado a menudo como finalidad con las conjunciones *ὅπως* [*hōpōs*] y *ἵνα* [*hína*] a fin de que (así ocurre la mayor parte de las veces en Mt y Jn). Esto es válido espec. en aquellos pasajes referentes al cumplimiento que tienen su origen en el hecho de que la comunidad entiende su fe (Sant 2, 23) y ciertos pasajes de la historia de Jesús de tal manera que en ellos resulta visible y encuentra su relación lo que había sido anunciado en la revelación veterotestamentaria y que, por consiguiente, pertenecía desde hacía tiempo al plan salvífico de Dios. En este sentido se habla del cumplimiento de las escrituras (*γραφαί* [*grafái*] Mc 14, 19; → escritura), de todo lo que está escrito (Lc 21, 22); con estas expresiones se hacía referencia quizá a la totalidad del AT (Lc 24, 44; Moisés, profeta, salmos), pero, en especial, se tenían presentes los escritos de los profetas (Mt 26, 56). La mayoría de las veces se cita un pasaje del AT dentro del texto y se introduce con la expresión «como se dice (*τὸ ρηθέν* [*tó rhthén*]) en» (Mt 10 veces) o con «la palabra» (*ὁ λόγος* [*ho lógos*] Jn 12, 38; 15, 25), «la Escritura» (es decir, el pasaje de la Escritura, *ἡ γραφή* [*hē graphē*] Mc 15, 28; Jn 13, 18, 17, 12; 19, 24 28.36, Hech 1, 16, Sant 2, 23, cf. Lc 4, 21). Como hemos dicho, lo que se cita se encuentra a menudo en los profetas, de tal manera que puede hablarse también del cumplimiento de la profecía (Mt 13, 14: *ἡ προφητεία* [*hē profēteía*]) y de las palabras de los profetas (Hech 13, 27; → profeta).

Los profetas cuyas palabras se citan como «la Escritura», son nombrados, en ocasiones, de un modo explícito (Isaías es citado 4 veces en Mt; cf. también Jn 12, 38-41; Jeremías en Mt 2, 17, 27, 9; cf. II, sobre 2 Cr 36, 21), otras veces se alude a ellos con la expresión «el profeta» (Mt: 5 veces), pero en Mt se caracteriza explícitamente su actividad como subordinada (*διὰ* [*día*] = por medio de, por boca de, 10 veces). Detrás de la Escritura o del pasaje esta Dios mismo como verdadero autor (*ὕπο* [*hypó*], por, cf. 1, 22, 2, 15). Es Dios el que lo ha anunciado previamente (Hech 3, 18).

c) De la misma manera que Dios es el autor, puede decirse igualmente que Dios es el que cumple la palabra anunciada por él, esto halla su expresión en la paráfrasis que a menudo aparece en la forma pasiva semitizante *cumplirse*. Que Dios es realmente el que lleva a cabo este cumplimiento se hace patente en Hech 13, 33, e igualmente en 3, 18. Que, a pesar de ello, no se excluye la participación del hombre, se dice en Hech 13, 27 los habitantes de Jerusalén. «al condenarlo, cumplieron las profecías que se leen los sabados».

Junto a esto, se habla también en el NT del cumplimiento de las palabras de un ángel (Lc 1, 20) y de las palabras de Jesús (ambos casos en Jn 18. vv 9 y 32). En la valoración del testimonio de la Escritura hay que tener en cuenta que, desde el presente entendido escatológicamente, nos remontamos al pasaje veterotestamentario y no a la inversa (cf. el *καθὼς γέγραπται* [*kathōs gégraptai*], que aparece con frecuencia, p. ej. en Mc 1, 2; Lc 2, 23 y *passim*). Generalmente se toma como base la versión de los LXX, no el texto hebreo. Algunos pasajes de la Escritura son entendidos como anuncios misteriosos de los acontecimientos definitivos que ahora hacen su irrupción (→ misterio; → revelación, art. *ἀποκάλυψις* [*apokálypsis*]), en la palabra veterotestamentaria la fe descubre la promesa de la salvación que acontece ahora. En el esfuerzo por arrancar a la Escritura el mayor

número de misterios posibles (cf. *ἐρευνᾶτε τὰς γραφάς [ereunáte tás graphás]*, escudriñad las escrituras: Jn 5, 39), se desarrolla entonces la forma que consiste en aportar el testimonio de la Escritura, tal como se presenta en Mt. Pero incluso aquí, en contraste con el judaísmo, nos encontramos con una sorprendente libertad ante el texto del AT y hay que reconocer que la posición de Jesús frente a este texto era crítica (cf. Mt 5, 17; Mc 10, 2 ss). Pablo distingue asimismo entre el espíritu y la letra (2 Cor 3, 7 ss). A veces él explica las palabras del AT de un modo alegórico (1 Cor 9, 9), como ocurre en la interpretación secundaria de la parábola (cf. Mc 4, 13-20). La carta a los hebreos es una homilía en toda regla, es decir, una explicación punto por punto de fragmentos de la Escritura relacionados entre sí.

## 2. El cumplimiento del → tiempo

a) En un sentido general, *cumplirse* (en el NT empleado únicamente en forma pasiva) el tiempo es un mero *acabarse, llegar a su vencimiento*. Esto se expresa con los verbos *pimplēmi* (Lc —infancia de Jesús— 1, 23.57; 2, 6.21.22; 2, 43: *τελέω [teléō]*) y *plērōō* (Hech 7, 23.30; 9, 23; 24, 27; cf. 19, 21). Son días (5 veces) o años (3 veces), que *pasan*, o es el *momento* (Lc 1, 57), que ha *llegado*. Probablemente se atribuye al verbo *plēroforēō* (Lc 1, 1) una significación temporal («los hechos que se han *cumplido* [NB: verificado] entre nosotros»). En Hech 21, 26, el sustantivo *cumplimiento* (*plēroforía*) pertenece también a esta categoría.

b) Más preñado de sentido es el concepto de *cumplimiento* en Lc 21, 24, en donde el cumplimiento del juicio sobre Jerusalén se circunscribe «hasta que la época de los paganos llegue a su término» (cf. Tob 14 en II, 2). Más todavía que en lo dicho en a), permanece viva aquí la idea de que Dios (sobreentendido en la pasiva) determina el período de tiempo y la coyuntura. El → tiempo tiene una función en el plan divino. En Lc 9, 51 y Hech 2, 1 se sirve Lucas del compuesto *symplerōō* (en pasiva): los días de su acogida (*ανάληψις [análēpsis]*) estaban *para cumplirse* (NB: «iba llegando el tiempo de que se lo llevarán»); análogamente en Hech: la venida del espíritu (v. 2) se cumple el día de pentecostés (v. 1), es decir, Dios es el que determina este tiempo.

c) «Se ha *cumplido* el plazo» (*πεπλήρωται ὁ καιρός [peplērōtai ho kairós]*), así expresa Mc 1, 15, la trascendental recapitulación de la primera predicación de Jesús: el término establecido por Dios y esperado por Israel se ha cumplido ahora. De ese modo Mc 1, 15 se aproxima a Lc 4, 21. En Jn Jesús dice en cambio: «no ha llegado aún el momento» (Jn 7, 8: *ὁ ἐμὸς καιρός [ho emós kairós]*). Si bien el tiempo ha comenzado a transcurrir, o sea que está ya en marcha el tiempo de la acción de Dios en Cristo, el acontecer de la vida terrestre de Jesús está totalmente en las manos de Dios; de este acontecer no puede disponer el hombre, ni siquiera el mismo Jesús (cf. Jn 2, 4; 7, 30; 8, 20); más tarde se hace esto patente para Jesús (Jn 12, 33; 13, 1; 17, 1).

d) Pablo usa en este contexto (Gál 4, 4) el sustantivo *plērōma*: «al llegar la *plenitud* de los tiempos (NB: cuando se cumplió el plazo), envió Dios a su hijo», y esto comprende su nacimiento (v. 4) y su muerte (v. 5). Esto no sólo significa que se ha cumplido un plazo o que se ha llegado a un instante fijado, sino más bien que, en la economía salvífica divina, el tiempo humano *ha llegado a su término*. Por eso, en Ef 1, 10, pone Pablo en relación la *οἰκονομία [oikonomía]*, la economía (→ casa), con el *plērōma* de los tiempos (*kairós*), es decir, el proyecto que Dios tenía, con la plena realización de la historia humana (NB: «conforme al... proyecto que él tenía para llevar la historia a su plenitud»). Con ello quiere poner de relieve lo siguiente: el acontecimiento de Cristo no se halla en la esfera de las condiciones y posibilidades humanas, sino únicamente en el designio de Dios (v. 9).

## 3. El cumplimiento de la voluntad de Dios

a) Cuando en el NT se habla del cumplimiento de la → ley, se trata siempre de una idea fundamental amar es cumplir plenamente la ley (Rom 13, 10: *plērōma*, → amor, art. *ἀγάπη* [*agápē*]), «pues el que ama al otro tiene cumplida la ley» (*πεπλήρωκεν* [*peplērōken*], v 8). También en Gál 5, 14 dice Pablo que la ley entera queda cumplida con un solo mandamiento, el de «amarás a tu prójimo como a ti mismo», que esta escrito en Lv 19, 18 (cf Mt 22, 39; Jn 13, 34) Esto puede significar en concreto: «arrimad todos el hombro a las cargas de los otros, que con eso cumpliréis la ley de Cristo» (*ἀναπληρώσετε* [*anaplērōsete*]).

b) En Mt 5, 17 dice Jesús expresamente que él no ha venido a derogar la ley o los profetas, es decir, las Escrituras, a través de las cuales Dios ha dado a conocer su voluntad, sino a dar cumplimiento. Tal como se intenta resolver la tensión entre las palabras de 5, 18-20 y 21 ss, es claro que el cumplimiento no debe ser entendido de un modo meramente formal, sino que, también aquí, el motivo fundamental es el amor. Jesús ha mostrado este amor en que, desde el principio (Mt 3, 15), cumplió «toda justicia» (NB «todo lo que Dios quiere»)

c) La exigencia del derecho propia de la ley perdura, pero su aspecto mortífero ha sido suprimido. por la justicia de Cristo (*δικαίωμα* [*dikaiōma*]) nos ha llegado la justificación (Rom 5, 18; NB: «el acto de fidelidad de uno solo resultó en el indulto y la vida para todos los hombres»). La misión del Hijo de Dios y la sentencia contra el pecado en su carne mortal (8, 3), tiene, sin embargo, la finalidad de que «la existencia (*dikaiōma*) contenida en la ley pueda realizarse en nosotros», y la posibilidad de ello radica en que los cristianos no procedan dirigidos por los bajos instintos, sino por el espíritu (v 4)

## 4. Estar lleno del espíritu

De esto se habla en conexión con *pimplēmi* y *plērōō* solamente en pasiva (Dios es el dispensador); junto a éstos, aparece el adjetivo *plēres*. El concepto es específicamente lucano. Pablo ha desarrollado una pneumatología distinta de la de Lucas (sobre este tema cf → espíritu, → solidaridad, art. *ἔχω* [*échō*]).

a) Lc 1 utiliza el verbo *pimplēmi* (v. 15). Juan «se llenará de Espíritu santo» desde el seno de su madre, asimismo sus padres, Isabel (v. 41) y Zacarías (v 67), están llenos del Espíritu santo en sus profecías.

b) Lc 4, 1 a narra que Jesús, después del bautismo, volvió «lleno del Espíritu santo». Por el pasaje paralelo de Mc 1, 12 consta que, en la tradición más antigua, existía una representación dinámica y diferente (la veterotestamentaria) el espíritu, como una fuerza personal, empuja (*ἐκβάλλει* [*ekbállēi*]) a Jesús hacia el desierto (cf. la donación temporal del espíritu al jefe carismático en Jue) En Lc, en cambio, esta presente la idea de que, con el bautismo, es conferido el espíritu en un acto particular, como un poder milagroso que permanece constantemente en él que lo ha recibido

c) Lo que hasta pentecostés, fecha decisiva para la iglesia universal, sólo había caído en suerte a unos pocos privilegiados, se convierte desde este día en el signo distintivo más importante de la → iglesia de judíos y gentiles. Según Hech 2, 4, todos estaban «llenos del Espíritu santo», lo cual se manifiesta en el don de lenguas. La conexión de *estar lleno* (*πιμπλάναι* [*pimplánai*]) con *hablar* aparece también en 4, 8 y 4, 31 (así como en 13, 9); este vínculo quiere decir que la plenitud no es en sí misma un tiempo, sino la condición para hablar con libertad en la situación de misión (cf espec. Hech 4, 31). Si bien el estar llenos del espíritu parece ser, sobre todo, una característica de los cristianos, es puesto espec. de relieve en algunas personas, tales como Esteban (Hech 6, 5 10, 7, 55), Pablo (9, 17), Bernabé (11, 24)



d) Hech 6 muestra que, en conexión con el don del espíritu, se confiere claramente una multitud de dotes que los cristianos poseen de modo diferente: sabiduría (v 3 10), fe (v 5), gracia y poder (v 8). «Lleno de gracia» (πληρης χαριτος [plērēs cháritos]) es un giro específicamente lucano (8 veces en el evangelio, 17 veces en Hech, → gracia, art. χαρις [charis]) Sobre Hech 13, 52 cf → alegría, art. χαίρω [chairō]

Sin el espíritu, el hombre puede estar lleno de cualidades perversas, de ira (Hech 19, 28, Lc 4, 28), furor (Lc 6, 11), envidia (Hech 5, 17, 13, 45), esto, por regla general, se expresa en conexión con el verbo *pimplēm* Pedro, lleno del espíritu, desenmascara a → Satán como autor en última instancia de estos pecados (Hech 5, 3, 13, 9) Es claro que no existe ninguna posición neutral del hombre entre Cristo y Satán (cf. Lc 11, 23 ss)

e) En esta alternativa considera también Pablo al hombre, o aporta «el fruto del espíritu» o «acciones que proceden de los bajos instintos» (Gal 5, 19 22) Esto resulta evidente también en Flp 1, 11, en donde Pablo exhorta a la santificación y llega hasta a decir que los filipenses deben llenarse del «fruto de la justicia» que Cristo ha obtenido para ellos. Pero aquí aflora, al mismo tiempo, toda la pneumatología paulina *estar llenos* de la fuerza del espíritu significa que «el espíritu nos da vida» (Gál 5, 25), que «existimos en Cristo» y tenemos el modo de pensar del Señor (1 Cor 2, 16), y en cuanto miembros del cuerpo de Cristo, somos inundados por la abundancia de los dones de la gracia (→ *περισσεύω* [perisseiō])

### 5. La plenitud de Cristo

Hay en el NT algunos pasajes en los que se habla de la plenitud de Cristo; surge también entonces la palabra *plērōma*, cuyo significado no es fácil de determinar de un modo inequívoco. en Rom 11, 12 25, es p. ej., *el todo*, la *totalidad* (reintegración total, NB: «afluencia en masa» en 15, 29 designa la *plenitud* (NB «la plena bendición»), en Rom 13, 10, se refiere a la *plenitud* de un modo activo (pleno cumplimiento, cf *supra*)

a) En Jn 1, 16 se dice de la → palabra (cf. art. *λογος* [logos]) hecha carne que posee la *plenitud*, sobre eso había hablado ya el v 14, en donde se designa al *lógos* como «lleno de amor y lealtad» Esta plenitud no constituye un misterio gnóstico del mundo celeste, sino que, como la gloria (*doxa*) en el v 14, es → revelación los hombres pueden contemplarla y pueden recibir esta gloria, participar de ella

b) Según Col 2, 9, en Cristo habita la *plenitud total de la divinidad* (cf 1, 19) Esta plenitud, que fue descrita en 1, 15-18, está referida totalmente a la cruz (v. 20), la muerte (v 22) y la resurrección (v 18), por eso los creyentes están llenos de él (2, 10), ya que, mediante la fe (2, 12 ss), su cruz, su muerte y su resurrección reconcilian también su vida, la remuevan y la hacen participar del triunfo

c) Los creyentes participan de esta plenitud (Col 2, 10), pero Ef 3, 19 nos muestra que este hecho de la historia de la salvación no excluye su propia colaboración a la plenitud el conocimiento del amor de Cristo ayudara a penetrar cada vez más en la riqueza de esta plenitud Este conocimiento no es aquí inmediatamente evidente, tiene un supuesto: la construcción de la comunidad en cuanto cuerpo de Cristo, a través del servicio, debe llevar a realizar la unidad de la fe y, con ello, el conocimiento del Hijo de Dios. Esto debe proseguir hasta la totalidad del conocimiento de la fe, que ya no se deja zandar por cualquier ventolera de doctrina (4, 14) Semejante conocimiento de la fe tiene su garantía en Cristo, que llena totalmente el universo y tiene su complemento en la iglesia, que es su plenitud (1, 23)

### 6 Colmar la medida de la iniquidad

Decíamos antes (cf II) que el colmar la medida de la iniquidad se refiere en el AT a los paganos, Tob 14, 5 la limita a ellos y argumenta que Dios, en cambio, protege al pueblo

de Israel. En Mt 23, 32 Jesús dice expresamente a los judíos que ellos *colman* la medida (τὸ μέτρον [tò métron]) de sus padres, es decir, que son tan pecadores como sus padres, o que *completan* lo que aún les falta de iniquidad. En 1 Tes 2, 16 dirige también Pablo esta expresión contra los judíos: «esos que estorban que hablemos a los paganos para que se salven, *colmado* (la medida) de sus pecados (anaplērōō)».

### 7. Llenar una ausencia

En las cartas paulinas los verbos *anaplērōō* (1 Cor 16, 17; Flp 2, 30), *ἀνταναπληρόω* [antananaplērōō] (Col 1, 24) y *προσαναπληρόω* [prosanaplērōō] (2 Cor 9, 12; 11, 9), están en conexión con *ὑστέρημα* [hystērēma], *ausencia*, *falta* (sing. y pl.), con lo que la expresión significa en conjunto *suplir* lo que falta (a uno). Así, en el primero de los pasajes, para Pablo, los tres hermanos suplen la ausencia de la comunidad; algo semejante ocurre en el segundo pasaje: Epafrodito sirve a Pablo en ausencia de la comunidad y como sustituto de ella, o quizá: él *completa* lo que le faltaba a Pablo en su servicio. En Col 1, 24 se trata probablemente de que ahora existen todavía «penalizaciones» de Cristo (→ persecución, art. *θλίψις* [thlipsis] III, 2), pues las angustias de la iglesia no han de ser eliminadas por las de Cristo. No todas las tribulaciones han sido padecidas por el Jesús histórico, queda todavía una porción restante para los miembros del cuerpo de Cristo, es decir, para la iglesia. Pablo experimenta en su servicio (vv. 23.25) el gran sufrimiento que le corresponde, supliendo en cierto modo las tribulaciones que faltan: hay una cierta medida de → sufrimiento para el cuerpo de Cristo, y por eso puede alegrarse así de su propio sufrimiento, ya que, de ese modo, anticipa en parte el sufrimiento de la comunidad.

### 8. La alegría perfecta

En el evangelio de Juan y en sus cartas aparece con frecuencia la conexión entre → alegría (*chará*), como sustantivo, y el verbo *llenarse* (*plērōō*, en pas.). Esta alegría es la alegría de Jesús (Jn 15, 11 a; 17, 13), que surte efecto en sus discípulos (15, 11, 17, 13), a través de su venida (3, 29), sus palabras (15, 11; 17, 13) y su nueva venida (16, 22), de tal manera que la tristeza (que llena los corazones de los discípulos: 16, 16) se convertirá en gozo (16, 20). Así la alegría de Cristo se convertirá en su alegría (15, 11; 16, 24; cf. 1 Jn 1, 4). Con la marcha de Jesús esta alegría logrará su vida propia en los discípulos: será *completa*, *perfecta* (3, 29; 15, 11; 16, 24; 17, 13; 1 Jn 1, 4; 2 Jn 12). La forma pasiva subraya el hecho de que el verdadero autor de esta alegría (→ alegría, art. *χαίρω* [chairō]) es Dios.

R. Schippers

*χωρέω* [chōrēō] dar cabida, acoger, lograr

I *Chōrēō* es una derivación verbal de *χώρος* [chōros] o *χώρα* [chōra], espacio abierto, tierra abierta

1. Como intransitivo significa *dar cabida*, *trasladarse de un sitio a otro*. a) referido a personas p ej *retroceder en la lucha* (Homero, Il 17, 533), con preposiciones se emplea en sentido figurado *comenzar algo* y *llevarlo a cabo*, p ej *comenzar una rebelión* (Apiano, Bell Civ 5, 4, 30), *arrepentirse de una acción* (Plutarco, Fluv 9, 2), b) referido a cosas, tiene, entre otros, los siguientes significados *movimiento* de materias, espec p ej en los fluidos del cuerpo (Aristóteles, Probl 1, 55), *difusión* de ordenes y noticias (Jenofonte, Inst C 3, 3, 62, Platon, Epist 7, 338B), una determinada *marcha* de los acontecimientos y empresas, p ej de una guerra (Tucídides, 1, 82, 6, sin determinación precisa de un curso feliz Plutarco, Galba 10, 1)

2. Empleado transitivamente significa a) *poder acoger*, *abarcar* (medidas de capacidad, recipientes, Diodoro de Sicilia, 13, 83, 3), b) usado en sentido figurado significa *poder resistir a alguien* (dicho de una ciudad Demóstenes, 21, 200); en la época posterior a Cristo (cf II, 2b) se refiere también a la receptividad espiritual y anímica (Plutarco, Cato Min 64, 3)

II 1. En el texto de los LXX *chōrēō* se encuentra raras veces y no muestra preferencia alguna por una determinada raíz hebrea. Designa la *capacidad* de los utensilios culturales (p. ej. 1 Re 7, 38; cf. Jn 2, 6, cf. *infra* III, 2a).

2. En la literatura del judaísmo helenístico, dejando aparte los LXX, *chōrēō* es, en cambio, relativamente frecuente. a) En su forma intransitiva significa *incorporar* a la guerra (Josefo, Bell. 6, 130); la iniquidad de los hombres *aumenta* o *cunde* (TestIs 1, 11) b) Como transitivo aparece repetidas veces en relación con la impotencia del hombre para *comprender* el conocimiento de Dios que le ha sido dado (Filón, Spec. Leg. 1, 44) o para *resistir* a la palabra de Dios (Post. Caini 143)

III 1. Uso intransitivo: «retrasar», en 2 Pe 3, 9, corresponde al uso de *chōrēō* en el sentido de *decidirse a una acción* y llevarla a cabo; se alude a un acto por una vez, que resulta posible porque Dios difiere el juicio. «Pasar al vientre» (Mt 15, 17) responde a la descripción médica de procesos fisiológicos (cf. I, 1b) y subraya, en cierto modo, el «carácter natural» del proceso, independiente del pensamiento y de la voluntad (*καρδιά* [*kardia*] → corazón). *Chōrēō* es también ciertamente intransitivo en Jn 8, 37 y significa *encontrar cabida* (NB: «ese mensaje mío no os cabe en la cabeza»). La hipótesis de que *ἐν [en]* ha de entenderse en el sentido de *εἰς [eis]* (la palabra de Jesús no halla ninguna acogida), al igual que en Lc 9, 46, es menos probable. Es fundamentalmente en el contexto de Jn 8, 30, en donde Jesús habla así a los judíos, que han asentido a sus palabras, sin que esta palabra tenga, no obstante, acogida en ellos (Jn 8, 37; la contraposición con 8, 31 sigue siendo difícil). Se alude a un proceso a través del cual el hombre es liberado de la servidumbre del pecado (8, 32.34).

2. Empleado de un modo transitivo, *chōrēō* describe: a) la *cabida*, p. ej. de las tinajas (Jn 2, 6), de un determinado sitio (Mc 2, 2; el espacio junto a la puerta es el sujeto lógico de *chōrēō*) o del universo (Jn 21, 25); b) la *captación*, la *comprensión*, de una doctrina apocalíptica de Jesús (Mt 19, 11 s; la doctrina queda expresada en el v. 10 o en el 9; NB traduce: «No todos pueden con eso que habéis dicho»), y esto en correspondencia con Mt 13, 11.16s.19.23 y otros, textos todos en los que la comprensión de los discípulos es puesta de relieve por Mt. ¿Indica *chōrēō*, más allá de la comprensión, una capacidad ligada a ella, para la realización de la doctrina («ser adulto»)? En Mt 19, 12, se presenta una forma de advertencia apocalíptica, conocida también en el cristianismo primitivo, que invita a un grupo de hombres, a los cuales ha sido dada una inteligencia o una capacitación para ella, a utilizarla, y de ese modo delimita a este grupo con respecto a otros. La súplica de Pablo: «dadnos cabida (NB: hacednos un hueco): «soportadme» (2 Cor 7, 2), lleva a su invitación: «ensanchaos también vosotros» (2 Cor 6, 13) y corresponde a su protesta: «Dentro de mí no estáis estrechos» (v. 12). Los corintios han de reconocer a Pablo, como él se les ha dado a conocer en 2 Cor 1-6, en su servicio apostólico y, con ello, como una honra para ellos en el día del Señor (2 Cor 1, 14).

P. Schmidt

Bibl. Sobre *περισσάω* RSteiger, Die Dialektik der paulinischen Existenz, 1931 — ASchlatter, Paulus, der Bote Jesu Eine Deutung seiner Briefe an die Korinther, 1934 — FHauck, Art *περισσάω*, ThWb VI, 1959, 58 ss. — Sobre *πλήθος* GDelling, Art *πλήθος*, ThWb VI, 1959, 274 ss

Sobre *πληροω* HSchlier, Christus und die Kirche im Epheserbrief, Beitr. z. hist. Theol. 6, 1930 — HLjungman, Das Gesetz erfüllen, Lunds Universitets Årsskrift NF I, 30, 6, 1954 — GDelling, Art *πληροω*, ThWb VI, 1959, 283 ss — HBerkhof, Die Katholizität der Kirche, 1964 — ASuhl, Die Funktion der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen im Markusevangelium, 1965 (all. mas. Bibl.)

Sobre *χαρέω* PKetter, Nicht alle fassen das Wort, Pastor bonus 49, 1938/39, 311 ss — JBhinzler, *Εἰσὶν ἑδωχοί*, ZNW 48, 1957, 234 ss

# Pobre

πένης [pénēs] pobre

I *Pénes*, de la misma raíz que *πόνος* [pónos], → *carga*, designa en griego (desde Jenofonte) al hombre que no puede vivir de su propia fortuna o de su patrimonio, sino que ha de trabajar. Así pues, el *penes*, a diferencia del *πτωχός* [ptōchós], no es el menesteroso o el necesitado, sino el que sólo es *pobre* relativamente (contrario *πλούσιος* [plousios] → *riqueza*), en la legislación de Solón esta denominación se aplica a los obreros y a los pequeños colonos, es decir, al estrato inferior de la democracia. Las fronteras de la riqueza se desdibujan, como ocurre hoy entre nosotros a la hora de diferenciar entre la vida acomodada, el bienestar y la abundancia.

Desde antiguo se ha considerado la seguridad adquirida a través de la riqueza o de las propiedades como la mejor garantía para una vida virtuosa, mientras que en la *penia* [penia], *pobreza* se veía un terreno abonado para todas las faltas morales (como aparece todavía en Platón, Leg XI, 919b). Pero, a más tardar desde Sócrates, esta concepción es considerada como insuficiente y se es consciente de que la *penia* puede fomentar el deseo de instrucción (cf Diógenes en Estobeo, Ecl V, 783 s) y conducir de este modo a la virtud, que es el verdadero ideal de la vida. Mediante el arte del bastarse-a-sí-mismo (*αὐτάρκεια* [autárkeia] → *bastar*), la vida en la pobreza puede llegar a ser rica y libre (Plutarco). No se atribuye a la pobreza ningún valor religioso propiamente dicho.

II 1 La versión de los LXX, en la que *pénēs* aparece ca. 50 veces y el sinónimo *πενιχρός* [penichrós] 3, sólo ha empleado 6 veces la palabra para sustituir a *rās*, que corresponde en grado máximo al significado griego fundamental del vocablo (2 Sam 12, 1.3.4; Eclo 4, 14, 5, 7, Sal 81, 3); pero, por lo general, *penēs* designa a los oprimidos y marginados desde el punto de vista económico y jurídico y en este caso reemplaza 29 veces a *'ebyōn* (15 veces en los salmos, p. ej. 72, 4.13; 86, 1; 109, 31, en un sentido aún más perfilado en Am 2, 6; 4, 1; 5, 12, 8, 4.6; Ez 18, 12), 12 veces a *'anī* (p. ej. Sal 9, 13.19; 72, 12, Dt 24, 14 s) y 9 a *dal* (p. ej. 1 Sam 2, 8). Dado que todas estas palabras se traducen también por *ptōchós* (cf. *infra* II, 1) —sobre todo *'anī* y *dal*, pero también 11 veces *'ebyōn*—, queda evidentemente desdibujada la distinción clara que se hace en el ámbito griego entre el que está necesitado de limosna (*ptōchós*) y el que se ve obligado a trabajar y posee escasos bienes (*pénēs*). Este hecho parece tener su fundamento en la relativa identidad de significado de los equivalentes hebreos, pero su causa más profunda hay que buscarla en la concepción israelítica de la propiedad y del orden social en general, en la que durante mucho tiempo la pobreza sólo podía fundarse en la injusticia y, por consiguiente, en las faltas de la comunidad y en la desobediencia a Dios.

2 A partir de aquí se distinguen dos líneas fundamentales en la evolución de la palabra. En el uso del término *penēs*, el judaísmo ligado al helenismo va claramente en la línea de I, como lo muestra la ausencia del término *ptōchós* en Filón, el cual, en contraposición a los LXX, incluso llega a traducir *'anī* por *penēs* en Lv 19, 10 y 23, 22, en lugar de hacerlo por *ptōchós*. Con ello se emplea en todo caso el vocablo menos escandaloso, más presentable dentro de los que significan pobre y de ese modo la Biblia se hace más comprensible para la mentalidad griega, pero también se le priva, al vocablo, de un matiz fundamental.

III El NT, en cambio, siguiendo la línea hebrea y veterotestamentaria, aunque sin emplear con preferencia el mismo vocablo que los LXX, se ha decidido claramente por → *πτωχός* [ptōchós] para designar, no solamente la situación del hombre en su entorno, sino, de un modo especial, su situación ante Dios, ante el cual ha de presentarse desprovisto de todo. *Pénēs* sólo se encuentra en 2 Cor 9, 9 y es una cita del Sal 112, 9; cuando aquí se dice que el que teme a Dios «da a los pobres», esto, si tenemos en cuenta el significado del hebreo *'ebyōn*, alude claramente a los necesitados. *Penichrós* sólo aparece en Lc 21, 2, en donde se dice de la viuda que echa su ofrenda que es «muy pobre» (en cambio, el paralelo Mc 12, 42 utiliza el término *πτωχή* [ptōchē]).

πτωχός [ptōchós] pobre, πτωχεύω [ptōcheúō] ser pobre, mendigar; πτωχεία [ptōcheía] pobreza

I 1 *Ptōchos* pertenece a la familia de πη- [ptē], *acurrucado* πησσω [ptēssō], *asustarse*, πτωσσω [ptōssō], *acurrucarse, inclinarse, humillarse con temor*, πτωχ [ptōx], *timido, encogido*. Literariamente se utiliza a partir de Homero (s VIII a C) y designa la situación de dependencia social absoluta *mendicante, mendigo, necesitado, pordiosero, pobre*. Sustantivado, el vocablo se usa aun con mucha frecuencia que como adjetivo, puede ir unido a *άνηρ [aner]* y tiene el significado de *mendigo*. El termino contrario, que a menudo aparece en conexión con el es *plousios*, «rico», «hacendado». En el griego profano el sentido figurado mas proximo es *miserable, necesitado, mezquino, tacaño incapaz de dar nada* (solo a partir de Dionisio de Halicarnaso, s I a C). Los derivados mas importantes son *ptōcheuō* *mendigar, llevar vida de mendigo, ser mendigo, ser pobre* *ptōcheia* *la actividad del mendigo, el mendigar, la mendicidad, la pobreza*.

2 En el ambito griego primitivo la pobreza no es considerada como algo deseable desde el punto de vista religioso, ni otorga una cualificación especial delante de la divinidad, ni situa a aquellos que la sufren bajo la especial protección de los dioses. La beneficencia, sobre todo para con los que han quedado empobrecidos por reveses de fortuna, es practicada como una virtud por aquellos que poseen bienes de fortuna, ya que esto es provechoso para la sociedad, pero en cambio no tiene valor desde el punto de vista etico-religioso. Tampoco existe ninguna asistencia publica especial en favor de los pobres. En la filosofía griega posterior la pobreza es considerada, en parte, como una condición favorable para la practica de la virtud. El ideal mas elevado de la vida es obrar virtuosamente en medio de la pobreza, superando todos los condicionamientos materiales de la vida.

II 1 En la version de los LXX *ptōchos* (ca 100 veces) reemplaza a los 5 equivalentes hebreos siguientes (de a) hasta d) casi sinonimo de → πενής [penēs])

a) 37 veces a *'am*, en cuyo significado etimologico (raiz *'anāh* *responder*) resuena todavia la comprensión dinamica del concepto. Designa al hombre que, en cada situación y con respecto a una persona concreta con la que se esta en relación (el «partner»), esta obligado a dar una respuesta. *el subordinado, el vasallo*. Cuando se trata de una relación de dependencia economica se añade expresamente b) o c) (cf *infra*). Cuando se prescinde de esta relación tiene el significado generico de *humilde, misero, debil*, que casi siempre es sinonimo de *pobre, desposeido* (sobre todo en el pentateuco). Que la causa de esta pobreza esta en la carencia de bienes patrimoniales o en el atropello y no en las propias faltas, lo muestra el hecho de que su contrario no es la riqueza, sino la violencia. A partir de aqui resulta tambien comprensible el que Yahve el juez de Israel proteja a estos pobres (cf *infra* 2 y 3) y al que ellos confien y pongan su esperanza unicamente en el. Cf tambien → *humildad* (πρως [prōs] II).

b) 22 veces a *dal*, sobre todo en las profecias de Amos, en Sal y en Prov. *Dal* significa *debil* en sentido material, y luego designa la situación social de la clase inferior sobre todo, del pueblo, que es *pobre, desdichado, insignificante*.

c) 11 veces a *'ebyōn*, que se aproxima mucho al significado usual de *ptōchos* y designa al que pide limosna, al *mendigo*. Tambien tiene el significado generico de (*muy*) *pobre, vagabundo*. La expresión *'anī w' ebyon* expresa —espec en Sal— la actitud del que ora ante Dios (7 veces, p. ej. Sal 35, 10, 86, 1 LXX πτωχός και πενής [ptōchós kai penēs] L. desdichado y pobre) «El orante es vasallo (*'anī*) de Dios y por eso adopta ante el una actitud suplicante (*'ebyōn*)» (Bammel, 889). Cf la conocida frase de Lutero «la verdad es que somos mendigos».

d) 11 veces a *rās*, que se utiliza exclusivamente en un sentido economico-social *pobre, necesitado, indigente* (a veces se traduce tambien por *penes* cf 2 Sam 12, 3), es uno de los vocablos predilectos de la literatura sapiencial, en Prov aparece con mucha frecuencia en contraposición a «rico» (p. ej. Prov 13, 8, 14, 20).

e) En los escritos tardios del AT el vocablo *maskēn* y sus derivados *el subordinado, el inferior* (cf tambien Ex 1, 11, literalmente las ciudades de los trabajos forzados = ciudades granero), que incluso hoy son utilizados por los mendigos orientales para denominarse a si mismos, han reemplazado a *anī*, al atenuarse su significado. Pero solo en Ecl 30, 14 se traduce *maskēn* por *ptōchos* y en Dt 8, 9 (redaccional) el sustantivo derivado *maskēmūt, indigencia* por *ptōcheia*.

Partiendo del contenido de los equivalentes hebreos, *ptōchos* ha ampliado su significado en los LXX, sobre todo en el sentido economico-social y religioso.

2 Puesto que Israel es y continua siendo la tierra de Yahve, no debe existir en su pueblo una pobreza duradera. Por eso el libro de la alianza (Ex 20, 22-23, 19) nos presenta el siguiente programa que, si bien raras veces ha sido puesto en practica, ha conservado siempre su vigencia en Israel.

a) El israelita que, como consecuencia de sus apuros economicos, se ha visto obligado a venderse como esclavo, debiera recobrar su libertad en el año sabatico (Ex 21, 2).

b) En el año sabatico, el año en que se deja la tierra baldía, el producto de la misma pertenece a los pobres (Ex 23, 10 s).

c) La explotación y la opresión de los pobres esta prohibida (Ex 22, 22-26).

d) Tampoco deben pisotearse los derechos del pobre (Ex 23, 6 ss). El mismo Yahve se proclama a si mismo protector de los pobres (Ex 22, 27 b) y recuerda a Israel su acción liberadora en favor de el, que puso fin a su situación de dependencia en Egipto (Ex 22, 21, 23, 9).

3 Con motivo del tránsito de una economía primitiva, basada en el canje de mercancías, a una economía más avanzada, basada en el patrón pecuario, tránsito que tuvo lugar en la época de los reyes, muchos agricultores pasaron a depender, en el aspecto financiero, de la población urbana. El empobrecimiento de amplias capas del pueblo se convirtió en un serio problema social, pero también religioso (violación de la ley de Dios). De aquí que los profetas, sobre todo los más antiguos, Amos (2, 7, 4, 1, 5, 11, 8, 4), Isaías (3, 14 s., 5, 8 s., 10, 2) y Miqueas (2, 2, 3, 2 ss), luchan en nombre de Dios contra la injusticia social, contra la explotación de los campesinos y en favor de los pobres, y amenazan con el juicio de Dios a los responsables de ello, a los ricos.

Solo a partir de esta situación histórica se explica el uso del concepto de *pobre, desdichado*, en los salmos: pobre es el que padece injusticia, y es pobre porque otros han menospreciado la ley de Dios, por eso, en cuanto humilde y desamparado, se vuelve en oración hacia Dios, pero no solo como si se tratase de cuestión personal, sino plenamente consciente de que, en último extremo, se trata de un asunto de Dios. Así, de la autoidentificación del que ora con el pobre a lo largo de generaciones, tanto en las lamentaciones como en los cantos de acción de gracias (Sal 25, 16, 40, 18, 69, 30, 86, 1, 109, 22), se ha derivado paulatinamente el uso específico de la palabra «pobre» como autodenominación de todos aquellos que, en un caso de extrema necesidad, se vuelven a Dios en busca de ayuda. Dios es alabado como protector de los pobres (Sal 72 2-4 12 ss, 132, 15 y *passim*), que hace justicia a los oprimidos contra sus enemigos (Sal 9, 10, 35, 37, 74, 140).

Finalmente, Dt esboza un programa de reformas sociales, que se inspira en el fuero vigente en la época del desierto y según parece solo pudo ser aplicado durante un decenio. Contiene disposiciones que se orientan propiamente a la protección de los pobres (Dt 15, 1-18, 24, 14 ss y *passim*, aquí no aparece ciertamente *ptōchos* y, por lo general, se usa la palabra «hermano» como término técnico para designar a los miembros pobres del pueblo).

Desde el exilio, Ezequiel ve el derrumbamiento del reino que aun resta como un castigo de Yahve por las injusticias cometidas con los pobres y los desvalidos (Ez 22, 29).

La calamidad del exilio hizo que durante algún tiempo los conceptos de «pobre» y «desvalido» se convirtiesen en una autodenominación colectiva del pueblo. Así, hay una serie de promesas escatológicas llenas de esperanza que emplean estos términos al hablar del futuro del pueblo (Is 29, 19, 41 17, 49, 13 51 21 s., 54, 22 ss, 61 1 ss).

De una densidad religiosa mucho menor son los testimonios de la literatura sapiencial sobre los pobres, que poseen muchos matices y son muy diferentes entre sí, van desde la interpretación de la pobreza como una falta personal (Prov 6, 6-11, 23, 21) y el temor ante ella (Eclo 40, 28) hasta un elogio del pobre y una exhortación a aliviar su situación (Eclo 10, 30, Prov 14, 31).

4 Todas las características de las afirmaciones veterotestamentarias sobre los pobres vuelven a encontrarse en el judaísmo tardío, tanto en relación con la pobreza material y su alivio como en lo que se refiere a su espiritualización y a su orientación religiosa. Son dignos de mención los siguientes puntos:

a) La beneficencia espontánea, que se practica con un carácter ritual en todo el judaísmo de la diáspora palestina. Se da una importancia especial a la práctica de las obras de caridad (dar de comer al hambriento, vestir al desnudo) entre los fariseos, los esenios y los grupos judeo-helenísticos de Jerusalén (cf también St-B IV, 536-558 sobre «la beneficencia privada en el judaísmo antiguo»).

b) La perfecta organización de la asistencia oficial a los pobres en las comunidades de la sinagoga, que llega hasta la instalación de hospicios, tanto más cuanto que no se puede constatar en ella la menor tendencia a desarrollar un programa de nivelación social. Esta organización tiene su raíz en los preceptos éticos del AT y se hizo posible por la recaudación de fondos procedentes del tributo al templo y —después de la destrucción de Jerusalén— de la limosna pública semanal (→ servicio, *διακονεω* [*diakoneo*] II, 2, cf Taanith 24a). También el pobre estaba obligado a participar en ella (Scheq 1, 7, 2, 5) en virtud de su equiparación con los demás en el plano religioso (cf St-B II, 46), aunque el mismo era el principal beneficiario de la asistencia privada y de la que procedía de la sinagoga. Los sacerdotes pobres, así como los levitas, extranjeros, viudas y huérfanos eran además los beneficiarios de los diezmos que se entregaban cada 3 años (cf Dt 14, 29, 26, 12), que fueron establecidos posteriormente y que después del año 70 incluso adquirieron una mayor importancia.

5 En cuanto a la valoración religiosa de la pobreza, existen grandes diferencias:

a) Así, en los apócrifos, espec en SalSI, se reserva el predicado «pobre» a aquellos hombres a quienes alcanza la salvación divina, y que, por tanto, se identifican con los justos. Por otra parte, esta denominación alude casi siempre a una miseria material opresiva y al martirio.

b) La comunidad «de los pobres» de Qumran (según 1QpHab 12, 3-6 10, 1 QpPs 37 II, 10, cf 1QM 14, 7, se trata de una autodenominación, como más tarde lo fue de la comunidad primitiva, el salmista de Qumran a menudo dice de sí, que es «pobre y desvalido»), hace de la renuncia a los propios bienes una regla de vida y, en espera de la salvación escatológica, establece una bien organizada comunidad de bienes. En sus escritos, la comunidad polemiza contra el sacerdocio que explota a los pobres.

c) Finalmente, la teología rabínica dominante niega a la pobreza todo valor teológico y llega a veces a considerar la pobreza material como una consecuencia de que se es pobre en el conocimiento y cumplimiento de la Tora (cf bNed 41a, cf en contraposición con esto la 1ª bienaventuración en Mt, cf *infra* III, 2b). Esto llevo a una actitud de arrogancia ante los pobres. En total oposición con esta línea se sitúa la escatología popular, que es plenamente consciente «de que es a los pobres a quienes primero alcanzara la misericordia divina» (Bammel, 902), de todos modos, sigue existiendo el peligro de idealizar la pobreza en sí misma.

III 1. En el NT el término *ptōchós*, *pobre*, se encuentra 34 veces; la mayor frecuencia se halla en los evangelios (24), espec. en Lc (10 veces, de las cuales 6 en los pasajes específicamente lucanos); *ptocheia*, *pobreza*, aparece en 3 ocasiones y *ptocheuō*, *ser pobre*, sólo en 2 Cor 8, 9.

2. a) Los pasajes de Mc y sus paralelos emplean *ptōchós* en sentido propio. Al rico que quería heredar la vida eterna, Jesús le da la siguiente respuesta: «Vete a vender lo que tienes y dáselo a los pobres» (Mc 10, 17 ss; Lc 18, 18 ss). Mt 19, 21 atenúa esta exigencia (cf. Bornhäuser, *loc. cit.*); no obstante, considera su cumplimiento como una condición necesaria para la perfección. En Mc 12, 41 ss par Jesús dice que la ofrenda (aparentemente insignificante) de la viuda pobre, que tiene derecho a ser socorrida, supera con mucho los donativos de los ricos. Sólo en el contexto del relato de la pasión indica Jesús, en las palabras de Mc 14, 7 par, que la limosna ha de pasar a segundo plano en un momento en el que, a los que están con Jesús, se les ofrece la última oportunidad de darle una prueba de amor, incluso con derroche, antes de ser entregado a la muerte.

b) Mt y Lc reproducen en común las afirmaciones de Jesús sobre los pobres en su respuesta a la pregunta del Bautista (Mt 11, 5) y en la 1.<sup>a</sup> bienaventuranza (Mt 5, 3; Lc 6, 20), en donde la cuestión de si la forma original es la de Lc o la de Mt es tan problemática como la de si estas palabras han sido tomadas de la tradición judía. Hay muchos elementos que inclinan a pensar que el texto más breve, el de Lc, es el original, pero que la forma directa en que éste está redactado es secundaria.

En ambos pasajes, «pobre» no tiene un sentido social genérico. La redacción ampliada de Mt (*πτωχοὶ τῷ πνεύματι [ptōchoi tō pneúmati]* = pobres que lo son de corazón = los que eligen ser pobres [NB]) designa a aquél que acepta voluntariamente su pobreza como conforme a la voluntad de Dios, y anhela la plenitud del Espíritu santo como auxilio decisivo prometido por Jesús (→ humildad). En Lc las bienaventuranzas fundamentalmente se reducen más a la pobreza (los pobres, los que lloran, los que padecen hambre, los que son aborrecidos por los hombres; las bienaventuranzas van seguidas de los ayes o amenazas contra los ricos (Lc 6, 24-26). Mediante el empleo de la 2.<sup>a</sup> persona («vosotros, los pobres») nos muestra Lc con claridad que la 1.<sup>a</sup> bienaventuranza apunta a la pobreza que está implicada en el seguimiento de Jesús: pues el que cree en el Hijo ve cumplidas todas las promesas que Dios ha hecho a los pobres y a los que sufren, a los desdichados y a los humillados (p. ej. Is 57, 15; 61, 1), a los que lloran (Sal 126, 5 s) y a los que padecen hambre (Is 49, 10; Ez 34, 29). En idéntico sentido, Jesús es proclamado también en Mt 11, 5 par (cita de Is 61, 1) como el que viene a cumplir los anhelos de salvación de la antigua alianza. Su acción culmina en la liberación de los pobres.

c) Lc ha situado programáticamente esta cita de Is al principio de la predicación de Jesús (4, 18). En él, el desarrollo de este *leitmotiv* va unido a una acérrima polémica contra los ricos (Lc 6, 24 ss; → riqueza). Así, según el testimonio de este evangelio (14, 7 ss), Jesús exhorta a un anfitrión a invitar al banquete a los pobres y a aquéllos que no pueden invitarle a su vez y promete a quien esto haga la recompensa escatológica (14, 13 s); en la parábola de la gran cena los pobres son también los primeros invitados que sustituyen a los que no han acudido (14, 21).

Lázaro, cuyo nombre significa literalmente «Dios ayuda», es el prototipo del pobre acogido por Dios (16, 20.22), mientras que el rico (cuyo nombre no se cita) que no tuvo piedad de él lo es del condenado por Dios (cf. 12, 13-21). Y cuando Zaqueo, después de su conversión, da la mitad de su hacienda a los pobres (19, 8), expresa con ello su acción de gracias por la solidaridad salvífica de Jesús con los extraviados.

- 3 El término *pobre* lo emplea Pablo raras veces y de la siguiente manera:
- En el contexto de la colecta en favor de la comunidad primitiva de Jerusalén, recoge lo que probablemente es la autodenominación de ellos en la frase «los pobres de Jerusalén» (en Rom 15, 26 se añade τῶν ἀγίων [τὸν ἁγίον], Gál 2, 10)
  - A los poderes cósmicos reverenciados por los gentiles les resta todo valor al aplicarles el epíteto de «pobres»
  - En 2 Cor 6, 10 el término, unido a la antítesis «que enriquecen a muchos», caracteriza la paradójica situación del ministerio apostólico (queda roto el esquema estoico que ha sido asumido, cf Bammel, 909, 227)
  - El verbo (que sólo aparece en 2 Cor 8, 9; en sentido dinámico *hacerse pobre*, aoristo ingresivo) y el adjetivo se utilizan para traer a la memoria el autoanonadamiento de Jesucristo en favor de los hombres (cf. 2 Cor 5, 19 ss, Flp 2, 7 ss, pero también 2 Cor 6, 10; 8, 2, en donde se afirma algo semejante de los apóstoles o de la comunidad) Los conceptos opuestos, *ser rico* y *hacerse rico*, designan aquí la comunión con el Padre abandonada por Jesús y vuelta a recuperar para sí mismo y para los hombres Esta rememoración dogmática lleva consigo consecuencias éticas: 8, 7 s 14 s

4. Santiago ataca duramente la actitud arrogante de los ricos en público y en la asamblea de la comunidad (2, 2 s. 6 s), y lucha para que se preste a los pobres la misma consideración que a los ricos. Argumenta esto diciendo que Dios ha escogido a los pobres según el mundo (v 5) y afirma que el que no tenga misericordia en este mundo tampoco encontrará misericordia en el juicio final (v 13, cf Mt 25, 31-46)

5. En las epístolas del Ap los términos antitéticos *pobre-rico* expresa en 2, 9 (Esmirna) y 3, 17 (Laodicea) la contraposición entre los criterios del Señor glorificado (1, 9 ss) y los criterios humanos, basados en la autovaloración El pasaje de 13-6 describe cómo todas las clases sociales y económicas, ricos y pobres, sucumben a la atracción de la bestia del abismo

H -H Esser

#### PARA LA PRAXIS PASTORAL

Dios está del lado de los pobres y de los necesitados El que no se comporta con ellos como es debido o los atropella tiene al mismo Dios en contra suya. Desde que Dios ha asumido voluntariamente en Cristo la pobreza de los hombres, el hombre necesitado es la medida de todas las cosas. En el prójimo que padece hambre, el Señor glorificado nos ofrece la oportunidad incommensurable de encontrarle a el mismo en su humildad. Por eso la cuestión decisiva es si nosotros salimos airosos de este encuentro. Pero aun en caso afirmativo, nuestra entrega a los pobres, de cualquier indole que sea, no hemos de considerarla en modo alguno como un mérito que Cristo habría de estimar en cuanto tal Pues, a través de esta autovaloración nos encumbraríamos nosotros mismos a una riqueza espiritual condenable Todo lo que hacemos acontece mas bien como una respuesta agradecida a la entrega previa y fundamental de Jesús a nosotros, que permanece siempre nueva y gratuita. En el mejor de los casos, no hacemos sino saldar una deuda.

No obstante, delante de Dios la pobreza no es tampoco una cualidad positiva en sí misma, sólo lo es en la medida en que esta situada bajo la promesa de la cercanía y solidaridad de Dios en Cristo Por eso el mensaje de la sagrada Escritura no lleva consigo



ningún programa social perfecto para la remoción definitiva de la miseria humana en la tierra; pero mantiene siempre despierto el impulso para percatarse de los pobres, tanto de los que están próximos a nosotros como de los que están lejos, y para acercarnos a ellos con ánimo de auxiliarles.

En el dar limosna (→ misericordia; → servicio, *διακονέω* [*diakonēō*] II) existe el peligro de atender al que lo necesita sólo en el plano material, en lugar de prestarle ayuda a todos los niveles.

La colecta de la comunidad cristiana, en cuanto que forma parte de todo culto a Dios, sitúa en su verdadera dimensión el servicio colectivo de la cristiandad a los pobres. El servicio caritativo público de la iglesia debe ser pensado y orientado de un modo adecuado y en nuestra era tecnificada no puede funcionar sin una buena dosis de organización; por otra parte, esta organización ha de ser al mismo tiempo lo suficientemente flexible; si no puede renunciar a una planificación concreta, tampoco puede dejar de ser consciente de la provisionalidad de los respectivos programas. El que quiera llevar a cabo este servicio debe, por tanto, estar dispuesto a sacrificar viejas formas de organización (que quizá han sido válidas en el pasado), cuando así lo exijan las nuevas tareas que plantea la asistencia a los pobres.

La disposición a asumir la propia pobreza y a aliviar y mitigar la pobreza de los otros, en una palabra, a estar del lado de los pobres, continúa siendo el punto en que se pone a prueba la credibilidad de la iglesia de Cristo ante el mundo. Cf. también → humildad; → riqueza; → servicio.

H.-H. Esser

Bibl. Dmitrewski, Die christliche freiwillige Armut, 1913 — Bruppacher, Die Beurteilung der Armut im AT, 1924 — Birkeland, *Am und Anaw* in den Psalmen, 1933 — Bornhauser, Der Christ und seine Habe nach dem NT 1036, 30 ec — Belksten, Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum, 1939 — Kuschke, Arm und reich im AT, ZAW NF 16, 1939, 31 ss — Campenhausen, Die Askese im Urchristentum, 1949 — Prester, Das Ethos des Urchristentums, 1949<sup>2</sup>, 102 ss — Alt, Kleine Schriften zur Geschichte Israels I, 1953, 327 s — Dibelius, Das soziale Motiv im NT, Botschaft und Geschichte I, 1953, 178 ss — Percy, Die Botschaft Jesu, 1953, 45 ss — Koch, Die Wertung des Reichtums im Lk, Biblica 38, 1957, 151 ss — Jeremias, Jerusalem zur Zeit Jesu, 1958<sup>2</sup> — Kraus, BKAT 15, 2, 1958, 82 s — Hauck/Bammel, Art *πτωχος*, ThWb VI, 1959, 885 ss — Grundmann, Das Evangelium nach Lukas, 1963 — Hammann, Arm und reich in der Urkirche, 1964

Trad. o c. Jeremias, Jerusalem en tiempos de Jesus, 1977. En cast. Arts. gens. WTrilling-LHardick, Art Pobreza, CFT III, 1966, 470-482 — SVerhey, Art Pobreza, SM 5, 1974, 479-484 — Weichrodt, Teologia del AT II, 1975, 348-364 — Jeremias, Teologia del NT I, 1974, 133-148 — KHSchelkic, Teologia del NT III, 1975, 426-445

## Poder

Mientras que en el grupo → fuerza, se reunían aquellos vocablos que tienen ante la vista más bien las posibilidades que residen en un ser, es característico de las palabras de las que vamos a tratar aquí que designen actividades o efectos que se ejercitan de un ser a otro y que, por consiguiente, pueden caracterizar una relación de dependencia. Mientras que *δύναμις* [*dýnamis*] designa más bien el poder o la capacidad para una realización física, espiritual o política que reside en el que la ejerce, así como la manifestación por lo

general espontánea de la misma realización, la palabra ἐξουσία [exousía], que se usa solamente en relación con personas, significa el poder de actuación que se ejercita o puede ejercitarse bajo unas circunstancias dadas debido a la posición dentro de una ordenación determinada. Y en cuanto que con *exousía* se puede designar asimismo un cargo u oficio o los portadores del mismo, pertenece también aquí θρόνος [thrónos], palabra que originariamente designa la sede del dominio, y por ello se utiliza también para designar al que detenta el mando o el poder.

δύναμις [dýnamis] capacidad, fuerza, poder, δύναμαι [dýnamai] ser capaz de, poder, δυνάστης [dýnastēs] el soberano, el dominador, δυναμόω [dynamóō] robustecer, ἐνδυναμόω [endynamóō] robustecer, δύνατος [dýnatos] fuerte, poderoso, δυνατέω [dynametō] ser fuerte

I 1 *Dynamis*, de la raíz δυνα- [dýna-], significa *capacidad, fuerza, poder* cf. asimismo el verbo *dynamai*, *poder, ser capaz de*, y el sust. *dynastēs*, *soberano* (desde Sofocles), asimismo los verbos tardíos *dynamoō* y *endynamoō*, *robustecer*, y finalmente el adjetivo *dýnatos*, *fuerte, poderoso* y el verbo derivado de ahí *dynametō*, atestigüado únicamente en el NT, que significa *ser fuerte, ser capaz*

2 *Dynamis* se encuentra frecuentemente desde Homero, con el significado de *capacidad de realizar algo, de fuerza corporal*, y luego, de *fuerzas armadas y poder político*. Cuando en la filosofía y en la medicina clásicas se reflexiona acerca del ser del hombre, aparece el concepto en su sentido originario como *capacidad para existir o para actuar*, la cual consiste en fuerzas corporales o en capacidades intelectuales

*Dynamis* se extiende asimismo al campo de la naturaleza. Así se habla de la fuerza del frío y del calor, y del poder curativo de las plantas y de los elementos. En el helenismo, el término adquiere rango metafísico. Posidonio ve en una fuerza originaria el principio de todo ser. En la Stoa se equipara la fuerza universal que conforma la materia con Dios (Alejandro Afrodiense II, 308, 35 ss, von Arnim). En la gnosis, Dios es celebrado como el todopoderoso y se espera la salvación o liberación del hombre por medio de la integración o incorporación a las fuerzas celestiales (C. H. Poimandres, I, 26). El hombre trata, ante todo por medio de la magia, de tener parte en las fuerzas sobrenaturales (Yamblico, *Myst.* II, 1), el enfermo logra la curación por una manifestación de poder del dios Esculapio (POxy XI, 1381, 206 ss)

II 1 En los LXX *dynamis* traduce de ordinario al hebreo *hayil* (138 veces) o *sabā'* (113 veces) y significa generalmente el *ejército*, puede encontrarse asimismo en vez de *g'burāh*, *potencia (militar)* (Jue 5, 31, 8, 21) o bien *ōz* (1 Cr 13, 8) y *koah* (1 Cr 29, 2), *fortaleza*, entre otros. El plural *s'ba'ot* se refiere frecuentemente a los *ejércitos celestiales* (Sal 102[103], 21), Dios es «Yahve Sebaot», el Señor de los ejércitos (celestiales) (Sal 45[46], 8 12, 47[48], 8). El Dios personal se convierte en el sujeto del poder que descuella por encima de los hombres, las fuerzas naturales independientes y la magia quedan relegadas a segundo término. El poder de Dios se revela en primer lugar en el plano de la historia y a un pueblo totalmente determinado. La prueba fundamental del poder de Dios para la fe de Israel es la salvación maravillosa de las tribus en el mar Rojo (Ex 15, 6 13, Dt 3, 24, 9, 26 29). La lucha teológica contra la religión cananea indujo a que también se incluyera la naturaleza en el campo de intervención del poder divino, así aparece como la muestra más amplia del poder de Dios la creación del mundo (Jer 34[27], 5, 39[32], 17). Debido a la experiencia del pueblo, el Dios único puede ser asimismo alabado como su refugio y fortaleza (Sal 45[46], 2 Sam 22, 32 s). La fuerza de Dios, que se hace operativa en los creyentes, es el → espíritu (Mt 3, 8), Dios es espíritu y no carne e incluso por ello está muy por encima de todas las creaturas (Lc 31, 3 s). Sin embargo, en la mayoría de los pasajes aparece en los LXX no *dynamis* sino *lēych* [tschys] (→ fuerza) en vez del hebreo *koah* y *ōz*, Israel ciertamente no solo experimenta la capacidad o el poder de Dios, sino también la manifestación real de su fuerza.

2 En la apocalíptica judía se espera en un próximo futuro la manifestación del poder de Dios para juzgar al mundo, del mal Israel, como pueblo, experimenta bien poco en el presente. Ahí encontramos en primer plano el hebreo *g'burāh* frente a *kōah* y *ōz*, se halla ante todo para expresar la fuerza de Dios que actúa en el final de los tiempos. En los escritos de Qumran, sobre todo en el rollo sobre la guerra, se prevé como el poder de Dios saldrá triunfador en la guerra entre los hijos de la luz y los hijos de las tinieblas, el final de los tiempos aporta asimismo la demostración decisiva y más amplia de las poderosas actuaciones (*g'burōt*) de Dios, como solo antes habían sido experimentadas por Israel (IQM 11, 1-12, 5). Allí el poder de Dios se transforma en acción a través de combatientes humanos y asimismo a través de los «poderosos» (*g'ibbōrim*), es decir, de los ángeles. Sin embargo, puede concebirse al mismo Dios como un héroe poderoso (*g'ibbōr*) y marcar a la lucha cósmica su rumbo decisivo (IQM 12, 9, IQH 6, 30), así, pues, la guerra universal se convierte en juicio universal, el cual sobre todo pone un fin al

imperio del demonio (cf AsMo 10, 1, TestDan 5, 13-6, 4) También el mesías será, según la esperanza popular, como luchador victorioso, el instrumento de la demostración final del poder de Dios (SalSI 17, 24-42 s 51) El maestro de la comunidad de Qumran experimenta ya ahora el poder de Dios (1QH 4, 23) y ciertamente como Espíritu santo, al cual lleva en sí como don de Dios y como arras de la realización escatológica (1QH 7, 6 cf 1QS 4, 20-22) El advierte que su misión es la de comunicar o anunciar a todos los vivientes las hazañas de Dios (1QS 4, 28 s)

Hasta que punto precisamente se concibió el poder de Dios como una cualidad esencial suya, se pone de manifiesto por el hecho de que en los escritos rabínicos el término *g'burāh* sirve para designar de otra manera el nombre de Dios, y, sin embargo, no se asocia dicho nombre con los poderes de los falsos dioses, del diablo o de sus satélites. Por el contrario, en los escritos apocalípticos, los fenómenos naturales que operan entre el cielo y la tierra son denominados «poderes» o «poderes celestiales» (Hen[et] 40, 9, 61, 10, 82, 8, 91, 16), ellos fueron colocados por Dios bajo el mando de los ángeles (Jub 2, 2 s) La sabiduría puede designarse como espejo del poder de Dios (Sab 7, 25 s), también la Tora es denominada por Dios «mi poder» (Mekh Ex 3, 1 a propósito de 15, 2), sin duda porque es el instrumento de la creación y del poder ordenador del cosmos (cf Aboth 3, 14)

III En el NT el término *dýnamis* se halla atestiguado 118 veces, con relativa frecuencia en los escritos paulinos, el vocablo falta totalmente en Jn, en 1-2 Jn, así como en 1 Tim, Tit, Flm Sant y Jds Mientras que *dynamōō* y *dynatēō* se encuentran sólo aisladamente en Pablo, el verbo *dýnamai*, *poder*, aparece como expresión de la *posibilidad*, de la *capacidad*, con excepción de Tit y Flm, también en los escritos en los que falta el sustantivo

1. En los *evangelios sinópticos* y en Hech *dýnamis* designa el *poder de Dios*, los *poderes celestiales* (plural), el *poder de hacer milagros* (en plural *hechos poderosos = milagros*) y el *poder de realizar curaciones*.

a) Dios es el poderoso (Lc 1, 49), según Mc 14, 62, también Jesús expresó respetuosamente el nombre de Dios por medio de la palabra «el poder» Toda su actuación está penetrada por la conciencia del poder soberano y total de Dios, todo es posible para Dios (Mc 10, 27 par, 14, 35). Al final de los tiempos, manifiesta él su poder en la resurrección universal de los muertos (Mc 12, 24)

b) También en el NT se habla de «poderes», es decir, de fuerzas cósmicas entre el cielo y la tierra, las cuales pueden aparecer personificadas como → ángeles (Mc 13, 25; cf. Rom 8, 38, Ef 1, 21; 1 Pe 3, 32) También es curioso que pueden designarse como portadores de poder los representantes del demonio que están por encima del hombre, pero asimismo se anuncia acerca de ellos que su poder o ya ha sido quebrantado o quedará muy pronto de lado (Mc 3, 27 par, Lc 10, 19, cf. 1 Cor 15, 24, 2 Tes 2, 9, Ap 13, 2; 17, 13 s) Pues es característico para el NT y fundamental para su predicación, como buena noticia que es, el hecho de que se han operado por Cristo y en él las hazañas que se habían esperado en el NT y en el judaísmo como muestras del poder de Dios en el final de los tiempos y como victorias sobre el mal

c) Cristo era poderoso en obras y palabras (Lc 24, 19) Sus → *milagros* son designados como *δυνάμεις* [*dýnamis*] (hebr. *g'burōt*), esto es, como obras poderosas, ya que con ellas empieza a hacerse operante en la tierra la fuerza del reino de Dios y se emprende la lucha contra el demonio en el campo de la vida humana (Mt 12, 22-30; Mc 6, 2-5, Lc 19, 37, Hech 10, 38) Jesús es «el más fuerte», que, en representación de Dios, vence al fuerte, es decir, al demonio (compárese Mc 1, 7 con 7, 22-30, espec v. 27). Los milagros de Jesús son operados por una fuerza que se halla en él (Mc 5, 30 par, 6, 14). Lucas pone la fuerza otorgada por Dios en relación con el → Espíritu santo (Lc 1, 35, 4, 14, Hech 1, 8; 10, 38), según eso, los milagros de Jesús sirven como prueba dada por Dios para mostrar que Jesús es el mesías, el ungido con el espíritu de Dios (Hech 2, 22, 10, 38) Asimismo, con su elevación, el mesías se convierte en el mediador del poder salvífico de Dios. Pues por el poder del espíritu, suministrado por él, realizan los mensajeros de Jesús esas acciones poderosas (Hech 4, 7, 6, 8; 8, 13, 19, 11), de la misma manera, la predicación con

plena autoridad y poder del apóstol (Hech 4, 33; cf. 6, 8-10) es una manifestación externa de un poder sobrehumano.

d) Pero mientras que todas esas pruebas del espíritu y del poder y sólo pueden conocerse como tales en la → fe (Mt 9, 28) y encuentran sus límites en la incredulidad (Mc 6, 5), la prueba definitiva del poder de Cristo será pública e irresistible. Esta se opera en su segunda venida (Mc 13, 26 par), donde también se realizará el reino de Dios «en poder» (Mc 9, 1 par). El creyente tiene ya parte en ese poder de Dios de los últimos tiempos, porque no existen límites a su actuación y para él todas las cosas son posibles (Mc 9, 23).

## 2. Evangelio de Juan y Apocalipsis

a) En Jn no aparece el término *dýnamis*, ya que la acción mesiánica de Jesús se fundamenta en su misión y en la unidad de voluntad con el Padre. El Hijo no puede (5, 19. 30: *δύναται [dýnatai]*) hacer nada sin el Padre; pero sus milagros son signos que revelan el poder divino de Jesús (3, 2; 9, 16; 10, 21: siempre *dýnatai*). A la inversa, la impotencia de los hombres para creer en Jesús y para conseguir eficacia en el campo de lo divino, se basa en su aferramiento al mundo de las tinieblas (3, 3; 8, 43; 14, 17 *οὐ δύναται [ou dýnatai]*), y se elimina por medio de la elección (6, 44) y del nuevo nacimiento (3, 5).

b) El vidente de Ap advierte en una visión cómo la acción salvadora del Cristo terreno es coronada por su entronización en el cielo y cómo es alabada por los santos. Es cierto que a quien en los himnos se reconoce la alabanza, el honor, el poder (*dýnamis*) y la fortaleza (Ap 4, 11; 7, 12; 19, 1) es a Dios, pero también el Cristo exaltado es digno de recibir tal soberanía y precisamente a causa de su muerte sacrificial (5, 12; 12, 10). Pues por medio de él ha quebrantado Dios el poder contrario del maligno y de los jefes del mundo inspirados por él (13, 2) y hace posible que se establezca victoriosamente su reinado (11, 17; 12, 10; → reino). En la visión de Juan la aparición nocturna del hijo del hombre es interpretada cristológicamente (compárese Ap 13, 1-14, 5 con Dn 7) y se enfrenta polémicamente contra el dominio romano del mundo y con el culto al César.

3. Pablo destaca con más fuerza todavía la revelación experimentada actualmente del poder de Dios, el cual se entiende ante todo como la fuerza escatológica ordenada a la resurrección de los muertos, y como Espíritu santo que obra una nueva creación. Este poder de Dios, que opera en los últimos tiempos, se ha dado a conocer en Cristo como resucitado, y ahora él, como el elevado a los cielos, es el portador y el mediador de ese mismo poder. Es cierto que el poder invisible de Dios puede deducirse de las obras de la → creación (Rom 1, 20), pero la demostración propia escatológica del poder nos la ofrece la resurrección de Jesús de entre los muertos (Rom 1, 4; 1 Cor 6, 14; 2 Cor 13, 4; Flp 3, 10; cf. Heb 11, 19). Con ella está asociada la exaltación (Ef 1, 20 s), a través de la cual Cristo se convierte en «poder de Dios» (1 Cor 1, 24), esto es, en una fuente duradera de poder divino que se halla disponible para su iglesia; Pablo utiliza el verbo *endynamóō*, *robustecer*, para expresar esta acción del exaltado en cada uno de los creyentes (Flp 4, 13; también Ef 6, 10; 1 Tim 1, 12; 2 Tim 4, 17; cf. 2, 1). En la acción mediadora de Cristo se manifiesta el poder escatológico de Dios de dos maneras: en la → palabra salvadora y en el → Espíritu santo que crea de nuevo.

a) El evangelio opera como fuerza salvadora de Dios, en primer lugar porque el predicador habla por el poder o la fuerza de Cristo (2 Tim 1, 8 s; 4, 17) y sobre todo porque, como fuerza de Dios, aplica la salvación a todos los hombres (Rom 1, 16; 1 Cor 1, 18): él anuncia el → amor que Dios, temido como juez universal que condena, ha mostrado en la cruz, en la cual Cristo murió por nosotros, cuando todavía éramos pecadores (Rom 5, 8). Como buena nueva de la reconciliación es, por tanto, el mismo evangelio el poder liberador y salvador, siempre que es reconocido como tal en la → fe, y

es aceptado (Rom 1, 16). A través del evangelio ve el creyente que las promesas otorgadas en el AT han entrado ahora en vigor y asimismo descubre el evangelio preanunciado por Dios en la profecía del AT (Rom 1, 2).

b) Mientras que el hombre natural no es capaz de agradar a Dios y de cumplir la → ley (Rom 8, 7 s; cf. Gál 3, 21) y llega a experimentar en su impotencia la ley como un poder que le impulsa al pecado (1 Cor 15, 56), el creyente vive como su Señor resucitado de la fuerza de Dios o de Cristo (2 Cor 6, 7; 13, 3 s; cf. Ef 1, 19). No ya la obediencia frente a la ley (cf. CD 16, 4 s), sino el amor de Cristo se muestra como fuerza que le protege contra todos los poderes cósmicos (Rom 8, 38 s); el reino de Dios que se realiza es experimentado como poder que está en ruda oposición con la simple palabra (1 Cor 4, 19 s) y con la apariencia externa de piedad (2 Tim 3, 5). Y puesto que él coopera en la glorificación del cristiano, el poder de Dios se asocia a la gloria (δόξα [*dóxa*]; → gloria, compárese Rom 1, 4 con 6, 4). También puede asociarla Pablo al Espíritu santo, el cual, como fuerza de la resurrección y de la vida nueva de los últimos tiempos, produce obras milagrosas (Rom 15, 19; 1 Cor 12, 10.28; Gál 3, 5); éstas legitiman al apóstol (2 Cor 12, 12). *Dynamis* es, por tanto, el → espíritu, en cuanto que se revela en la actividad llena de fuerza del pneumático.

c) El espíritu, como fuerza de Cristo, establece el dominio del Señor celestial en la comunidad terrena, es el «Christus praesens» (Käsemann). El puede limpiarla y juzgarla (1 Cor 5, 4), fortalecerla y educarla en la paciencia y así mantener en la fe a sus miembros hasta el día del juicio (1 Pe 1, 5; cf. Col 1, 11; Ef 3, 16 s; 2 Tes 1, 11 s). Y puesto que representa al Señor que está en los cielos, el Espíritu santo no es manejable como el poder de la magia en manos del hechicero o del mago (cf. Hech 8, 18-20). Tampoco debe añadirse simplemente a la fuerza física e intelectual del hombre, sino que muestra su origen sobrenatural y su particularidad como fuerza de Dios precisamente en que rinde al máximo en un hombre débil (2 Cor 12, 9 s; cf. 4, 7; 6, 4-10; 13, 4; 1 Cor 1, 26-29). Para Pablo, la divinidad de Dios se revela allí donde para el hombre no hay nada que esperar: da vida a los muertos y llama a la existencia lo que no existe (Rom 4, 17). Por eso Dios elige lo que, según el juicio humano, es débil e indigno, y lo hace objeto de la demostración de su poder, por eso elige al pequeño Israel, a Pablo perseguidor de los cristianos y a los socialmente débiles de Corinto.

Pero ante todo es la → cruz la prueba de esa ley de la actuación de Dios y una justificación de la menospreciada existencia cristiana: Cristo murió en la cruz por debilidad como uno que hubiera renunciado a todo poder propio; por eso él vive ahora gracias al poder de Dios (2 Cor 13, 4). Lo mismo exactamente vale de la existencia del cristiano: él es ahora débil en Cristo, pero precisamente por eso puede esperar que la fuerza de Dios le capacitará para la vida con Cristo (*loc. cit.*). Por eso, dentro de una perspectiva puramente humana, diríase que Dios actúa en los cristianos también «bajo circunstancias adversas e incluso contrarias». Como prisionero, dice Pablo que para todo se siente con fuerzas, gracias al que le robustece (Flp 4, 13); pero los fuertes o maduros en Cristo deben experimentar la exigencia de estar al servicio de sus hermanos débiles o inmaduros. Por eso corren el peligro de entender mal la fuerza que se les ha otorgado como una capacidad propia y de utilizarla para su propio provecho (Rom 15, 1). Es cuestionable la tesis de si los enemigos de Pablo de que se habla en 2 Cor entendieron a Jesús y a sí mismos a la manera del tipo helenístico del «hombre divino» y así habrían operado toda clase de acciones poderosas (milagros) por la *dynamis* de Cristo que permanecía en ellos (D. Georgi, entre otros).

d) A través de la fuerza de Dios, se le asegura al cristiano la plena realización futura; a la transformación interior comenzada ahora, le acompaña luego la transformación visible del cuerpo para la vida eterna. Esto ocurrirá cuando el cristiano, por la fuerza de

Dios que resucitó a su Señor, sea asimismo resucitado de entre los muertos (1 Cor 6, 14, cf 2 Cor 13, 4). Entonces Cristo «transformará la bajeza de nuestro ser reproduciendo en nosotros el esplendor del suyo, con esa energía que le permite incluso someterse el universo (Flp 3, 21). Por eso la esperanza cristiana se basa en el acontecimiento pascual y se empeña en conocer la fuerza que se ha hecho visible en la resurrección de Jesús (Flp 3, 10; cf 1 Cor 4, 19 s)

O. Betz

ἐξουσία [exousia] poder, autoridad, libertad, ἐξουσιάζω [exousiazō] tener derecho sobre algo, poder disponer de ello; κατεξουσιάζω [katexousiazō] usar del poder contra alguien, abusar del poder

I *Exousia*, derivado de ἐξεστιν [exestin], se deja libre, es posible, esta permitido, significa la posibilidad de hacer algo sin que nada lo impida y la libertad para actuar luego, el poder, la facultad y el derecho de hacer algo del sustantivo se han derivado *exousiazō*, ejercer el derecho sobre algo, poder disponer de ello, y el verbo, apenas atenuado en el griego profano, *katexousiazō*, que designa la utilización en provecho propio y asimismo el abuso del poder anejo a un cargo

1 A diferencia del termino → δυναμις [dynamis], en el cual la posibilidad y el poder se apoyan en una fuerza física, espiritual o natural que va inherente al que ejerce el poder y que se manifiesta en acciones espontáneas, en actos poderosos o en fenómenos naturales, con *exousia* se designa el poder que ha de desarrollarse en el marco de la ordenación jurídica, política, social o moral (Platon, Def 415b) P ej., va vinculada a un determinado puesto o a una misión especial, y por tanto significa el derecho de disponer que posee el rey, el padre o el dueño (POxy II, 237) o la facultad de los empleados o enviados (Diodoro de Sicilia 13, 36, 2, 14, 81, 6), pero también la libertad moral del hombre de hacer o dejar de hacer algo (Platon, Def 412d) Así, pues, solo la ejercitan las personas, las fuerzas naturales no pueden disponer de la misma

2 La *exousia* es frecuentemente a) autoridad aneja a un cargo (lat *potestas*), que no necesita actuar dinámicamente, sino que también puede descansar o estar en oposición a las relaciones reales de poder La *exousia* se delega, cuando uno se la atribuye o se la arroga contra derecho puede convertirse en b) arbitrariedad De esta conexión del termino con el derecho se desprende que *exousia* también puede significar el cargo que corresponde a la autoridad o al poder, y en plural, d) los que detentan un cargo o las autoridades

II 1 En los LXX aparece *exousia* con menos frecuencia que *dynamis* (alrededor de 50 veces, contra más de 400 aproximadamente), también la forma verbal aparece solo aisladamente Raramente traduce *exousia* una palabra hebrea (p ej *memšalah*, territorio de un reino, imperio 2 Re 20, 13, Is 39, 2), con más frecuencia se encuentra en los libros propios de los LXX, que se nos han transmitido en griego, en los que aparece ya la relación con la ley, tan importante más tarde entre los rabinos, y tiene allí el significado de permiso o facultad para hacer algo (Tob 2, 13 s) Como fondo para entender el uso neotestamentario, es importante el libro de Dn, donde *exousia*, en los LXX y en Teodocion, aparece por lo general como equivalente para el arameo šāltānā, soberanía, poder, y tiene como campo de acción al mundo entero La autoridad de los soberanos humanos del mundo hunde sus raíces en el ámbito superhumano Así es delegada por Dios a los señores de la historia aquel, cuyo imperio es eterno (Dn 4, 31), establece a los reyes y los deponen (2, 21), el puede arrebatárselo a todos ellos la soberanía (7, 12) La insuficiencia y la provisionalidad de la soberanía humana se funda, en Dn 7, en que los reinos mundanos proceden del poder contrario a Dios, del caos, y por ello niegan la misión de parte de Dios Por eso al final de los tiempos y en el punto absoluto más bajo del reinado humano es entronizado el «hijo del hombre» (= el hombre) como símbolo del reinado de la gracia de Dios y precisamente por ello de la auténtica «humanidad» a él se le otorgan el poder eterno, el honor y la soberanía real sobre todos los pueblos su reinado es un reinado eterno, que nunca desaparece (Dn 7, 14) Por medio del «hijo del hombre» se menciona, según Dn 7, 27, el «pueblo de los santos del Altísimo», el verdadero Israel del final de los tiempos, a él se le entrega el poder y todos los pobres deben servirle En el lenguaje lleno de imágenes de Hen[et] y en 4 Esd se amplifica exegeticamente la visión nocturna de Dn 7 y el «hijo del hombre» es equiparado al juez universal de los últimos tiempos o al mesías (→ Hijo de Dios, art υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου [huios tou anthrōpou])

2 Josefo y Filon siguen el uso lingüístico del griego corriente, pero también destacan la autoridad del soberano Así ἐξουσία es el poder de regir de los reyes (Josefo, Vita 112, Ant 14, 302) y el poder (Vita 72) o permiso otorgado por tales gobernantes o autoridades Fundamentalmente también defiende Josefo que el poder de regir

de los soberanos de este mundo no se consigue sin la intervencion de Dios (Bell 2, 140), nadie puede sustraerse al poder de Dios (Ant 5, 109) Segun eso, se usa en concreto el plural para designar las *autoridades* o los *magistrados* (Bell 2, 350) Tambien la *libertad de actuar* que es posible dentro de los limites de la obediencia a la Tora puede denominarse *exousia* (Ant 4, 24)

3 El uso rabínico Sin embargo, la gama de significados de *exousia* en el NT se halla influenciada concretamente a) por el termino hebreo *rāsūt*, *poder soberano, autoridad*, que falta en el AT y b) por *r'šūt*, arameo *r'šūtā*, que se encuentra para designar la *capacidad, la facultad, el derecho o la libertad para hacer algo*

a) *Rāsūt* designa la *autoridad profana* como tal, espec la romana, respecto a la cual se muestra desconfianza (Aboth 1, 10, 2, 3) El gobierno de este mundo, como inferior, se distingue del superior o celestial (pSanh VI, 23d), sin embargo, no se designa directamente el poder divino como *rāsūt*, probablemente porque no se deriva de otro Por otra parte, se defiendo la doctrina de los «dos poderes», a los cuales referian la creacion del mundo algunos exegetas con mentalidad dualistico-gnostica (GnR 1, 10, cf bSanh 38a, bChag 15a) Tales explicaciones fueron juzgadas con toda razon como hereticas, pues ponian en peligro el monoteismo judaico

b) *R'šūt* designa α) la *autoridad o el poder* dentro de determinados grupos sociales, asi p ej de los miembros de una familia (Ned 10, 2-4), el *derecho* del dueño de una casa (BQ 5, 3), y asimismo el *poder asociado* con una determinada mision, p ej el de los embajadores (Qid 4, 9) En sentido juridico, el termino se aplica a β) el *derecho de enseñar* (bSanh 5a), de heredar (Keth 9, 5), de casarse (Jeb 4, 11), etc Todo poder es delegado por Dios El atribuye tambien a los angeles reprobos su poder de realizar su malefica labor (bPes 112b, cf MekhEx 4 a proposito de Ex 19, 21) Finalmente *r'šūt* es, γ) la *libertad de actuacion* en el marco de la ordenacion de la Tora establecida por Dios, significa la cosa que esta permitida, en oposicion al mandamiento y al deber halaquico (BQ 3, 5, bChul 106a, bBerakh 27b Rabbi Aquiba enseña la predestinacion divina de todo lo que sucede y la libertad de la actuacion humana en una juxtaposicion paradójica

4 Aunque en los escritos de Qumran el termino *rāsūt* no aparece es importante el hecho de que allí se ve determinada la presencia del reinado del demonio y del poder de las tenebras (1QS 1, 18 23 s, 2, 19, 3, 23, 1QM 13, 5s, 14, 9, 17, 5s), ese reinado debe ser destruido al final de los tiempos por el reinado del arcangel Miguel y de Israel que esta representado por el (1QM 17, 7 s) El termino *memšālāh*, que en esos pasajes se halla con el sentido de reinado, corresponde al griego *exousia*, que tambien en los LXX aparece a veces por *memšālāh* En TestLev los *poderes celestiales* son designados como *exousiai* (cf Hen[et] 61, 10) Este plural equivale a *dynamis* su uso, lo mismo que el de la palabra ἀρχαι [archai], *poderes* (→ origen, principio) debe haber sufrido la influencia del hebreo *r'šūyot*, *poderes*

III En el NT aparece *exousia* —atestiguado 108 veces, con mucha frecuencia en Ap, Lc, 1 Cor— con el significado profano de *mando, autoridad* (Mt 8, 9 par: bajo el mando = simple subordinado [NB], Lc 19, 17), luego, concretamente, como *jurisdicción* (Lc 20, 20; 23, 7) y en plural como *funcionarios, autoridades* (Lc 12, 11; Tit 3, 1) También en Rom 13, 1, las «autoridades constituidas», lo mismo que «los que mandan» y la «autoridad» del v. 3, debe entenderse como funcionarios estatales y no p ej como poderes angelicos

Es característico del NT el hecho de que *exousia*, lo mismo que *dynamis*, se refiere al acontecimiento de Cristo, al nuevo orden de relaciones cósmicas de poder que surgió de ahí y al poder otorgado al creyente Ambos conceptos se aproximan entre si (Lc 9, 1). *Exousia* no se reduce al don del espíritu, pero mientras que la *dynamis* de Jesús tiene su fundamento en su unción, su *exousia* lo tiene en su envío o misión Se trata de aquella facultad y libertad de actuación que pertenece: 1) a Dios mismo, 2) a una tarea de los últimos tiempos y 3) a la condición de cristiano como existencia escatológica.

#### 1 La *exousia* de Dios

a) El poder escatológico de Dios esta en relación con su papel de guía de la historia del mundo y de juez universal El determinó con su propio poder las épocas y los terminos en el periodo final de la historia y con ello su curso (Hech 1, 7), él tiene el poder de entregar a los hombres a la perdicion eterna (Lc 12, 5) La conciencia existencial de la libertad absoluta de Dios encuentra su expresion en la predestinacion del hombre, Pablo compara a Dios con el alfarero, el cual puede hacer del barro lo que quiere (Rom 9, 21)

b) Dios puede delegar la potestad escatológica; así, en la realización del juicio de castigo participan los ángeles (Ap 6, 8) y otras criaturas (Ap 9, 3 10 19) En cambio, en el

acontecimiento escatológico apenas se tienen en cuenta los poderes celestiales (*exousiai*). Estos se mencionan por lo general junto a las *archai* y con el mismo significado que las *dynámeis* (Ef 1, 21; 3, 10; Col 1, 16; 2, 10). Con la exaltación de Cristo, ellas han sido sometidas (Ef 1, 21; 1 Pe 3, 22); sin embargo, no se ha eliminado toda oposición, la cual hace necesaria la persistencia interina del régimen mesiánico (1 Cor 15, 24). Lo mismo que en la concepción de Qumrán, el hombre natural se halla bajo la jurisdicción de las → tinieblas y bajo el reinado del diablo (Col 1, 13; Hech 26, 18); como contrarios a él se mencionan el reino de la → luz y la soberanía del hijo, e incluso Dios mismo (*ibid.*). En comparación con Qumrán, el poder del diablo aparece más bien exagerado cuando se le designa como «jefe del mundo (o del orden) éste» (Jn 12, 31; 14, 30; 16, 11), e incluso como «Dios del mundo este» (2 Cor 4, 4). También el diablo, lo mismo que Dios, puede delegar el mando sobre el mundo a otros, así al → Anticristo (Ap 13, 2.4.12); incluso él se atrevió a tentar a Jesús con una oferta semejante (Lc 4, 6). Sin embargo, se evita el dualismo, pues también al demonio ha sido Dios quien le ha otorgado el poder (*ibid.*); su actuación está subordinada al plan de Dios y por ello se halla limitada (Lc 22, 53). Las afirmaciones sobre el poder del demonio no hay que atribuirles a una concepción pesimista del mundo sino a la buena nueva del hecho salvador de Cristo; precisamente cuando Jn habla del demonio como del «jefe del mundo este», anuncia su caída.

## 2. La *exousía* de Jesús

a) El derrocamiento del diablo (→ satán) y de los → demonios se anuncia en la obra del Jesús terreno, el cual, como enviado de Dios, tiene el poder de desbaratar las obras del diablo y de arrebatar a los hombres de su imperio. Por eso el exorcismo se atribuye al poder de Jesús (Lc 4, 36), el cual puede transmitirlo a los discípulos a los que él ha enviado (Mc 3, 15 par; 6, 7 par; Lc 10, 19). Con el poder de Dios actúa Jesús cuando perdona a un hombre sus pecados y acredita su poder por una curación milagrosa (Mc 2, 5-12 par; cf. Sal 103, 3). La misión escatológica de Jesús, su voluntad de salvar a los hijos de Dios, según los fariseos, entra en conflicto con la → ley: es cierto que la autoridad de la Torá no queda eliminada por el poder de Jesús, pero sí se interrumpe cuando la letra y la *halaká* rabínica se oponen a la voluntad salvífica de Dios (Mt 12, 10. 12; Mc 3, 4; Lc 14, 3; Jn 5, 10). El poder de Jesús se muestra asimismo en su → enseñanza, la cual suscita la admiración (Mc 1, 22.27). Pues Jesús no enseña como los letrados que se orientan por la tradición (Mt 7, 29); como ungido, recibe él, lo mismo que Moisés y los profetas, su palabra de la boca de Dios (cf. Mt 11, 27). También la expulsión de los mercaderes del templo y la purificación del mismo presupone la conciencia del poder mesiánico (Mc 11, 28).

b) En Jn la autoridad ilimitada de Jesús se basa en la filiación y en la misión (cf. p. ej. Jn 17, 2); también se le ha otorgado el poder de juez de los últimos tiempos (Jn 5, 27). Pero lo mismo que el Jesús de los sinópticos, el Jesús de Juan no quiere ser juez, sino salvador. Su poder no es un poder de dominio, sino una absoluta libertad de servicio para el mundo: él tiene la libertad de dar su vida y de tomarla de nuevo (Jn 10, 18). El sacrificio de Jesús abre para los creyentes el acceso al Padre: ellos reciben así el poder de ser hijos de Dios (Jn 1, 12).

c) Con esta presentación del poder de Jesús, Jn anticipó el acontecimiento pascual. Pues con su exaltación (→ altura), que tuvo lugar en la pascua, Jesús recibió de Dios todo poder en el cielo y en la tierra (Mt 28, 18). Así se cumple la visión de Daniel de la entronización del hijo del hombre y de la entrega del poder al mismo (cf. Dn 7, 14). Pero en lugar de la colectividad de los santos del Altísimo, ahora aparece Cristo. Por otra parte, el poder de Dios no se realiza por medio de la sumisión violenta de los pueblos, sino con la difusión del evangelio, que debe ganar al mundo para la fe en Cristo; la iglesia



y no el reino de Israel es la figura externa del régimen mesiánico sobre la tierra (Hech 1, 6-8) Pues la cruz y la exaltación de Cristo significan el derrocamiento del maligno, el juicio y la transformación salvadora del mundo, por eso deben anunciarse como la buena noticia a todos los pueblos. Por esto el que ha sido exaltado envía mensajeros para el servicio del evangelio y éstos son habilitados y autorizados como tales (Mt 28, 18-20). Análogamente a la misión terrena de Cristo y en consonancia con el contenido del mensaje pascual, el → apóstol de Cristo recibe el poder de dar el espíritu (Hech 8, 19), de construir y no de destruir (2 Cor 10, 8, 13, 10). Debido a su servicio espiritual a la comunidad, el apóstol tiene el derecho de dejarse cuidar por la comunidad en el aspecto corporal (1 Cor 9, 4-6, 2 Tes 3, 9), en estos pasajes *exousia* significa *derecho*.

### 3 La *exousia* de los creyentes

El poder de los creyentes se halla fundado en el señorío de Cristo y en el derrocamiento final de todos los demás poderes. Por eso significa → libertad: el cristiano es libre, y es señor de todas las cosas (cf Lutero). Todo le está permitido (1 Cor 6, 12, 10, 23 *ἐξέστιν [ékestin]*), esta tesis, tomada de Pablo, de los entusiasmados cristianos de Corinto, es sustancialmente correcta. El creyente tiene plena libertad de acción, porque la ley, como prohibición, y las limitaciones han sido eliminadas por el acontecimiento redentor y por la donación del Espíritu santo de libertad, el tiene un libre poder de disposición sobre todo, porque, después de la exaltación de Cristo, nada queda ya bajo el poder de los poderes. Pero la libertad teóricamente ilimitada se ve prácticamente coartada por aquello que es de utilidad al cristiano individual o a la comunidad con miras a la plena salvación que todavía no es un hecho (1 Cor 6, 12, 10, 13). Pues como la obra escatológica de Dios no ha llegado todavía a su culminación en los cristianos individuales y en las estructuras del mundo, hay que tener en cuenta la propia existencia asociada a la carne del viejo Adán y la conciencia del hermano débil o inmaduro, en lugar de utilizar la libertad de una manera tan consecutiva como si se hubiera realizado ya la resurrección de los cristianos. Precisamente el uso desenfrenado de la libertad podía lanzar a los cristianos a una nueva esclavitud, pero ellos no deben dejarse dominar por nada (1 Cor 1, 12).

O Betz

*θρόνος [thrónos]* silla, trono, asiento

I 1 *Thronos* (de la raíz indogermánica *dhere-*, *sujetar*, emparentado con el latín *firmus*) designa en Homero una silla con un escabel sujeto a la parte inferior (*θρήνος [threnos]*, así en Homero Od 19 57), y más tarde por lo general elevada, con respaldo y brazos de apoyo. La palabra, al principio sin fuerza simbólica especial se halla muy difundida, sin contraposición con el término latino *thronus* (solo desde Suetonio), que solo significa el asiento de una divinidad. Este significado aparece en griego más tarde. Luego, puede utilizarse, lo mismo que el plural *θρόνοι [thronoi]*, en sentido figurado con el significado de *poder* (así Esquilo, Prom 228, cf Col 1, 16 «poder angelico»). El que uno se sienta en el trono —*καθήμεαι [kathemai]*, *colocarse, sentarse*—, es un signo de dignidad imperial o divina (Homero, Il 4, 1, Od 16, 264).

2 En el ámbito griego desde la época micénica existe el asiento del dueño de la casa como asiento honorífico, que es una costumbre que viene de Oriente a través de Creta. Pero dicho asiento se ofrece también a los huéspedes y a los cantores, y por tanto no significa situación de preeminencia como en la costumbre oriental. Se les otorga asimismo a los muertos en los relieves votivos. En la epica se atribuye a los dioses (Esquilo Eumen 229), ante todo a Zeus (Homero Il 8, 436-442), y se reproduce en las obras plásticas. Apenas se puede hablar de un culto al trono. Las representaciones de un trono divino vacío son raras y tardías.

II 1 El trono real propiamente dicho procede de Oriente. El sentarse designa sin más la preeminencia del dominador absoluto, su incomparabilidad con el mundo que le está sometido. Es un privilegio del soberano el sentarse en el trono (*kathemai*), mientras que el que suplica o el que sirve está de pie ante el (p. ej. la estela de

Hammurabi, cf JBPrritchard, La sabiduría del antiguo oriente, ilustración 59) Solo cuando el rey se sentaba en el trono, se hacía cargo definitivamente del mundo. La magnificencia de los adornos significa la dignidad divina. Al lado del trono, a derecha e izquierda, están representados de pie seres celestiales, querubines, cuerpos de animales alados con cabeza humana o leones, como símbolos del poder soberano (cf 1 Re 10, 18 ss). Característica del pensamiento oriental es la mezcla o confusión entre el poder regio y el divino, que fue extraña a los griegos hasta Alejandro Magno. El soberano terreno era considerado como «hijo» o incluso como la encarnación del soberano celestial (p. ej. en Egipto). El tipo de su trono se presenta de la misma manera.

2 Como es obvio, el AT se mantiene por de pronto en la simbólica oriental del trono. El trono (en hebreo *kisse'*) es, desde la época de los reyes, privilegio del soberano (Gn 41, 40), de sus parentes (1 Re 2, 19) o de sus representantes (Neh 3, 7). Y como el rey originariamente es al mismo tiempo juez, el trono es símbolo tanto del poder soberano (2 Sam 3, 9, 14, 9) como del poder de juzgar (Sal 122, 5). Asimismo el trono es lo que permanece frente a sus mudables ocupantes así la promesa de Natan de la duración permanente del reino de David (2 Sam 7, 13) puede asociarse al trono (cf asimismo 1 Cr 28, 5, 29, 23). A él se asocia sobre todo más tarde la esperanza en el trono eterno del mesías, el cual, sin embargo, en el judaísmo no se identifica con el trono de Dios (cf *infra* II, 5).

3 Naturalmente, también en el AT el trono sirve para expresar el poder y la justicia de Yahve. Pero ese poder no coincide simplemente con el poder real, y esto aun contando con todo lo que se tomó del estilo cortesano oriental. El rey israelita mantiene respecto a Yahve solo una relación de adopción (Sal 2, 7). El trono de Yahve es descrito y localizado en el AT de diversas maneras. Jer designa por una parte a Jerusalén (3, 17), y por otra (más en el sentido figurado) a Israel como el trono de Yahve (14, 21 θρόνος δοξής [*thronos doxēs*]). En su gran visión del futuro contempla Ez el nuevo templo como sede del trono divino (43, 7), mientras que en la última parte del libro de Is se designa el cielo como trono de Yahve.

La singularidad del trono divino aparece con toda claridad, al mismo tiempo que en la magnífica visión del trono de Is (6, 1 ss, cf también 1 Re 22, 19) en Ez (1, 4 ss) aquí se ve el poder regio de Yahve como un mando trascendente sobre el mundo. El profeta contempla cuatro querubines que sirven, como representantes del poder mundial de su Señor. Mientras que ellos con sus respectivos rostros se hacen presentes al mundo, descansando sobre sus alas extendidas «había una especie de plataforma, brillante como el cristal» (1, 22), la bóveda que, según la narración de la creación (Gn 1, 6 s), mantiene lejos de la creación las fuentes aguas. Muy cerca, encima de ella, y por tanto sin más fuera del mundo accesible a los hombres, se contempla, en un resplandor supraterráneo, el trono de Dios. Aquí se afirma plásticamente, no conceptualmente, el absoluto «arriba» o la absoluta superioridad de Dios al mismo tiempo que su omnipresencia.

Un sentido similar tiene sin duda el trono del «anciano» de la visión del juicio de Dn (7, 9). Los tronos enigmáticos mencionados aquí son probablemente los asesores en el juicio. Sigue sin saberse a quien se menciona aquí. Más tarde se interpreta que esto significa «dos que me han seguido» (cf Mt 19, 28, 1 Cor 6, 2, Ap 20, 4).

4 El rito de la entronización de Yahve que se refleja en algunos testimonios (Sal 24, 93, 96-99) revela la dinámica de esta teología del trono. El que Yahve se mantenga en el trono no representa inactividad, sino más bien una lucha bien ganada. Esto se ve con especial claridad en el Sal 93, pero el motivo de la lucha aparece también en el Sal 46 y en el 89, 7 ss. «La fiesta (de la entronización) celebra a Yahve como el vencedor sobre el dragón, el mar originario y todos sus enemigos, como creador del universo, rey y Señor del mundo» (Mowinkel, Religion und Kultus, 76). En este rito, correspondiente a la fiesta del primero de año, el arca de la alianza desempeña un papel como «trono vacío de Dios». Yahve se hace presente como invisible «sentado sobre querubines» (Sal 99, 1), que están a los lados de la cubierta del arca. Mas tarde, sin embargo, el arca es únicamente «la réplica terrestre del trono celestial» (Eichrodt, Teología del NT II, 197).

5 El judaísmo tardío enumera —en dependencia con el Sal 93— el trono de Yahve entre «las creaturas anteriores al universo» (Schmitz, ThWb III, 163). El trono de Yahve es descrito detalladamente (Hen[et] 14, 18 ss, Hen[eslav] 20-22), pero el hecho de que el mesías se sienta sobre ese trono solo se menciona en Hen[et] (51, 3, 55, 4, 62, 235 y *passim*). Eso hubiera parecido al judaísmo, que veía en el mesías solo un hombre, una profanación. Sin embargo, en Hen el mesías, que aquí es una figura celestial, realiza el juicio ante el trono de Dios (45, 3, cf. sobre esto HBietenhard, Die himmlische Welt, 53, 77).

En Qumran las especulaciones acerca del trono de Dios, que dependen de la visión del trono de Ezequiel, desempeñaron cierto papel.

III 1 El NT no añade nada realmente a estas concepciones del AT sobre el trono. Las toma con toda naturalidad, aunque sin darles especial relieve, excepto en Ap, donde el trono desempeña un papel preponderante (allí 41 veces, contra 14 en el resto del NT). Así en Mt 5, 34 el cielo es designado, siguiendo a Is 66, 1, como el trono de Dios (de un modo semejante en Mt 23, 22, Hech 7, 49). Asimismo la promesa de Natan de Lc 1, 32

aparece aplicada tradicionalmente al trono mesiánico (cf. asimismo Hech 3, 20 s). Siguiendo a los LXX, se forman las expresiones de genitivo como «trono de la gloria (= trono real)» (Mt 19, 28; 25, 31; cf. 1 Sam 2, 8) y «trono de la gracia» (Heb 4, 16).

2. Llama la atención en el NT el que el hijo del hombre se sienta en el trono de juez de Dios. En esto lo nuevo no es la concepción como tal (cf. *supra* Hen), sino la pretensión de un hombre histórico de ser ese juez de los últimos tiempos. En Mt 19, 28 incluso se promete tal trono a los 12 apóstoles, como jueces asociados, sobre Israel (→ seguimiento, art. ἀκολουθέω [akolouthéō]). En Mt 25, 31 ss es el mismo hijo del hombre, sin asesores, el que realiza el juicio universal desde su trono de gloria. Precisamente ahí se ve una pretensión provocadora de Jesús. Estas afirmaciones están en tensión con aquéllas, en las cuales, según el Sal 110, 1, se presenta al mesías como «sentado a la derecha de Dios» (→ mano, art. δεξιός [desiós]), sin que se advierta una oposición real.

3. a) En Heb aparece el concepto de «trono de la gracia» (θρόνος τῆς χάριτος [thrónos tēs cháritos] 4, 16) en velada oposición con la concepción que a veces ofrecían los rabinos de dos tronos divinos, el de la justicia y el de la gracia: desde el momento en que el sumo sacerdote celestial quiso sufrir la debilidad humana, el carácter de la majestad divina se anuncia definitivamente como gracia.

b) En el himno bautismal de Col 1, 15-20 se mencionan en el v. 16 θρόνοι [thrónoi] junto a señoríos (κυριότητες [kyriótētes]), soberanías (archai) y autoridades (exousiai) (cf. Ef 1.21). En esta enumeración, que sigue las huellas de Hen (eslav) 20 y en TestLev 3, se trata de diversos grupos de ángeles, que pertenecen al consejo celestial del trono (cf. 1 Re 22, 19). La designación thrónoi podría basarse en que ese grupo de ángeles tienen tronos a su disposición (cf. Ap 4, 4; ThWb III, 167). En el marco del himno, la enumeración trata de afirmar que el poder creador de Cristo abarca no sólo lo visible, la tierra, sino también lo invisible, el mundo angélico.

4. a) Por su parte, la imagen del trono en Ap se basa en la imagen que nos presenta el AT (¡Ez!) y se amplifica fundamentalmente en el cap. 4: el trono designa nuevamente la supremacía supramundana de Dios. El «mar transparente como cristal» (v. 6) no es indudablemente el mar de los pueblos (Hartenstein, 82 ss), sino el firmamento, como en Ez 1. Una novedad son los 24 ancianos sobre sus tronos (v. 4) como las figuras-cumbre de la corte celestial. Su función es la de los ángulos superiores, o sea, la adoración: ellos bajan de sus tronos y rinden homenaje «ante el que está sentado en el trono» (v. 10).

b) Un nuevo aspecto aflora sólo en Ap 5, 6 ss: «en medio del» trono (no «entre»), por tanto en el centro del tribunal divino universal que ha sido erigido, aparece aquél que lleva a cabo el juicio: un cordero que está de pie, aunque parece degollado. Cristo es descrito así en la gloria más esplendorosa, con la imagen de la más profunda imposibilidad de defenderse. En ninguna parte se muestra tan claramente como aquí la paradoja de la revelación de Cristo. El poder de Dios, al que adora la comunidad cristiana, es, humanamente hablando, simplemente impotencia. Cristo realiza el juicio como auto-sacrificio. El que se sienta en el trono se hizo hombre. Con ello transformó el poder en servicio y fraternidad. A él le rinde homenaje al final de los tiempos toda creatura (5, 13).

c) Frente a esta concepción del trono que exige la fe cristiana, aparece asimismo en el Ap (de un modo semejante en 2 Tes 2, 4) el trono contrario del Anticristo, que, por su parte, exige la sumisión y proclama la violencia (13, 4 ss). También este trono designa el reinado pero no del cordero sino del dragón (13, 2). Pero su reinado está sometido al juicio de ira del cordero (16, 2). Contra las apariencias, éste no durará. El trono del cordero tiene la última palabra (22, 1).

## PARA LA PRAXIS PASTORAL

I. Lo que puede y significa el poder, se presenta ante nosotros hoy de una manera distinta a lo que ocurría en las generaciones anteriores a la nuestra. Originariamente, el poder se le presentaba al hombre como una realidad natural a la que se sentía entregado y a la que, por ello, atribuía un rango divino o demoníaco. Pero hoy, al utilizar ese concepto, pensamos preferentemente en el poder técnico o económico, militar o político, y asimismo en el poder cultural o intelectual, por medio del cual unos hombres ejercen su influjo sobre la vida de los otros. Pero sólo raras veces se ve el hombre de los países de alta técnica enfrentado con el fenómeno de los poderes naturales. El poder ha sido derribado de su pedestal divino, y su concepción se ha secularizado. ¿Pero ha perdido con ello su carácter amenazante?

En todas partes aparece en el poder una tendencia al acumulamiento y a la concentración, por el cual el margen de actuación del individuo, así como su posibilidad de decidir libremente, se halla cada vez más restringido. Así, cuanto más complicada se hace la vida humana, los detentores del poder se esfuman y se esconden tras el anonimato, sin que se les pueda reconocer, de modo que en fin de cuentas son considerado los auténticos detentores del poder los sistemas o las estructuras. Ellos son los nuevos dioses, ante los cuales hay que inclinarse o a los que hay que derribar. Y aunque ciertamente el poder e incluso la concentración del poder son indispensables y necesarios para encauzar nuestra vida y para la defensa del derecho, no obstante, la confianza en su buen uso se ha visto sacudida en sus raíces más profundas. Todo poder humano aparece a esta doble luz y está expuesto a este doble sentido.

¿Puede superarse esta doble vertiente del poder? Cuando, por ejemplo, el convencimiento en otros tiempos optimista de que, mediante el crecimiento cada vez más amplio del poder técnico, podrían resolverse los problemas de la humanidad, se ha ido al traste a la vista de la discrepancia entre la posibilidad y la realidad (p. ej., social) ¿implica esto la necesidad de renunciar a un desarrollo ulterior de la técnica? ¿Está realmente en la línea de la Escritura el pensamiento de los cristianos cuando opinan que hay que detener el progreso de la rueda de la técnica y que hay que condenar fundamentalmente el poder que se acrecienta así en los hombres? Según la narración bíblica de la creación, Dios puso al hombre como señor sobre la tierra; él debe someter a todos los seres vivientes y dominar sobre ellos (Gn 1, 28). Pero esto incluye la misión de investigar y de estructurar, de explotar y de ordenar en el sentido más amplio de esas palabras. Y también lo que se dice del hombre como imagen de Dios supone esta capacitación y esta misión como lugarteniente del Dios invisible, como «aquél a quien se entrega en fideicomiso toda la creación» (Mensaje de la IV asamblea plenaria del Consejo Mundial de las iglesias). Si se piensa consecuentemente, ¿no quiere esto decir que Dios, sin pretender renunciar a su poder, lo comunica a la tierra a través de los hombres, esto es, que ha de manifestarse de un modo humano? Y se manifiesta de un modo humano cuando aquéllos que ejercen el poder en cierto modo «sirven», no se imponen sus límites y sus objetivos, sino que dejan que se les sugieran, y cuando el uso del poder y la humanidad no se separan entre sí.

¿Dónde está la razón de que por lo general no se haya llegado a eso, sino que el hombre usurpe las posibilidades que se le han dado y que las utilice para su propia ventaja y para gravar con cargas a sus hermanos los hombres? ¿Será verdad lo que dice JBurckhardt en el tomo III de sus Meditaciones sobre la historia universal: «Realmente el poder es en sí malo, así como el que se sirve de él...»? Que él lleve inherente una tentación, que él puede inducir a sus presuntos detentores a la necesidad de un asegurarse y de un ampliar cada vez más el poder y con ello a hacerlos esclavos del mismo, incluso que puede convertirse en un ídolo, apenas hay le que pueda discutirlo. El que vive de ese

ídolo, lo hace coro y se identifica con él, lo mismo que ocurre en el NT con los posesos diabólicos. Aunque él afirmará siempre que su servicio se orienta al mayor bienestar de todos. Y así también hoy detrás del poder acecha «lo demoníaco», o como quiera designarlo el hombre culto y maduro. La inseguridad del hombre frente al fenómeno del poder podría tener su fundamento en que advierte la amenaza de la propia existencia por algo que al mismo tiempo es indispensable para su conservación.

¿Radica la solución del problema en el *control* del poder, como se exige cada vez con más fuerza sobre la base de las ideas democráticas? Ese control será realista en la medida en que cuente con la posibilidad de ser tentado y con la debilidad del hombre y sea capaz de desterrar en gran parte la tentación del abuso del poder, a la que está expuesto todo el que se halla en posesión del dicho poder. Evidentemente ese mismo control se podría convertir de nuevo repentinamente en un esforzarse por conseguir mayor poder o, tal vez por falta de suficiente conocimiento de las circunstancias y de las causas y en perjuicio de todos, podría bloquear el ejercicio necesario del poder. Sin embargo, el «*balance of power*», tenido como el principio que rige las estructuras y las relaciones de la política interior y exterior, parece que es el medio relativamente mejor para hacer posible el ejercicio del poder y al mismo tiempo ponerle límites.

Si es verdad que la posibilidad y la tentación del abuso es inherente al poder como tal, también lo es que la causa del mismo no radica en él. Y puesto que pertenece a la esencia del poder el que la utilidad o el daño sólo pueden resultar de la aplicación del mismo, es claro que en último extremo, podría tratarse del problema de las relaciones con el poder, es decir, de la conducta humana en el mismo. Pero, según eso, el abuso de la posibilidad de decidir y de disponer sobre los hombres y sobre los medios, ¿no tendría su causa más profunda en que el hombre no es dependiente ya de Dios ni quiere tener nada que ver con su misión, sino que, por su parte, pretende transformar el mundo y a los demás según la imagen que él mismo se forja con su inteligencia? A ese hombre lo denomina la Biblia el hombre caído. Mientras él vive, todo poder humano conserva su problemática. ¿También en nombre de Dios se ha dado el abuso del poder, así como la violencia! ¿Pero bajo un cielo despojado de la divinidad no alienta una humanidad vacía? ¿No muestra asimismo eso que la tentativa de excluir a Dios elimina del campo de la vida humana su punto fijo de referencia y con ello entrega al capricho las normas de la conducta?

II. Por esto la *esperanza bíblica* se orienta hacia un régimen mundial que se caracteriza por la paz de Dios como la ordenación justa de todas las relaciones y con ello aporta a todos los hombres la verdadera libertad. Esto se reconoce ya en el AT, cuando la imagen, que se describe en el primer libro de la Biblia, de la instauración del hombre como señor en el cosmos naciente se repite en el último libro del AT, en este caso dentro del horizonte de los últimos tiempos (Dn 7: la visión del hijo del hombre al que se otorga el dominio sobre el mundo). La imagen utilizada aquí del reino que viene de arriba y que dura eternamente, y que está representado por el «hijo del hombre» (→ Hijo de Dios), es decir, por el hombre que está ante Dios, por el hombre de los últimos tiempos, no puede entenderse sino sólo en cuanto que el cumplimiento de la esperanza en un régimen mundial verdaderamente humano no se espera de los poderosos de este mundo, y en fin de cuentas no puede proceder del vástago de la vieja humanidad, sino que puede venir únicamente con el hombre nuevo y, por tanto, es don de Dios.

Al otorgarle todo poder en el cielo y en la tierra (Mt 28, 18), el NT anuncia que Jesús es ese hombre nuevo, el cumplimiento de la esperanza en la nueva ordenación del mundo. El resiste a la tentación del uso egoísta del poder, tal como trata de expresarlo la perícopa de su encuentro con Satán, y tal como los evangelistas nos lo dan claramente a conocer en su camino hacia la cruz y hacia la muerte. Su actuación terrena se caracteriza por el

hecho de que se despoja de todo su propio poder y deja que el poder de Dios opere a través de su persona, convirtiéndose él en el servidor de los demás. Asimismo se caracteriza porque se dirige a los marginados de la sociedad, a aquellos a los que evitan sus contemporáneos y a aquellos que, según se creía, habían caído bajo el poder del diablo. Al hacerles él posible la condición humana ante Dios y con ello también con los demás, empieza a mostrarse la fuerza del reino de Dios y asimismo se establece una norma para el uso de todos los poderes confiados a los hombres. ¿No deberían servir también ellos para la reconciliación y para el establecimiento del derecho?

Pero precisamente con ese camino suscitó Jesús *oposición y escándalo*. ¿Había de ser el que posee el poder de Dios aquél que se deja desprestigiar y aherrojar de esa manera y que por fin termina ignominiosamente en un patíbulo como un rebelde fracasado? Por eso no hay que admirarse de que, en una comparación del crucificado con los poderosos de la época o con otras manifestaciones del poder de la historia, no encaje bien el tema del poder de Dios. ¿No debe incluso parecer absurdo? Y sin embargo ¿no está el cielo con el más fuerte? Esa es la situación del salmo 73, la cual, lo mismo entonces que ahora, aquellos que tienen que habérselas con ese Dios la experimentan como una tensión. Así precisamente, en el centro del mensaje del NT, se halla el reconocimiento de que el poder de Dios no se manifiesta en el brillo, sino a la sombra de la → cruz y el → sufrimiento. El hecho de que vayan de la mano la *plenitud* del poder y la *renuncia* al mismo, el «pero yo os digo» lleno de fuerza y el vacilante «Dios mío ¿por qué me has abandonado?» revela el talante del camino de Jesús y de la manifestación del poder de Dios.

III. Ahora bien, si el ser cristiano entraña el → seguimiento de Cristo o, dicho de otra manera, la → solidaridad con Cristo, la pertenencia a su → cuerpo, entonces también *la relación del cristiano con el poder* y su juicio sobre el mismo debe determinarse a partir de Jesús y de su espíritu. Según eso ¿no deberá preguntarse la iglesia siempre de nuevo, en su actuación en medio de la sociedad, si ella camina por la senda trazada por su Señor y si, por tanto, sin demostraciones de su propio poder, espera la actuación del poder de Dios? Porque podría ocurrir que ella, siguiendo la corriente, tratara de construirse a sí misma, de asegurarse, de causar impresión y así podría haber abandonado el camino de la cruz. Al alinearse entre los poderes como competidor o al arrogarse un monopolio en un determinado campo —¿sólo espiritual?— (piénsese en los concordatos anteriores al concilio Vaticano II, en las tendencias de una política de escuela o de una cultura determinada o en los privilegios asegurados por compromisos con el Estado), ¿no se haría ella ciega e inútil para su misión profética de contraponer a las ambiciones de poder de los hombres las exigencias de Dios? En todo caso, la imposición del evangelio por medio del poder humano está condenada al fracaso, porque hace una farsa de la cruz en la que únicamente puede apoyarse la fe.

Quienquiera que esté unido a Cristo, si busca para sí mismo el poder, se verá arrastrado por la resaca del mismo y perderá a Cristo. El poder de Dios debe, según su promesa, experimentarse cuando los hombres, siguiendo el camino de Jesús, se dirigen a los oprimidos y a los vejados. Ciertamente sólo tendrá libertad y autoridad para oponerse a la tiranía y al esclavizamiento aquél que no busca para sí la posición que es objeto de la lucha por el poder. Tal vez el camino de la *resistencia no violenta* es aquí la más conforme al evangelio (MLKing, y también MGandhi). Pero en ese camino la impotencia no le dará al cristiano un resultado distinto del que le dio a su Señor. Al otro lado de la cruz puso Dios la exaltación (cf. Flp 2, 5 ss).

¿Significa esto para los cristianos la *renuncia fundamental al ejercicio del poder*, a la aceptación de las posiciones correspondientes al mismo, como parece que exigen algunos? ¿O sería más bien necesario, aun a riesgo de mancharse con la culpa para defender a

los débiles y para conseguir una justicia mejor, aceptar el poder que a uno se le confía, puesto que sólo con la ayuda del mismo se puede conseguir un cambio de situación? Por ese motivo, ¿se ha de exigir en casos extremos incluso, si cabe, la lucha activa contra los que abusan del poder (cf. la discusión de los reformadores sobre el tiranicidio)? A tales preguntas sólo se puede responder en cada decisión concreta y en la actuación de riesgo que adopta cada persona; pero en un sistema casuístico no queda espacio para las mismas. Una cosa es cierta: el que pone sus manos en los resortes del poder no puede ser dejado sólo por la santidad cristiana; necesita junto a sí al hermano, que se convierta para él en boca y en sacerdote de Dios. Por eso el mundo necesita de una comunidad que viva en la libertad de Cristo y así mantenga viva en el mundo la esperanza en una revelación futura del poder de Dios.

*O. Betz / L. Coenen*

Bibl OSchmitz, Der Begriff *δυναμις* bei Paulus, en Festschrift A. Deissmann, 1927, 139 ss – WGrundmann, Der Begriff der Kraft in der neutestamentlichen Gedankenwelt, 1932 – GvRad/KGKuhn/KLSchmidt, Art *βασιλευς*, ThWb I, 1933, 562 ss – WFoerster, Art *ἐξουσια*, ThWb II, 1935, 559 ss – WGrundmann, Art *δυναμις*, ThWb II, 1935, 286 ss – OSchmitz, Art *δυναμις*, ThWb III, 1938, 160 ss – CSchneider, Art *καθ'ουτως*, ThWb III, 1938, 443 ss – HvCampenhausen, Zum Verständnis von Joh 19, 11, ThLZ 78, 1948, esp 387-392 (= Aus der Frühzeit des Christentums, 1963, 125-134) – ESchweizer, Die Herrschaft Christi und der Staat im NT, BEvTh 11, 1949 – HvCampenhausen, Zur Auslegung von Rom 13, Festschr f A Bertholet, 1950, 97 ss (= Aus der Frühzeit des Christentums, 1963, 81 ss) – KHartenstein, Der wiederkommende Herr, 1954<sup>3</sup>, 82 ss – AStrobel, Zum Verständnis von Rom 13, ZNW 47, 1956, 67 ss – HBardtke/HDWendland, Art Macht, EKL II, 1958, 1205 ss – OMichel, Das Problem des Staates in nt Sicht, ThLZ 83, 1958, 61 ss – EKasemann, Rom 13, 1-7 in unserer Generation, ZThK 56, 1959, 316 ss – EBammel, Ein Beitrag zur paulinischen Staatsanschauung, ThLZ 85, 1960, Sp 837-840 – FCMorrison, The Powers That Be, 1960 – NSoderblom/DGeorgi/KELøgstrup/RDahrendorf, Art Macht, RGG IV, 1960<sup>3</sup>, 564 ss – OCullmann, Der Staat im NT, 1961<sup>2</sup> – BGerhardsson, Memory and Manuscript, ASNU XXII, 1961, 223-292 – GDelling, Rom 13, 1-7 innerhalb der Briefe des NT, 1962 – FNeugebauer, Zur Auslegung von Rom 13, 1-7, KuD 8, 1962, 151 ss – VZaifkovits, Der Staatsgedanke nach Paulus in Rom 13, 1-7, 1964 – WEichrodt, Der Prophet Hesekeel, ATD 22, 1965<sup>2</sup> – MBoutier, Christianity according to Paul, StBTh 49, 1966, 66 ss – RWalker, Studie zu Rom 13, 1-7, ThExh NF 132, 1966 – WEichrodt, Theol d AT II, 1968<sup>8</sup>, 102 (referente al trono de Yahvé) – LGoppelt, Der Staat in der Sicht des NT, Christologie und Ethik, 1968 190 ss – EKasemann Grundsatzliches zur Interpretation von Rom 13, Ex Vers u Bes II, 1968<sup>3</sup>, 204 ss

Trad o c WEichrodt, Teologia del AT II, 1975, 197 s En cast Arts gens RHauser, Art Poder, CFT III, 1966, 483-500 – KHemmerle, Art Poder, SM 5, 1974, col 489-493 – GvRad, Teologia del AT II, 1976<sup>3</sup>, 111 ss

**Posesión → Riqueza**

**Precepto → Mandamiento**

**Predicación → Mensaje**

# Preocupación

μέριμνα [mérimna] preocupación, agobio; μεριμνάω [merimnāō] preocuparse, estar agobiado; προμεριμνάω [promerimnāō] estar preocupado de antemano; μέλω [melō] estar preocupado, cuidar de

I Este grupo de palabras es utilizado corrientemente en el griego clásico, el sust *mérimna* desde Hesiodo (Op 178), y el verbo *merimnāō* desde Sófocles (Oed Tyr 1124). Ambos términos tienen la misma amplitud de significado que nuestras palabras *preocupación* y *preocuparse*. Así *mérimna* puede significar, tanto *preocupación angustiada* como *cuidado* o *solicitud*, y *merimnāō* tanto *estar preocupado* o *agobiarse* como *cuidarse de algo* o *de alguien*. Así pues, *mérimna* se aproxima a *angustia*, *apuro*, *pena* (cf *λύπη* [lypē] → *tristeza*) *merimnāō*, por su parte, puede presentar el significado de *estar pendiente de algo* y de esa manera aproximarse a *φρονεῖω* [phronēō], *pensar*, *sentir* (→ *sentir*). El significado de las palabras explica el que, por lo regular, su contenido se refiera al futuro, vease el compuesto *promerimnāō*, *preocuparse de antemano* (sólo en el NT y en él una vez).

Junto a *mérimna* y *merimnāō* se encuentran en la literatura griega *φροντίς* [phrontís], la *reflexión*, la *preocupación* (falta en el NT) y *φροντίζω* [phrontízō], *pensar en*, *preocuparse de* (sólo en Tt 3, 8).

*Μέλει* [mélei], *interesa*, *importa*, que la mayor parte de las veces se utiliza en forma impersonal y en ocasiones también en forma personal, es la 3ª persona de *μέλω*, *preocuparse por*, se emplea desde Homero y expresa el interés o la preocupación por algo.

II 1 En los LXX este grupo de palabras aparece en ocasiones relativamente escasas y tiene la misma amplitud de significado que en el griego clásico. El sust *mérimna* (12 veces, de ellas en el Sal 55[54], 23 en vez del hebreo *y'hāb* [con sufijo posesivo], *carga*, *preocupación*, en otras partes sin equivalente hebreo) significa *preocupación angustiada* (p. ej. Job 11, 18 juntamente con *phrontís*, *intranquilidad*, Dn 11, 26, 1 Mac 6, 10). El verbo *merimnāō* (9 veces, en vez de distintos verbos hebreos) significa aquí *angustiar* (2 Sam 7, 10, 1 Cr 17, 9) o *estar acogojado* (p. ej. por los pecados, Sal 38[37], 19). La misma palabra se halla en un sentido menos fuerte en Ex 5, 9: *preocuparse por*, *pensar en*.

En su significación positiva de *solicitud*, *preocupación*, se utilizan, tanto el verbo como el sustantivo, en la literatura sapiencial (p. ej. Prov 14, 23, 17, 12). Sin embargo, también en este tipo de literatura *mérimna* puede significar una *preocupación acuciante* (p. ej. Ecl 30, 24, 42, 9).

2 En Filón y en Josefo, así como en la Stoa, en vez de *mérimna* se utiliza *phrontís*, *solicitud*, *preocupación* y en vez del *merimnāō*, *phontízō*, *pensar en*, *preocuparse por*. La amplitud de significado es la misma.

III En el NT se halla el sust. *mérimna*, *preocupación*, sólo 4 veces en los sinópticos, una vez en Pablo y otra en 1 Pe, y el verbo *merimnāō*, *preocuparse*, *cuidar de*, solamente en Mt (6 veces), en Lc (5 veces) y Pablo (5 veces en 1 Cor, 2 veces en Flp).

Lo mismo que el AT, también el NT entiende la preocupación como la reacción natural del hombre ante la pobreza, el hambre y otros apuros que le acosan en la vida diaria. Bajo el peso de las cargas que gravitan sobre él, el hombre cree hallarse ante un destino, ante el cual se ve impotente. Y por la preocupación trata el hombre de buscar un refugio contra lo que le amenaza.

1. El compendio más amplio del testimonio neotestamentario sobre el tema de la preocupación se halla en el *sermón de la montaña* (Mt 6, 25-34; Lucas no sitúa el fragmento en el contexto de su «discurso del llano» [cf. 6, 17], sino en otro: Lc 12, 22-31). Allí se ataca la preocupación y el error, que va contra el amor de Dios, de creer que el hombre puede garantizar su futuro por medio de la seguridad mezquina y a corto plazo de sus necesidades vitales. Preocuparse es algo estúpido, porque la vida es más que el alimento (Mt 6, 25), y porque el que se preocupa no puede asegurar su vida y su futuro: ¿quién, a fuerza de agobiarse, podrá añadir una hora al tiempo de su vida? (Mt 6, 27).



Pero si *ἡλικία* [*hēlikía*] ha de entenderse aquí no como la *duración* o *tiempo de la vida*, sino como la *estatura* o *longitud del cuerpo*, entonces se subrayaría todavía más con esa formulación burlesca la estupidez de la preocupación humana. Pues, si una cosa tan insignificante como la estatura corporal no puede tenerse la que se quiere, mucho menos puede asegurarse la vida misma.

En el mismo sentido irónico puede entenderse la sentencia de Mt 6, 34 («No os agobiéis por el mañana, porque el mañana traerá su propio agobio»), que está tomada del ámbito sapiencial y que tiene paralelos, tanto judíos como paganos (cf. los comentarios *ad locum*). El discípulo, que añade a la preocupación por el hoy la preocupación por el mañana, actúa de un modo absurdo y se ve avergonzado por la misma sabiduría profana que hace mucho tiempo sabe esto. Pero el agobiarse no sólo es algo insensato, sino también algo impío (→ sabiduría, necedad, art. *μωρία* [*mōría*]), ya que con ello se pone en tela de juicio el cuidado o providencia de Dios por los hombres. Dios, que alimenta a los pájaros bajo el cielo y que viste a las más insignificantes flores del campo, hará por los hombres «mucho más» (Mt 6, 26.30). Porque él es el padre (que sabe todo lo que sus hijos necesitan (Mt 6, 32; sobre todo esto → riqueza, espec. art. *μαμωνᾶς* [*mamōnās*])).

En cambio, la experiencia del reino de Dios que se aproxima (→ reino) libera al hombre de la angustia y de la preocupación. El que, con interés y confianza, se dedica a este reino de Dios y a la → justicia que en él se proclama experimentará que de la providencia de Dios surgirá todo lo necesario para su vida (Mt 6, 33). En el reino de Dios todas las necesidades del hombre encuentran su puesto justo, ya que el amor del Padre dispone y prepara lo pequeño y lo grande, lo de cada día y lo de circunstancias especiales (p. ej. el ser capaz de dar una respuesta adecuada en el caso de persecución: Mt 10, 19 par).

Cabe preguntarse si aquí no han sido forzadas o radicalizadas las tradiciones de la fe judía en la → *providencia*. Hasta este momento se admitía que la manera de obrar del justo garantizaba la providencia por parte de Dios (tal vez interpretando el Sal 55, 23), pero ahora se asegura que la total dedicación al reino de Dios hace superfluos todos los pensamientos orientados a la seguridad de la vida. Además se contó en cada caso con la ayuda de diversas ideas tomadas del fondo tradicional, como p. ej. el concepto de padre aplicado a Dios (→ padre) en el sermón de la montaña y paralelos, o motivos de la fe veterotestamentaria en la providencia, como se puede deducir de la utilización de la cita (Sal 55, 23) en 1 Pe 5, 7 puesto que Dios se interesa (*mélei*) del hombre y cuida de él, puede el hombre descargar en él todas sus preocupaciones.

2. En *Lucas*, en la escena de Marta y María (Lc 10, 38-42), se advierten las mismas posturas antagónicas que encontramos en el sermón de la montaña: A las «tantas cosas» por las que se preocupa el hombre, con el fin de asegurar las cosas necesarias para la vida, se contraponen el «sólo una» que es necesaria y que se refiere a la cuestión sobre el objetivo de la vida, a la que María encuentra respuesta en las palabras de Jesús. La parte mejor que no se le quitará es la dedicación y el interés por el reino de Dios.

En el mismo sentido ve la parábola del sembrador que la palabra es puesta en peligro por las preocupaciones (Mc 4, 19 par); cf. asimismo Lc 21, 34, donde el plural *merimnai*, *agobios*, se explica con el adjetivo *βιωτικαί* [*biōtikai*], *de la vida, de cada día*, y con ello se refiere a la preocupación por las necesidades de la vida diaria.

3. *Mérimna*, *preocupación* y *merimnāō*, *preocuparse por*, pueden entenderse, sin embargo, también en sentido positivo, como la preocupación por las demás personas que Dios confía a un hombre determinado. Así *Pablo* se considera como uno que lleva sobre sí «la preocupación por todas las comunidades» (2 Cor 11, 28). Dios estructuró la comunidad como un cuerpo, y por ello «los miembros se preocupan igualmente unos de otros» (1 Cor 12, 25). Timoteo es recomendado a la comunidad de Filipos como uno que,

como ningún otro, se ha de preocupar de sus asuntos (Flp 2, 20). Por eso Pablo puede considerar ese tipo de preocupación como parte del τὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ζητεῖν [tá Iēsoú Christou zētēin], es decir, *del buscar el interés de Jesucristo*, o, en otras palabras, de su compromiso en la causa de Jesucristo (Flp 2, 21).

Y que Pablo no desconoce los peligros de ese preocuparse por otros lo demuestra el pasaje de 1 Cor 7, 32 ss. Porque quiere que los miembros de la comunidad estén *libres de preocupación* (ἀμερίμνους [amerímnous]) y en vista de la urgencia escatológica («¡el plazo se ha acortado!» vv. 29.31), recomienda él a los no casados que no se casen y que los casados vivan para el Señor en la libertad del ὡς μή [hōs mē], *como si no* («los que tienen mujer pórtense como si no la tuvieran»: 1 Cor 7, 29).

En el consejo de Flp 4, 6 «no os agobiéis por nada...», el verbo *merimnáō*, al igual que en otras partes del NT se refiere a una *preocupación angustiada*; ese no agobiarse o despreocuparse se basa en la proximidad del Señor (v. 5) y en la prerrogativa de la comunidad de poder presentar ante Dios sus peticiones acompañadas de acción de gracias (v. 6).

J. Goetzmann

Bibl.: RBultmann, Art. *μερίμνω* etc., ThWb IV, 1942, 593 ss – HRiesenfeld, Vom Schätze Sammeln und Sorgen – ein Thema archristlicher Paränese. Zu Mt 6, 19-34, en: Neotestamentica et Patristica, Festschr. OCullmann, 1962, 47 ss – RBultmann, Theologie des NT, 1953 (1968<sup>o</sup>), § 23.

## Preparado, dispuesto

El NT utiliza dos grupos diferentes de palabras cuando se trata de expresar la preparación o los preparativos, así como el estar a punto, el estar-dispuesto ante algo inminente: en primer lugar, está el grupo de vocablos relacionados con ἔτοιμος [hétimos]; en segundo término, el grupo de *κατα-* [kata-] y *παρα-σκευάζω* [para-skeuázō], derivados ambos de *σκεῦος* [skeuos]. Ambos grupos apenas se distinguen claramente en cuanto al significado; en todo caso, se puede decir que *κατασκευάζω* [kataskeuázō] apunta a menudo con más fuerza a la acción de *establecer, crear, erigir*, mientras que el grupo de *hétimos* expresa, en cambio, una *situación adecuada y conveniente* o el cambio dentro de esta situación, de un modo análogo a como lo hace el grupo de vocablos de ζώννυμι [zónnyμι] —originariamente *ceñir* y de aquí *prepararse para la marcha, estar preparado*. Si los vocablos aquí mencionados describen primariamente la situación de preparación desde el punto de vista externo, encuentran su complemento con respecto a la actitud interior del hombre en el tema de la vigilancia. Este tema de vigilar, de estar alerta, guarda una relación muy estrecha con el de la preparación y a menudo está imbricado en él.

ἔτοιμος [hetoimos] **preparado, dispuesto, listo; ἐτοιμάζω [hetoimázō] preparar, aprestar; ἑτοιμασία [hetoimasia] (situación o estado de) preparación; προετοιμάζω [proetoimázō] predisponer**

I «El significado de este grupo de vocablos, que se perfila claramente, es el de *preparar*, tanto en el sentido activo de *predisponer, aprestar*, como en el neutro de *estar preparado o dispuesto, estar listo, estar pronto*» (Th Wb II, 702) El sentido religioso no está presente en el griego clásico; sin embargo, en Homero (Il. 10, 571) y en conexión con el culto sacrificial aparece la expresión *ἰπὸν ἑτοιμάσσειν [hiron hetoimássein]*.

II En los LXX este grupo traduce espec. a *kūn* (sobre todo en nif. e hif.) y adopta los significados fundamentales siguientes: *afianzar, consolidar, fundamentar, crear, disponer, aprestar*

1. Junto a un amplio uso profano está presente el sentido cultural, p. ej. en relación con la *pascua* (2 Cr 35, 4.6.14 s LXX); el *holocausto de animales* (Nm 23, 1.29), el *arca* (1 Cr 15, 1; 2 Cr 1, 4), los *panes de la proposición* (1 Cr 9, 32); los *utensilios del templo* (2 Cr 29, 19), el *templo* (2 Cr 31, 11); el *culto* (2 Cr 35, 16)

2. Aparte de esto, el grupo es utilizado para expresar el acto divino de *crear, disponer y conservar*, que lo abarca todo

a) Dios ha *afianzado* los cielos (Prov 3, 19; 8, 27) y ha *fundado* el orbe de la tierra (Jer 28, 15 LXX), ha *levantado* la tierra sobre los ríos (Sal 24, 2), y ha *fundado* los montes (Sal 65, 7); él *prepara* la lluvia (Sal 147, 8; cf. Job 38, 25), el hombre es obra de sus manos (Sal 118, 73 LXX v. 1), procura alimento a sus criaturas (Sal 65, 10; 78, 20; Job 38, 41) y se preocupa de su suerte (Gn 24, 14.14)

b) El *crear y disponer* de Dios se extiende también a su acción salvífica a lo largo de la historia: él ha *confirmado* a Israel para siempre como pueblo suyo (2 Sam 7, 24) y ha *jurado* conducirlos a la tierra que ha *dispuesto* para él (Ex 23, 20; Ez 20, 6); por eso le procura alimento (Sal 78, 19 s) y le conduce, a pesar de su renovada incredulidad y de todos sus enemigos, al santuario que *fundaron* sus manos (Ex 15, 17) y que fue *preparado* para la gloria eterna (Eclo 49, 12 LXX). También *entroniza* a los reyes de Israel y *consolida* su soberanía: si Saúl hubiese sido obediente, el Señor hubiera *confirmado* su reino para siempre (1 Sam 13, 13); en cambio, a David le promete «te *fundaré* un linaje perpetuo» (Sal 89, 5), cf. 2 Sam 7, 12, 1 Cr 14, 2; 17, 11; 1 Re 2, 24).

c) Dios *hace* todo esto porque su fidelidad está *cimentada* en los cielos (Sal 89, 3); allí ha *afirmado* desde el principio su trono (Sal 93, 2, 103, 19), cuyos soportes son el derecho y la justicia (Sal 89, 15) El *establece* su trono para juzgar (Sal 9, 8) y ha *preparado* un sacrificio para el día del juicio (Sof 1, 7 s, Is 30, 33, 14, 21).

3. Sin embargo, el *crear y disponer* omnimodo de Dios con respecto a su pueblo exige un *prepararse* y un *estar-dispuesto* por parte del hombre. El pueblo y Moisés son exhortados a *prepararse* para la revelación de Dios en el Sinaí; esta *preparación* se refiere al aspecto cultural (Ex 19, 11.15, 34, 2, cf. Nm 16, 16 LXX) Los profetas exhortan a Israel con las siguientes palabras: «*Prepárate* a *encararte* con tu Dios» (Am 4, 12, cf. Mt 6, 8, 2 Cr 27, 6). También forma parte de esto la *preparación del corazón*: «Los que teméis al Señor, *preparad* vuestros corazones» (Eclo 2, 17 LXX, cf. Sal 57, 8; 108, 2; 112, 7; también Eclo 2, 1, 18, 23; Prov 23, 12 LXX)

III 1. En el NT aparecen: el sustantivo *hetoimasía* una sola vez (Ef 6, 15), los verbos *hetoimázō* y *proetoimázō* 43 veces en total y el adjetivo, tanto en el uso adjetival como en el adverbial, 20 veces; todos ellos son relativamente raros en los escritos paulinos. El uso neotestamentario de estos vocablos coincide totalmente con el del AT. No obstante, es curioso que el grupo no se utilice en relación con el *crear y disponer* de Dios en la naturaleza y en el contexto cultural se use únicamente en relación con la *pascua* (Mt 26, 17.19 par), de tal manera que, prescindiendo de su amplio uso profano, se aplica: a) al *crear y disponer* de Dios en la historia de la salvación y b) al *prepararse y estar-dispuesto* del hombre.

2. Simeón alaba a Dios: «...porque mis ojos han visto a tu salvador; lo has colocado ante todos los pueblos» (Lc 2, 30 s). Pero el mundo puede no reconocer en Jesús la salvación presente y futura: Dios la ha *preparado* para los que le aman (1 Cor 2, 9). El, por una elección libre y gratuita, quiso «dar a conocer su inagotable esplendor con los que eran objeto de misericordia, que él había *preparado* para la gloria» (Rom 9, 23). Por eso consuela Jesús a sus atemorizados discípulos con las palabras: «Voy a *prepararos* sitio» (Jn 14, 2 s; cf. con todo Mt 20, 23 par). Por eso Pedro puede animar a los cristianos

de Asia menor sometidos a prueba diciéndoles que ellos «están custodiados por la fuerza de Dios, gracias a la fe para la salvación dispuesta a revelarse en el momento final» (1 Pe 1, 5) La misericordia gratuita de Dios no excluye sino mas bien apoya el que él «está preparado para juzgar a vivos y muertos» (1 Pe 4, 5, cf Mt 25, 34-41) Pues la invitación «Venid, que ya esta preparado» (Lc 14, 17, cf Mt 22, 4,8; tambien Jn 7, 6 «para vosotros cualquier momento es bueno») ha sido hecha publica, pero muchos eran indignos de ella Sin embargo, nadie tiene por qué enorgullecerse «somos realmente hechura suya, creados mediante Cristo Jesús, para hacer el bien que Dios nos asignó (= nos preparó) de antemano como línea de conducta» (Ef 2, 10, cf 2 Tim 2, 21)

3 Al campo de tensión caracterizado por el preparar de Dios mediante una → elección libre y gratuita pertenecen también las afirmaciones sobre el prepararse y el estar dispuesto por parte del hombre El llamamiento a los seres celestiales que aparece en el AT. «En el desierto preparadle un camino al Señor» (Is 40, 3), es referido en el NT a Juan (Mt 3, 3 par, Lc 1 14 76) que, mediante su predicación de la penitencia, prepara los caminos para la vinda del Señor Pero el Señor que ha venido vendrá de nuevo en el futuro Vendra como un ladrón en medio de la noche, como un esposo para las nupcias Es por eso por lo que la comunidad es exhortada a estar preparada para su vinda (Mt 24, 44 par, cf tambien Ap 19, 7, 21, 2) sólo a las vírgenes que estén preparadas, cuando llegue el esposo, se las dejará entrar (Mt 25, 10), el siervo que, conociendo la voluntad de su amo, no se preparó, será castigado (Lc 12, 47) Por eso, la comunidad es exhortada también a estar pronta «para toda buena iniciativa» (Tit 3, 1), «dispuestos siempre a dar razón a todo el que os pida una explicación» (1 Pe 3, 15), como tambien a «castigar toda desobediencia» (2 Cor 10, 6) La exhortación a estar «dispuestos a dar la noticia de la paz» (Ef 6, 15) no contradice en nada a lo anterior Por ultimo hay que citar aqui la declaración de Pablo, según la cual él está pronto, no sólo a ser atado, sino a morir en Jerusalén por el nombre del Señor Jesús (Hech 21, 13, cf en cambio Lc 22, 32)

S Solle

*κατασκευάζω* [*kataskueúō*] construir, erigir, equipar, pertrechar, aprestar, disponer, *παρασκευάζω* [*paraskeuázō*] aprestar, preparar(se), *παρασκευή* [*paraskeue*] vigilia de fiesta, día de la preparación

I La literatura helenística utiliza ambos compuestos de *skeuazo* (a partir de Herodoto) al hablar de la construcción y ornamentación de estancias y calles (asi p. ej. Listas, Tucídides) o de los preparativos, de cualquier clase que estos sean, tanto si se trata de vestirse de un modo adecuado como de preparar un banquete (cuando se habla de la construcción de un barco o de los preparativos para la lucha en tierra y mar solo se emplea el verbo *paraskeuazo* (asi, Herodoto, Tucídides) *Kataskueazo* es utilizado tambien en el ambito espiritual, en expresiones sobre la formación de aquellos que estan aprendiendo y sobre la preparación del culto religioso (Aristoteles, Josefo) Finalmente, *kataskueazo* se encuentra en la logica filosofica y en la geometria al «construir» argumentos positivos (Aristoteles, Plutarco, Euclides)

II 1 En los LXX *kataskueazo* se encuentra 30 veces, de las cuales 19 en los libros propios del canon alejandrino En Is 40, 28, 43, 7, 45, 79, el verbo se refiere a la acción creadora de Dios (en el texto hebreo encontramos para esto *bara'* y *yasar*) Con identico sentido lo hallamos 5 veces en Sab, Bar y 4 Mac A los preparativos de armamento y de barcos de guerra se alude sobre todo en 1 Mac (3, 29, 10, 21, 15, 3) Los escritos propios de los LXX emplean *kataskueazo* en conexión con la fabricación de idolos (EpJr, no obstante, cf tambien Is 40, 19 en una adición de los LXX)

2 *Paraskeuázō* aparece en los LXX 16 veces Jeremias lo utiliza en 6, 4, 26(46), 9, 27(50), 42, 28(51), 11 en conexión con los preparativos para la guerra Tambien es empleado para describir los preparativos de un banquete (Tob 8, 19 2 Mac 2, 27, 6, 21)

3. Por lo demás, ambos verbos expresan los diferentes preparativos: construir edificios (Nm 21, 27; 2 Cr 32, 5); cultivar el campo (Ecl 24, 42[27]); extender la red para pescar (Ecl 29, 5) En 1 Sam 24, 4 *paraskeuázō* es usado en sentido absoluto y se traduce muy corrientemente por «hacer sus necesidades». También podría significar algo así como «cambiarse».

III 1. a) En el NT no aparece el verbo simple *σκευάζω* [*skeuázō*]; *paraskeuázō* lo encontramos en 4 ocasiones, con significados muy semejantes: en Hech 10, 10 (preparativos de un banquete), 1 Cor 14, 8 (imagen de los preparativos para la lucha). 2 Cor 9, 2 s trata de los cristianos de Acaya, que han de «estar preparados» para la colecta en favor de Jerusalén. A esto se refiere también el adjetivo *ἀπαρασκευάστος* [*aparaskeuástos*] (que se halla una sola vez en todo el NT) del versículo siguiente, en donde se habla de que eventualmente les «encuentren sin preparar».

b) *Kataskeuázō* se encuentra 11 veces en el NT. En 4 de ellas aparece en conexión con testimonios sobre la función de Juan bautista como precursor: Mt 11, 10; Mc 1, 2; Lc 1, 17; 7, 27. En cada caso (con reminiscencias de Ex 23, 30 e Is 40, 3, en donde se utiliza el verbo → *ἑτοιμάζω* [*hetoimázō*]) se cita Mal 3, 1, texto en el que, no obstante, la idea no se expresa con el verbo *kataskeuázō*. Lc 1, 17 trata también del Bautista, pero aquí se habla de su misión de «prepararle al Señor un pueblo bien dispuesto».

c) Los restantes pasajes neotestamentarios en que se encuentra *kataskeuázō* (casi únicamente Heb; cf. *infra* 2) tratan de la construcción o erección de un edificio. Por otra parte, en los contextos se hace siempre patente el nexo concreto con la preparación del hombre para el encuentro con Dios, lo cual puede afirmarse también de los pasajes evangélicos. 1 Pe 3, 20 (en conexión con la obra de Jesús de la que participa el hombre a través del bautismo) menciona la preparación del arca de Noé.

2. La mitad de los pasajes neotestamentarios de *kataskeuázō* se encuentra en Heb. El texto de 3, 3 s —recogiendo los testimonios veterotestamentarios sobre la suprema acción creadora de Dios— nos presenta el símil de la construcción de la casa y concluye: «el que todo lo construye es Dios». En Heb también aparece Cristo como constructor de la comunidad. Los restantes pasajes de Heb tratan de un construir y un aprestar que se realiza de acuerdo con normas prescritas: 11, 7 menciona a Noé, que, obedeciendo a Dios, construyó el arca para la salvación de su casa. Este uso del vocablo aparece nuevamente en una reflexión sobre la preparación para la acción salvífica de Dios semejante a la de los sinópticos. Lo mismo puede decirse de Heb 9, 2.6: los versículos 1-10 introducen el prolijo discurso sobre el sacrificio único de Cristo con la descripción del santuario, que fue construido de acuerdo con normas rigurosas y dispuesto con todos sus utensilios.

3. De un modo análogo, el sustantivo *paraskeuḗ* designa en el NT la «vigilia» que precede a un sábado o a la fiesta de la pascua, el «día de la preparación»: Mt 27, 62; Mc 15, 42; Jn 19 y *passim*. Esto indica que *paraskeuázō* y *kataskeuázō*, vocablos sinónimos en todos los estratos del AT y del NT, son términos que poseen un carácter alusivo y preparatorio. Desde el punto de vista teológico, indican la acción salvífica de Dios para con el hombre; ésta se inicia con una «preparación» que, por así decirlo, tiene un carácter de advenimiento.

ζώννυμι [zōnnymi] ceñir; ζώνη [zōnē] cinto, correa, cinturón, ceñidor, faja; διαζώννυμι [diazōnnymi] ceñir; περιζώννυμι [perizōnnymi] ceñir

I Zōnnymi (desde Homero) *ceñirse* o *ceñir a alguien*, diazōnnymi (a partir de Tucídides), *ceñir*, *ceñirse*, *ponerse algo* (alrededor) y perizōnnymi (desde Aristófanes), *ceñirse* o *ceñir a alguien con algo*, *ponerse algo* (alrededor) son utilizados en voz activa y media, los compuestos también en pasiva. De zōnnymi se deriva el sustantivo zōnē, *cinturón*, *ceñidor*.

II En el AT los vocablos de este grupo se utilizan generalmente en el mismo sentido que en la antigüedad, reemplazaron a una serie de términos hebreos equivalentes. El *cinturon* o *ceñidor* (zōnē) de lienzo o de cuero sirve para recogerse la túnica y así tener libertad de movimientos. A partir de aquí el acto de ponerse el ceñidor adquiere el significado peculiar de *estar preparado para la marcha* (2 Re 4, 29); por eso el quitarse el ceñidor lleva consigo la idea de *reposo* o *descanso*. Las personas principales lo llevan como adorno (Is 22, 21), el oficial como distintivo. Los ornamentos del sumo sacerdote incluyen un ceñidor ricamente ataviado. La faja dorada a la altura del pecho es un signo distintivo de los ángeles (Dn 10, 5, cf. Ap 15, 6). Cuando se está de luto se viste uno de saco o se *ciñe con sogas* (Is 3, 24, cf. 2 Sam 3, 31). Un ancho cinturón de cuero sirve de coraza o para proteger el abdomen (1 Sam 25, 13), de tal manera que la expresión «el que lleva el cinturón» designa a la «gente de armas». En el uso antiguo zōnē significa también el sitio de la faja donde se guarda el dinero (cf. Mc 6, 8).

El sentido figurado se encuentra, por ejemplo, en Sal 65, 7 (Yahvé va ceñido de su poder), Sal 18, 33, 40 (ciñe al hombre piadoso de vigor) o Sal 30, 12 (ceñido de exultación). Isaías (11, 5) espera al nuevo David como el rey ideal, el mesías «ceñido de justicia y lealtad».

III En el NT este grupo de vocablos se utiliza del mismo modo que en el griego profano y en los LXX:

a) En un sentido directo y sin un significado especial, p. ej. en Jn 21, 7 (Pedro se ciñe el vestido de encima, pues no quiere presentarse ante el Señor de un modo inconveniente) o en Lc 17, 8 (el siervo se ciñe para servir a su señor). Jn 13, 4 s nos relata que el mismo Jesús, ahora como maestro, se ciñe para estar dispuesto a prestar el servicio (entonces propio de esclavos) que lleva consigo el amor, y para mostrar de esta manera la transformación que aporta el nuevo eón.

b) En algunos pasajes, *ceñir* adquiere otra vez, al igual que en los LXX, el significado especial de *prepararse para la marcha*, es decir, *estar dispuesto* o *estar listo*. Así, en Hech 12, 8 Pedro recibe la orden de prepararse para salir del calabozo y en Jn 21, 18 se le dice al mismo Pedro, el cual, como hombre en pleno vigor, podía ceñirse e ir adonde quería, que cuando envejezca, otro le ceñirá y determinará la orientación y la finalidad de su vida (se trata probablemente de una alusión al martirio de Pedro). En este sentido, el texto de Lc 12, 35 (de acuerdo con Ex 12, 11) hay que entenderlo como una exhortación a la comunidad a vivir despegada de este mundo, a estar preparada para partir, mientras espera al Señor que ha de venir (cf. 1 Cor 7, 29-31). Mc 6, 8 par describe esta actitud que han de tener los discípulos mientras esperan el fin, diciendo que ellos no deben preocuparse de lo material, sino abandonarse totalmente a la providencia de Dios.

c) Según Mc 1, 6, Juan bautista, como era corriente entre los nómadas no se ceñía la túnica con un ceñidor de lienzo, sino con una correa de cuero (cf. 2 Re 1, 8). Su aparición ha de considerarse (según Mal 3, 1, 23) como la de Elías redivivo, el precursor escatológico del mesías. Sus vestiduras no indican una actitud hostil con respecto a la civilización o una ascesis especial, sino que, al igual que el lugar de su aparición, se explican por la tipología del desierto. En la visión de Ap 1, 13 la faja dorada con la que se ciñe a la altura del pecho Cristo glorificado es el símbolo de que él es el verdadero sumo sacerdote. En Hech 21, 11, a la manera de los profetas del AT (cf. Jer 13, 1 ss) realiza Agabo una acción simbólica con el cinto de Pablo, una larga faja arrollada al cuerpo: atándose con ella de pies y manos anuncia el inminente prendimiento del apóstol.

d) En sentido metafórico, se encuentra *perizōnnyimi*, con un *év [en]* instrumental, en Ef 6, 14 (con resabios de Is 11, 5 LXX): los creyentes deben ceñirse con la «verdad» de Dios, para que ésta les proteja contra las asechanzas del mal. Cf. también → vestir.

F. Sella

Bibl WGrundmann, Art *ετοιμος*, ThWb II, 1935, 702 ss — AOepke, Art *ζωννυμι* etc., ThWb V, 1954, 302 ss

**Presbítero** → Anciano → Gobernar

**Presencia** → Parusía

## Primero, primogénito

Siempre que alguien o algo es designado como primero se afirma su rango preeminente dentro de una determinada escala. La puesta de relieve del primer rango de una escala puede incluir la de un valor especial, como también puede expresar la situación de dependencia en que están las personas o cosas de rango inferior con respecto a la que ocupa el primer rango. Lo que distingue a *πρῶτος [prōtos]*, primero, de *εἷς [heis]*, → uno y *μόνος [mónos]*, único, que excluyen toda comparación, es precisamente el hecho de incluir en sí mismo la relación con las personas o cosas que ocupan un rango inferior. Especial importancia tiene en el NT el vocablo *πρωτότοκος [prōtótokos]*, primogénito, derivado de *prōtos* y que se predica de Cristo (cf. → Señor; → Jesucristo; → Hijo de Dios).

*πρῶτος [prōtos]* primero, primeramente; *πρωτεύω [prōteuō]* ser el primero; *πρότερον [prōteron]* antes; *πρωτοκαθεδρία [prōtokathedría]* sitio de honor; *πρωτοκλισία [prōtoklísia]* sitio de honor; *πρωτοκαθεδρίτης [prōtokathedrítēs]* dirigente de la comunidad

1 1 *Prōtos* es superlativo de *προ [pro]*, ante, delante de, antes de y ordinal de *heis*, uno, en la *kome* tardía es empleado también en lugar de *proteron*. Se emplea como adjetivo o sustantivo *primero* además, el neutro *prōton [prōton]* es utilizado como adverbio *primeramente*, la forma adverbial propiamente dicha *πρωτος [prōtós]* aparece desde Aristoteles, pero no se encuentra en el griego bíblico. Desde Homero encontramos el vocablo *prōtos* a) con un significado espacial, b) con un significado temporal, ulteriormente designa c) el orden o sucesión y d) el rasgo y la dignidad. En el griego profano aparecen unos 25 significados o matices diferentes derivados de este significado fundamental.

2 En la filosofía griega *tá prōta [ta prōta]* son los *elementos* (Empedocles, 38, 1), en la lógica, los primeros principios indemostrables, *πρῶτος συλλογισμός [prōtos syllogismós]* es un *silogismo* originario, normal, típico (Aristoteles, *Rhet* α 2, 1357<sup>a</sup> 17). En Aristoteles *πρώτη φιλοσοφία [prōtē philosophía]* designa la filosofía más elevada, es decir, la metafísica (Metaph K 3, 1061<sup>b</sup> 5, 1057<sup>a</sup> 7), pero también la filosofía de los antiguos (esto es, la de los presocráticos, Metaph α 10, 993<sup>b</sup> 1b). En la matemática, a los números primos se les llama *πρώτοι ἀριθμοί*

[*prōtoi aruhtmoi*] En cuanto a la designación del rango y de la dignidad, en la corte de Ptolomeo se encuentra el título τῶν πρώτος φίλων [*ton protos philon*] (Pap Tebt 31, cf Michaelis ThWb VI, 866, nota 1)

3 En las religiones helenísticas Entre los orficos, Zeus es llamado «el primero y el último, la cabeza y el centro» (πρώτος και ἔσχατος, κεφαλή και μεσσα [*protos kai eschatos, kephalē kai messa*]) Aquí, la expresión *prōtos* και *eschatos* se refiere al Señor del universo (Aristoteles, De mundo 401a 28, cf *ibid* 401b 5 βασιλευς [*basileus*], ἄρχος [*archos*])

II 1 En los LXX *prōtos* (ca 240 veces) reemplaza casi siempre —al igual que ἄρχη [*arche*], → *origen*, principio (*principe*) a vocablos hebreos de la familia de roš (con rīšōn y otros 125 veces) También sustituye con frecuencia a *ehad* (17 veces) *primero*, *uno* o *qedem* (9 veces), *delante* Los significados coinciden en lo esencial con los del griego profano y ciertamente se reducen a los cuatro significados fundamentales antes citados Incluso cuando la idea de orden o sucesión no se menciona directamente, aparece en el trasfondo

a) en sentido espacial *delante*, *hacia el este* (en el punto cardinal más importante, «hacia oriente», Nm 2, 3 en vez del hebreo *qedem*), la (ciudad) *situada delante* (fronteriza) Jos 15, 21, *a la cabecera*, *en la presidencia* 1 Sam 9 22, en el *primer puesto*, en el *primer rango* Est 1, 14

b) en sentido temporal (es el significado más corriente) *primero*, *el primero* Dt 13, 9[10] (aquí está muy clara la idea de sucesión), la *primera* (obra de caridad) Rut 3, 10, en los días *primeros*, en aquella época 2 Sam 16, 23[24], como *primero* Tob 5, 10 (Simaco), en cuanto sustantivo neutro, en plural, los comienzos Job 8, 7, lo *antiguo* (en contraposición a lo que viene después) Ecl 1, 11,

c) como número ordinal, para designar el orden, la sucesión *primero* Gn 32, 18, Ex 12, 18, 1 Sam 14, 14 1 Cr 24, 7, Dn 7, 4, 2 Mac 7, 7,

d) designado el rango y la dignidad α) de personas el *primero*, el *principal* de los sacerdotes, el sumo sacerdote 1 Re 2, 35, los consejeros del rey 1 Cr 18, 17, *πρώτος φίλος* [*protos philos*], el amigo íntimo 1 Cr 27, 33, el primer cantante, jefe de cantores 2 Esd 22, 46 = Neh 12, 46, según eso, *proteuo* quiere decir ser el *primero* o el *principal* Est 5, 11, β) de cosas, lo *mejor* 1 Sam 15, 21, lo *más costoso* Am 6, 6, γ) Dios es el *primero* (*protos*), éste es el signo característico de la teología y de la predicación del DtIs (cf 41, 4, 44, 6, 48, 12) *Protos*, en cuanto que es el creador, hacia el que se orienta en último término toda la creación, el hombre y el mundo Aquí está presente también el momento temporal, ya que el creador, antes (y después) de la creación, es el eterno, pero, ante todo, *protos* expresa aquí la dignidad de Dios como Señor del mundo

2 El judaísmo helenístico y el rabinismo En su interpretación de Gn 2, 7, Filón distingue dos hombres el «primero» es del cielo, espiritual, el «segundo» es Adán el padre de los hombres (Lietzmann Hdb 2 82, sobre rabinismo cf St-B III, 478) En Pablo aparece la sucesión inversa «El primer hombre, Adán, fue un ser animado, el último Adán es un espíritu de vida» (1 Cor 15, 45) En ocasiones, Dios es llamado *πρώτος και μονος* [*prōtos kai monos*] Esta expresión designa la unicidad de Dios (→ uno, art *μονος* [*monos*]) cf Michaelis, *loc cit* 886) Entre los rabinos, «primero» es una denominación que se aplica al mesías (interpretación de Is 41, 27, St-B I, 65) Aparte de Adán, también la Tora es llamada «primera» o «primeriza» (→ *πρωτοτοκος* [*prototokos*], cf Lohmeyer, sobre Col 1, 15, p 55, nota 1)

III 1 En el NT *prōtos* se encuentra en 153 pasajes (92 veces el adjetivo y el sustantivo, 61 el adverbio), es relativamente frecuente y se distribuye con regularidad en los sinópticos (Mt 23 veces, Mc 17, Lc 20), así como en Hech (17 veces), Ap (18) y Heb (10), en Pablo la palabra sólo juega un cierto papel en Rom (7 veces) y Cor (8), en Jn sólo aparece en 13 ocasiones, y, en los restantes escritos neotestamentarios, únicamente de un modo esporádico En lo esencial, el uso de este vocablo en el NT coincide con el de los LXX

a) En sentido espacial Hech 12, 10, Heb 9, 2 6 8, b) en sentido temporal *primero*, *ante todo*, *en primer lugar*, *antes* Mt 5, 24 (seguido de *και τότε* [*kaí tóte*]), Lc 9, 59 61, en lugar de *próteron*, *antes* Mt 12, 29, Jn 1, 15, en la contraposición *τα πρώτα-τά ἔσχατα* [*ta prōta-tá eschata*], el principio-el final Lc 11, 26, un cierto juicio de valor aparece en la oposición (típica en el hebreo) ἡ πρώτη-ἡ καινή διαθήκη [*hē prōtē-hē kainē diathekē*], la primera-la nueva alianza Heb 8, 7 13, cf 8, 8 y 8, 6, *κρείττων διαθήκη* [*kreitōn diathēkē*], la mejor alianza la primera, la primitiva, la antigua alianza ha sido superada por la nueva y ya no tiene vigencia (2 Cor 5, 17, en 2 Pe 2, 5, aparece *ἀρχαῖος* [*archaios*], en 2 Cor 3, 14 *παλαιός* [*palaios*]), c) en un orden o sucesión, *prōtos* designa el *primero* de la serie (seguido de *δευτερος* [*deuteros*], *τρίτος* [*tritos*], *segundo*, *tercero* o de *ἕτερος*, *ἕτερος* [*heteros, heteros*], el *segundo*, el *tercero*) Mt 22, 25, Lc 14, 18, algunas veces en oposición



al último: Mt 20, 8 ss; o, cuando se trata de dos, ὁ πρῶτος-ὁ ἄλλος [*ho prōtos-ho állos*], *el uno-el otro*: Jn 19, 32; usado adverbialmente, *primero, antes*: Jn 20, 4; sin que se piense en continuar la serie: Lc 2, 2; el *primero, el mejor (pez)*: Mt 17, 27; d) cuando se trata de designar el rango y la dignidad, *prōtos* aparece junto a *μεγιστάνες* [*megistānes*], *χιλιάρχοι* [*chiliarchoi*], como título: Mc 6, 21; para poner de relieve el valor de un vestido especial: Lc 15, 22. En la expresión *πρῶτοι-ἔσχατοι* [*prōtoi-éschatoi*] de Mt 19, 30 nos encontramos con un juicio de valor: *prōtoi* equivale a admitidos y *éschatoi* a rechazados (muchos «admitidos» en realidad son rechazados y muchos «rechazados» admitidos; NB da otra interpretación «y todos, aunque sean primeros, serán últimos, y aunque sean últimos, serán primeros»: esta sentencia introduce la parábola de los jornaleros de la viña. Usado adverbialmente *prōtos* adquiere el significado de *con preferencia* (que casi viene a ser *exclusivamente*): Mc 7, 27; en *primer lugar, primero*: Rom 1, 16; 2, 9.10; también en 1 Tim 1, 16, en donde se dice que la misericordia se muestra *primeramente* en Pablo, que por eso adquiere un «carácter típico» (Conzelmann, *ad locum*, Hdb 13, 1955, 25); dentro de este contexto significativo se mueve también probablemente Ap 2, 4: el amor *primero, el más importante*, o sea, el amor al prójimo (cf. Lohse, 22). También indican rango y dignidad los vocablos *prōtoklísia*, el *sitio de honor* en el banquete (junto al amo de la casa): Mc 12, 39 par; Lc 14, 7.8 y *prōtokathedría*, la *presidencia* en la sinagoga o el asiento de honor: Mt 23, 6. Por eso al dirigente de la comunidad se le llama posteriormente *prōtokathedritēs* (Herm[v] III, 9, 7, junto a *προηγούμενος* [*proēgouímenos*]; → obispo). También *prōteúō* indica primacía: *tener la primacía, ocupar el primer lugar* (Col 1, 18; para este pasaje, cf. → art. *πρωτότοκος* [*prōtōtokos*] y Käsemann, *Taufliturgie*, 42).

2. La aparición frecuente de *prōtos/prōton* en el NT para expresar el orden y la sucesión (69 veces) muestra lo importante que es —supuesta la del espíritu, libre e incontrolable— el aspecto del orden dentro de la revelación de Dios. Esto se explica en parte por el influjo que el AT y el judaísmo, en los cuales el orden que dominaba la vida del creyente jugaba un gran papel, han ejercido sobre el NT (Lc 11, 38; Jn 7, 51: el orden a seguir en el procedimiento judicial; cf. St.-B. III, 469 s). Jesús implanta su orden mesiánico: *antes* de presentar la ofrenda ante el altar reconcíliate con tu hermano (Mt 5, 24); *lo primero* es el reino de Dios (Mt 6, 33); sácate *primero* la viga de tu ojo y entonces verás claro y podrás sacar la mota del ojo de tu hermano (Mt 7, 5; cf. Lc 14, 28.31; cf. en cambio Lc 9, 59.61; Michaelis, *loc. cit.*, 870). Dios ha ordenado también la sucesión de los acontecimientos que tendrán lugar antes del juicio final: Mc 9, 11 par; Lc 17, 25; 2 Tes 2, 3; cf. Lc 21, 9; 1 Tes 4, 16; 1 Pe 4, 17 (cf. Michaelis, *loc. cit.*). La comunidad saca las consecuencias de este orden que Dios ha querido; p. ej. en el orden a seguir en el culto (1 Cor 14, 30; cf. vv. 33, y 40), en el orden de tareas o funciones dentro de la comunidad (1 Cor 12, 28); la libertad espiritual no equivale a la anarquía (cf. → amor, art. *ἀγάπη* [*agápē*]). Por otra parte, el orden dentro de la comunidad cristiana no debe convertirse en jerarquía. Ser el primero no puede tener nunca un carácter institucional; se trata únicamente de una función: el que quiera ser el primero en la comunidad sea vuestro esclavo y siga a Jesús, que es el único servidor (*διάκονος* [*diákonos*]) en sentido pleno y, por consiguiente, el único que puede ser llamado «primero» (Mt 20, 27 s). Dios ha otorgado a Jesús esta primacía al hacerlo *prōtos kai éschatos* (predicado de Dios; cf. Dt(Is): Ap 1, 17; 22, 13 y *passim*; cf. Hech 26, 23. En cuanto que es el primero y el postrero es al mismo tiempo el único (→ uno, art. *μόνος* [*mónos*]); su misión es única e irrepetible (→ uno, art. *ἄπαξ* [*hápax*]). De aquí que sólo Jesús tenga el poder de hacer de los últimos los primeros (y a la inversa: Mt 20, 16). Así, él corrobora la primacía de Israel (Mc 7, 27; cf. Rom 1, 16; 2, 9 s; 11, 2; pero cf. también Mt 8, 11 y Lc 12, 28-30), y, sin embargo, da una primacía momentánea a los gentiles sobre su pueblo (esto literalmente hay que entender-

lo en un sentido temporal) cf. Rom 11, 25 ss; para darle celos e incitarlo a convertirse (cf. Rom 11, 14). De este modo conserva su significado el aspecto histórico-salvífico del mensaje neotestamentario.

K. H. Bartels

### *πρωτότοκος* [*prōtōtokos*] primogénito

I *Prōtōtokos* es una forma tardía derivada de *prōtos* y de la raíz del aoristo *τεκ-* [*tek-*]. La forma activa *prōtōtokos* significa *primipara*, la forma pasiva *prōtōtokos*, *primogénito* se encuentra por primera vez en los LXX, en unos 130 pasajes aproximadamente, reemplazando casi siempre al hebreo *b'kōr*. El aspecto del *τεκεῖν* [*tekein*], *dar a luz*, puede perder importancia o incluso desaparecer en el uso metafórico del concepto, ya que *bākar* no guarda conexión ni con *rīšōn* ni con *dar a luz* (cf. *infra* II, 2, Michaelis, *loc. cit.* 872 ss).

II 1. En los LXX, *prōtōtokos* aparece. a) en sentido propio, en cuyo caso puede aplicarse tanto a hombres como a animales, como sustantivo, aparece a menudo en neutro singular juntamente con las palabras «que abre el seno materno» (*διανοῖγον τὴν μήτραν* [*dianoigon tēn mētran*], NB: «el primer parto»), p. ej. Ex 13, 2. La construcción *πρωτότοκος υἱός* [*prōtōtokos hyiōs*], *hijo primogénito* (que se encuentra, p. ej. en Gn 25, 25 [Esaú] o en Ex 4, 22 [Israel]) se refiere únicamente a seres humanos; también aparece el sustantivo *prōtōtokos* unido a nombres propios, p. ej. en Nm 3, 2. A partir de la concepción vigente en el antiguo oriente y según la cual el primogénito hereda el vigor paterno (cf. Gn 49, 3), éste adquiere un privilegio especial (cf. Dt 21, 15 s). Por este motivo es en general el preferido del padre (cf. Michaelis, *loc. cit.* 875, nota 16); b) En sentido figurado, *prōtōtokos* se utiliza para expresar la relación especial con el padre, sobre todo con Dios, en cuyo caso los dos vocablos fundamentales de que se compone la palabra, es decir, *prōtos*, *primero entre varios*, y *tekein* que designa el *origen* corporal, el *nacimiento*, ya no juegan ningún papel. Cf. a este respecto Ex 4, 22. En Sal 89, 27 s se habla de una «adopción», es decir, de la concesión de un privilegio especial. Es de notar que *prōtōtokos* se encuentra en el AT como nombre honorífico del elegido, pero no en un sentido escatológico o soteriológico.

2. En el rabinismo, al interpretar Prov 8, 22 s, la Torá es denominada primicia de Yahvé, la primera de sus obras. La misma denominación se aplica, según Jer 17, 12, al santuario. En ambos pasajes el concepto se utiliza en sentido metafórico para expresar que la Torá y el santuario gozan de la preferencia de Dios (St.-B. III, 256; por lo demás, cf. → *πρώτος* [*prōtos*]).

### III *Prōtōtokos* aparece en el NT en 8 ocasiones:

1. En sentido literal, p. ej., en Lc 2, 7. «Es el único pasaje del NT en el que *prōtōtokos*, por el uso paronomástico de *τίκτειν* [*tiktein*], se refiere claramente al proceso de un nacimiento en sentido natural» (Michaelis, 877). «Primogénito» alude quizá a que Jesús era el primer hijo entre otros varios o subraya, en atención a la virginidad de María mencionada en Lc 1, 27.34, que ésta no había dado a luz anteriormente a ningún hijo. Pero *prōtōtokos* no excluye en ningún caso el que María haya tenido otros hijos (cf. Michaelis, 877); → *μονογενής* [*monogenēs*].

2. En sentido figurado y como predicado honorífico de Jesús, *prōtōtokos* sólo es comprensible a partir de la traducción griega de los LXX en el trasfondo de *bākar* (cf. *supra* III, 2). Esto ha de tenerse presente al hablar de ciertos matices neotestamentarios de *prōtōtokos* que rebasan el uso que de este concepto se hace en los LXX. El término se usa en sentido figurado:

a) Para designar al mediador de la creación: Col 1, 15, en donde este significado queda claro a través de las afirmaciones paralelas del v. 16 («por su medio se creó el universo... él es modelo y fin del universo creado») y v. 17 («El es antes que todo y el universo tiene en él su consistencia») (cf. Käsemann, *Taufliturgie*, 41; Michaelis, *loc. cit.*, 879). Tanto los defensores como los impugnadores de la hipótesis de que el *prōtōtokos* de

Col 1 se remonta a representaciones mitológicas del helenismo, están de acuerdo en que aquí se trata de un reconocimiento del rango culminante del Cristo preexistente en cuanto mediador de la creación (Michaelis, *loc. cit.*, 880, 4; Käsemann, *Taufliturgie*, 39 ss, espec. 41, en la parte inferior de la pág.)

b) En sentido escatológico: en Heb 1, 6, para completar el *υἱός* [*hyiós*], hijo del v. 5, dignidad que le ha sido otorgada a Jesús en su ascensión (= entronización celeste del resucitado) (Käsemann, *Gottesvolk*, 58 s). *Prōtōtokos* podría referirse también a lo siguiente: de acuerdo con el Sal 2, 7, citado en Heb 1, 5, resultaría que «la exaltación de Cristo, en cuanto *τελειώσει* [*teleiōsis*] de Jesús, representa el primer testimonio de Dios, que será completado por la consumación de los redimidos» (Käsemann, *loc. cit.*, 73; de distinto modo opina Michaelis, que refiere el v. 6a a la encarnación del Cristo preexistente, pero también tiene en cuenta la referencia a la entronización del glorificado en la parusía, *loc. cit.*, 881). Puesto que Cristo glorificado ha precedido a los suyos (que, de acuerdo con el cap. 2, son asimismo *υἱοί* [*hyioi*]) en el camino hacia la consumación, él es desde ahora *prōtōtokos*, «Señor y *ἀρχηγός* [*archēgós*], pionero de la comunidad de los redimidos» (Käsemann, *loc. cit.*). En Rom 8, 29 se piensa en una «transfiguración escatológica»; si «Dios los eligió primero, destinándolos desde entonces a que reprodujeran los rasgos de su Hijo» (a través de la resurrección de entre los muertos), él será en cuanto *prōtōtokos* «igual a ellos, si bien continuará siendo superior a ellos en rango y dignidad, ya que él es el Señor» (Michaelis, *loc. cit.*, 878). Col 1, 18 y Ap 1, 5 ponen el título de *prōtōtokos* en conexión con la resurrección: Jesús es el primero de los resucitados por Dios (-> *πρῶτος* [*prōtos*]: Hech 26, 23) con el fin de «ser el primero en todo» (parusía, cf. Hech 3, 15; 5, 31; Heb 2, 10: el pionero [el fundador] de la vida [de la salvación]).

En cuanto que es un título de Jesús, *prōtōtokos* expresa como pocos la unidad entre la voluntad salvífica de Dios y su acción: «nacido antes que toda criatura», «el primero en nacer de la muerte» (Col 1, 15.18), «el mayor de una multitud de hermanos» (Rom 8, 29; cf. Heb 12, 23). El creador y el redentor son uno y el mismo, el Dios todopoderoso en Jesucristo «el primero y el último», «principio y fin», que así vincula consigo a los suyos desde toda la eternidad y es la garantía de su salvación, si ellos permanecen en él. Aquí quedan rebasados los límites de la lógica humana: el hombre Jesús de Nazaret (Lc 2, 1-2) es el mediador de la creación; el que ha sido conducido a la cruz como un malhechor es el primero en resucitar y el que abre la marcha hacia la vida. Esto habría dado a los testigos neotestamentarios motivos suficientes para remitirse aquí a las representaciones míticas, a fin de poder —más allá de las posibilidades de expresión del AT y del judaísmo ortodoxo— expresar lo inefable (en forma de confesión, cf. el estilo himnico de Col 1; Käsemann, *Taufliturgie*, 34 ss; ANorden, *Agnostos Theos*, 241, 253). Pues en Jesús ha realizado Dios lo imposible, ha llevado a su punto culminante el principio y el fin de su poder y de su gloria en el hombre Jesucristo en cuanto *prōtōtokos* por la plenitud inagotable de su gracia (Col 1, 19 s) y ha hecho partícipe de ello a la comunidad.

3. El plural *πρωτότοκοι* [*prōtōtokoi*] se emplea referido a la comunidad. El texto de Heb 12, 23 («la asamblea de los primogénitos, inscritos en el cielo») ¿hay que entenderlo literalmente? En caso afirmativo, los cristianos serían colocados al lado de Cristo de un modo singular y casi arriesgado. Sin duda, Heb ve una relación muy estrecha entre el Hijo y los hijos (caps. 1 y 2), entre el *ἀγιαζόν* [*hagiázōn*], el que santifica, y los *ἀγιαζόμενοι* [*haiázōmenoi*], los santificados; «son todos del mismo linaje» (2, 11). Käsemann alude además al mito gnóstico (doctrina de la *συγγένεια* [*syngéneia*]; *Gottesvolk*, 92 s), pero subraya expresamente que se ha superado el naturalismo propiamente gnóstico: «La unión entre Cristo y los suyos, al igual que el proceso total de la redención, no puede entenderse aquí más que a partir de la voluntad salvífica de Dios» (*Gottesvolk*, 94). Es

por eso por lo que en Heb 2, 10 se pone de relieve el ἔπρεπεν αὐτῷ [*éprepen autô*]: «convenía que Dios...» (*loc. cit.*). Los *prōtōtokoi*, en cuanto «hermanos» de Cristo, están inscritos en el cielo, es decir, no disponen de la dignidad de primogénitos como de un ser propio e inalienable (como ocurre en el mito gnóstico), sino que la esperan, ya que Cristo es el *prōtōtokos* y, en cuanto tal, su *archēgós*, *pionero*, *guía* (cf. ἀρραγών [*arrabōn*]: 2 Cor 1, 22; cf. Rom 8, 16; ἀπαρχή [*aparché*]: Rom 8, 23).

K. H. Bartels

Bibl EBrunner, Der Ersterschaffene als Gottes Ebenbild, EvTh 11, 1951/52, 298 ss – MAIbertz, Die «Erstlinge» der Botschaft des NT, EvTh 12, 1952/53, 151 ss – WMichaels, Die biblische Vorstellung von Christus als dem Erstgeborenen, ZSTh 23, 1954, 137 ss – ChRatschow/AWendel, Art. Erstlinge, RGG II, 1958<sup>1</sup>, 608 ss – EKasemann, Das wandernde Gottesvolk, 1959<sup>1</sup> – WMichaels, Art. πρῶτος, ThWb VI, 1959, 866 ss – EKasemann, Eine urchristliche Taufurkunde, en. Exegetische Versuche und Besinnungen I, 1960, 34 ss – ENorden, Agnostos Theos, 1923 (reimpresión)

**Principio → Origen**

**Prisionero → Esclavo**

**Profano (en la materia)**

*ιδιώτης* [*idiōtēs*] profano (en la materia)

I *Idiōtēs* (atestiguado desde Herodoto; de *idios*; [*idios*] *propio*, *personal*, *privado*) designa en griego: a) al *hombre privado*, en contraposición con el poseedor de un cargo público (p. ej. el rey), o bien al *ciudadano* individual, en contraposición con el estado o la colectividad; b) al *ignorante*, frente al especialista (cada uno según su especialidad, p. ej. el sacerdote, el juez o el filósofo), en sentido general al *inculto*, frente al sabio; c) al *de fuera*, en contraposición con el perteneciente a un grupo.

II En los LXX la palabra *idiōtēs* se encuentra solamente en Prov 6, 8b, sin equivalente hebreo. Los rabinos tomaron el término *hedyōt*, como extranjerismo, del griego. Se emplea para designar: a) la *persona privada* frente al rey, b) al *profano*, en contraposición con el experto, especialmente con el experto en la ley (*hedyōt*, 'am, *ha'árez*); c) a los *hombres*, en contraposición con Dios.

III En el NT *idiōtēs*, que solamente se encuentra cinco veces, se emplea en el sentido de los significados b) y c), no en el de a).

Hech 4, 13 usa la palabra *idiōtēs* en su significado de *inculto*, *no instruido* («Viendo la seguridad..., y notando que eran hombres sin letras ni instrucción, estaban sorprendidos»). De igual modo 2 Cor 11, 6: «En el hablar seré inculto, de acuerdo; pero en el saber no».

En 1 Cor 14, 16 son designados con la palabra *ιδιώται* [*idiōtai*] todos aquellos que no poseen el don de lenguas y que, por no comprender lo que dice el que habla en lenguas, no pueden pronunciar el amén en la acción de gracias de la comunidad. De igual modo

1 Cor 14, 23-24 designa con dicha palabra a los «profanos» en el don de lenguas. Se trata de no creyentes (*ἄπιστοι* [*ápistoí*]) y, por consiguiente, no cristianos que sin duda en ocasiones han tomado parte en las reuniones de la comunidad cristiana. Son lo que llamaríamos «simpatizantes». Según la opinión de Pablo, en atención a ellos la asamblea litúrgica debe celebrarse de forma inteligible. La hipótesis que defiende que en 1 Cor 14 con la palabra *idiōtai* se designa a los «medio conversos» (prosélitos, catecúmenos) (así Bauer, 17), no encuentra apoyo en el contexto. Si se traduce *idiōtēs* por *laico*, hay que tener presente que en el NT no se emplea dicha palabra para diferenciar a los miembros de la comunidad de los sacerdotes o clérigos; esa diferenciación la comunidad neotestamentaria todavía la desconoce. Se trata más bien de los «extraños a la iglesia», de los de fuera, en contraposición con los cristianos. (Para distinguir a los simples fieles de los clérigos, el año 95 d. C. Clemente Romano designó por primera vez a los creyentes con la palabra *λαϊκός* [*laikós*], de *λαός* [*laós*] → pueblo, que originalmente acentúa su pertenencia al pueblo; cf. RGG, *loc. cit.*).

O. Flender

## Profeta

*προφήτης* [*prophētēs*] profeta, pregonero; *προφήτις* [*prophētis*] profetisa; *προφητεῖω* [*propheteiō*] profetizar, vaticinar; *προφητεία* [*propheteía*] profecía, actuación profética; don de profecía, sentencia profética; *προφητικός* [*prophētikós*] profético; *ψευδοπροφήτης* [*pseudoprophētēs*] falso profeta; *μαντεύομαι* [*manteuomai*] adivinar, proferir oráculos

1 a) *Prophētēs* (desde Píndaro, Nemeae 1, 60, 9, 50 y Herodoto VIII, 36 s.135, IX, 34) es un *nomen agentis*, compuesto de la raíz *φη-* [*phē-*], *decur*, en la cual se presupone siempre una referencia religiosa, y el prefijo *προ-* [*pro-*], que, como adverbio de tiempo, tiene el significado de *previamente, de antemano*. Con esto se insinúa ya el significado de el *que predice*, el *que anuncia de antemano*, que se confirma por el uso de *πρόφημι* [*prōphēmi*], *predicir, anunciar de antemano*, sin embargo, el verbo *πρόφημι* aparece sólo muy tarde (Schol. Sófocles, O.R 271) y por ello no tiene ninguna fuerza probativa en el plano etimológico. Y si se aducen como prueba las formas compuestas de *pro-* y verbos de hablar existentes en época temprana, hay que objetar que en ningún caso el objeto dependiente de dichas formas compuestas apunta al futuro (*προαγορεύω* [*proagoreuō*] Herodoto III, 61, 3, Tucídides II, 13, 1, VII, 50, 3, *προλέγω* [*prolēgō*] Herodoto VIII, 136, 3, Tucídides I, 139, 1; *προφονέω* [*prophōnēō*] Eurípides, Hipp 956, etc.). El significado de estos verbos va siempre en la misma línea *anunciar públicamente, explicar abiertamente, pregonar a los cuatro vientos*. Esto hace pensar que *propheteiō* debe traducirse de la misma manera. Lo cual se confirma por el significado de *prophētēs*, atestiguado desde el s V a C, de *anunciador, locutor* (Píndaro, Pae 6, 6, Eurípides, Bacch 211). El matiz religioso de la raíz *phē-* da al término un valor especial y expresa que la palabra del profeta puede reivindicar autoridad.

b) De este nombre derivaron el femenino *prophētis* (Eurípides, Jon 4), el *nomen actionis* *propheteía* (atestiguado sólo en el s II d C) con el adjetivo correspondiente *prophētikós* y el verbo *propheteiō* (Píndaro, Frg 150).

2 El ser del profeta griego se comprende, no tanto por la etimología (cf *supra*) como por su situación sociológica. Este grupo de palabras está estrechamente ligado con la *realidad del oráculo en la antigua Grecia*. El oráculo más célebre era el de Delfos. Allí se presenta este grupo de palabras en dos situaciones.

La pitonisa era denominada *prophētis*, pero también llevaba como título mas amplio el de *πρόμαντις* [*prómantis*] (Eurípides, Jon 42; Herodoto VI, 66, 2). Este oficio lo ejercían de una a tres muchachas, escogidas de entre la población del país. La pitonisa se sentaba en un trípode sobre una hendidura de la tierra, de la que subía un «espíritu mántico» (*πνεῦμα μαντικόν* [*pneúma mantikón*]), un vapor o humo, que era el que le inspiraba. La situación de trance iba en aumento con la masticación de hojas de laurel. Luego, ella profetaba sonidos enigmáticos, articulados, algo así como lo que, por lo visto, ocurría al hablar en lenguas (→ palabra, art *γλώσσα* [*glōssa*]). Dichos sonidos se referían al futuro, como insinúa el título de *promantis*, y se hallaban en relación directa con el

que iba a consultar a los oráculos, el cual, perplejo, esperaba ayuda del oráculo en forma de instrucciones precisas. El proponía por escrito una pregunta o una cuestión que había surgido en su vida. En esas preguntas, que podían tener un contenido relativo a negocios, cultural, político, ético y pedagógico, queda reflejada en toda su amplitud la vida de la antigüedad.

Pero como la respuesta de la pitonisa al consultante era, por lo regular, ininteligible, tenía que haber otros empleados del oráculo que la traducían y la ponían en un lenguaje claro y suficientemente inteligible. Esta tarea la realizaban unos ancianos sabios y venerables que habían sido llamados por el oráculo para esta misión y que recibían también el título de «profetas». Pero no actuaban por inspiración directa (luego tuvieron también el título de *μαντις* [*mantis*]), sino que su labor de transmisión o de traducción se realizaba mediante razonamiento (*λογισμος* [*logismos*]). Ellos recibían los oráculos de la pitonisa, los examinaban, los completaban, los interpretaban y formulaban su redacción definitiva (Platon, *Tim* 71e). Así pues, ellos nunca hablaban por su cuenta, sino que lo hacían solamente después de que el consultante había formulado una pregunta y la pitonisa había proferido su oráculo (a propósito del oráculo de Delfos, que sin duda es típico, cf. Platon, *loc cit* 71e-72b). Hay que advertir que Platon idealiza al profeta, basándose en su imagen del filósofo. Puede servir de ejemplo la pregunta del espartano Glaucó al oráculo delfico (Herodoto VI, 86). Un extranjero le dejó una cantidad de dinero. Si juraba en falso, podía embolsarse esa cantidad. ¿Podía hacerlo, es decir, lo podía jurar en falso? La respuesta profética afirmaba que podía emitir un falso juramento y que de momento no le ocurriría nada. Incluso podría parecer que quedaba sin castigo. Sin embargo, el perjuicio le acosaría. Si no lograba alcanzarle a él, alcanzaría a sus hijos o a sus nietos. Y no descansaría hasta que toda su estirpe se hubiera extinguido.

En este ejemplo lo fundamental es esto:

a) El profeta expresa algo de cuyo contenido él no se hace responsable, ya que el mismo lo recibió indirectamente de Dios. Por la inspiración directa —que, sin ningún lugar a duda, en Delfos está reservada exclusivamente a la pitonisa— llevaba también el profeta el título de *μαντις*, al igual que la pitonisa, junto al título de profeta, llevaba el de *promantis*. La revelación indirecta se daba a través de sonidos inarticulados de una pitonisa o a través de *συμβολα* [*symbola*], como el soplo del viento, el murmullo de la encina sagrada, el sonido de platillos metálicos o el balanceo de una imagen divina transportada por los sacerdotes. Los profetas son, pues, «intérpretes de expresiones y manifestaciones enigmáticas» (Platon, *loc cit*, 72b).

b) El profeta da solo un consejo, cuando se le pide. La iniciativa procede únicamente del consultante y no del dios o del profeta.

c) Por eso el profeta griego habla siempre en una situación única e irreplicable, histórico-concreta y actual del consultante. De ahí que la respuesta que se da abarque toda la escala de ayudas, exactamente igual que hasta nuestros días hay que dar respuesta a las preocupaciones y necesidades humanas.

d) El profeta es llamado a ejercer su oficio no por un dios sino por la institución del oráculo.

Resumiendo, un profeta es una persona llamada a ejercer su función por el oráculo, la cual, por inspiración directa o por medio de la interpretación de sonidos o de signos, expresa la voluntad de los dioses a petición del consultante. Según esto, *propheteuō* significa «a una pregunta concreta de un consultante, en una situación actual histórico-concreta, anunciar en voz alta y de una manera inteligible el consejo y la voluntad de Dios».

3. Ya desde antiguo se aplica también al poeta el título de profeta (Píndaro, *Pae* 6, 6, Homero, *Il* 1, 1, 2, 484-492 y *passim*), puesto que él en su poesía proporciona algo que de otra manera les es imposible obtener a los mortales, y por esta razón debe él recibir su saber, su *σοφια* [*sophia*], de los dioses (Píndaro, *loc cit*, 7b, 11-15).

4. Existe una gran diferencia entre el vate (*μαντις, vidente, adivino*) y el profeta. Aunque una sola persona puede designarse por ambos términos (cf. *supra*), designan sin embargo, funciones muy distintas. Si nos atenemos a la etimología y advertimos que *μαντις* deriva de *μαινομαι* [*manomai*], *estar furioso, estar fuera de sí o en éxtasis*, deduciremos que el vate originariamente es uno que anuncia algo estando en éxtasis o que es resultado del mismo. Por el contrario, el profeta habla «racionalmente». Su adivinación es medial (mántica de la inspiración), esto es lo que él comunica lo recibe de los dioses a través de un médium (p. ej. la pitonisa).

El contenido de la mántica (como el de la profecía) no es nunca verdad universal, atemporal, sino que se dirige a sucesos individuales concretos, y, sin embargo, nunca (en contra del profetismo donde es posible) se refiere al ámbito religioso (Platon, *Charm* 173c). La mántica presupone sucesos futuros, mientras que la profecía tiende a una corrección de la conducta con miras a acontecimientos que se esperan. El impulso más grande le vendrá a la mántica de la curiosidad humana (JHaeckel, *loc cit*, 62).

II 1. La palabra hebrea para designar profeta, *nabi'*, suele derivarse del verbo académico *nabū*, que significa *llamar, anunciar*. Por eso en el pasado la etimología se consideró de ordinario como paralela a la griega y la palabra se entendió en sentido activo: *el que llama, el que anuncia algo, el que pregona algo* (HJKraus, *Gottesdienst in Israel* 123). Sin embargo, una formación paralela que se da en académico indica que *nabi'* no debe entenderse como *nomen agentis*, sino como *nomen rei actae*: *el llamado, el destinado para un puesto* (WFAibright, *Von der Steinzeit zum Christentum*, 1949, 301). Detrás de la forma pasiva se encuentra Dios, que es el que actúa, aquí el que llama o comisiona para algo. Mas tarde *nabi'* se convirtió en un término técnico, de forma que ya no quedó implicado el sentido etimológico de la palabra.

De este nombre derivó un verbo de la misma raíz con el significado de *mostrarse, actuar, manifestarse, hablar como profeta*. Aparece en *hitp* (*hitnabe'*) y *nif* (*nubba*) En los textos más primitivos prevalece el uso en *hitp*, que tiene el significado de *actuar como profeta*, con lo que se alude al éxtasis. En los textos tardíos prevalece el uso del *nif*, que hay que traducir preferentemente por *hablar proféticamente* (1 Sam 10 5 s 10 ss, 19, 20, 1 Re 22, 10 12). Esta observación se ve corroborada por una segunda entre los profetas escritores más antiguos solo en Amos se encuentra el verbo, entre los posteriores en Jer, Ez, Jl y Zac. De los datos estadísticos se puede deducir que, en la forma antigua, en el profetismo prevaleció el éxtasis, mientras que más tarde este se hizo sospechoso, hasta que finalmente en una época todavía posterior (a partir de Jer) el verbo, al no tener ya resabios de éxtasis, puede utilizarse imparcialmente.

a) El término *nabi* aparece en el AT 309 veces, de ellas nada menos que 92 veces en Jer. El plural designa, en los libros históricos, a los grupos de profetas, y el singular, en los textos más primitivos, a personas de la más diversa índole, y en épocas posteriores, solo al que habla por encargo de Yahve. En los textos más primitivos puede el profeta ser denominado también *hombre de Dios* (*'is ha elôhum*) o *vidente* (*ro e o hoze*). Hombre de Dios parece ser una denominación que distingue y se aplica también a los grandes caudillos (Moisés Dt 33, 1, David Neh 12, 24 36 y *passim*), pero sobre todo se aplicó a Eliseo (29 veces) y a los profetas anónimos judíos de 1 Re 13, 1-31 (15 veces). Expresa la estrecha relación que existe entre el sujeto en cuestión y Dios.

El vidente es capaz de descubrir relaciones ocultas o cosas futuras (1 Sam 9, 9-19). En él se carga el acento en la visión, en el profeta, en el habla (Is 30, 10).

b) En época tardía, cuando *nabi'* era ya un título, se aplicó a figuras de la antigüedad. Y como el *elohista* tenía una relación estrecha con el profetismo, puede designar a Abraham (Gn 20, 7) y a Moisés (Ex 4, 21, Dt 34, 10) como profetas. El escrito sacerdotal, también de época tardía ve en Aaron un profeta (Ex 7, 1), y para Miriam (Ex 15, 20) nos encontramos en él con el título de *profetisa*, que seguramente depende del cantar o estribillo de 15, 21, que fue tenido como himno cultico (cf *infra*).

2. Antes de que se alcanzase la forma acabada del profetismo de los denominados profetas-escritores, pueden verse en el AT formas precursoras del mismo.

a) Una de ellas la constituyen los *grupos de éxtaticos* que recorren libremente el país, que se excitan por medio de instrumentos musicales hasta llegar al arrobamiento y que, estando en trance, comunicaban sus mensajes (vease el don de lenguas de 1 Cor 14). El → éxtasis actuaba de una manera contagiosa, de forma que se podía hablar a «Saul entre los profetas» (1 Sam 10, 5 ss) (cf asimismo 1 Sam 19, 18 ss). También los profetas de Baal eran éxtaticos (1 Re 18, 19-40). El éxtatico, que era en esa época el que se «convertía en otro hombre» (1 Sam 10, 6), suscitaba reacciones encontradas: los israelitas se sentían atraídos por él (1 Sam 10, 5 ss), pero al mismo tiempo decían de él «es un loco» (Os 9, 7). En Nm 11, 10 ss se nos dice que los setenta ancianos de los que se había apoderado el espíritu de Dios cayeron en éxtasis, y Josue se enfadó y quiso impedirles profetizar. Pero Moisés replicó: «¡Ojalá todo el pueblo del Señor fuera profeta y recibiera el espíritu del Señor!» Aquí el *elohista*, al insertar ese relato en la tradición mosaica, se esfuerza por introducir en la fe yahvista este fenómeno no-israelita, extraño y chocante, de la profecía éxtatica, y trata por todos los medios de «legitimar ese nuevo fenómeno religioso, que debió de causar a los antiguos creyentes muchos quebraderos de cabeza» (GvRad, Teología del AT II, 23).

b) Otra forma precursora son los *grupos proféticos de tipo monástico*. Ellos se agrupaban en torno a una figura relevante (p. ej. Eliseo, 2 Re 2, 3 ss, 4, 38, 6, 1), al cual ellos llamaban «señor» o «padre», a cuyos pies se sentaban para ser instruidos y con el cual vivían en viviendas comunes. Elías y Eliseo eran cabezas de varias agrupaciones de profetas de este tipo (2 Re 2, 1 ss). Siempre se encuentran tales grupos dependiendo de algún santuario (1 Re 13, 11 Betel, 2 Re 2, 1 5 Guilgal, Jerico). El éxtasis desempeña un papel muy de segundo rango (una reliquia del mismo se encuentra todavía en 2 Re 3 15), en cambio, parece quedar legitimada la donación del espíritu mediante la actividad taumaturgica (2 Re 2, 19-22, 2, 23-25, 4, 1-7 18-37). Sin embargo, estos relatos populares que destacan los sucesos maravillosos indican que Elías era también hombre de la palabra, cuya actuación se movía a nivel pastoral (2 Re 4, 1-7 8-37, 5, 1-14) e incluso político (2 Re 13, 14 ss «carro y aunga de Israel», 6 12, 8, 7-15).

c) Finalmente hay que mencionar como formas precursoras la de los *profetas culticos*, puestos como funcionarios en el santuario nacional. Se diferencian grandemente de los profetas-escritores (en contra opina S. Mowinkel, Psalmenstudien III, 1923), ya que estos criticaban duramente el culto (el templo Os 8, 14, Mi 3, 9-12, Jer 7, 1-15, la ofrenda Am 1, 8, Os 5, 6 s, Is 1, 10-17 y *passim* los sacerdotes Os 4, 4-11, Mi 3, 11, Jer 2, 8 y *passim*) y tenían una actividad y un lenguaje extra-cultural (GvRad, Teología del AT II, 72 s). El profeta cultual tenía su puesto en el culto, junto al sacerdote. Su ocupación debió de consistir en profetizar oráculos, cuando el pueblo se quejaba, y especialmente exponer dichos oráculos ante el rey. Por eso tenía un gran influjo en la corte real (1 Re 1, 8), hablaba como hombre de Dios (1 Re 22, 24 ss) con extraordinaria dureza (2 Sam 12, 1 ss). Los profetas culticos eran temidos, porque su poderosa palabra podía acarrear la suerte o el infortunio (1 Sam 16, 4, 1 Re 17, 18). Sus oráculos deben haber sido formulados a la manera de los dichos populares. En Is 33, 1-24 ha llegado hasta nosotros una liturgia profética (HGunkel), que da una idea del lenguaje de estos profetas. Entre los profetas culticos pueden enumerarse Semei (1 Re 1, 8), Sedecías (1 Re 22 24), tal vez también Natán (2 Sam 12, 1 ss, 1 Re 1, 11 ss), el cual actuaba en estrecha relación con la corte, pero a la vez con una independencia realmente sorprendente. Estos profetas no nos han legado escritos, a no ser que se cuenten entre ellos a Nahum y Habacuc (al menos si están relacionados con ellos). Encontramos también rasgos inequívocos de los profetas culticos en Zacarías y espec. en Ageo.

3. Con la realeza empieza en Israel el *profetismo en sentido propio*, sin que por ello se puedan trazar unos límites precisos. De todos modos los éxtasis, la mánica y la acción taumaturgica retroceden, y la → palabra ocupa cada vez más el primer plano. Asimismo se van aflojando cada vez más los lazos con lo cultural, con lo institucional y con la monarquía. Desde Amós hasta Malaquías domina *únicamente la palabra como medio de proclamación*. Las actuaciones de los profetas se reducen a acciones simbólicas, las cuales no son una ilustración, sino una prefiguración de la palabra (Os 1, 4.6.9; Is 7.3; 8.3; 20.2; Jer 16, 2.5.8). Los profetas clásicos actúan en tres períodos: en la época de la caída del reino del norte (hacia el 721 a. C.), en la del reino del sur (hacia los años 597/87 a. C.) y en la época del destierro (hasta el 539 a. C., fecha aproximada de la caída de Babilonia). Con respecto a la historia, la predicación se movía en una dirección horizontal (pueblo, pueblos) y vertical (pasado, presente y futuro). La dimensión futura era la del anuncio (el futuro se enlaza con la situación presente de aquél a quien se dirige la palabra), no la de la predicción (mánica: desde el presente se coge como punto de mira el futuro y se predice lo que allí ocurrirá). Los temas son:

a) *El oráculo de juicio*

Antes del destierro la misión a la que se dedicaban los profetas era la de advertir (palabra de amenaza) al pueblo, a los representantes del mismo o a un grupo determinado, del próximo → juicio, que iba a realizarse, entre otros acontecimientos, en las sequías, los terremotos, las guerras. Y como los profetas eran también consejeros y pastores de almas y sus arengas apuntaban a la conversión, sus discursos de amenaza incluían la exposición de la causa del juicio (avisos y reprimendas): el juicio viene por el → pecado del pueblo, del rey o de un grupo del pueblo. Y para los profetas, pecado es la conducta del hombre que no corresponde a la manera de actuar de Dios. En particular, en Isaías significa: el pueblo no pone su confianza sólo en Yahvé. En Amós y en Miqueas: el pueblo desprecia la ley brindada por Yahvé. En Oseas, Jeremías y Ezequías pasa a primer plano la infidelidad del pueblo (idolatría).

b) *La profecía de salvación*

La profecía de salvación no responde a la pregunta curiosa acerca de lo que va realmente a ocurrir después del juicio de Dios. Se funda únicamente en la voluntad benevolente de Yahvé (al contrario del oráculo de juicio, que es el resultado de la conducta deficiente del hombre). A eso apuntan también las formas de la palabra de salvación (promesa) *la respuesta de salvación* apunta a una queja previa y por ello se parece mucho al oráculo de una súplica atendida (Is 43, 1 ss). *El anuncio de la salvación* promete la ayuda futura de Dios (Is 41, 17 ss; Jer 28, 2 ss). *La presentación de la salvación* describe la acción salvadora que va a operar Dios en el futuro (Is 11, 1 ss, Zac 8, 4 s). La profecía de salvación predomina durante el destierro y después del mismo. La salvación se concretiza en la reanudación de la relación de Israel con Dios, en el rey escatológico (mesías), en la nueva ordenación del culto, en la restauración del estado y en la liberación político-nacional. A la descripción en bloque de la salvación, sigue frecuentemente la causa de la misma, la cual radica, no en la fidelidad o en la santidad del pueblo, *en su celo para con Dios* o respecto a la alianza, sino exclusivamente en la fidelidad, la santidad, el celo y la trascendencia absoluta de Dios.

Resumiendo, el profeta veterotestamentario es el anunciador de la palabra, llamado por Dios como consejero que avisa y amenaza, como consolador, maestro y pastor de almas, que se halla ligado únicamente a Dios y por ello se siente especialmente libre.

4. Aunque la tradición posterior puso el *libro de Daniel* entre los escritos proféticos, sin embargo, *Dn* pertenece a la *apocalíptica judía*. Esta se diferencia de la profecía por «la pseudonimia, la impaciencia escatológica, el cómputo exacto del final de los tiempos, lo abigarrado y fantástico de las visiones, el horizonte histórico-universal y cósmico, la simbolología numérica y el lenguaje cifrado, la doctrina acerca de los ángeles y la esperanza en el más allá» (W.Baumgartner, *Ein Vierteljahrhundert Danielforschung*, ThR 11, 1039, 136 s). La apocalíptica no es, por tanto, la continuación en línea recta de la profecía, aunque tiene con ella en común la esperanza en el futuro. Su época de florecimiento tiene lugar después de los profetas (del s. II a. C. hasta el s. II d. C.). La transición puede observarse claramente en Zacarías. En las siete visiones nocturnas (1, 7-6, 8) el profeta se convierte en vidente, al cual se le descubre el futuro escatológico de los pueblos y de Israel (cf. Is 24-27; Ez 38 s; JI).

5. Los rabinos veían ciertamente en la apocalíptica la legítima continuadora de la profecía. «Hasta aquí (concretamente hasta Alejandro Magno) los profetas profetizaron en el Espíritu santo. A partir de ahora, inclina tu oído y escucha las palabras de los sabios (es decir, de los apocalípticos)» (Seder Olam rabba 30). La profecía, en cuanto tal, ha desaparecido; entre los rabinos, en lugar de ella, empieza a cobrar importancia, junto a la apocalíptica, la «voz del cielo» (→ palabra, art. *φωνη* [*phōnē*]). Por otra parte, sabemos por Josefo (Ant. 13, 311 s) que los esenios contaban con un gran número de profetas, los cuales gozaban de prestigio.

6. La comunidad de *Qumrán* valora extraordinariamente los textos proféticos del AT (incluidos los salmos). Ella relaciona las profecías con los acontecimientos de su presente, que considera como el «fin del día» (final de los tiempos). El «maestro de la justicia» descubre los secretos de las palabras proféticas (1QpHab 7, 1-5) y se sitúa así en el lugar de un profeta propiamente dicho. La comunidad de *Qumrán* espera, como acontecimiento escatológico, la «venida de un profeta y de los unguidos (dos mesías) procedentes de Aarón y de Israel» (1QS 9, 11), por consiguiente, un triunvirato, y no un soberano con un triple cargo (TestLev 18, 9 ss).



III En el NT se encuentra *prophētēs* 144 veces, con la mayor frecuencia en Mt (37 veces) y en Lc (ev. 29 veces, Hech 30 veces), mientras que en Mc sólo se encuentra 6 veces, en Jn y en Pablo, 14 veces en cada uno (sin Ef y Tit, sólo 10 veces). El sustantivo designa al *anunciador* o *expositor* de la revelación divina: 1) la mayor parte de las veces a profetas del AT; 2) pero también a Juan bautista; 3) a Jesús; 4) a algún otro que anuncia el reino de Dios o a Cristo; 5) o a un cristiano que posee el don de profecía. Sólo en un pasaje (Tit 1, 12) lleva un pagano el título de profeta. Se trata del poeta (cf. *supra*) Epiménides (s. VI a. C.), de cuya teogonía se cita un verso que se hizo proverbial.

Pero además de las personas, *prophētēs* puede designar también los escritos proféticos del AT (Mt 5, 17; Jn 6, 45; Rom 3, 21 y *passim*).

A la mujer que anuncia algo no se le da en el NT el título de *profetisa* (se exceptúa Lc 2, 56, donde a la no cristiana Ana se la denomina así, porque anunció a Cristo). Jezabel, el prototipo de la mujer que se entrega a la idolatría, se da a sí misma el título de profetisa (Ap 2, 20).

El abstracto *prophēteía* se encuentra en el NT sólo 19 veces, de ellas sólo 9 en Pablo (de ellas 2 veces en 1 Tim) y 7 veces en Ap. Designa la *profecía* del AT (p. ej. Mt 13, 14) o una *revelación* de profetas cristianos (p. ej. 1 Cor 14, 6). Solamente Pablo utiliza la palabra para designar el *don de profecía* (carisma → gracia; p. ej. Rom 12, 6: «hablar inspirado», NB; Ap 19, 10 designa probablemente la palabra profética). En Ap 11, 6, se refiere probablemente a la *actividad profética* (de los dos testigos).

La recurrencia del verbo es semejante. Aparece 28 veces en el NT, de ellas nada menos que 11 veces en Pablo y esto sólo en 1 Cor. El significado fundamental (cf. II) es: *profetizar* o *anunciar la revelación de Dios* (Mt 7, 22 y *passim*). En la comunidad cristiana de Corinto profetizar o «hablar inspirado» incluía una serie de aspectos éticos, tales como *exhortar*, *animar*, *enseñar*, en una palabra: *construir* la comunidad (1 Cor 1, 14; espec. vv. 3 y 31). En cambio, en otros contextos el contenido iría más bien en la línea de la *adivinación* (referida al pasado, p. ej. en Mt 26, 48) o del *vaticinio* (apuntando al futuro, p. ej. en Mt 15, 7 y *passim*). Y como a la mujer no se le da el título de profetisa, se le aplica equivalentemente el título por una circunlocución verbal (Hech 21, 9: «que hablaban inspirados»).

La palabra *pseudoprophētēs*, que no se halla atestiguada fuera de la Biblia, se encuentra en el NT 11 veces, de ellas cada 3 veces en Mt y en Ap, pero no en Pablo. Por lo regular, designa a una persona que se presenta falsamente como profeta (Mt 7, 15 y *passim*). Y puesto que tal individuo anuncia también cosas falsas, todo el que hace como él es designado asimismo como pseudo-profeta (1 Jn 4, 1) y por ello se manifiesta como un falso profeta.

Bajo el concepto neotestamentario de *profeta* se subsumen:

#### 1. El profeta veterotestamentario

Igual que en el AT («así habla el Señor»), el profeta es designado como «mi boca» (Jer 15, 19; Hech 3, 18.21; tras la construcción pasiva «lo dicho» en Mt 2, 17.23 y *passim* se halla Dios). Cuando en 1 Pe 1, 11, se dice de Jesucristo que es el que actúa en los profetas, en realidad se le afirma como el Señor preexistente, que en 1 Pe es una misma cosa con Dios. También en Heb 1, 1 (el *êv [en]*, igual que el hebreo *b<sup>e</sup>* debe traducirse como instrumental: «por los profetas») el profeta es considerado como instrumento de Dios, que anuncia a los cuatro vientos. Sin embargo, el prefijo *pro-* se va concibiendo cada vez más temporalmente, de suerte que, en contra de lo que ocurre en el AT, el profeta se va entendiendo como alguien que predice o vaticina. El predice todo lo que después se ha cumplido en Jesucristo (Mt 1, 23; 2, 5 s.15.17 s.23 y *passim*). Pero estos pasajes no son pruebas escriturísticas en la línea del siguiente razonamiento: los profetas predicen y Jesucristo lo cumple; por consiguiente por → Jesucristo los profetas resultan confirma-

dos como tales, o bien por Jesucristo queda demostrada la Escritura. Para Mt, la autoridad del AT es tan indiscutible que no necesita ser probada ni demostrada. Por el contrario, estos pasajes son citas de reflexión en este sentido: Jesucristo realiza algo, o con él acontece algo. Mt reflexiona según una cita adecuada del AT. Y puesto que los profetas (y la → Escritura) son para Mt una autoridad absoluta, Jesucristo es confirmado por la cita como mesías. Así pues, la dirección inversa de la argumentación se presenta como en la prueba de Escritura (cf. WMarxen, *Einleitung in das NT*, 1964<sup>3</sup>, 131).

Llama la atención la frecuente alusión del NT al fin violento de los profetas (Mt 23, 31; o la frase proverbial de Mt 23, 37 par; en Hech 7, 52 la línea de muerte violenta de los profetas es referida a la muerte de Jesús). En el judaísmo y en el cristianismo primitivo, el martirio debió de pertenecer a la imagen corriente del profeta (Mt 23, 25 par).

## 2. Juan bautista

Juan lleva siempre el título de profeta. Esto se halla justificado por el hecho de que él hace suya la predicación del juicio y de la penitencia e incluso la radicaliza (Am 9, 7 ss; Mi 3, 12; Jer 7, 3 ss; 26, 1 ss). Su predicación tiende a la mejora moral y a la inseguridad del juicio que se siente consciente de su religión. Su → bautismo, que no es el de los prosélitos o el de Qumrán, debe entenderse como sacramento de penitencia escatológico, que atestigua la conversión y sella la salvación. Se insinúa que Juan era considerado como el profeta escatológico esperado, que trae la salvación (cf. II, 3; Mt 11, 8 ss). El NT, sin embargo, elimina esta falsa concepción y le describe como el precursor escatológico (sinópticos) o el «testigo» de Jesús (Jn), el cual en su predicación se remite a Jesús y en su bautismo apunta al bautismo cristiano (OCullmann, *Die Christologie des NT*, 1966<sup>4</sup>, 22-28).

## 3. Jesucristo

Sólo ocasionalmente a Jesucristo se le denomina en el NT profeta, y esto lo hace por lo general el pueblo (Mc 6, 15 par; 8, 27 s par). Este piensa con ello en los profetas contemporáneos y sólo la tradición (Lc 9, 8.19; Mt 16, 14) hace remontar estas afirmaciones hasta los profetas del AT. El mismo Jesús, por su parte, nunca se designa a sí mismo como profeta (Lc 13, 33 no hace al caso, en cuanto autodesignación, ya que se trata de la cita de un proverbio; en Q falta totalmente el título cristológico de «profeta»; en Lc es donde se encuentra con más frecuencia; cf. FHahn, *Hoheitstitel*, 351 ss; OCullmann, *loc. cit.*, 29 s). Según el NT, Jesús es más que los profetas (Mt 12, 41), ya que él no sólo anuncia la salvación sino que también la trae (1 Pe 1, 10 s; Lc 10, 24). Legítimamente, Jesús sólo puede ser designado como profeta en el sentido de Dt 18, 15 (cf. Mt 2, 1-12.13-15.16-18.19-23; 4, 1-11; 5, 1 ss).

## 4. Los que tienen la misión de anunciar algo determinado

Únicamente en la prehistoria de Lc se encuentran hombres comisionados y dotados espec. por Dios, los cuales anuncian profecías que el Espíritu santo les ha inspirado. De esos únicamente Ana lleva el título de profetisa (Lc 2, 36). El *Benedictus* de Zacarías es calificado como una profecía inspirada por el Espíritu santo (Lc 1, 67). Isabel (Lc 1, 41 s) y Simeón (Lc 2, 25) hablan gracias al Espíritu santo, mediante lo cual suele designarse el don profético.

## 5. Los cristianos

La cristiandad primitiva conocía a cristianos dotados del don de profecía. Ellos eran signo de que la comunidad poseía el espíritu (→ espíritu; → gracia). Es de suponer que ya muy pronto se institucionalizó la vertiente carismática de la profecía y que luego se

consideró a los profetas como sujetos que desempeñaban un oficio espiritual con un rango determinado en la comunidad: entre los apóstoles o en el mismo plano que ellos (→ apóstol) y que los doctores (1 Cor 12, 28 s; Ef 4, 11), junto a los apóstoles (Lc 11, 49; Ef 2, 20; sin embargo, en este último texto podía aludirse eventualmente también a profetas del AT; Ef 3, 5; Did 11, 3), junto a los doctores (Hech 13, 1; Did 15, 1 s), junto a los santos y a los apóstoles (Ap 18, 20).

a) En las *comunidades paulinas* esos profetas tenían en el servicio divino (1 Cor 14, 23 s) la misión de aconsejar a la comunidad (1 Cor 14, 3. 24 s.31), de consolarla (1 Cor 14, 3), de construirla (1 Cor 14, 3), de comunicarle conocimientos y secretos (1 Cor 13, 2). Todo esto debía hacerse en palabras inteligibles (1 Cor 12, 1; 14, 15 s.23 s), sin → éxtasis. Pero debió de existir el peligro de que el espíritu de profecía se convirtiera en una fuerza incontrolada y extática que irrumpiera en el servicio divino de la comunidad de manera que no fuera uno (1 Cor 14, 30) sino muchos los profetas (v. 31) que hablaran al mismo tiempo. Este peligro lo salva Pablo al aclarar que el espíritu de los profetas está sometido a los profetas (v. 32); con ello se expresa la subordinación bajo el orden y bajo la paz de Dios (v. 33a); también el profeta debe saber callar. Es discutible si podemos o no sacar de las cartas «sentencias de derecho sagrado» (EKäsemann, *Sätze heiligen Rechtes* en NT, en: Ex. Vers. u. Bes. II, 1968<sup>3</sup>, 69 ss, enumera p. ej. 1 Cor 3, 17; 14, 38; 16, 22 y otros) o, sentencias escatológicas (Rom 11, 25 s; 1 Cor 15, 51 s; Gál 5, 21; 1 Tes 3, 4) como palabras de los profetas del cristianismo primitivo.

b) En Ef (2, 20) pertenecen los profetas al «fundamento» de la comunidad. Esta imagen hace sospechar que la época de la fundamentación de la comunidad ha pasado ya, esto es, que el oficio de profeta pertenece al pasado.

c) Los avisos contra los falsos profetas que encontramos en los *sinópticos* (Mt 7, 15.22 s; Mc 13, 22 par) permiten deducir que, en el ámbito sirio-palestino, debió de haber un gran número de profetas cristianos. Aplicando el método de la historia de las formas, trata EKäsemann (*Die Anfänge christlicher Theologie*, en: Ex. Vers. u. Bes. II, 1968<sup>a</sup>, 82 ss) de identificar en la tradición sinóptica diversas formas proféticas de predicación (sentencias de derecho sagrado, maldiciones, macarismos, y otras) y de comprobarlas como sentencias de profetas del primitivo cristianismo. En la fuente de los *lógia* o sentencias se darían, por tanto, ciertas palabras «no auténticas» del Señor, que en los tiempos del cristianismo primitivo habían sido consideradas como palabras del Señor exaltado expresadas por boca de los profetas cristianos.

d) En los *Hechos de los apóstoles* los datos acerca de los profetas son realmente numerosos; sin embargo, como fuentes históricas son irrelevantes (en la profecía la mántica va en aumento; cf. 11, 28; 21, 10). En la raíz de ambos hechos está la teología de Lucas y la división de la historia en tres épocas (el tiempo de Israel, el centro del tiempo y el tiempo de la iglesia). Este último comienza en pentecostés (Hech 2, 1 ss) y por ello ocupa el espacio más amplio en Hech. Entre otras cosas, se caracteriza como la época del espíritu para todos los cristianos (mientras que en la segunda época Jesús era el único portador del espíritu). Un signo de la exuberante efusión del espíritu es el gran número de profetas notables en el cristianismo primitivo (Hech 11, 27 s; 13, 1; 15, 32; 21, 9 ss) y el espíritu profético que se distribuye en principio a todos los cristianos (Hech 2, 17 s; 19, 6). Así pues, los numerosos datos acerca del profetismo se hallan ante todo condicionados teológicamente y no pueden utilizarse en la historia sin haberlos hecho pasar antes por un examen crítico.

e) El *Apocalipsis* parece haber sustituido a los apóstoles por los profetas. Y puesto que el autor del Ap se considera a sí mismo como profeta (22, 9), de la idea que tiene de sí mismo se puede deducir lo que él considera como un profeta: es gracias a Jesús como el profeta es capaz de descubrir los planes secretos de Dios (1, 1). Tiene visiones (6, 1-19, 10).

Es consolador y consejero (cap. 2-3). Su palabra tiene autoridad (22, 18 s). El profetismo continuó existiendo durante cierto tiempo en la primitiva iglesia (Did 10, 7; 11, 7-12; 13, 1-7; Justino, Dial. 82, 1) hasta que, debido a los abusos montanistas, llegó a tal descrédito en el s. II que fue desapareciendo paulatinamente.

C. H. Peisker

Bibl. EFascher, *προφητης*: Eine sprach- und religionsgesch. Unters., 1927 – MNoth, Geschichte und Gotteswort im AT, Bonner Akad. Reden 3, 1949 (= Ges. Stud. z. AT, ThB 6, 1966<sup>3</sup>, 230 ss) – HJSchoeps, Die jüdischen Prophetenmorde, en *Aus frühchristlicher Zeit. Religionsgesch. Unters.* 1950, 126 ss – GFöhrer, Neuere Literatur zur alttestamentlichen Prophetie, ThR 19, 1951, 277 ss, 20, 1952, 192 ss, 28, 1962, 1 ss 235 ss 301 ss – OPloger, Priester und Prophet, ZAW 63, 1951, 157 ss – HJKraus, Prophetie und Politik, ThExh NF 36, 1952 – GQuell, Wahre und falsche Propheten, 1952 – HGreeven, Propheten, Lehrer, Vorsteher bei Paulus, ZNW 44, 1952/53, 1 ss – HvCampanhausen, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten, BHTh 14, 1953 (1963<sup>3</sup>), 65 ss 195 ss – GFöhrer, Die symbolischen Handlungen der Propheten, AthANT 25, 1953 – HRiesenfeld, Jesus als Prophet, en *Spiritus et veritas*, Festschr. KKundzins, 1953, 135 ss – ThCVrrezen, Prophecy and Eschatology, VT Suppl. 1, 1953, 199 ss – EKasemann, Satze heiligen Rechtes im NT, NTS 1, 1954/55, 248 ss (= Ex. Vers. u. Bes. II, 1968<sup>3</sup>, 69 ss) – HWWolff, Hauptprobleme alttestamentlicher Prophetie, EvTh 15, 1955, 446 ss (= Ges. Stud. z. AT, ThB 22, 1964, 206 ss) – EJenni, Die politischen Voraussagen der Propheten, AthANT 29, 1956 – GQuell, Der Kultprophet, ThLZ 81, 1956, 401 ss – RRendtorff, Priesterliche Kulttheologie und prophetische Kulte, ThLZ 81, 1956, 339 ss – WSchmithals, Die Gnosis in Korinth, 1956 (1969<sup>3</sup>), 268 ss – FGals, Jesus prophete d'apres les evangiles synoptiques, *Orientalia et Biblica Lovanensia II*, 1957 – JHaackel, Art. Religion, en *LAdam/HTrimborn*, Lehrbuch der Volkerkunde, 1958, 40 ss – FHesse, Das Verstockungsproblem im AT, BZAW 74, 1958 – WSchmauch, Das prophetische Amt in der Gemeinde, Junge Kirche 19, 1958, 126 ss – HGreeven, Die Geistesgaben bei Paulus, WuD NF 1959, 111 ss – HKramer/RRendtorff/RMeyer/GFriedrich, Art. *προφητης*, etc., ThWb VI, 1959, 781 ss – RRendtorff, Art. Propheten, EKL III, 1959 (1962<sup>3</sup>), 343 ss – RSchnackenburg, Die Erwartung des Propheten nach dem NT und den Qumrantexten, TU 73, 1959, 622 ss – ESchweizer, Gemeinde und Gemeindeordnung im NT, AthANT 35, 1959 (1962<sup>3</sup>) – HMTeeple, The Mosaic Eschatological Prophet, 1959 – FHorst, Die Visionsschilderungen der alttestamentlichen Propheten, EvTh 20, 1960, 193 ss – EKasemann, Die Anfänge christlicher Theologie, ZThK 57, 1960, 162 ss (= Ex. Vers. u. Bes. II, 1968<sup>3</sup>, 82 ss) – GvRad, Theologie des AT II, 1960 (1968<sup>3</sup>) – CWestermann, Grundformen prophetischer Rede, 1960 (= BEvTh 31, 1968<sup>3</sup>) – HWWolff, Das Geschichtsverständnis der alttestamentlichen Prophetie, EvTh 20, 1960, 218 ss (= Probleme der Hermeneutik, ThB 11, 1968<sup>3</sup>, 319 ss) – SHerrmann, Das Prophetische, en *Reich Gottes und Wirklichkeit*, Festschr. ADMüller, 1961 (= Probleme der Hermeneutik, ThB 11, 1968<sup>3</sup>, 341 ss) – GMensching y otros, Art. Propheten, RGG V, 1961<sup>3</sup>, 608 ss – HvReventlow, Prophetenamt und Mittleramt, ZThK 58, 1961, 269 ss – RRendtorff, Erwägungen zur Frühgeschichte des Prophetentums in Israel, ZThK 59, 1962, 145 ss – GJeremias, Der Lehrer der Gerechtigkeit. Studien zur Umwelt des NT II, 1963, 295 ss – WZimmerli, Das Gesetz und die Propheten, 1963 – HWWolff, Gesammelte Studien zum Alten Testament, 1964, 9 ss 36 ss 206 ss 232 ss 251 ss (ThB 22) – CHPeisker, Propheten, en *ad ed.*, Kleine Predigttypologie II, 1965, 159 ss – WEichrodt, Theologie des AT I, 1933 (1966<sup>6</sup>), § 8, A, VI – GFöhrer, Prophetie und Magie, ZAW 78, 1966, 25 ss – FNotscher, Prophetie im Umkreis des alten Israel, BZ 10, 1966, 161 ss – KSchwarzwallner, Kirche und Prophetie, EvTh 26, 1966, 580 ss – PvdOsten-Sacken, Die Apokalyptik in ihrem Verhältnis zur Prophetie und Weisheit, ThExh 157, 1969

Trad. o c. GvRad, Teología del AT II. Teología de las tradiciones proféticas de Israel, 1976<sup>3</sup> – WEichrodt, Teología del AT I, 281-355. En cast. arts. gens. NFluglister, Art. Profeta, CFT III, 1967, 518-544 – MystS I, t. I, 1969, 376-381 – KRahner, Art. Profetismo, SM 5, 1974, col. 569-676 – JJeremias, Teología del NT I, 1977<sup>3</sup>, 97-107 – KHSchelkle, Teología del NT II, 1977, 105-113, IV, 1978, 299-302

**Profundidad** → **Altura**

**Prójimo** → **Hermano**

# Promesa

ἐπαγγέλλομαι [epangéllomai] anunciar, dar a conocer, prometer, comprometerse a; προεπαγγέλλομαι [proepangéllomai] anunciar de antemano, prometer de antemano, ἐπαγγελία [epangelía], ἐπάγγελμα [epángelma] anuncio, noticia, promesa

I 1 Epangellomai y epangelia estan formados de la raíz ἀγγελ [angel], al igual que εὐαγγελίζομαι [euangelizomai] y εὐαγγέλιον [euangelion] (→ evangelio) En el griego profano (hay testimonios de la forma activa desde los tiempos de Homero) estas palabras son originalmente sinonimas de otras de la misma raíz (p ej otros compuestos de ἀγγέλλω [angellō] ἀν- [an-], ἀπαγγέλλω [apangellō]) y significa *anunciar, dar a conocer* (Herodoto III, 36) y *anuncio, noticia* respectivamente Cuando se trata de una notificación oficial, tienen el sentido de *exigir, exigencia* (p ej Polibio IX, 38, 2) En lenguaje juridico, el sustantivo significa *presentar una querrela* (Esquines 1, 64) En voz media, el verbo significa *anunciar un trabajo, presentar algo como su especialidad* (objetivamente, Jenofonte, Mem I, 2, 7) o *adherirse a algo* (eticamente)

2 El significado que mas se acerca al del NT es el de *anunciar que se va a hacer algo, declararse dispuesto a algo, prometer, comprometerse a* (p ej Polibio I, 72 6) En los significados mencionados llama la atencion que no son los dioses los que prometen algo a los hombres, sino estos a aquellos Mas los griegos advierten claramente la distancia que hay entre las promesas humanas y su cumplimiento En este contexto, la palabra significa a menudo *promesa de dinero o comprometerse a dar dinero* Es caracteristico el hecho de que en todo el oriente helenistico la palabra viniera a ser una expresion tecnica para designar el *pago voluntario, el regalo, la fundacion* (Inscr Priene 123, 5 ss) Asi pues, ὁ ἐπαγγελισμένος [ho epangeilamenos] designa *la persona que hace una fundacion, el fundador* En el helenismo primitivo ἡ ἐπαγγελία [hē epangelia] puede significar tambien el *anuncio de una fiesta*

II El hebreo no tiene ningun equivalente de epangelia, a diferencia de lo que ocurre en el caso de euangelion *buena noticia* (→ evangelio) Los LXX en Est 4, 7 traducen con epangelia la palabra pāṛāšāh, que significa *notificación detallada o indicación exacta*

1 a) A pesar de que la palabra falta, el AT conoce naturalmente esa idea GvRad ha intentado mostrar «como Israel, desde Abraham hasta Malaquias, a traves del actuar y hablar de Dios fue arrastrado a un movimiento continuo, y que se encontro siempre, de un modo o de otro, en el campo de tension existente entre la promesa y su cumplimiento» (Teologia del AT II, 479) Bien es verdad que se da cuenta cuidadosamente del cumplimiento de determinadas promesas (p ej Jos 21, 43-45, 23, 14 «no ha dejado de cumplirse una sola de todas las promesas que os hizo el Señor Todas se han cumplido»), pero la mayoria de las veces ese cumplimiento se presenta como parcial o provisorio, que no descubre todo el plan divino Por eso, Israel se ve obligado en cada nueva situacion de su historia a interpretar de nuevo las antiguas promesas y es empleado a una nueva espera mediante nuevos anuncios salvificos (para mas detalles cf → palabra, art λογος [logos] II)

b) Ciertamente el AT conoce muchos tipos de votos de los hombres piadosos, pero las promesas humanas se pierden de vista ante los ofrecimientos divinos Solo Dios puede prometer y cumplir, ya que solo el conoce el futuro y lo convierte en realidad

2 a) Los judios que escribieron en griego (Mac en los LXX, Filón, y otros) siguen el uso linguistico del helenismo Usan, pues, epangellomai con el significado de *prometer* (p ej dinero 1 Mac 11, 28) Ya antes de Pablo se fue abriendo camino el empleo de epangelia aplicado al modo de comportarse propio de Dios En 3 Mac 2, 10 Dios promete escuchar las plegarias

b) En los escritos de los rabinos, para designar las promesas divinas se emplea b'tahāh, que ciertamente falta en el AT, pero que esta formada de la raíz bāhah, *confiar*, frecuente en el TM, asi se pone, pues, de relieve que las promesas salvificas son dignas de toda confianza (cf St-B III, 207 ss) Por lo que se refiere al contenido de las mismas, se piensa con frecuencia en las hechas a los patriarcas («hare de ti un gran pueblo» Gn 12, 2, posesion de la tierra Gn 12, 1, Ex 3, 8, Dt 34, 4 y passim) (que se transformaran en un pueblo, que conquistaran una tierra)

c) Con la aparicion de la literatura apocaliptica, el interes se centra en el 'olām habbā, el mundo futuro (p ej 4 Esd 7, 119), siendo frecuente el grō «Estar seguro de que uno sera hijo (o hija) del mundo futuro» (p ej bBerakh 4b) Sin embargo, la certeza de la salvacion se vio muy frenada por la doctrina de que la participacion en la salvacion futura dependia del estricto cumplimiento de la → ley

## III Visión de conjunto

1. *Epangellomai*, *prometer*, *asegurar que se va a hacer algo*, está atestiguado 15 veces en el NT, donde sólo 4 veces se usa referido a promesas humanas (Mc 14, 11: oferta de dinero a Judas; 2 Pe 2, 19: promesa de falsa libertad hecha por los maestros del error; 1 Tim 6, 21: «algunos que prometían mucho respecto a [NB: se especializaban en] la fe se han desviado de ella»; 1 Tim 2, 10: hacer profesión de *θεοσέβεια* [*theosébeia*], *temor de Dios*, *piedad*). Con significado teológico no se presenta ni en los evangelios ni en 1 Pe/Jds ni en Ap. En Hech y 1 Jn se encuentra la palabra una vez en cada uno. Los testimonios principales se hallan en el *corpus paulinum* (5), Heb (4), Sant (2).

2. *Proepangellomai* significa *anunciar de antemano*, *prometer ya antes*. En el NT se encuentra sólo 2 veces en Pablo: en 2 Cor 9, 5 ἡ προεπηγγελμένη εὐλογία ὑμῶν [*hē proepēngelmēnē eulogía hymōn*] (el verbo está aquí en pasiva) significa: *el generoso donativo* (= la colecta) *que habíais prometido* (lit.: *prometido ya antes*); y en Rom 1, 2 habla Pablo del evangelio de Dios, *prometido* (*προεπηγγείλατο* [*proepēngellatō*]) *ya por sus profetas en las Escrituras santas*.

3. *Epangelía*, atestiguado 52 veces, se encuentra sólo una vez en sentido profano; 33 veces se emplea el sustantivo sólo (sin un genitivo), la mayoría de ellas en Pablo; predomina el singular, pero el plural se encuentra también 11 veces. *Epangelía* falta en Mt, Mc, Jn, Sant, Jds, Ap. Se halla una vez en Jn; 2 veces en 2 Pe, y 9 veces en los escritos lucanos (una vez en el ev. y 8 veces en Hech); 26 veces en el *corpus paulinum* y 14 veces en Heb. Al igual que en el griego profano, también en el NT la palabra *epangélia* tiene el doble significado formal y de contenido, o sea: *palabra de promesa y objeto de la promesa*, aunque no en todos los pasajes se puede reconocer con seguridad la diferencia. El significado de *objeto de la promesa* es seguro en pasajes como Lc 24, 49; Hech 1, 4; asimismo Heb 11, 33 y 39.

4. *Epangelma* en griego profano significa *anuncio*, *orden*, *promesa*. En el NT la palabra no se distingue de *epangelía*, por lo que hace a su significado. Sólo se usa 2 veces (2 Pe). Dado que la carta quiere ayudar a superar el debilitamiento de la esperanza en la parusía de Cristo, el concepto de *promesa* queda limitado a ella y a la nueva creación de cielos y tierra, que de ella se derivan: «Ateniéndonos a su promesa (*κατὰ τὸ ἐπάγγελμα αὐτοῦ* [*katá tō epángelma autou*]), aguardamos un cielo nuevo y una tierra nueva, en los que habite la justicia» (3, 13). Ahora bien, puesto que el cumplimiento traerá participación en la vida eterna y en la *θεία φύσις* [*theia phýsis*], la *naturaleza de Dios*, el autor denomina a las promesas que hacia ella apuntan «inapreciables y extraordinarios bienes prometidos» (1, 4).

5. La falta de este grupo de palabras en los evangelios (excepciones: Mc 14, 11 y Lc 24, 49) se explica, desde el punto de vista formal, por el hecho de que narran las obras y las palabras de Jesús, pero sólo raras veces reflexionan sobre ellas. Desde el punto de vista del contenido se explica por el hecho de que esas palabras se interesan, dado el caso, por la continuidad entre las manifestaciones divinas de otro tiempo y las de ahora, es decir: interpretan a Cristo desde el AT, y al AT partiendo de Cristo. Cuando citan al AT, lo hacen bajo este aspecto: *σήμερον πεπλήρωται ἡ γραφή αὐτή* [*sēmeron peplērōtai hē graphē hautē*], *hoy se ha cumplido este pasaje* (de la Escritura: Lc 4, 21; cf. la fórmula introductoria de las citas del AT en Mt ἵνα πληρωθῇ [*hína plērōthē*], *para que se cumpliera*). Así pues, a pesar de la falta del término *epangelía*, también en los evangelios se trabaja con la categoría de promesa-cumplimiento (espec. Mt).

## Desarrollo teológico

El significado teológico de este concepto ha sido elaborado con especial cuidado en tres grupos de escritos neotestamentarios: en Lucas (Hech), en las cartas de Pablo y en Heb.

1. *Lucas (Hech)*: a) El dador de la promesa es, al igual que en todo el NT, sólo Dios, «el Dios de la gloria» (7, 5 cf. con 7, 2 suj.), «el Padre» (Lc 24, 49 = Hech 1, 4). La promesa constituye la clave para comprender su plan salvífico y de tal suerte lleva en sí el futuro, que se realiza creativamente (13, 32 s: ἐκπεπλήρωκεν [ekpeplērōken], se ha cumplido en la misión de Jesús).

b) Receptores de esa promesa son «nuestros padres» (13, 32), sobre todo Abrahán (7, 17), Israel como pueblo de la alianza (13, 23), los discípulos de Jesús (Lc 24, 49 = Hech 1, 4), los oyentes de Pedro en el sermón de pentecostés con sus hijos, y los que habitaban lejos de Jerusalén (2, 38 s). Los paganos tienen noticia de la promesa sólo a través de Israel.

c) El contenido de la promesa es el envío histórico de Jesús como σωτήρ [sōtēr], salvador (13, 23.32 s; 26, 6). Dado que él, como crucificado y resucitado, ha obrado el perdón de los pecados, todos los que se convierten a la fe en él y se hacen bautizar en su nombre pueden recibir el Espíritu santo como el don divino prometido para los tiempos finales (2, 38-40 cf. con 2, 17 ss y 2, 32-36).

d) En el cumplimiento (→ sobreabundancia, art. πληρώω [plērōō]) la promesa (epangelía) se transforma en buena noticia (euangelion). En Hech 13, 32 se denomina εὐαγγελίζεσθαι [euangelízesthai], dar la buena noticia, a ese dar testimonio de que se ha producido el cumplimiento.

2. *Pablo*: es el que acentúa con más fuerza que la epangelía es un puro don de Dios. Sólo él tiene el poder absoluto para realizar sus promesas (Rom 4, 21) pues él es el Dios «que da vida a los muertos y llama a la existencia lo que no existe» (Rom 4, 17). El es ὁ ἀψευδῆς θεός [ho apseudēs theós], el Dios que no miente (Tit 1, 2).

a) En lucha contra la amalgama de evangelio y legalismo judío, Pablo examinó a fondo esta cuestión: ¿qué relación hay entre la ley de Dios y sus promesas; entre sus exigencias y su misericordia gratuita? A la teoría judía de que el hombre sólo podría llegar a gozar de la promesa prometida mediante el cumplimiento previo de todos los deberes ordenados en la ley, contraponen el apóstol tres ideas fundamentales del evangelio, dispuestas antitéticamente.

α) La que nos hace receptores de las palabras y del objeto de la promesa no es la ley, sino la gracia rehabilitadora (Rom 4, 13: οὐ διὰ νόμου ἢ ἐπαγγελία τῷ Ἀβραάμ ἢ τῷ σπέρματι αὐτοῦ..., ἀλλὰ διὰ δικαιοσύνης πίστεως [ou diá nóμου hē epangelía tō Abraām ē tō spērmati autou... allá diá dikaiosynēs pisteōs], porque la promesa hecha a Abrahán y a su descendencia no suponía la observancia de la ley... sino la justicia obtenida por la fe). Dado que la ley no puede «dar vida» a ningún hombre para Dios (ζωοποιῆσαι [zōopoiēsai]), es decir, no puede ponerlo en situación de realizar la voluntad divina, ley y promesa se oponen esencialmente (Gál 3, 21 y 18: «en caso de que la herencia viniera en virtud de la ley, ya no dependería de la promesa. Τῷ δὲ Ἀβραάμ δι' ἐπαγγελίας κεχάρισται ὁ θεός [tō dé Abraām di epangelías kecháristai to theós], mientras que a Abrahán Dios le dejó hecha la donación con la promesa).

β) Ley y promesas no pueden condicionarse o completarse mutuamente, ya que la ley exige obras, y la fe no es obra humana, no es un resultado de la ley. Si los que elevan la ley a camino de salvación pudieran ser «herederos», entonces la fe ya no tendría ningún sentido, como dice Pablo en Rom 4, 14, y la promesa carecería de eficacia.

γ) Ya sólo por eso la ley no puede ser condición para recibir la promesa y los bienes salvíficos, puesto que la promesa hecha a Abrahán precedió temporalmente en varios siglos a la revelación de la ley (promesa que es arquetipo de todas las demás promesas) y la ley no puede ser interpretada en ningún caso como cláusula, mediante la cual Dios derogase sus promesas valederas, por así decir, testamentariamente. Por eso, en Gál 3, 15-18 Pablo, echando mano de la imagen de la *διαθήκη* [*diathékē*], *declaración testamentaria de las voluntades* (→ alianza), la firmeza inquebrantable de las promesas divinas. Esa certeza no fue debilitada por el imperativo ético del NT. No es nuestra santificación (2 Cor 7, 1) la que realiza el cumplimiento de las promesas, sino que éstas actúan en nuestra conducta vital santificándola.

b) Para Pablo es fundamental que todas las promesas hayan recibido su sí en Cristo (2 Cor 1, 20). El hecho de enviar a Jesús y todo el obrar de éste son la confirmación fáctica por parte de Dios de todas sus promesas salvíficas. El servicio de Cristo a Israel puso de manifiesto la *ἀλήθεια* [*alētheia*], *fielidad* (→ verdad) de Dios y tuvo lugar para confirmar las promesas hechas a los padres (Rom 15, 8). Sufriendo en nuestro lugar la muerte maldita, con la que amenazaba la ley a todo trasgresor, abrió el camino para que fuera enviado el → Espíritu santo. Murió «para que por la fe recibiéramos el espíritu prometido y así la bendición de Abrahán alcanzase a los paganos» (Gál 3, 14).

Aun cuando en un contexto amplio pudieran mencionarse *δικαιοσύνη* [*dikaíosynē*], → *justicia, υιοθεσία* [*hyiothesía*], *filiación, κληρονομία* [*klēronomía*], *herencia* como dones salvíficos prometidos, en sentido estricto el don principal es el Espíritu santo (así Gál 3, 14; cf. también Ef 1, 13). Se destaca la certeza de la salvación mediante tres imágenes: *ἀπαρχή* [*aparchē*], *primicias, ἀρραβών* [*arrabōn*], *aras, y σφραγίς* [*sphragis*], *sello*. Como el Espíritu santo y la vida eterna están estrechamente ligados, en Tit 1, 2 se denomina objeto de la promesa a la «vida eterna».

c) Desde el punto de vista temporal, el primer receptor de la promesa es Israel. Los *ἔθνη* [*éthnē*], pueblos, estaban originariamente fuera de la promesa enlazada con la alianza («erais ajenos a las alianzas, sin esperanza en las promesas ni Dios en el mundo»: Ef 2, 12).

En Gál 3, 16 Pablo entiende τὸ σπέρμα τοῦ Ἀβραάμ [*tó spérma tou Abraám*], *la descendencia de Abrahán*, no colectiva sino individualmente, aplicado singularmente a Cristo. El es el heredero universal; los creyentes son todos ellos solamente *συγκληρονόμοι Χριστοῦ* [*syngklēronómōi Christou*], *coherederos de Cristo*. Ahora bien, como no da derecho a la herencia el proceder corporalmente de Abrahán, sino la fe en Jesucristo, también los creyentes que proceden de los pueblos ajenos a Israel «entran en la misma herencia... y tienen parte en la misma promesa mediante Cristo Jesús» (Ef 3, 6).

3. *Carta a los hebreos*. La carta hace referencia a una situación que se aparta de las circunstancias de la comunidad paulina. Aquí no desempeña ningún papel la relación existente entre la ley y la promesa, sino que es la misma fe la que corre peligro. Surge la duda de si las promesas llegarán a cumplirse algún día. Por ello la carta quiere invitar a permanecer firmemente asidos a las promesas y a dar testimonio de la fidelidad de Dios para con ellas.

a) Ante la vista del autor se alza una «nube de testigos» (12, 1), que han dado testimonio de la esencia y el valor de la fe mediante irrupciones de Dios en su vida, y por su parte con la *ὑπομονή* [*hypomonē*], *constancia*. Como creyentes, vivieron todos ellos de las promesas divinas y para ellas. Se mencionan los modelos de la fe de los primeros tiempos de Israel: Abrahán (6, 12 ss; 7, 6), Isaac y Jacob (11, 9 «herederos de la misma promesa»), Sara (11, 11). El cap. 11 menciona, además de los jueces, a Samuel, David y en general a «los profetas» (11, 33) en cuanto tales, que experimentaron la ayuda prometida.



En 4, 1 ss, con el ejemplo de Israel en el desierto, se explica cómo la infidelidad imposibilita el cumplimiento de las promesas.

b) Como contenido de las promesas se menciona: la bendición de una descendencia numerosa (6, 14), la tierra de Canaán (11, 9), la paz, la tranquilidad (*κατάπαυσις* [*katápausis*]) y la nueva alianza, la cual, porque perdona los pecados, promete la «herencia eterna» (9, 15).

Sin embargo, Heb acentúa al mismo tiempo que en la antigua alianza las promesas ni podían realizarse ni se realizaron plenamente. Cuando en 6, 15 se dice de Abrahán «consiguió la promesa», se trata únicamente de un cumplimiento parcial (el nacimiento de Isaac). En última instancia hay que entender las promesas como evangelio, por consiguiente, como referidas a la salvación plena en Cristo (cf. 4, 2) Por esto el autor declara en 11, 39, que toda la nube de testigos anterior a Cristo estaba situada dentro de la espera, y dice: «ninguno alcanzó la promesa». Y por esto también atribuye a los patriarcas una comprensión de la promesa que, más allá de todo cumplimiento histórico previo o parcial, mira hacia el cumplimiento eterno (11, 10-16).

Con la palabra clave *κρείττων* / *κρείσσων* [*kreíttōn*] / [*kreíssōn*], mejor, de más calidad, que se encuentra 12 veces, se describe la superioridad de la nueva alianza sobre la antigua. Cristo es el «mediador de una alianza más valiosa, legalmente establecida en base a promesas de más valor» (8, 6). La doble cita de Jer 31, 31 ss hace suponer que entre esas promesas de más calidad se halla el perdón pleno, el conocimiento profundo de Dios y la obediencia en espíritu a sus indicaciones. También pertenece al contenido de las promesas todo aquello que ya en otras ocasiones había sido atestiguado acerca del reino incommovible (12, 28), la ciudad futura (13, 14) y el descanso (= el sábado) para el pueblo de Dios (4, 9).

El nuevo orden divino entró en vigor por la muerte de Jesús. Con ella se aproxima el cumplimiento de las promesas. «Viendo que se acerca aquel día» (10, 25). «Porque ya falta poco, muy poco, para que llegue el que viene, no se retrasará» (10, 37). Por eso es tanto más necesario perseverar en este corto tiempo de espera, no dejar de lado la *παρρησία* [*parrēsia*], valentía, sinceridad, y «aferrarnos a la esperanza inamovible que profesamos» (10, 35 s.23). Las promesas son inalterables por parte de Dios. Así lo juró Dios a Abrahán (cf. 6, 13). Tanto más vale para los miembros del pueblo de Dios la exhortación a mantenerse por su parte asidos a las promesas (6, 11 s).

E. Hoffmann

Bibl JSniewind/GFriedrich, Art *ἐπαγγελία*, ThWb II, 1935, 573 ss – WGKummel, Verheissung und Erfüllung, 1945 (1956<sup>3</sup>) – RBultmann, Weissagung und Erfüllung, STh II, 1949, 21 ss (= ZThk 47, 1950, 360 ss, = GuV II, 1968<sup>5</sup>, 162 ss, = Probleme alttestamentlicher Hermeneutik, ThB II, 1968<sup>3</sup>, 28 ss – WZimmerl, Verheissung und Erfüllung, EvTh 12, 1952/53, 6 ss (= Probleme alttestamentlicher Hermeneutik, ThB II, 1968<sup>3</sup>, 69 ss) – F Baumgartel, Verheissung, 1954 – JJeremias, Jesu Verheissung für die Völker, 1956 – CWestermann, Art Berheissungen an Israel, EKL III, 1959 (1962<sup>3</sup>), 1645 ss – GvRad, Theologie des AT II, 3<sup>a</sup> parte, 1960 (1968<sup>3</sup>) – FWMarquardt, Die Bedeutung der biblischen Landverheissungen für die Christen, ThExh NF 116, 1964 – JMoltmann, Theologie der Hoffnung, cap II, BZEvTh 38, 1964 (1969<sup>3</sup>) – GSauter, Zukunft und Verheissung, 1965

Trad o c RBultmann, Profecía y cumplimiento, Creer y comprender II, 1976, 137-155 – GvRad, Teología del AT II, 1976<sup>3</sup>, 411-542 – JMoltmann, Teología de la esperanza, 1969, cap II, 123-179 En cast Arts gens JScharbert, Art Promesa, CFT III, 1967, 544-554 – MystS I, t 1, 239-257 – GvRad, Teología del AT I, 1978<sup>4</sup>, 182-184, 221-226, 378 – WEichrodt, Teología del AT I, 1975, 459-468

## Propiedad → Riqueza

# Prosélito, temeroso de Dios

προσήλυτος [*prosēlytos*] prosélito; φοβούμενος τὸν θεόν [*phoboúmenos tón theón*] temeroso de Dios, adepto; σεβόμενος τὸν θεόν [*sebómenos tón theón*] temeroso de Dios, adepto

I *Prosēlytos* (de προσέρχομαι [*prosérchomai*], *acercarse a*) aparece solo en la literatura judía y cristiana. El concepto es *terminus technicus* y sirve para designar al prosélito, es decir, al no judío que pasa (de la gentilidad) al judaísmo.

II 1 En los LXX *prosēlytos* traduce el hebr. *gēr extranjero*. En el AT se distingue entre el *nokri*, el extranjero que se encuentra en el país temporalmente, y el *gēr*, o sea, el no israelita que se ha establecido en el país. En la mayoría de los casos se encuentra vinculado (sin derecho alguno como ciudadano) a un dueño israelita (amo, parentela, localidad), pero a diferencia del → esclavo él sí que goza de su libertad personal. Bienes inmuebles no puede ni adquirir ni heredar. Por tanto, *gēr* es originariamente un concepto sociológico. Pero, puesto que el *gēr* participaba de algún modo del país, se encontraba bajo el amparo de Israel y también era objeto de su dominio. Por ejemplo, tenía que observar el sábado conforme a las disposiciones del libro de la abanza (Ex 23, 12; 20, 10) y no ser postergado por los israelitas, pues su grito llegaría a Yahvé como el de ellos (Ex 22, 20 ss; cf. 23, 9).

Cuando Israel, con posterioridad, se fue separando cada vez más de todo lo no judío para conservar su pureza, el *gēr* se fue insertando progresivamente en la vida de Israel, puesto que allí vivía y le obligaban ciertos deberes religiosos. Participaba, tanto en la ley como en los sacrificios y en las grandes fiestas (Nm 15, 15 s 30, Dt 16, 10 s 13 s). Si se circuncidaba, podía hasta participar en la pascua, siendo totalmente incorporado al pueblo (Ex 12, 48). En esta época el concepto de *gēr* se acerca mucho al de *prosēlytos* que es más tardío.

2 Su matz específico lo adquirió luego en el judaísmo posterior al AT. En la diáspora judía del helenismo comenzó un intenso movimiento misional, muy activo a causa del concepto trascendental de Dios (era invisible, no se le podía materializar en imágenes; → Dios), y que alcanzaba su momento culminante en el acto de la circuncisión, que sellaba el paso definitivo (temor al antisemitismo, cf. ThWb VI, 731). Los gentiles que se pasaban, someténdose a la circuncisión, eran denominados *προσήλυτοι* [*prosēlytoi*], en conformidad con el *gēr* veterotestamentario. Con este significado aparece también el término en Filón. En el prosélito se presupone la circuncisión.

De entre los textos de Qumrán sólo el documento de Damasco (14, 3 ss) menciona a los *gērīm*. Estos extranjeros naturalizados ocupan el puesto más bajo y van detrás de los sacerdotes, de los levitas y de los israelitas corrientes.

En el judaísmo palestinese *gēr* indica siempre al gentil que se pasó al judaísmo. Este paso, de acuerdo con los textos rabínicos, se verificaba mediante la circuncisión (para los hombres), un baño por inmersión y un sacrificio en el templo. Realizado esto, el que se había pasado era considerado absolutamente como judío. Llega a compararse a un recién nacido. Su vida pasada, como gentil, no vale nada. Es en la circuncisión donde recae todo el peso. Sin ella el que ha sido conquistado para la causa del judaísmo continúa siendo gentil.

3. Se distinguen de los prosélitos los no judíos que toman parte en el culto de la sinagoga y hasta cumplen algo de la ley, pero sin haberse pasado al judaísmo por la circuncisión. A lo único que están obligados es a observar el sábado y las prescripciones relativas a los alimentos, así como a cumplir las normas morales y a profesar la fe en un solo Dios (E. Lohse, RGG IV, 972; cf. los llamados «mandamientos de Noé», G. Strecker, *ibid.*, 1500 s). Los rabinos los llaman *yurē šāmāyin*, *temerosos de Dios*, y en griego *phoboúmenoi* (de φοβέομαι [*phobéomai*], → temor) *ton theon*, o, traducido libremente, *sebómenoi* (de σεβόμαι [*sebómai*], *venerar*, → piedad) *tón theón*. *Sebómenoi* puede ir sin añadidura alguna (así en Hech 17, 4.17). Este término representa igualmente un *terminus technicus* (hay que distinguirlo de θεοσεβής [*theosebés*], → piedad, art. σεβόμαι [*sebómai*]).

III Es sintomático que en el NT los términos *prosélito* (la única excepción es Mt 23, 15) y *temeroso de Dios* aparezcan en la obra que intenta presentar el desarrollo de la joven iglesia en el campo misional, o sea, en la situación de diáspora, para ser más exactos: en Hech. Puesto que apenas si hay motivo para dudar de la exposición que ahí se ofrece del

método misional de Pablo (empalme con la sinagoga, cf. ThWb VI, 745), es digno de notarse que los términos no aparecen en los escritos paulinos (pero sí que encontramos el término → griego).

1. *Proselýtos* no se emplea más que en 4 pasajes:

a) Mt 23, 15, en la denuncia pública de los → fariseos. Jesús no ataca aquí el celo misional de los fariseos como tal, sino el hecho de que al que ganan lo llevan a su idea formalista de la ley, haciéndolo, por consiguiente, «hijo del infierno». (Así Kuhn, ThWb VI, 742; de forma distinta piensa Lohmeyer, KEK, *ad locum*).

b) En Hech 2, 11 los grupos del pueblo que se enumeran son calificados de Ἰουδαῖοι τε καὶ προσήλυτοι [*Ioudaíoi te kai prosēlytoi*], → judíos de nacimiento y prosélitos. Todos los reunidos son judíos de la diáspora, que se habían juntado para la fiesta.

c) En Hech 6, 5 se nombra entre los siete a Nicolás, *προσήλυτος Ἀντιοχεύς* [*proselýtos Antiocheús*], *prosélito de Antioquía*. El es gentil de nacimiento, por contraposición a los demás, que son judíos asimismo de nacimiento (Haenchen, KEK, *ad locum*).

d) Hech 13, 43: *σεβομένων προσηλύτων* [*seboménōn prosēlytōn*]. Esta caracterización no vuelve a aparecer en ningún otro sitio; en los Hech junto a los judíos aparecen siempre los *sebómenoi*, *gentiles* que participan en el culto de la sinagoga. También tiene que tener *seboménōn* aquí este sentido como *terminus technicus*, de modo que o se trata aquí de una imprecisión de Lucas (si es prosélito, no puede ser considerado solamente como un gentil que practica la ley; es un auténtico judío) o de una antigua glosa (así piensa Haenchen, KEK, *ad locum*). NB entiende el *seboménōn* de este texto no como término técnico sino en un sentido más general y así traduce: *prosélitos practicantes*.

2. La expresión *phoboúmenos* o *sebómenos tón theón* en el NT sólo aparece en Hech. Pablo predica en las sinagogas ante judíos y «temerosos de Dios» (NB: «adeptos»: Hech 13, 16.26; sobre 13, 43 cf. *supra* 1). También cuando se habla de → griegos (Hech 14, 1; 18, 4) tiene que tratarse de esos «temerosos de Dios». Precisamente fue entre ellos donde el apóstol encontró audiencia. En concreto y por su nombre menciona el apóstol a Lidia, vendedora de púrpura en Filipo (Hech 16, 14), y a Ticio Justo de Corinto (Hech 18, 7). Precisamente porque Pablo no exige la circuncisión, sino la fe en Cristo, se le juntan los *sebómenoi*. Eso le hace enfrentarse con los judíos, que lo acusan ante Galión de que induce a la gente a dar a Dios un culto ilegal (Hech 18, 13).

Y el mismo conflicto se dio dentro de la comunidad cristiana, como se ve en la historia del centurión Cornelio (Hech 10, 1-11, 18). A éste se le presenta como *phoboúmenos tón theón* (Hech 10, 2.22). Pero en la primitiva comunidad al «temeroso de Dios» se le consideró como gentil, según la interpretación judía que privaba en Palestina, porque no estaba circuncidado (cf. II, 2). Eso hace que se ataque a Pedro en la primitiva comunidad, por no haberse mantenido separado de los incircuncisos, como lo ordena la ley.

Las mujeres temerosas de Dios de que habla Hech 13, 50, son probablemente prosélitas (así Haenchen, KEK, *ad locum*).

U. Becker (Osterwald)

Bibl. ABertholet, Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden, 1896 – ESchürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 4 III, 1909, 150 ss – MMeinertz, Jesus und die Heidenmission, 1925 – KLSchmidt, Israels Stellung zu den Fremden und Beisassen, Judaica 1, 1945/46, 269 ss – JJeremias, Jesus Verheissung an die Völker, 1956, 9 ss – JdeVries/FHorst, Art. Fremde, RGG II, 1958<sup>3</sup>, 1124 ss – KGKuhn, Art. *προσήλυτος*, ThWb VI, 1959, 727 ss – ELerle, Proselytenwerbung und Urchristentum, 1960 – ELohe, Art. Mission II, RGG IV, 1960<sup>3</sup>, 971 ss – GStrecker, Art. Noachische Gebote, RGG IV, 1960<sup>3</sup>, 1500 s – ELohmeyer/WSchmauch, Das Mattheusevangelium, KEK, 1962<sup>3</sup> (sobre Mt 23, 15) – JJeremias, Jerusalem zur Zeit Jesu, 1963<sup>3</sup>, 354 ss – HHegemann, Das hellenistische Judentum, en Umwelt des Urchristentums, ed. por JLeipoldt y por WGrundmann, 1, 1965, 307 ss – EHaenchen, Die Apostelgeschichte, 1965<sup>1\*</sup>, 213 ss (sobre Apg 6, 5) – FHahn, Das Verständnis der Mission im NT, 1965<sup>2</sup>

# Providencia

En este grupo de artículos están reunidos aquellos vocablos que designan el conocimiento previo que Dios tiene de un acontecimiento o la determinación previa o la preparación del mismo. Es característico de todos esos vocablos el prefijo *προ-* [*pro-*], *antes*, con significado temporal y local. El elemento temporal está presente sobre todo en el verbo *προγινώσκω* [*proginōskō*], *saber de antemano*, y en el sustantivo *πρόγνωσις* [*prōgnōsis*], *conocimiento previo*. Por el contrario, el verbo *προτίθημι* [*protithēmi*], *colocar, trasladar*, luego *proponerse, ponerse delante* una meta, y el sustantivo *πρόθεσις* [*prōthesis*] *ofrecimiento, presentación, luego designio, intención*, tienen en primer lugar un sentido local, pero con el significado de *decisión (tomada de antemano)* adquirieron también un sentido temporal. Coincide en parte con ellos el verbo *προορίζω* [*proorizō*], *determinar de antemano*, que expresa asimismo una cierta planificación y previsión. *Προνοέω* [*pronōēō*], *premeditar, prever* y el sustantivo *πρόνοια* [*prōnoia*], *previsión, providencia, cuidado*, están escasamente atestiguados en el NT (a diferencia del entorno griego-helenístico). En conjunto todos estos vocablos se usan tan aisladamente en el NT, que difícilmente podrían ser portadores de una afirmación doctrinal de peso. Las ideas y consideraciones vinculadas a esos vocablos espec. en el pensamiento helenístico no alcanzaron una mayor difusión ni adquirieron un peso específico determinado hasta producirse la reflexión teológica posterior.

*προγινώσκω* [*proginōskō*] *saber de antemano, presentir*; *πρόγνωσις* [*prōgnōsis*] *conocimiento previo*

I El concepto *proginōskō* (del prefijo *pro-*, *antes* y el verbo *ginōskō*, *reconocer, conocer, entender, saber*) está atestiguado desde Eurípides (Hipp. 1072) y significa saber o conocer algo con antelación, en cuanto capacidad o posibilidad humana de captar con la razón algo futuro (→ conocimiento; art. *γινώσκω* [*ginōskō*]). Paralelamente, el sustantivo *prōgnōsis* (atestiguado como término técnico de la medicina desde Hipócrates) designa el *conocimiento previo* que posibilita hacer una afirmación sobre algo futuro (= dar un pronóstico). El mundo griego primitivo entendió esto primeramente como un conocimiento previo sin palabras, al estilo de una visión, que, no obstante, la perspicacia humana puede captar y expresar. Realidad perteneciente a la esfera del destino, extrañamente oculta siempre al hombre y al mismo tiempo patente, es de naturaleza antojadiza como los dioses mismos. Tanto los dioses como los hombres están sometidos a ella. A su poder se somete el esplendor y el ocaso de las generaciones de dioses y de hombres. El helenismo, en especial la Stoa, dio al concepto un giro en sentido panteísta. Lo consideró expresión del poder divino que crea un orden lleno de sentido y finalidad, en el que se incorporan los hombres y la naturaleza. También el destino esta sometido a ese orden, incluso es una dimensión de ese orden. Divinidad, destino, orden y necesidad vienen a ser idénticos. Todo es razonable y armónico o está dirigido a un desarrollo que terminará en una plenitud armónica.

II El verbo *proginōskō*, *saber de antemano*, se encuentra en los LXX sólo 8 veces, siempre sin equivalente hebreo, de ellas dos veces referido a la *σοφία* [*sophia*] personalizada, → *sabiduría* (Sab 6, 13. la sabiduría se anticipa a darse a conocer a los que la buscan; 8, 8. la sabiduría comprende de antemano los signos y prodigios), y una vez significando el *conocimiento previo* que tuvieron los israelitas sobre la muerte de los primogénitos de los egipcios. El sustantivo *prōgnōsis*, *conocimiento previo*, aparece sólo 2 veces en los LXX (Jdt 9, 6: conocimiento previo que Dios tuvo de la caída de los egipcios; Jdt 11, 19: conocimiento profético del futuro)

III 1. En el NT el verbo *proginōskō*, *saber de antemano, conocer previamente, prever con antelación*, se encuentra 5 veces, de ellas 2 en Pablo (Rom 8, 29; 11, 2); además en Hech 26, 5 con el sentido de «saber desde hace mucho» (referido a los judíos) y en una línea semajente en 1 Pe 1, 20; 2 Pe 3, 17. El sustantivo *prōgnōsis*, *conocimiento previo*, dentro del NT sólo está atestiguado en Hech 2, 23 y 1 Pe 1, 2.

2. En Pablo el verbo *proginōskō*, *conocer previamente, prever con antelación*, sirve para designar el obrar de Dios entre los hombres; toma por tanto el carácter de una relación personal de Dios con un grupo de hombres.

En Rom 8, 29 esa relación viene a ser una elección por parte de Dios («Porque Dios los *eligió primero*, destinándolos desde entonces a que reprodujeran los rasgos de su Hijo»); en Rom 11, 2 el verbo expresa el obrar amoroso y selectivo de Dios en Israel, que se opone a la idea de un rechazo definitivo del mismo.

3. También en 1 Pe 1, 20 se habla del obrar de Dios, que prevé con antelación. Aquí es un obrar de Dios en Cristo antes de la creación del mundo. En 1 Pe 1, 2 el sustantivo *prōgnōsis* designa el *proyecto* de Dios al escoger, señalando a los cristianos de la diáspora como motivo de su → elección. La pertenencia a la comunidad, dentro de un ambiente orientado en una dirección totalmente distinta y en parte hostil, se fundamenta aquí en la relación que Dios inicia de → padre de los hombres.

En 2 Pe 3, 17 se habla de «estar prevenidos»: los cristianos saben que la parusía vendrá a pesar del retraso (se trata aquí de malentendidos y diferencias de opinión sobre manifestaciones hechas por Pablo), y esto ha de conducirles a permanecer alerta y a contrarrestar el peligro de la → caída. Así pues, el *προγινώσκειν* [*proginōskein*] humano recibe también peso teológico en la parénesis.

4. En Hech 2, 23 el término *prōgnōsis*, *proyecto, plan previsto*, al igual que en 1 Pe 1, 20, caracteriza lo sucedido en torno a Jesús de Nazaret antes de su ejecución como acontecimientos queridos por Dios o al menos previstos por él.

5. Por consiguiente, tanto el verbo como el sustantivo (en los pocos testimonios existentes) hablan de preferencia del obrar de Dios en Cristo o en los hombres: dan testimonio de su obrar como dirigido por un plan y apuntando a un fin. Iria contra el uso que el NT hace de estas palabras toda interpretación en la línea de una presión impersonal (destino, predeterminación divina, suerte, fatalidad) o de una autonomía que resultara del curso de los acontecimientos mundiales.

P. Jacobs / H. Krienke

*προνοέω* [*pronoēō*] *premeditar, precaver, prever, cuidar de, velar por; πρόνοια* [*prōnoia*] *previsión, providencia, cuidado*

1 El verbo *pronoēō* (de *pro-*, *antes*, y *noēō*, *percibir, advertir*, → *razón*, art. νοός [*noús*]) significa en primer lugar *percibir con antelación, advertir de antemano, prever* (p. ej. Homero, Il. 18, 526: un engaño), pero en la mayoría de los casos tiene el significado de *cuidar, velar por, prevenir lo necesario, pensar en* (p. ej. Jenofonte, Cyrop 8, 1, 1: velar por los niños). Al igual que ocurre con el verbo, la significación temporal de *saber o conocer de antemano* escasea en el sustantivo *prōnoia*, atestiguado desde Equilo (Ag 648) y prepondera, en cambio, el significado de *precaución, premeditación, intención, reflexión, previsión*.

2. Desde Herodoto (III, 108, 2) el sustantivo sirve para designar la *providencia* divina, y una generación más tarde, con Jenofonte (p. ej. Mem 1, 4, 6) y Platón (p. ej. Tim 30b) se convierte en término técnico filosófico, espec. en la filosofía estoica (p. ej. Zenón, Frg 174.176, en. vArm. SVF I, 44), o sea, que de nuevo una generación más tarde se transforma en un concepto importante, con el que se designa la emanación de la actividad, plena de sentido, de un poder universal, que tiene rango divino y actúa en provecho de los hombres y para la plenitud de la naturaleza. De este modo *prōnoia*, *providencia*, recibe un significado religioso, y viene a ser expresión de una piedad teológica, y es elevada en la Stoa a la categoría de dogma indubitante. Queda excluido el azar, ya que todo transcurre conforme a una ley divina de desarrollo, dada de antemano, la cual constituye, ella misma, la divinidad.

Lo característico de este concepto de providencia consiste en dos puntos. Primero, la providencia, como divinidad, es dada como ley a la naturaleza, a la humanidad y a la historia. El imperativo se entiende como

indicativo Segundo, todo se desarrolla, conforme a ese poder providente, armónicamente y por sí mismo, y queda excluido todo lo adverso La herencia de esa concepción de la providencia fue integrada (desde su redescubrimiento por el Renacimiento) dentro de la evolución ideológica que va desde el racionalismo hasta el idealismo especulativo y el romanticismo, y fue expresada en parte en conceptos cristianos y bíblicos, con lo que se pasó por alto la diversidad existente entre las categorías griegas y las bíblicas en el modo de entender la providencia

II 1 En los LXX el verbo *pronoeo*, *ver antes*, *cuidar de*, también *ver*, está atestiguado solamente 10 veces, una vez en lugar del hebreo *bîn*, *advertir*, *entender* (Dn 11, 37, L traduce «respetar», cf también NB), 2 veces por el hebreo *šár*, *contemplar*, *ver* (Nm 23, 9, Job 24, 15), los demás ejemplos se encuentran todos ellos en los libros propios de los LXX (Sab 6, 7, 13, 16, 1Esd 2, 28, 2 Mac 14, 9, 3 Mac 3, 24, 4 Mac 7, 18) Solo en Sab 6, 7 se aplica el verbo a Dios «se preocupa por igual de todos (pobres y ricos)»

2 El sustantivo *pronoia*, *providencia*, *prevision*, se encuentra hasta 9 veces exclusivamente en los libros propios de los LXX En 2 Mac 4, 6 se habla de la presunta providencia humana del rey Seleuco IV Todos los demás pasajes hablan o de la providencia divina (Sab 14, 3 la providencia de Dios pilota el barco, Dn 6, 19 LXX gracias a la providencia divina, las fauces de los leones permanecen cerradas, cf 3 Mac 5, 30, 4 Mac 9, 24, 17, 22) o de la providencia eterna (Sab 17, 2) y conocedora de todo (4 Mac 13, 19) En la cita de 4 Mac 17, 22 tiene importancia teológica la idea de que mediante la sangre de los mártires (los 7 hermanos), que sirve de instrumento expiatorio (→ reconciliación, art *ἡλaskομαι* [*hílaskοmai*]), la providencia divina salva al pueblo

3 Así pues, el concepto de providencia no tiene equivalentes en el hebreo del AT, tampoco encuentro el pensamiento de la providencia una expresión doctrinal en el AT Tanto la idea como su contenido doctrinal proceden más bien del pensamiento helenístico, y encuentra después en la lengua latina, determinada por el helenismo, su concreción en el término *providentia*

4 La incorporación del pensamiento helenístico sobre la providencia al pensamiento judío se muestra especialmente en Filón y Josefo Son numerosas las citas de *pronoeo*, *cuidar de*, y *pronoia*, *providencia*, *prevision* La providencia divina se muestran claramente en el fracaso de los perseguidores de los judíos (Josefo, Bell 7, 453) o en el ejemplo de Abraham (Josefo, Ant 11, 169) Dios tiene cuidado del mundo (Filón, Op Mund 171), de todas y cada una de las cosas creadas (Filón, Spec Leg 3, 189) Al igual que la Stoa primitiva (Crisipo), Filón escribe un tratado «Sobre la providencia» (*περί προνοίας* [*perí pronoías*])

III En el NT el verbo *pronoeō*, *pensar en*, *cuidar de*, se encuentra sólo en Rom 12, 17 y 2 Cor 8, 21, pero es notable que en ambos casos se trata del esfuerzo humano por el bien (L = *honradez*), de la *probidad* (aludiendo probablemente al texto de los LXX de Prov 3, 4) El sustantivo *pronoia* también está en un contexto humano en Rom 13, 14 y significa el *cuidado* o *preocupación* sobre el cuerpo (→ carne, BJ: «no os preocupéis de la carne para satisfacer sus concupiscencias», NB: «no déis pábulo a los bajos deseos») En Hech 24, 3 el abogado Tertuliano alaba la providencia de Félix Ni el verbo ni el sustantivo se emplean en el NT referidos a la actuación providencial de Dios Y este hecho de que en el NT *prónοia*, con el sentido de una universal sabiduría divina, no se presente, aun cuando era un concepto central en su entorno religioso-cultural, no es «casual», sino que es un signo de que, cuando el NT evita algunos conceptos helenísticos, es tan elocuente como cuando acepta o transforma otros (p ej *ἀγάπη* [*ágápē*], → amor)

P Jacobs / H. Krienke

*προοράω* [*prooraō*] *ver* antes, *prever* (lo futuro), *saber de antemano*, *velar* por

I El verbo *prooraō* (de *προ-* [*pro*], *antes*, *de antemano* y *οράω* [*horao*] → *ver*, *mirar*), está atestiguado en sentido espacial (*ver ante sí*) desde Homero (Od 5, 393), y con el sentido de *prever* (lo futuro), *saber de antemano*, solo desde Píndaro (Nem 1, 27)

II 1 En los LXX *prooraō*, junto con las formas de *προοιδίω* [*prooidēm*], se encuentra solo en el Sal 138 [139], 3 («distingues mi camino [desde antes]»), hablando de como Dios ve y conoce desde mucho antes, en el Sal 15 [16], 8, hablando del hombre que tiene ante sus ojos al Señor y en Gn 37, 18 los hermanos de José le ven venir desde lejos, de modo parecido en 1 Esd 5, 63)

2. Filón emplea el verbo predominantemente en sentido temporal, p. ej. la previsión de peligros (Praem. poen. 72), y en conexión con la → πρόνοια [prónoia], la *providencia* de Dios (Deus Imm. 29), mediante la cual él (a diferencia de los hombres) ve lo que ha de venir. En Josefo se encuentra además el significado de *velar por* (p. ej. Ant. 16, 378).

III En el NT *proorádō*, *ver antes*, está atestiguado 4 veces: en Gál 3, 8, refiriéndose a Gn 12, 3, habla Pablo de que la → Escritura (personalizada, en este pasaje) había ya previsto «que Dios rehabilitaría a los paganos por la fe» (NB). Los tres restantes testimonios se hallan en Hech, con los significados de *tener ante los ojos* (2, 25, citando el Sal 16, 8), *haber visto ya antes* (21, 29) y, al igual que en Pablo, *prever* o bien *saber de antemano* (2, 31, refiriéndose al Sal 16, 10: David habló de la resurrección teniendo conocimiento de antemano o habiéndola previsto o presentido).

Por tanto, no se emplea en el NT el verbo (como tampoco → *προνοέω* [pronoéō] ni *prónoia*) referido a un modo de actuar de Dios.

P. Jacobs / H. Krienke

*προορίζω* [proorízō] determinar de antemano

I/II El compuesto *proorízō* (de *προ-* [pro-], *antes, de antemano*, y *ορίζω* [horízō], *determinar, constituir*) sólo se encuentra atestiguado desde el s. IV a. C. (Demóstenes, 31, 4) y significa *determinar de antemano*. No se encuentra en los LXX.

III El NT emplea *proorízō*, *determinar de antemano*, 6 veces, exclusivamente referido a los designios de Dios.

1. Pablo emplea el verbo en Rom 8, 29, junto con → *προγινώσκω* [progínōskō], *conocer de antemano* (en este texto: *elegir primero*) y → *πρόθεσις* [próthesis], *designio, propósito*, para fundamentar la → llamada que procede de Dios, en el proyecto o plan divino que la precedió. En el v. 30 se vuelve a emplear el verbo, para referirse a la meta de ese actuar divino entre los hombres: rehabilitar a los llamados y darles parte en su gloria (→ gloria, art. *δόξα* [dóxa], III A 1f; B 4e). En 1 Cor 2, 7 se habla de la → sabiduría (art. *σοφία* [sophía]) de Dios, que, «conforme al decreto de Dios antes de los siglos, había de ser nuestra gloria» (NB). Así pues, la pre-determinación (o pro-yecto) de Dios se describe como un actuar en los hombres que apunta a la comunidad con él.

2. En la misma línea de contenido se halla la afirmación de Ef 1, 5, que describe la filiación divina, acontecida en Cristo, como fundada en el amor de Dios, que así lo determinó de antemano. En Ef 1, 11 se emplea el verbo juntamente con → *πρόθεσις* [próthesis], *designio, propósito*, para caracterizar la posibilidad que han recibido los cristianos de ser-herederos en Cristo (→ herencia, art. *κληρος* [kléros]), como venida de la voluntad divina y por ella dispuesta.

3. En Hech 4, 27 s se manifiesta la convicción de que Herodes, Poncio Pilato, los paganos y los pueblos sólo pudieron hacer con Jesús lo que Dios ya había establecido o decidido de antemano. Por tanto, en este pasaje *proorízō* subraya que en la realización de los planes divinos va incluida incluso la actuación pecaminosa de los hombres.

P. Jacobs / H. Krienke

προτίθημι [*protithēmi*] media proponerse, activa: sentirse obligado, proponerse un fin, decidir; exhibir públicamente; πρόθεσις [*próthesis*] colocación, exposición, designio, intención, decisión, voluntad

I El verbo *protithēmi* (compuesto de *pro-* [*prō*], antes, de antemano y *τιθημι* [*tithēmi*], colocar, poner, establecer, inaugurar), atestiguado muy tempranamente, tuvo en primer lugar el significado local de *poner, colocar delante* (Hesíodo, Th 537 ofrecer de comer, poner de comer), luego *proponerse* (p ej Platon, Phaedr 259e), *proponerse un fin, decidir, exhibir públicamente*

El sustantivo *próthesis* puede designar la pública *exposición* (capilla ardiente) de un difunto (Platon, Leg 12, 947b), el *bando* oficial (Aristoteles, Pol VI 8b 1322a 9) y mas tarde la *intencion* (Polibio, 5, 35, 2, vease a proposito de esto ChMaurer, art *τιθημι*, ThWb VIII, espec 165 ss)

II En los LXX el verbo *protithēmi* (19 testimonios, de ellos 11 veces es traduccion de 6 equivalentes hebreos, 6 veces se encuentra en los escritos propios de los LXX, 2 veces sin correspondencia en el TM) se emplea 5 veces con el significado de *poner delante, colocar* (p ej Ex 40, 4 los panes de la proposicion) En el Sal 54 [53], 5 y 86 [85], 14 traduce el hebreo *sim* (propriamente *poner, colocar, establecer*) en el sentido de *poner* (a Dios) *ante los ojos, contar con el* Describe, pues, una vuelta consciente hacia Dios, o un rechazo del mismo El significado de *proponerse algo* se encuentra en el Sal 101 [100], 3 y en 3 Mac 2, 27 El sustantivo *prothesis* (17 testimonios, de ellos 7 en 1-2-3 Mac) se emplea 13 veces como termino tecnico aplicado a los panes de la proposicion (p ej Ex 39, 36 «panes presentados», NB) y se ha de traducir por *presentacion* Con la significacion de *intencion, proposito, proyecto* se encuentra 4 veces y solo en 2-3 Mac (p ej 2 Mac 3, 8 con la *intencion* de ejecutar la orden del rey) Los vocablos de este grupo de palabras no tienen, pues, en el AT una importancia teologica peculiar

III 1. En el NT el verbo *protithēmi* se encuentra 3 veces: una vez aplicado a los hombres con el significado de *proponerse* (Rom 1, 13 «he tenido en proyecto»), luego en el sentido de *poner en público* (Rom 3, 25 = «Dios nos lo ha puesto [a Cristo] delante como lugar donde, por motivo de la fe, se expían los pecados», → reconciliación, art *ἰλάσκειν* [*hiláskomai*] III, 4) y *establecer, centrar* (Ef 1, 9 Dios tenia centrado su proyecto en Cristo)

El sustantivo *próthesis, exhibición, exposicion, designio, intencion, decision* (tomada de antemano) está atestiguado 12 veces, de ellas 4 se refieren a los panes de la proposición De proyectos humanos se habla en Hech 11, 23; 27, 13, 2 Tim 3, 10 (aquí con el significado de *talante*).

2 A diferencia del empleo no teológico que del término hacen LXX, Pablo emplea 2 veces el sustantivo, para designar «la decisión de Dios anterior a todos los tiempos» (ChMaurer, *loc cit*, 167). En Rom 8, 28 se menciona la *próthesis, el plan, el propósito*, de Dios, como el fundamento de la → llamada de los cristianos, es decir la → esperanza y la certeza de los cristianos tienen sus cimientos en el obrar de Dios que precede a todo, no en la capacidad humana de decisión y resolución De modo semejante emplea Pablo el vocablo en Rom 9, 11: la eleccion de Jacob está establecida en el *propósito* de Dios antes de que nacieran los mellizos También aquí el termino sirve para designar el obrar de Dios, libre, fundado solamente en su → voluntad, independiente de todo derecho humano adquirido de antemano La realizacion de la promesa es siempre un acto (→ obra) libre de Dios, tanto en Israel como en la comunidad cristiana.

3 En Ef 1, 11 se describe asimismo la existencia de la comunidad cristiana como resultado de una decisión tomada por Dios Tal decisión de Dios es una *resolución* que precede a todo temporal y realmente Aquí se acumulan los vocablos compuestos con el prefijo *pro-*, *antes*, que describen la precedencia primordial de la → voluntad de Dios (cf la misma acumulación en Rom 8, 28 ss) De la realización del plan salvífico de Dios (→ casa, art *οἰκονομία* [*oikonomia*] III, 2) en Cristo, se trata en Ef 3, 8 ss En el v 11 el termino *próthesis, proyecto*, sirve para caracterizar el obrar de Dios en Cristo como la



ejecución de un plan eterno, es decir: no determinado ni temporal ni realmente por los hombres. En 2 Tim 1, 9 se trata del obrar de Dios en los hombres que los salva (→ salvación, art. *σώζω* [*sózō*]) y los llama (→ llamada). Tiene su presupuesto no en la iniciativa previa del hombre, sino en la decisión propia de Dios.

P. Jacobs / H. Krienke

#### PARA LA PRAXIS PASTORAL

Si, echando una mirada retrospectiva, tomamos en consideración la frecuencia sorprendentemente escasa, comparada con la de su entorno helenístico, con que recurren las palabras que acabamos de estudiar en los escritos bíblicos, cabe afirmar: la diferencia entre los conceptos greco-helenistas y los del NT se hace más honda en la contraposición y se muestra en los siguientes cuatro aspectos: el concepto de la fuerza del destino queda eliminado por el testimonio de los planes y realizaciones de Dios; el saber de antemano se convierte en determinar de antemano. El carácter predeterminable y visionario del destino se transforma en prueba de la misericordia; el conocimiento previo, a través del reconocimiento, se convierte en relación de comunión solidaria. Como corresponde a esa intención totalmente distinta, decisiva dentro del pensamiento bíblico y determinada por la idea de → elección, la concepción cristiana del designio y la providencia de Dios reconoce a la naturaleza como → creación, a las leyes como → voluntad de Dios y a la historia como plan salvífico de Dios. Acentúa la diferencia entre creador y creatura y al mismo tiempo la comunidad entre el Señor y su humanidad, en una palabra: la fidelidad de Dios a su creación.

El modo de hablar cristiano acerca de la providencia ha de mostrarse, por tanto, como una fe en la elección. Fe que tiene cinco elementos tan fundamentales como característicos. 1. El destino es providencia divina. Dios, en cuanto creador, es Señor del → mundo y de la historia; Dios, en cuanto juez, es Señor del → pecado y de la → muerte; Dios, en cuanto reconciliador y salvador, es el Señor que vela por la salud de su pueblo y, a través de su pueblo, por la salvación de la humanidad. En ese sentido, la providencia de Dios es gobierno, guía de Dios. 2. La providencia de Dios no es un pasivo saber de antemano (*providentia*), sino un querer y determinar de antemano. En ese sentido, la providencia de Dios es cuidado previo. 3. La predeterminación divina es un conocer de antemano, en el que Dios se une en comunión con el conocido, y en el que éste conoce a Dios. En ese sentido, acontece el pre-conocimiento de Dios en la comunión de amor entre Dios y el hombre. 4. El pre-conocimiento de Dios por una parte es un conocimiento de su pueblo, de su comunidad, de la → iglesia como → cuerpo de Cristo, y por otra, del individuo; nunca el uno sin la otra. En este sentido, la providencia de Dios es un suceso de carácter comunitario entre los hombres. 5. El pre-conocimiento de Dios como comunión concreta, viva, tiene su centro en Cristo; Dios conoce a Cristo y a los hombres en Cristo, y el hombre conoce a Cristo y en Cristo a Dios. En este sentido, la providencia de Dios tiene su centro, su corazón, en la comunión con Cristo.

La elección se atestigua como elección en Cristo, sin por ello saltar por encima de la elección permanentemente válida de Israel. Por lo tanto, hay que examinar las afirmaciones que hace el NT relativas a la providencia con el telón de fondo del AT y referidas a la fe en la elección, a fin de captar correctamente el modo propio del NT en cada caso y poder valorar su significado frente a las ideas helenísticas sobre la providencia.

Es decisivo en el modo de hablar bíblico sobre la pro-videncia, la pre-determinación, el pro-yecto y el cuidado de Dios (→ padre), que no se está desarrollando una idea, ni se

expresa un deseo, sino que se proclama la acción divina: el plan y la → voluntad de Dios, que se revela como un Yo, y esto en relación a su pueblo y a todo el universo, por cuanto que determina todo como medio para realizar su objetivo (→ meta).

P. Jacobs

Bibl RBultmann, Art *προβιμωσκω*, ThWb I, 1933, 715 – JBehm, Art *προνωσκω* ThWb IV, 1942, 1004 ss – KBarth, KD III, 3, 1950, § 48 – KLSchmidt, Art *προβιμωσκω*, ThWb V, 1954, 457 ss – JJeremias, *Jesu Verheissung für die Völker*, 1956 – WWiesner, Art *Vorsehung*, EKL III, 1959 (1962<sup>2</sup>), 1705 ss – JKonrad, Art *Vorsehung*, RGG VI, 1962<sup>3</sup> 1496 ss – SSchulz, *Gottes Vorsehung bei Lukas*, ZNW 54, 1963, 104 ss – ChrMaurer, Art *προβιμωσκω*, ThWb VIII, 1969, 165 ss

En cast Arts gens ENiermana, Art *Providencia*, SM 5, 1974, col 630-635 – WEichrodt, *Teologia del AT II*, 1975, 172-189

## Prudencia → Continencia

## Prueba

δόκιμος [dókimos] probado, reconocido, auténtico; δοκιμάζω [dokimázō] probar, comprobar, examinar, discernir, reconocer; δοκιμασία [dokimasia] prueba, examen, discernimiento; δοκίμιον [dokímion] verificación, prueba; ἀδόκιμος [adókimos] reprochable, ἀποδοκιμάζω [apodikimázō] reprobado; δοκιμή [dokimē] autenticidad, entereza, calidad

I De la raíz dek- [dek-] δέχομαι [dechomai], *aceptar, recibir*, se derivan los verbos δοκω [dokéō] (en sentido intransitivo *parecer, tener las apariencias de*, en sentido transitivo *creer, opinar, tener para sí*) y δοκάω [dokaō] (*esperar, aguardar*). Del primero se derivan a su vez 1) dókimos, *digno de confianza, auténtico, fidedigno, probado, reconocido* (es término técnico para designar la moneda auténtica, de curso legal, pero se aplica también a personas que gozan de un reconocimiento general), 2) adókimos, *no probado, reprochable*, 3) indirectamente también dokimion, *prueba, verificación*, y 4) los verbos derivados dokimázō, *probar, dar por bueno, examinar, reconocer*, y apodikimázō, *desaprobar, reprobado, censurar*. De dokáō se derivan 1) dokimasia [dokimasia] y dokimasia, *investigación, examen, prueba* (p ej para desempeñar un cargo) y 2) dokimē, *autenticidad, entereza, calidad*.

II La versión de los LXX emplea el vocablo dókimos exclusivamente para decir que una moneda es buena o tiene valor. Análogamente, el dinero (la moneda) que no tiene valor es adókimos. En el verbo dokimázō (traducción del hebreo bāhan = *probar la autenticidad de algo mediante el crisol, acrisolar*), la imagen del crisol se aplica a Dios, que prueba a los hombres. En los salmos, la plegaria en la que el creyente pide a Dios que lo ponga a prueba, que lo acrisole (17, 3, 26, 2, 139, 1), es la expresión de una confianza radical. Pero en los profetas, el amenazar por parte de Dios con esta prueba es una expresión del juicio (Jer 9, 7, Zac 13, 9). Siempre existe una conexión entre la prueba y el acrisolamiento. Tampoco el judaísmo tardío se aparta de esta línea.

III En el NT el vocablo dókimos es empleado por Pablo casi siempre en el sentido de *reconocido, acepto* (Rom 14, 18), *probado* (Rom 16, 10; NB: «ha dado pruebas de ser...»); 1 Cor 11, 19; 2 Cor 10, 18); por tanto adókimos significa *reprochable*, no en el sentido de inepto o insuficiente de por sí (que tampoco es el sentido de Heb 6, 8), sino en el sentido de algo que no resiste la prueba, es decir, aquello que resulta ser inauténtico y, por tanto, es reprobado y rechazado (Rom 1, 28; 1 Cor 9, 27; 2 Cor 13, 5; 2 Tim 3, 8; Tit 1, 16). El significado del verbo dokimázō coincide con el del griego profano. Es usado (casi siempre

por Pablo) en el sentido de: a) *probar, examinar, discernir* (Lc 12, 56; 1 Cor 3, 13), referido a sí mismo (1 Cor 11, 28, 2 Cor 13, 5; Gál 6, 4), a lo que es mejor o esencial etc. (Rom 2, 18; 12, 2, Ef 5, 10; Flp 1, 10); también se habla de examinarlo todo (1 Tes 5, 21), de poner a prueba la inspiración (1 Jn 4, 1), de elegir hombres probados para el diaconado (aquí tiene el mismo sentido que *πειράζω* [*peirázō*] (2 Cor 13, 5) y *ἐπιγνώσκω* [*epignōskō*] (2 Cor 6, 8); b) el resultado de la prueba se expresa mediante los verbos *dokimázō*, *reconocer, dar por bueno* (Rom 14, 22; 1 Cor 16, 3; 2 Cor 8, 22, 1 Tes 2, 4) o *apodokimázō*, *reprobar, rechazar* (Mt 21, 42 par, 1 Pe 2, 4; Heb 12, 17; Mc 8, 31 par, referido también al hijo del hombre). *Dokimé* aparece: a) en sentido activo, p. ej. *verificación o puesta a prueba* mediante las penalidades (2 Cor 2, 9; 8, 2), b) con un significado pasivo, p. ej. la *autenticidad* de la fe, la fe en cuanto *probada* (Rom 5, 4; 2 Cor 9, 13; 13, 3; Flp 2, 22). *Dokimon* en el sentido de *instrumento de prueba* o prueba (así son considerados los *πειρασμοί* [*peirasmoi*], → tentación) se encuentra en Sant 1, 3, mientras que en 1 Pe 1, 7 se alude más bien a la *autenticidad* del cristiano, cuya fe ha sido acrisolada como el oro.

1. Todo aquél a quien se confía la gracia de Dios ha de examinarse sobre ello (cf. también a este respecto Lc 19, 12 ss). Las palabras de la Escritura que hablan de la prueba, de la verificación, del reconocimiento y de la reprobación se dirigen únicamente a los miembros de la comunidad. Heb 6, 8 habla del que, por su apartamiento total de Dios, es subjetivamente incapaz de conversión y, por tanto, de dar frutos de penitencia y de fe, es *adókimos* tierra baldía, de desecho (cf. también Heb 12, 17). Así, la tierra que da espinas y cardos (Heb 6, 8) es una imagen de aquéllos que «fueron iluminados, una vez han saboreado el don celeste y participado del Espíritu santo, han soboreado la palabra de Dios y los dinamismos de la edad futura», pero después cayeron en la apostasía, «volviendo a crucificar al Hijo de Dios exponiéndolo al escarnio» (Heb 6, 4-6) Es *adókimos* = *el que no ha resistido la prueba, el inepto, el incapaz*, a los ojos de Dios aquel miembro de la comunidad que, en una incomprensible e irresponsable actitud de desconfianza y de desobediencia, no da el fruto de la fe esperado por Dios. Encontramos la completa inversión, por así decirlo, de esta situación, en algunos pasajes tales como Mc 12, 10 par y 1 Pe 2, 4 (en todos los cuales aparece *apodokimázō*) la piedra (Jesús) que los constructores (el pueblo de Dios, sus jefes espirituales) consideraron inútil y rechazaron (crucificaron), fue encontrada valiosa a los ojos de Dios, que la convirtió en piedra angular.

2. En la puesta a prueba se trata ante todo de saber si el don de Dios ha sido usado realmente Timoteo, a quien le ha sido confiada la «palabra de la verdad», ha de manifestarse como un obrero *irreprochable* mediante una predicación fiel de esta palabra (2 Tim 2, 15). En cambio, a aquellos que no honraron a Dios conforme al conocimiento que les había sido dado, a aquellos a los que *no pareció admisible* (*οὐκ ἔδοκίμασαν* [*ouk edokímasan*]) reconocerle, Dios les castigó, «los entregó Dios a la inadmisibile mentalidad (*ἄδοκιμον νοῦν* [*adókimon nóin*], Rom 1, 28), de romper toda regla de conducta» Aquí aparece claro cuán próximo está el significado de *dokimázō* al de *peirázō* (→ tentación). Ambos grupos de vocablos se refieren a una prueba Pero mientras que *dokimázō* pone el acento sobre el resultado positivo de la prueba, *peirázō* encierra un presagio más bien negativo y significa una inducción al mal, ya proceda del propio deseo (Sant 1, 14), de la miseria o la tribulación (1 Cor 10, 13) o del mismo Satán (1 Tes 3, 5) Por eso *πειρασμός* [*peirasmós*] significa más bien *tentación* que prueba, *ἀπειραστος* [*apeiras-tos*] designa más bien *al que desconoce* que al no probado, y *ἐκπειράζω* [*ekpeirázō*], *tentar*, no se aplica a la puesta a prueba del hombre, sino a la intención perversa con que Satán (Mt 4, 7) o el hombre (1 Cor 10, 9) tientan a Dios

3. Dios mismo pone a prueba y juzga en el día del juicio. En 1 Cor 3, 13 Pablo atestigua que todo ministerio dentro de la iglesia y todo el fruto que de él surja será sometido a la prueba del fuego y al juicio de Dios. A este respecto, la cuestión decisiva será si la fe ha salido vivificada (v. 5) y la comunidad edificada (v. 16). El que haya sido probado en la fe (Sant 1, 12) recibirá la corona de la victoria, la vida eterna.

4. Esta prueba se lleva a cabo ya en esta vida. Dios se manifiesta ya desde ahora como aquél que examina el interior (1 Tes 2, 4). Así, toda la vida del cristiano está sometida al juicio de Dios. Se trata, pues, en suma, de «dar pruebas» de ser todo un cristiano (Rom 16, 10). Pablo se somete al juicio de Dios (1 Cor 9, 27; cf. 4, 2-5) y no al juicio de los hombres, aunque también éstos pueden y deben reconocer su autenticidad (2 Cor 13, 3; Flp 2, 22). El contenido y la finalidad de la pastoral paulina es la puesta a prueba de la fe a través de la obediencia (2 Cor 2, 9).

5. Esta «prueba» se hace patente:

a) En el examen serio de la voluntad de Dios. Al recibir el Espíritu santo, el hombre está en situación de conocer la voluntad de Dios (Rom 12, 2), de examinar lo que es grato a Dios (Flp 1, 10; Ef 5, 10) y lo que es mejor (1 Tes 5, 21). Asimismo, una de las tareas del cristiano es el examen y el discernimiento de los espíritus (1 Jn 4, 1).

b) En la fidelidad a Dios. Los verbos *peirázō*, *dokimázō* y *epiginōskō* aparecen juntos en 2 Cor 13, 5, para mover a los corintios a hacer algo que es decisivo: a examinarse a sí mismos sobre su fidelidad. Si Cristo está en nosotros no podemos ser *adókimoi inauténticos*, de lo contrario, nuestro cristianismo es falso.

c) En el amor al prójimo. Cuando Pablo, al final de la «sección de la colecta» (2 Cor 8-9) escribe que, a través de la «experiencia» de este servicio muchos alaban a Dios, muestra con ello que el preocuparse de las necesidades de los hermanos forma parte de la «puesta a prueba» de la fe a través del amor.

d) En la conservación de la esperanza en medio de la tribulación. La comunidad está expuesta a tentaciones que provienen de dentro y de fuera, de las potencias satánicas y de los hombres impíos. Vive en la fe, no en la visión. En esta situación, querida por Dios, acredita su viva esperanza poniéndose en las manos de Dios, haciendo llegar a los demás las riquezas desbordantes que Dios le ha otorgado y los dones del espíritu (2 Cor 8, 2), viviendo en la paciencia (Sant 1, 2 s) y superando las tentaciones (1 Pe 1, 6 s).

H. Haarbeck

# Pueblo

El término *pueblo* caracteriza a un grupo de seres humanos, que están estrechamente vinculados entre sí por una historia y un espacio vital comunes. Tales relaciones comunes se expresan del modo más completo en griego casi siempre con la palabra ἔθνος [*éthnos*]. Frente a ella existe la palabra λαός [*laós*], que fue tomada del ámbito militar y que conserva un resabio político arcaico. El término δῆμος [*dēmos*] expresa el «carácter público», en cuanto asamblea del pueblo, mientras que ὄχλος [*óchlos*] significa *gente, masa, plebe*. Por su parte πόλις [*pólis*] tiene un marcado carácter político: es la comunidad que vive junta bajo una constitución civil y jurídica, la *ciudad-estado*. Los LXX y el NT han reservado el término *laós* (usado raramente y no tan determinado en cuanto a su contenido) para el antiguo o nuevo pueblo de Dios respectivamente, mientras que otros pueblos (paganos) son llamados de modo genérico *éthnos* o *éthnē* (en plural). Quizás resulte rico en consecuencias el hecho de que el concepto principal de los que forman la autocomprensión política del griego, la *pólis*, sólo desempeñe en el NT un papel secundario.

δῆμος [*dēmos*] pueblo, país; ἐκδημέω [*ekdēmēō*] emigrar, estar exiliado; ἐνδημέω [*endēmēō*] estar en casa, en la patria; παρεπίδημος [*parepídēmos*] forastero, ciudadano de segunda categoría (o sea, sin derechos civiles)

I 1 *Dēmos* se deriva de la raíz δαι- [*dai-*], *dividir*, y originariamente significaba *tierra dividida*, luego *región*, grupo reunido por razones territoriales, *parte de pueblo*, pero sobre todo designa al *pueblo*, la *asamblea del pueblo*, la *muchedumbre* del pueblo, o a los *habitantes*. Se emplea la palabra para caracterizar al «pueblo» frente al *rey*, a los nobles o bien a los poderosos y a los terratenientes. En este contexto, puede tener un sentido peyorativo. «Pero también puede tener, como en Atenas, un tono de orgullo, en cuanto designa los habitantes libres, que se rigen a sí mismos») (ThWb II, 62). Parece ser que en el helenismo la palabra perdió terreno. Tal fenómeno está en conexión con el desarrollo cultural general. En efecto, dentro del imperialismo y dentro de la universalidad de las grandes ciudades helenísticas y de Roma, tanto la → πόλις [*pólis*] como el *dēmos* pasan a un segundo plano.

2 De *dēmos* se derivaron los verbos *endēmēō*, *estar en la patria, en casa, en el país*, y el derivado de *ekdēmōs* [*ekdēmos*], *ekdēmēō* [*ekdēmēō*], *ir a tierra extranjera, fuera de la patria, viajar*, este último verbo ya está atestiguado en Platón y Herodoto (I, 30); *endēmēō* no se usó hasta más tarde (Plutarco). También es posterior (Polibio, 32, 6, 4) el término *parepídēmos* para designar a aquél que habita en un país (pueblo) sin pertenecer a él.

II En los LXX *dēmos* aparece cerca de 100 veces, sobre todo para traducir *mšpāhāh*, *linaje, estirpe*, es decir, pequeñas comunidades dentro de todo el pueblo o tribu. Unas 50 veces se halla *dēmos* en Nm 3 s y 26, y con más frecuencia en Jos (espec. en el cap. 21), otros testimonios en Jue, Dn y 1-2 Mac, el término no se halla en los profetas. En Jue 13, 2 a la tribu de Dn se la llama *mšpāhāh*, y los LXX traducen lógicamente por *dēmos*. En Dn 8, 24; 9, 16 *dēmos* es la traducción de *'am*, *pueblo*. En 1-2 Mac se menciona varias veces el δῆμος τῶν Ἰουδαίων [*dēmos tōn Ioudaíōn*], *el pueblo de los judíos*, forma de expresar que en esos escritos también se puede aplicar a otros pueblos. No hay testimonios de los compuestos en los LXX; el sustantivo *parepídēmos* sólo se encuentra en Gn 23, 4 y Sal 38[39], 12, reemplazando al hebreo *iššāb*, *ciudadano sin derechos civiles*.

III 1. En el NT aparece *dēmos* sólo 4 veces en Hech. En Hech 12, 22 significa *plebe* y se refiere al pueblo pagano, presente en la audiencia que Agripa I concedió a los enviados de Tiro y Sidón, y que le lisonjea de modo blasfemo. En Hech 17, 5 ¿es la *asamblea del pueblo*, ante la que deben ser conducidos los apóstoles en Tesalónica, o simplemente la *plebe* allí presente? En Hech 19, 30.33 se habla ciertamente de la *multitud del pueblo* o *populacho* y no de una *asamblea del pueblo* convocada según las prescripciones legales (como muestra claramente el v. 39); *dēmos* es aquí sinónimo de → ὄχλος [*óchlos*] (v. 33), con el que está en paralelismo.

2. *Ekdēmēō*, estar fuera del país, estar en el extranjero, y *endēmēō*, estar en la patria, estar en casa, se presentan en el NT sólo 3 veces en 2 Cor 5, 6 ss

Pablo aspira a la plena realización y a la parusia de Cristo (2 Cor 4, 18, 5, 10) junto al cual, según 1 Cor 15, 43 s.48-53, recibirá un nuevo cuerpo. Ahora bien, aquí contraponen él dos esferas del ser o dos modos de vivir; la vida terrestre, actual, del lado de acá, y la celestial, futura, del lado de allá. En el presente posee él, como todos los hombres, un cuerpo terrestre: ἐνδημοῦντες ἐν τῷ σώματι [*endēmouñtes en tō sōmati*], el cuerpo es nuestro domicilio. Mas esto significa al mismo tiempo que no vive junto a Cristo en la existencia celestial del más allá. Por tanto está lejos del Señor, ἐκδημοῦντες ἀπὸ τοῦ κυρίου [*ekdēmouñtes apó tou kyriou*], está, por así decir, «en el destierro», no en su propia patria (*dēmos*), a la que pertenece. Signo claro y visible de ello es el cuerpo (terrenal) en el que vive. La contraposición entre el aquí y el allí sólo se sobrepasa, aunque no de un modo real-visible (v. 7), en la fe, que es un don de Dios, la garantía (v. 5) del mundo futuro. Precisamente por eso, de la fe crece el deseo y la nostalgia de estar con Cristo y tener plena comunión con él. Esto es sólo posible cuando se abandona este cuerpo, cuando se emigra del cuerpo (ἐκδημησάι ἐκ τοῦ σώματος [*ekdēmēsai ek tou sōmatos*]) y se vive con el Señor (ἐνδημησάι πρὸς τὸν κύριον [*endēmēsai prós tón kýrion*] v. 8). Es entonces cuando el cristiano vivirá en plena comunión con el Señor. El presente se caracteriza, pues, por constituir ese estado intermedio entre el «todavía no» y el «ya» el cristiano todavía no ha llegado a su plenitud, todavía no está con Cristo, pero vive en virtud de la fe, vive ya en la esperanza cierta de que vendrá la plenitud, en la que estará unido a Cristo. Pero siempre, ya sea en el futuro, en la patria junto al Señor (εἴτε ἐνδημοῦντες [*eíte endēmouñtes*]), ya sea en la actualidad de la vida terrena y por tanto «en el destierro» (εἴτε ἐκδημοῦντες [*eíte ekdēmouñtes*]), el empeño de Pablo se cifra en agradar a Cristo (v. 9) (Desde el punto de vista estilístico es digno de notar aquí que Pablo en todo este pasaje «juega», por así decir, con las referencias de *endēmēō* y *ekdēmēō* al presente y futuro).

3. Ἀποδημέω [*apodēmēō*], marchar al extranjero, irse de viaje, está atestiguado 6 veces en las parábolas sinópticas. En Mt 21, 33 se trata de un hombre (Mt le llama propietario, οἰκοδησπότες [*oikodēspótes*]) que confía su viña a unos arrendatarios y se marchó al extranjero. En la parábola de los talentos (Mt 25, 14 ss) el hombre que tiene el proyecto de irse de viaje (ἀποδημῶν [*apodēmōn*]) deja a sus empleados encargados de sus bienes (v. 14) y se marcha (ἀπεδήμησεν [*apedēmēsen*], v. 15). En la parábola del hijo pródigo (Lc 15, 11-32) se dice del que tomó la parte de su herencia que emigró a un país lejano (apedēmēsen v. 13).

4. La palabra *parepidēmos*, forastero, extranjero, παρεπίδημέω [*parepidēmēō*], detenerse por poco tiempo en un lugar extraño, vivir como emigrante, ser extranjero, se presenta 3 veces en el NT (1 Pe 1, 1, 2, 11; Heb 11, 13, → extranjero, art. *παρεπίδημος* [*parepidēmos*]).

H. Bietenhard

ἔθνος [*éthnos*] multitud, tropel, pueblo, nación, ἔθνικος [*ethnikós*] pagano, el pagano, ἔθνικῶς [*ethnikós*] según la costumbre pagana

*Ethnos*, derivado de εἶθος [*ethos*], costumbre, uso, significa lo que está unido por la costumbre, la *parenteia* luego la *multitud*, el *tropel*, el *pueblo*. En Platón la palabra aparece con un sentido peyorativo «ladrones y el restante populacho». Sobre todo *ethnos* puede designar al extranjero a diferencia del griego en cuanto heleno (desde Aristóteles, PoI 132b, 10). Además *ethnos* recibe un nuevo significado secundario, también peyorativo, que se acerca al de βαρβάρους [*barbaros*] no griego, bárbaro. Mas tarde se daña el nombre de *ethnos* a los pueblos sometidos.

II 1 De los 1000 pasajes aproximadamente, en los que aparece en los LXX (la mayoría en plural), *ethnos* es casi siempre traducción del hebreo *goy* o *goyim* pero en más de 130 pasajes traduce el término 'am (→ λαός [laós]) Otras palabras hebreas aisladas, que pudieran traducirse por *ethnos*, no tienen peso frente a las dos mencionadas Cuando se habla de muchos pueblos, sobre todo no israelitas, se traduce también el plural 'ammim por *ethne* y no por λαοί [laoi] (Ex 19, 5 s) Así pues, se contraponen 'am / → laos, Israel como pueblo escogido, y *goy* / *ethne*. los gentiles *Ethnos* aparece relativamente pocas veces en Ex, Lv, Nm, Jos y Cr, con más frecuencia en Gn, Dt, Sal y en los profetas

2 El pueblo de Israel es «propiedad personal» de Yahve (Ex 19, 5), la humanidad que no es → Israel lleva el nombre de *ta ethne*, los pueblos (Dt 4, 27, 18, 9) Es típico el texto de Ex 33, 13 *ethnos es esa gente*, que por gracia de Yahve se transforma en *tu pueblo* (→ λαός [laos]) Asimismo es cruda la diferencia en Dt 7, 6 Dios ha distribuido los *ethne* sobre la tierra y ha fijado sus fronteras según el número de los ángeles de Dios, pero Jacob, como parte de Yahve, se transformó en *laos* de Dios (Dt 32, 8 s LXX) Pero además Yahve es rey absoluto sobre los pueblos (Jer 10, 7) A eso se refiere Gn 10 aquí no se piensa en una humanidad que proceda unitariamente de unos únicos progenitores, sino en «pueblos que se diferencian entre sí por su linaje, lengua, costumbres y territorio» (Bertram, ThWb II, 364)

Son denominados con el nombre de «naciones» (= pueblos paganos) en primer lugar los vecinos de Israel, que en parte viven también en Palestina (Jue 3, 1) Seducen a Israel para que adore los ídolos y por tanto le inducen a la apostasía (→ caída) de Yahve Conforme a ello se habla a menudo de las «costumbres abominables de las naciones» (1 Re 14, 24, 2 Re 16, 3) Frente a Israel, pecador, las naciones pueden transformarse en portadores e instrumentos de la colera y el juicio de Dios (Os 8, 10, Am 9, 9) Pero cuando se envanecen y van más allá de la misión que les ha sido encomendada por Yahve, caen ellos mismos bajo su juicio (Is 8, 9, 10, 5) La división del reino es el castigo por la caída del pueblo en el paganismo (1 Re 11, 1 ss, 2 Re 17, 7-23) Por otra parte, un pagano como Ciro, ungido por Dios, se transforma en salvador de Israel (Is 45, 1 ss) En Dn 9, 6 (LXX) se muestra una tendencia universalista los profetas han predicado a todas las naciones de la tierra Frente a los imperios del mundo se halla el reino de Dios (Dn 4, 34) Al final de los tiempos las naciones acudirán a la montaña de Sion y participarán allí de la salvación (Is 2, 2-4, 25, 6-8, Mt 4, 1-3, Zac 8, 20-29 y *passim*) Los pueblos esperan al mesías (Gn 49, 10 LXX) Por consiguiente, el destino negativo de la gentilidad no es, según el AT, ni duradero ni definitivo, ya en el presente el nombre de Yahve debe ser honrado entre todos los paganos (Sal 18, 50, 46, 11) Dn, Est, Mac, hablan de la opresión de los piadosos bajo el dominio de los paganos

3 a) *Judaísmo* Jub 10, 22 atribuye el origen de la multitud de los pueblos a los pecados de los hombres (Gn 11), por el contrario, 4 Esd 3, 7 12 opina que los pueblos se han originado de modo natural, porque Dios depositó la bendición de la fertilidad sobre los hombres

b) Según la concepción del *judaísmo rabínico*, el no israelita, el *goy*, es para Dios un extraño, está alejado de él y no es tenido en cuenta para nada La culpa está en los mismos paganos, también a ellos les fue ofrecida la Tora, pero rechazaron la sabiduría de Dios Por eso caerán sin remedio bajo la condenación del infierno y no tendrán parte en el mundo futuro Solo a modo de excepción se prometió a los paganos piadosos participación en el mundo venidero de la plena realización Fundamentalmente este contenido se formuló así en una ocasión «El Rabbi Simón ben Jocaj ha dicho Dios habla a los israelitas yo soy Dios sobre todos los que vienen al mundo pero solo he unido mi nombre a vosotros, yo no me llamo el Dios de los pueblos del mundo, sino el Dios de Israel» (ExR 29, 88d, St-B III, 185) Dios es el creador de todos, pero solo ama a Israel

Cada pagano ha sido entregado a todos los vicios posibles (idolatría, impureza) Básicamente se puede decir que los paganos son impuros ellos mismos, sus mujeres e hijos, sus casas y sus tierras (St-B I, 540 571, II, 838, IV, 374 s) Si por excepción los paganos hacen algo bueno, Dios los recompensa inmediatamente, para no tener que darles recompensa en el mundo futuro En cambio, el castigo por sus pecados lo dilata Dios, hasta que la medida este completa, entonces caera la condenación sobre ellos A diferencia de Israel, el paganismo no tiene carácter eterno La época del mesías traerá el gran cambio Las naciones que esclavizaron a Israel (sobre todo Roma) serán aniquiladas por el mesías y terminarán en el infierno Otros pueblos, que no habían tenido ningún contacto con Israel, le serán sometidos, a fin de que el mesías sea señor del mundo En el aspecto religioso (así lo ve una orientación más universalista), los paganos tendrán acceso a los bienes salvíficos de Israel el mesías es la luz de los pueblos, que se agruparán a su alrededor, el salvará a todos los paganos, que invocan a Dios, y muchos de ellos se incorporarán a Israel como prosélitos

Las catástrofes históricas de los años 66-70 y 132-135 d C originaron un gran odio entre los judíos surgió la opinión de que en la época del mesías ya no iba a haber más prosélitos Prosélito es solo aquel que se une a Israel durante su época de sufrimientos Con todo el mesías impondrá a los pueblos 30 mandamientos, a fin de que puedan equipararse según sus posibilidades a Israel, pero seguirán siendo paganos y en la última oleada de avance de las naciones (Gog y Magog) se unirán a ellos contra Israel (St B III, 120 s 139-142 144-155)

c) Las misiones judías y el *proselitismo* En tiempos anteriores al cristianismo y hasta el año 70 d C el judaísmo (sobre todo el helenístico) realizó una fuerte propaganda y desarrolló una gran actividad misionera (mejor dicho una «fabricación» de prosélitos, cf Filon, Vit Mos 2, 4 7) Mt 23, 15 atestigua esto mismo del judaísmo palestino Josefo (cf Ap 2, 10 36), Seneca, Dion Casio y otros, dan testimonio del gran éxito de esa

propaganda (recuérdense también los muchos medio-prosélitos o prosélitos del todo que, según Hech, Pablo encontró en la diáspora). Fue espectacular el paso al judaísmo de la casa real de Adiabene (en el norte de Irak), ganada por un palestinese de nombre Eleazar alrededor del año 44 d. C. (Josefo, Ant. 20, 2, 4). El número de judíos dentro del imperio romano era desproporcionadamente alto, a consecuencia de esa propaganda: ¡alcanzaba un porcentaje del 6 al 8% del total de habitantes!

La situación cambió hacia el 70/135 d. C., periodo durante el cual descendió mucho la «fabricación» de prosélitos. Se esperaba la iniciativa por parte de los que deseaban incorporarse y a los que se recibía amistosamente. Para empeorar todavía más la situación a eso se añadió el hecho de que el emperador Adriano el año 135 d. C. prohibió el paso al judaísmo. En ese momento las misiones cristianas tuvieron su gran oportunidad, cosa que faltó a sus rivales judías.

d) *Qumrán*. Los escritos de Qumrán no se expresan de modo unitario. Casi siempre los pueblos son llamados *goy* o *goyim*, en algunas ocasiones 'am o 'ammim. Hay que atender en cada caso al contexto en que aparece la palabra. La valoración es totalmente negativa: los pueblos paganos son servidores de los ídolos, carecen de Dios (1QpHab 12, 13, 3 s) y son enemigos de Dios (1 QM 12, 11). Dios pone el juicio contra todos los pueblos en manos de sus elegidos (1QpHab 5, 4). En el Libro de la Guerra se describe una gran guerra al final de los tiempos (que durará 40 años), dirigida contra todos los pueblos (paganos) y en la que éstos serán aniquilados (1QM 1, 1-7; 2, 10-15 y *passim*). Así se pagará a los pueblos su maldad (1QM 6, 6). Serán sobre todo los de Qumrán, los «hijos de la luz», los que llevarán a cabo esa acción de castigo y aniquilamiento (1QM 11, 8 s, 14, 7). Ningún extraño o extranjero se acercará al templo escatológico (4QFlor 1, 4). En cambio, las riquezas de las naciones habrán de pasar por las puertas de Jerusalén (1QM 12, 14; 19, 6; cf. Is 60, 3, 5; en el NT: Ap 21, 26). Lo único consolador en el presente es que Dios no aniquilará a su pueblo ('am) por mano de los pueblos (*goyim*) (1QpHab 5, 3). Un tono un poco distinto resuena en 1QH 6, 12 s: «Y todos los pueblos (*goyim*) reconocerán tu fidelidad y todas las naciones (*'ummim*) tu gloria, pues tú haces llegar tu fidelidad y tu gloria a todos los hombres de tu consejo, incluyéndolos en la misma suerte que a los ángeles que están en tu presencia».

III En el NT aparece *éthnos* 162 veces. 43 pasajes corresponden a Hech y 54 a las cartas paulinas. Alrededor de 40 testimonios son citas del AT. *Éthnos* se refiere a todos los pueblos, cosa que se especifica a menudo añadiendo *πάντα* [*pánta*], *todos* (Mt 24, 9; 28, 19; Mc 11, 7; Lc 21, 24; Rom 15, 11 y *passim*).

1. a) También el *pueblo judío* puede ser llamado *éthnos* (en 14 pasajes; p. ej. Lc 7, 5; 23, 2; Hech 10, 22); por tanto, en el NT ya no tiene el calificativo, que era constante en el AT, de → *λαός* [*laós*]. El contexto o algún añadido en tales pasajes dejan siempre claro que se trata de los judíos. Sin embargo, p. ej. en Hech 26, 23 se distingue claramente entre → *λαός* [*laós*], como pueblo de → Israel, y *éthnē*, los paganos. Espec. en Jn, Israel es llamado *éthnos*, ya que se opuso a la fe en Jesucristo (Jn 11, 48.50 ss; 18, 35).

b) Se aplica ciertamente el término *éthnē* a los *paganos* en Mt 4, 15 (cf. Is 8, 23); 20, 25; Lc 21, 24; Hech 4, 25 (cf. Sal 2, 1 s); 7, 7; 13, 19; Rom 1, 5; Gál 3, 8 (la alusión a Abrahán deja bien claro que se está pensando en los paganos); Ap 10, 11; 14, 8; 15, 3 s.

2. En cerca de 100 pasajes *éthnos* es un término que se contraponen, tanto a los *judíos* como a los *cristianos*. Los discípulos de Jesús no han de orar como los *éthnē* (Mt 6, 32), ni preocuparse como ellos (Lc 12, 30). Los paganos se sitúan junto a los samaritanos (Mt 10, 5). Jesús habla de la salvación futura de los paganos, aunque él se sabe enviado sólo a los judíos (Mt 8, 10 ss; 15, 25). El juicio sobre → Jerusalén vendrá así: los paganos la destruirán, hasta que los tiempos de los paganos se hayan cumplido (Lc 21, 24). Pertenece a los horrores de los últimos tiempos el que se levante *éthnos* contra *éthnos* (Mt 24, 7 par).

3. La *diferencia entre judíos y paganos* se manifiesta sobre todo en Hech y en las cartas, es decir: en los «documentos misionales» del NT. Dios no lo es solamente de los judíos, sino también de los paganos (Rom 3, 29; Ap 15, 3), pero los paganos no conocen a Dios (1 Tes 4, 5) y son arrastrados a los ídolos (1 Cor 12, 2). Tampoco conocen la → ley de Dios, ni la guardan (Gál 2, 15); caminan en la vaciedad (Hech 14, 16; Ef 4, 17) de su juicio. Sin expresarlo con el término *éthnos*, también se piensa en los paganos en Rom 1, 18-32; de ellos se dice que no conocen a Dios, caen en idolatría, y por ello han sido entregados



por Dios a todos los vicios. Sin embargo, hay paganos (*ἔθνη*) que cumplen las exigencias de la ley (Rom 2, 14 s). Los pueblos (los paganos) se hallan por definición fuera de la → llamada de Dios y de la salvación del pueblo de Dios (Ef 2, 11 s). Judíos y paganos coinciden en el rechazo de la cruz (1 Cor 1, 23).

4. En ocasiones, Pablo a los *étnico-cristianos* o *cristianos provenientes del paganismo* les llama simplemente *ἔθνη* (Rom 11, 23; Gál 2, 12; cf. también Ef 3, 1), aun cuando el término *ἔθνη* la mayoría de las veces esté contrapuesto a los cristianos (1 Cor 5, 1; 12, 2; 1 Pe 2, 12).

5. a) Entre judíos y paganos existe una *diferencia* y un contraste a nivel *histórico-salvífico*. Israel es el pueblo llamado por Dios a ser su propiedad (→ riqueza) y a estar a su servicio. Los paganos están fuera de esa relación de carácter único. Pero esta diferencia será superada por la actuación de Dios. El mesías ha venido en la persona de Jesús, y ahora los paganos participarán en la alianza y salvación divinas, de acuerdo con las tendencias universalistas propias del judaísmo de la época. Pedro experimenta que el pagano que teme a Dios también le es grato, de tal manera que puede venir a él el → Espíritu santo y él puede recibir el evangelio (Hech 10, 35.45; 11, 1.18; cf. Ef 2, 11 s.17-22).

b) De un modo especial, Pablo es el apóstol de los paganos, y esto a pesar de la oposición de los judíos (1 Tes 2, 16). A él se le confió el secreto de la llamada, libre de legalismos, de los paganos a Jesucristo (Gál 1, 16; 2, 7-9; Rom 1, 5; cf. Ef 3, 1-13). Mas con ello no niega Pablo en modo alguno la prioridad de los judíos; al contrario, la subraya con fuerza. Israel es y seguirá siendo pueblo de Dios; así que está en posesión de todos los dones y títulos honoríficos que lo distinguen (Rom 9, 4 s). La relación entre judíos y paganos la explica Pablo fundamentalmente en Rom 9-11 (cf. también Ef 2 s). Los paganos, que han abrazado la fe en Jesucristo, han sido injertados en el olivo, que es Israel (Rom 11, 17) y que por tanto los sostiene. A partir de ese momento no puede haber separación entre cristianos y paganos. Por ello las comunidades paulinas constan, tanto de los que nacieron judíos como de los que nacieron paganos, y unos y otros pertenecen por la fe en Jesucristo al pueblo de Dios. En virtud de la fe son todos igualmente hijos de Abrahán (Rom 4, 17; cf. Gn 17, 5; Gál 3, 7 cf. Gn 12, 3; Gál 3, 13 s.26-29). Los paganos, que no habían ido tras de la justificación, llegaron a ser receptores de la justicia que viene de la fe (Rom 9, 30). La salvación llegó a ellos por la caída y la incredulidad de Israel (Rom 11, 11); la devaluación de los judíos se transformó en riqueza para los paganos (Rom 11, 12). Como «apóstol de los paganos», Pablo procuró salvar el mayor número posible de paganos, para poder así ganar finalmente a los judíos para el evangelio (Rom 11, 13; cf. 10, 19, según Dt 32, 21). Cuando el conjunto de los paganos haya entrado, también Israel se volverá a Cristo (Rom 11, 11 s.25). Ahora los paganos ya no son extranjeros (→ extranjero, art. ξένος [*xénos*]) ni advenedizos (→ extranjero, art. παρεπίδημος [*parepidēmos*]), sino conciudadanos (*πολίτης* [*politēs*]) de los consagrados y familia de Dios (Ef 2, 19).

c) Algo de la prioridad histórico-salvífica de los judíos expresan los *Hechos de los apóstoles*, al constatar que Pablo no predicó a los paganos hasta que los judíos rechazaron el evangelio (Hech 13, 46; 18, 6; 19, 9). La cuestión de la misión entre los paganos, en el sentido paulino, fue discutida y decidida en el llamado «concilio de los apóstoles» (Hech 15). Los judíos reprochan a Pablo el que enseñe a los judíos de la diáspora (los que viven entre los *ἔθνη*) que deben abandonar a Moisés (Hech 21, 21).

6. Según el testimonio del *Apocalipsis*, Cristo ha adquirido para sí de todos los pueblos una comunidad y ha hecho de ella su reino y sus sacerdotes (Ap 5, 9, según Ex 19,

6). Cristo glorificado pastoreará a todos los pueblos con cetro de hierro (Ap 12, 5; 19, 15), y dará tales poderes también «al que vengza» (Ap 2, 26); los herirá con la espada de su boca (Ap 19, 15). En el tiempo de los dos testigos, se les da el patio exterior del templo a los paganos (Ap 11, 2). Todos los pueblos ven los cadáveres de ambos testigos (Ap 11, 9). La bestia tiene poder sobre todos los pueblos y naciones cuyos nombres no están en el libro de la vida (Ap 13, 7). El evangelio eterno será predicado a todos los pueblos (Ap 14, 6). Todos los pueblos han bebido «del vino del furor de su fornicación» y de la pócima de la prostituta Babilonia (Ap 14, 8; 18, 3.23). En los juicios de Dios caerán las ciudades de los paganos (Ap 16, 19). Durante el reinado de los mil años, Satán no podrá seducir a los pueblos (Ap 20, 3), pero lo volverá a hacer en cuanto quede libre (Ap 20, 8). En el nuevo mundo de Dios, las naciones (*éthnē*) se pasearán bañadas en la luz de la nueva Jerusalén y llevarán sus riquezas a la ciudad nueva (Ap 21, 24.26).

7. *Ethnikós* quiere decir: *extranjero, pagano* (adjs.); como sustantivo, *el pagano*. La palabra falta en los LXX, y se presenta 4 veces en el NT. El pagano saluda solamente a su hermano. Aquel de los discípulos de Jesús que obre así se equipara al *ethnikós* (Mt 5, 47). El que no escucha la advertencia de la comunidad, se coloca por ello a sí mismo con los paganos y los publicanos impenitentes (Mt 18, 17). El adverbio *ethnikós* significa: *según la costumbre pagana, como un pagano*. En Antioquía Pedro se había puesto a la mesa con los cristianos procedentes del paganismo, trasgrediendo así las prescripciones rituales judías, es decir, viviendo *ethnikós, como un pagano*. Por ello —argumenta Pablo— no puede obligar ya a los cristianos provenientes del paganismo (los étnico-cristianos) a guardar la ley (Gál 2, 14), pues por encima de la pertenencia al pueblo judío, determinada por la ley, está ahora la comunidad de fe en Cristo, que une a judeo-cristianos y a étnico-cristianos.

H. Bietenhard

### λαός [laós] pueblo

I *Laós* (de etimología no esclarecida todavía; «extranjerismo<sup>9)</sup>) es una forma dorio-eólica (jonio *ληός* [*lēós*], ático *λαός* [*lēós*]). El vocablo está atestiguado desde el griego micénico (Linear B), en el compuesto *law-agetas*, *general en jefe, caudillo*. Según eso, *laós* habría designado originariamente *gente de guerra, leva*. Con ese significado aparece todavía en la Iliada homérica (2, 577 s, 5, 473 y *passim* *pueblo en guerra, leva, tropa*). Tal significado desaparece en los tiempos posteriores, y el término designa la *masa, el pueblo, la población, los habitantes*, en plural significa la *multitud de individuos, de los que se compone el pueblo* (cf. → iglesia, art. *ἐκκλησία* [*ekklēsia*], *qāhāl* en el AT). Fuera de la épica (p. ej. Od 3, 214, 13, 155 s), la palabra se encuentra en Herodoto (p. ej. VIII, 136), Píndaro (p. ej. Pyth. 9, 54 s), los trágicos (p. ej. Esquilo, Pers. 92.593 770 789) y Aristófanes (p. ej. Ra 676), pero falta casi por completo en la prosa ática. La palabra ha mantenido un tono poético arcaico y solemne (así todavía en Josefo, Ant 4, 114).

II 1 En los LXX se presenta esta palabra unas 200 veces, resucitada a nueva vida y de nuevo cuño. El plural (menos de 140 veces) significa siempre *naciones o pueblos*, es pues sinónimo de → *ἔθνη* [*éthnē*] (compárese la expresión de Ez 23, 24 → *ὄχλος λαῶν* [*ochlos laón*], *una muchedumbre de pueblos* [NB *multitud de tropas*], con la de Ez 31, 12 y 2 Esd 9, 11. *λαοὶ τῶν ἐθνῶν* [*laoi tôn ethnón*], *los pueblos de la tierra, o sea, del mundo pagano*). En esta expresión podría uno entender *laós* como un grupo de hombres ya formado, y *éthnos*, por el contrario, como un grupo de hombres que va creciendo y está unido por su común origen y estirpe.

*Laós* designa a menudo el *pueblo*, para diferenciarlo del señor o de la clase dirigente (Gn 41, 40; 47, 21, Ex 1, 22, Jer 23, 34 y *passim*), p. ej. los habitantes de una ciudad (Gn 19, 4), los miembros de una tribu (Gn 49, 16), las gentes que acompañan a Esau y la servidumbre de Jacob (Gn 33, 15, 32, 8; 35, 6); también los muertos se incluyen (Gn 25, 8, 49, 33). Pero estos pasajes no son característicos del uso lingüístico de los LXX.

2 A los traductores de los LXX les pareció más apropiado para expresar la relación especial entre → Israel y Yahvé el término *laós*, procedente del estilo elevado y solemne, que por lo demás se usaba poco en el griego de

aquella época. En la mayoría de los pasajes *laos* sirve para traducir el hebreo 'am y califica a Israel como pueblo elegido de Dios, así como en otras partes el hebreo *goy* se usa sobre todo para designar a los paganos (*ethnē*)

Alrededor de 10 veces Israel es llamado «pueblo de Yahve». En cerca de otros 300 pasajes se encuentran formas con sufijo, tales como «mi pueblo», en las que el sufijo se refiere a Yahve. Alrededor de 200 veces Yahve es llamado «Dios de Israel». A eso se añaden todavía más de 600 formas con sufijos, en las que este designa a Israel. En los pasajes más antiguos que se conocen del AT en los que aparece la expresión *am JHWH, pueblo de Yahve*, designa la *leva*, el *pueblo alistado para la guerra* (Jue 5, 11-13). Todavía en épocas posteriores conserva la palabra ese significado (2 Sam 1, 12). A ella corresponde (ya antes del canto de Debora) la expresión «Yahve, el Dios de Israel» (Gn 33, 20, Jos 8, 30, 24, 23, cf Jue 5 3-5, a ella corresponde en boca del pueblo esta otra expresión «Yahve, nuestro Dios», o en boca de Yahve «Yo soy Yahve, tu Dios»)

3 a) Las tribus que emigraron de Egipto a Palestina llevaron a Siquem (donde ya se hallaban asentadas las llamadas «tribus de Lia») no solamente la adoración del Dios Yahve sino también la expresión «pueblo de Yahve». Al unirse los dos grupos tribales surgió la «fórmula de la alianza» «Yahve el Dios de Israel-Israel su pueblo». Sin embargo, en Jos 24, 17 s en la afirmación «Yahve es nuestro Dios» (cf Ex 24, 9 s) falta (todavía) la declaración expresa de que Israel sea el pueblo de Yahve. Es cierto que, en el pasaje de la vocación a Moisés, dice Yahve refiriéndose a Israel «mi pueblo» (Ex 3, 7), «mi pueblo Israel» (Ex 3, 10, cf las palabras al faraón de Ex 5, 1, 7, 16), y de modo paralelo Moisés habla a Yahve y dice refiriéndose a Israel «tu pueblo» (Ex 5, 33). Pero hasta la formación del estado no se realizara claramente esa equiparación de Israel con el pueblo de Yahve (1 Sam 9, 16 s, 10, 1) el pueblo de Yahve ya no es la tropa de combate reunido por una leva, sino total y permanentemente Israel («Príncipe» o «rey») sobre el «pueblo de Yahve» es el título de honor de los reyes (1 Sam 13, 14, 15, 1, 2 Sam 5, 2, 1 Re 14, 7 y *passim*)

La expresión «Yahve, Dios de Israel» desempeña un gran papel, sobre todo en el lenguaje solemne en los juramentos (Jos 9, 18 s), en la oración (Jue 21, 3, 1 Sam 23, 10 s, Sal 69, 7), en las alabanzas (1 Re 1, 48) y en la introducción a palabras divinas (Jos 2, 13, 1 Sam 2, 30, 1 Re 11, 31 y *passim*)

b) Durante la crisis profética, cuando las relaciones entre Yahve y el pueblo han sido destruidas (Is 1, 3, 5, 25), Yahve se dirige con palabras de amenaza y condenación «contra mi pueblo Israel» (Am 7, 8-15, 8, 2). La apostasía (en favor de Baal) es tanto peor, si atendemos a Yahve, porque para el Israel es «mi pueblo» (Os 4, 8-12), de ahí surge la exhortación «convértete a tu Dios» (Os 12, 7). El tercer hijo de Oseas se llama *lō-ammī* «No-pueblo-mío», y Yahve lo fundamenta así «vosotros no sois mi pueblo, y yo no estoy con vosotros» (Os 1, 9), pues Israel se ha comportado como si no fuera el pueblo de Yahve. Frente a esto se hallan las promesas escatológicas «eres mi pueblo» (Os 2, 25), es decir cuando Yahve se vuelva otra vez a Israel, este volverá a ser «mi pueblo».

c) La importante declaración mutua entre Yahve e Israel, en Dt 26, 16-19, pronunciada quizás en el momento del establecimiento de la alianza (→ alianza) en tiempos del rey Josías (cf 2 Re 23, 1-3) y puesta más tarde en boca de Moisés, se transforma, como *fórmula de la alianza*, en puerta de acceso a la historia de Israel: ella adquirió así una autoridad y una actualidad permanentes. Echando mano del estilo de las fórmulas de adopción, en el texto expresa Yahve ambas cosas: que Israel ha de ser su pueblo, y que el quiere ser Dios de Israel. Así surge la fórmula, que se hace remontar a los tiempos de Moisés «Yo seré vuestro Dios, y vosotros seréis mi pueblo» (Jer 7, 23, 11, 4). Una fórmula semejante se encuentra en los escritos posteriores al exilio como promesa para el futuro «ellos serán mi pueblo y yo seré su Dios» (Jer 24, 7, 30-22 Ez 11, 20, 14, 11, Zac 8, 8 y *passim*). También la literatura sacerdotal conoce la afirmación de que Yahve será el Dios de Israel (Gn 17, 7 s, Ex 29 45 Lv 11, 45 y *passim*). La «situación vital» de la «fórmula de la alianza» pudo haber sido la predicación profética o la instrucción sacerdotal.

d) El pueblo da por hecho que Yahve es el Dios de Israel. Por eso se halla a menudo, al lado del nombre de Dios, la añadidura «tu (vuestro) Dios». Paralelamente se determina con más precisión la palabra *am, pueblo* («el pueblo de su heredad (o propiedad)» (Dt 4 20 7 6 y *passim*) «pueblo consagrado» (Dt 7, 6, 14, 2 y *passim*). El tema del *Deuteronomio* es el «pueblo de Dios»: la fórmula de la alianza se incluye dentro de las instrucciones dadas para la observancia de la ley (cf Dt 26, 16-19). Con todo, la inclinación misericordiosa de Dios hacia el pueblo se halla al comienzo de todo (cf Jer 11, 3 ss). Aparece proyectada en el futuro, dentro de la promesa de la «nueva alianza» (Jer 31, 31-33, cf 24, 7, 32, 38, 38-40, Ez 36, 26 ss). La promesa de los profetas puede también ir más allá de las fronteras de Israel y alcanzar al mundo pagano (Zac 2 11 s 14 16)

4 Lo que transforma a Israel en *laos* es la → elección y la gracia de Yahve, no el puro elemento étnico, natural e histórico. Esa gracia ha de ser custodiada siempre en fidelidad y obediencia. La infidelidad del pueblo hace que se pierda todo lo que (medido humanamente) lo hace pueblo, se convierte entonces en un pueblo como todos los demás, mas aun menos que eso (cf Dt 28, 58-64). Ahora bien, dado que Yahve mantiene la fidelidad a su pueblo por encima de toda apostasía e infidelidad, Israel es mantenido como pueblo de Dios. Como tal vive no de su propia fidelidad, sino de la fidelidad de Yahve a sí mismo. Es decir que Israel no está determinado en su esencia por sí mismo, por su origen y su historia, sino sólo porque Yahve le guarda fidelidad.

#### 5 *Judaísmo*

a) *Filon*, sobre todo en sus comentarios al pentateuco, emplea *laos* y *leos*, pero en sus especulaciones se ha perdido el significado específico histórico de la palabra (cf *Sacr AC* 6 s). El «pueblo elegido» (Dt 7, 7) lo interpreta,

de una manera singular, como cabeza de la humanidad (Praem. poen. 123.125). En *Josefo*, en sus *Ant.*, se perciben huellas del influjo de los LXX; así emplea *laós* para designar a Israel, pero también en otras ocasiones para designar a otros pueblos, p. ej. los egipcios (*Ant.* 2, 301); en *Bell.* y *Ap.* usa indistintamente → ἔθνος [*éthnos*] y → δῆμος [*démōs*]

b) En la *literatura rabínica* y en la *apócrifa* aparece como fundamento de toda fe el que Israel es el pueblo elegido. Israel es propiedad de Dios, es la porción que le ha tocado en suerte.

Se expresa la particular relación con su Dios mediante imágenes tomadas de la vida familiar. Israel es el primogénito de Yahvé (4 *Esd* 6, 58), los israelitas son hermanos y parientes de Dios (St.-B. III, 263 s.682), infantes reales (Schab 14, 4); aun los más pobres entre ellos son hijos de Abrahán (St.-B. IV, 714). Como una prueba especial del amor de Yahvé les fue anunciado que son hijos de Dios (Pirque Ab 3, 14), y solamente ellos son llamados hijos de Dios (Gerim 1, 5). Israel es también llamado novia, amada y prometida de Dios (St.-B. III, 822 s y *passim*). En todos estos testimonios se manifiesta una mentalidad naturalista, y no ética.

Junto a estos pensamientos se encuentra el de la amistad entre Yahvé e Israel (Tanch 20). Al igual que en el AT, Israel es el «pueblo santo», pues tiene la Torá y no sirve a los ídolos (SLv 20, 7). El mundo fue creado por causa de Israel y sin Israel nada puede existir (4*Esd* 6, 55 ss; St.-B. I, 833; III, 140.248). Israel es el «justo», al que el resto del mundo ha de agradecer la vida; si no fuera por él, Dios desde hace tiempo habría ya aniquilado el mundo. El tiempo presente, con todos sus dones, no significa nada en comparación con el tiempo mesiánico venidero. Entonces el pueblo recibirá en toda su plenitud los dones de Dios; tendrá la soberanía del mundo y los pueblos del mundo (si es que todavía existen) le servirán. Se acuñó la frase «Todo Israel tendrá parte en el mundo futuro» (Sanh 11, 1). Solamente quedan exceptuados los pecadores muy graves o las generaciones malvadas, mencionadas en la Escritura (St.-B. III, 293 y *passim*).

c) En los escritos de la *comunidad de Qumrán*, 'am designa a menudo a Israel. Es el pueblo elegido entre todos los pueblos (IQM 10, 9) con el que Dios ha sellado su alianza (IQM 13, 7) y que él ha adquirido como pueblo eterno (IQM 13, 9), es el pueblo de la salvación de Dios (IQM 14, 5), que no dejará que sea aniquilado por los demás pueblos (IQpHab 5, 3). Aniquilará a los malhechores del pueblo de Dios (IQpHab 5, 5). Pero en el pueblo hay un «resto» (IQH 6, 8) «los santos de su pueblo» (IQM 6, 6)

La comunidad de Qumrán se califica a sí misma de 'am, *pueblo de Dios* (IQM 1, 12), de «pueblo de los santos de la alianza» (IQM 10, 10); considera a los miembros de la comunidad como los «elegidos del pueblo santo» (IQM 12, 1). Se denomina a sí misma «asamblea del pueblo» (CD 19, 35) «Pueblo» es el ejército de la última batalla (IQM 9, 1, 10, 2) o un grupo especial de ese ejército (IQM 8, 9; 16, 7). En la jerarquía de la comunidad de Qumrán el pueblo ocupa el tercer lugar, detrás de los sacerdotes y levitas (IQS 2, 21; 6, 9).

En otros numerosos pasajes, 'am o bien 'ammim quiere decir los *pueblos*, los *paganos*. Se alaba a Dios como creador que realizó la repartición de los pueblos (IQM 10, 14) Una espada descenderá sobre todos los pueblos (IQM 16, 1), de tal manera que los destruirá (IQH 4, 26), sus héroes serán aniquilados por Dios (IQM 11, 13) y sus príncipes reducidos a la nada (IQSb 3, 28; 5, 27).

III 1. *Laós* aparece 141 veces en el NT, de ellas 84 en Lucas (evangelio y Hech); Mt: 14 veces; Pablo: 12 veces; Heb: 13 veces; Ap: 9 veces. Probablemente influyen el lenguaje y la mentalidad de los LXX. En efecto, *laós* va a menudo detrás de un *óchlos* y significa lo mismo que este término (Lc 7, 24; 8, 42 y *passim*; cf. también Mt 27, 24 s; Mc 14, 2) o corresponde a un *óchlos* del texto que se supone sirve de modelo (Lc 19, 48/Mc 11, 18; Lc 20, 45/Mt 23, 1 y *passim*). También estando solo puede *laós* significar el *pueblo*, la *gente* (Lc 1, 10; 7, 1; 20, 1, 9; Hech 2, 47 y *passim*). Ciertamente muchos de esos pasajes tratan de una actividad de Juan bautista, de Jesús o de los apóstoles, limitada prácticamente a Israel (cf. Mt 4, 23; 26, 5; 27, 64), e Israel es precisamente *laós* y no → ἔθνος [*éthnos*] (excepción hecha del texto de Jn 11, 50, donde se emplean ambos vocablos).

En Lc 2, 30 s (cf. Is 40, 5 s; 42, 6), Rom 15, 11 (cf. Sal 117, 1), Ap 10, 11 (cf. Dn 3, 4) se encuentra *laoi* en paralelismo con *éthnē*. La gran multitud (→ ὄχλος [*óchlos*]) que está ante el cordero pertenece a todo → ἔθνος [*éthnos*] y *laós* (Ap 7, 9; 11, 9; 17, 15), con lo que se indica a toda la humanidad.

De forma pleonástica se encuentra a menudo *pās* [*pās*] *todo*, antes de *laós* (Lc 3, 21; 7, 29; Hech 3, 9; 5, 34 y *passim*) o se habla del πλήθος τοῦ λαοῦ [*plēthos tou laou*], la *muchedumbre del pueblo* (Lc 1, 10; 6, 17; Hech 21, 36). Al igual que en los LXX, *laós* puede referirse al pueblo para distinguirlo de las clases dirigentes (Lc 22, 2; 23, 5; Hech 6, 12); puede expresar, desde el punto de vista cúlrico, la diferencia entre la multitud y los sacerdotes (Heb 5, 3; 7, 27) o calificar a los pocos testigos del resucitado (Hech 10, 41; 13, 31).

2. Siguiendo la línea de los LXX, → *Israel* es calificado de *laós* (λαὸς Ἰσραήλ [*laós Israēl*]) expresamente p. ej. en Hech 4, 10; 13, 17; οὗτος λαὸς [*hoútos laós*], *este pueblo*, en citas del AT: Mt 13, 15; 15, 8; Hech 28, 26 s). Este pensamiento resuena cuando se habla de los sumos sacerdotes, letrados, ancianos o jefes del *laós* (p. ej. Mt 2, 4; 21, 23; Lc 19, 47; Hech 4, 9 y *passim*), o cuando se quiere decir que Jesús salvará a su pueblo de los pecados (Mt 1, 21; cf. Lc 1, 68.77; 2, 10.32) o que Dios ha aceptado a su *laós*, al haber enviado a su profeta Jesús (Lc 7, 16; 24, 19), o que no repudiará a su *laós* (¡Israel!) (Rom 11, 1 s; cf. Sal 94, 14). Cada una de las comunidades de las sinagogas puede ser llamada también *laós* (Hech 13, 15): es el pueblo de Dios en el lugar en cuestión. En la misma línea está la contraposición entre Israel como *laós* y los paganos como *éthnē* (Hech 4, 25-27; cf. también 26, 23; Rom 15, 10; cf. LXX Dt 32, 43; en la cita de Sal 2, 1 Pilato es equiparado a *éthnē*, mientras que Herodes e Israel lo son a *laoi*). A menudo el contexto o alguna añadidura muestran que se está hablando de Israel al hablar de *laós*; así sucede p. ej. en el paralelismo con los «judíos» en Hech 12, 4, en la enumeración de Hech 21, 28 junto a la «ley» y el «templo», en la expresión las «costumbres de los padres» de Hech 28, 17, en la observación de que el pagano Cornelio, temeroso de Dios, había hecho mucho bien al *laós* (Hech 10, 12).

3. Finalmente, el título honorífico de Israel, de ser el *laós* de Dios, pasó a la → *iglesia cristiana*. De los *éthnē* Dios se preocupó de escogerse un *laós* para él (Hech 15, 14); ha llamado a formar una comunidad de judíos y paganos (Rom 9, 24; cf. Os 2, 1). Esa comunidad (también la comunidad de una localidad cualquiera, cf. Hech 18, 10) es templo y *laós* de Dios (2 Cor 6, 14 ss; las citas de Lv 26, 12 y Ez 37, 27 se refieren en el texto original a Israel, pero se aplican a la comunidad cristiana). También se reivindica para la comunidad cristiana (Tit 2, 14; cf. 1 Pe 2, 9) el calificativo de Israel como λαὸς περιούσιος [*laós perioúsios*] *pueblo adquirido* [por Dios] (Ex 19, 5 s; 23, 22; Dt 7, 6; 14, 2; → propiedad).

En especial Heb traspone a la comunidad las afirmaciones del culto del AT (referido allí a Cristo): el Hijo de Dios se hizo hombre para expiar los pecados del *laós* (Heb 2, 17), al que santifica con su sangre (Heb 13, 12). La iglesia es el *laós*, para el que existe un descanso sabático (Heb 4, 9) y se aplica a la comunidad la exhortación del Sal 135, 14 (Heb 10, 30). Asimismo en Ap 18, 4 (cf. Jer 51, 45) y 21, 3 (cf. Zac 2, 14; Ez 37, 27) se aplican a la iglesia, como nuevo pueblo de Dios, algunos pasajes del AT. Esto quiere decir que por la fe en Jesucristo como κύριος [*kýrios*], → *Señor*, la iglesia se transforma en λαὸς θεοῦ [*laós theoû*], *pueblo de Dios*, y que no son ya constitutivas del mismo las condiciones propias del origen natural (Gál 3, 26 ss; 1 Cor 12, 13; Col 3, 11). Ahora bien, esto no quiere decir que en el NT la iglesia haya entrado simplemente en el lugar de Israel como pueblo de Dios, de tal manera que Israel haya perdido la preferencia que le fue otorgada por Dios. Israel es y seguirá siendo el pueblo de Dios, y no ha sido rechazado por Dios (cf. Rom 9-11; sobre todo Rom 9, 4 s; 11, 1 s).

H. Bietenhard

ὄχλος [*óchlos*] (multitud del) pueblo, muchedumbre, gente

1 *Óchlos* (de etimología incierta, atestiguado desde Píndaro) significa la *muchedumbre del pueblo*, *el gentío*, los habitantes en cuanto intervienen en la vida pública, en contraposición a cada uno de los individuos en particular y espec a los nobles o a la clase superior «la masa carente de orientación y caudillaje, la plebe carente de significado político e intelectual» (Meyer, ThWb V, 582 s), el *populacho*. En sentido militar significa *escuadrón*, *tropa*, *ejército*. Luego significa también *pueblo*, *gente*, como término de medida *gran cantidad*.

II En los LXX aparece *óchlos* alrededor de 60 veces, principalmente como traducción de *hāmōn*, *multitud*, *havi*, *ejército*, *'am*, *pueblo*, *qahal*, *asamblea*, *rabbim*, *muchos*. Con el significado de *multitud del pueblo* aparece en Dn 3, 4; con el de *multitud*, *tropel de gente*, en Dn 10, 6 (TH); como *asamblea del pueblo* en Jer 31, 8. La *asamblea del pueblo* (*qahal*) que en Lv 24, 16 ha de lapidar a la adúltera es *óchlos*. En otros pasajes significa el *pelotón* de los torpes, o bien el *ejército*, los *mercenarios*. Como término de medida se empieza en Ez 23, 24: *ὄχλος λαῶν* [*óchlos laón*], *multitud* (= gran cantidad) de tropas. cf. los *ὄχλοι ἐθνῶν* [*óchloi ethnón*], *tropel de pueblos* en Sab 6, 2. En Bel (= Dn 14) 30 *óchlos* designa la *población del país*, en contraposición a los judíos.

El vocablo se introdujo como barbarismo en el hebreo medio del rabinismo. Entonces puede significar una *multitud del pueblo*, tanto de judíos como de paganos, así como distintas unidades militares (*cuadrilla*, *escolta*, *pelotón*).

III En el NT aparece *óchlos* 174 veces. De esos pasajes, 4 pertenecen al Ap, y todos los demás a los evangelios y Hech. La palabra designa la *turba* armada que prendió a Jesús, en Mc 14, 43; pero la mayoría de las veces designa una *multitud* desorganizada de gentes, que no está caracterizada ni marcada por ningún origen ni costumbre común. Son las gentes que vienen para oír a Juan bautista (Lc 3, 7.10) o a Jesús, o esperan de éste la curación (Mt 4, 25; 5, 1 y *passim*). Jesús dirige su palabra y su misericordia precisamente a esos seres humanos que no tienen ninguna cualidad especial (Mt 9, 33), y les da de comer (Mt 14, 19). La postura opuesta está representada por los círculos dirigentes, por los fariseos y los letrados, que desprecian al *óchlos*, como masa de los que carecen de educación y no guardan la ley. Las masas caen bajo la maldición (Jn 7, 31.48 ss; cf. → *ἔθνος* [*éthnos*], *'am* *hā'āreš*). A Jesús, y más tarde a Pablo, se les echa en cara que seducían a la *gente*, *óchlos* (Jn 7, 12; Hech 19, 26). Por otra parte, entre la *gente*, *óchlos*, se originó división a propósito de Jesús (Jn 7, 43).

Herodes Antipas no se atreve a matar a Juan bautista, porque tiene miedo de la *gente* (Mt 14, 5), es decir, tiene miedo de la opinión pública. Del mismo modo le tienen miedo los círculos dirigentes y no se atreven a poner su mano sobre Jesús (Mt 21, 26.46), pero soliviantan a la *gente* en contra de Jesús (Mt 27, 20). Pilato actúa bajo la presión de la *gente* (Mc 15, 15). Jesús dirige sus parábolas a la *gente* (Mt 13, 34); tiene todo un *buen grupo* (*óchlos*) de discípulos (Lc 6, 17; cf. Hech 1, 15). Un *gran número de judíos* va a Betania para ver a Lázaro y a Jesús (Jn 12, 9). Ante el trono de Dios y del cordero se halla una *muchedumbre* innumerable (Ap 7, 9); y en Ap 17, 15 se habla de *masas*.

H. Bietenhard

*πόλις* [*pólis*] ciudad, estado; *πολίτης* [*politēs*] ciudadano; *πολιτεύομαι* [*politeúomai*] ser ciudadano, participar en el gobierno; *πολιτεία* [*politeia*] derecho de ciudadano, administración del estado; *πολίτευμα* [*politeuma*] administración pública (también los actos de gobierno); derecho del ciudadano

I 1. La palabra *pólis*, atestiguada probablemente desde el griego micénico, se remonta quizás a una raíz indogermánica, que significa *llenar*. Luego *pólis* es el muro terraplenado que sirve de refugio. Pero ya desde Homero *πόλις* [*pólis*], *πολιέθρον* [*poliethron*], designa la *ciudad*, el *estado*, *politēs*, el *ciudadano* (miembro de una ciudad o de una nación); *politeúomai* significa *ser ciudadano*, *vivir como ciudadano*, *administrar el estado*, *participar en el gobierno*. El sustantivo abstracto *politeia* designa el *derecho de los ciudadanos*, la *vida del ciudadano*, su *colaboración en la vida del estado*, *modo de vida del ciudadano*, pero también la *administración del estado*, la *constitución del estado*, el *estado*. El sustantivo *politeuma*, estrechamente vinculado con el anterior, tuvo originalmente el mismo significado. luego se usó para *actividades concretas*, *negociaciones* o *manejos* de carácter político. En Aristóteles se emplea también para designar el *gobierno* o la *constitución del estado* así como *expedientes* y *sectores de la administración estatal*. Todavía más tarde se halla la palabra aplicada a la *administración pública*, al *estado*, y más raramente al *derecho del ciudadano*. En la época helenística se designan también así las *colonias extranjeras* con derechos políticos determinados.

2. La formación de la *polis* en Grecia es un fenómeno lógico, desde el punto de vista histórico y, sin embargo, típicamente griego. Dado que la constitución monárquica basada en el ejército, conservada desde la época de las migraciones, significaba solamente una vinculación muy débil (tanto más cuanto que sólo era eficaz en tiempos de guerra), fue creciendo la necesidad de una concentración de la voluntad política. Sin embargo, esto sucedió no en la totalidad de los griegos, sino siempre en regiones aisladas, en las comarcas. Entre los siglos VIII al VII a. C. surgió una gran abundancia de asentamientos, la mayoría de ellos en contacto con los ya preexistentes. Al intensificarse la vida política y aumentar las tareas dentro de los nuevos espacios, los nobles pudieron robustecer su poder como ayudantes del rey, hasta expulsar finalmente a la monarquía. En la época subsiguiente la *polis* fue la expresión más típica de la cultura griega, considerándose el valor supremo de la vida. El ciudadano se dedicaba totalmente a la *polis* y participaba en su administración y gobierno. El ciudadano corporaba al estado, ciudadanía se identificaba con estado. El orden estatal, determinado por las leyes, se cimentaba en una consagración religiosa: la religión pertenecía esencialmente a la *polis*. La formación de la *polis* (en cuanto concreción de una voluntad política no sometida a nada, legisladora de sí misma) fue impedimento para la unificación de las grandes regiones de la patria griega, pero aun en la corrupción de la guerra del Peloponeso (cuando en Atenas se entregó la soberanía a las masas) se mostró todavía cuán fructífero había sido el pensamiento de la unificación para un apreciable número de ciudadanos libres. Con el encumbramiento de los macedonios y su gran estado de grandes superficies sin ciudades (lo que más tarde fue el imperio romano) la antigua *polis* tocó a su fin.

II 1. En los LXX se halla *polis* alrededor de 1600 veces, la mayoría de ellas traducción de 'ir, ciudad; en el Dt también de *š' arim*, puertas, ocasionalmente de *qiryah*, ciudad. En Israel la ciudad tiene una función distinta a la de la *polis* en Grecia. Fundamentalmente Israel tiene una constitución tribal. Esto le diferencia también de las ciudades-estado cananeas con su monarquía. Por eso en el AT puede llamarse «ciudad» a toda altura fortificada. En Nm 13, 29 queda todavía un recuerdo de la impresión que produjeron a los inmigrantes israelitas las ciudades cananeas fortificadas. También pudo ocurrir que requiriera mucho tiempo, después de la conquista del país, el conquistar y ocupar las ciudades fortificadas (cf. Jue 1, 27 ss; 3, 1-5; Jerusalén no fue conquistada hasta los tiempos de David 2 Sam 5, 6 ss). La ciudad otorga a los habitantes protección contra los enemigos, y los hace aptos para resistir a los atacantes. Muy a menudo se menciona a la ciudad, cuando se quiere realmente hablar de sus habitantes, es decir, la ciudad (al igual que en Grecia) es esencialmente una comunidad de personas (1 Sam 4, 13; 2 Sam 15, 14; Est 3, 15; Is 40, 9 y *passim*).

2. La ciudad de → Jerusalén tiene una significación muy particular. Es la ciudad por antonomasia (Ez 7, 23); Yahvé la ha elegido (2 Cr 6, 38), para hacer habitar allí su → nombre (Dt 12, 5 14 23 y *passim*) que allí será invocado y al que se harán ofrendas. Jerusalén es la «ciudad de Dios» (Sal 45[46], 5; 47[48], 29, 96[87], 3 y *passim*), la «ciudad del gran rey» (Sal 47[48], 3, cf. Mt 5, 35), la «ciudad santa» (Is 48, 2; 52, 1 y *passim*). Cuando sus habitantes no responden a ese carácter que Dios le dio, el profeta la llama a penitencia (Ez 22, 2-4). Se espera para tiempos posteriores una Jerusalén nueva, que responda mejor a su destino originario (Is 1, 26; 32, 18, 60, 14; Jer 38[31], 38, Jl 3[4], 17).

También en el judaísmo se mantuvo esa esperanza en la renovación de Jerusalén (Eclo 36, 12 s, petición 14 de la plegaria de las 18 peticiones). Se espera que la Jerusalén futura baje del cielo, donde está guardada desde un principio (4 Esd 7, 26; 8, 52 y *passim*).

3. Los sustantivos derivados aparecen casi exclusivamente en los libros de los Macabeos.

a) *Politēs* aparece 10 veces en 2 y 3 Mac, 7 veces en el resto del AT, como traducción de la palabra hebrea *rēa'*, el prójimo del propio pueblo (→ hermano, prójimo). Con el significado de *ciudadano* se presenta la palabra sólo en 2 Mac 9, 19 y 3 Mac 1, 22.

b) *Politeia* (9 veces en 2-4 Mac) designa casi siempre el género (piadoso) de vida (2 Mac 8, 17, 4 Mac 17, 19), 3 Mc 3, 21, 23: el derecho de los ciudadanos.

c) *Politeiomai* significa siempre conducirse (2 Mac 6, 1; 3 Mac 3, 4 y *passim*). *Politeuma* se presenta sólo en 2 Mac 12, 7 con el sentido de población.

III En el NT se encuentra *polis* (161 veces) de una manera espec. frecuente en Lucas (evangelio: 39 veces; Hech: 42 veces), Mt (26 veces) y Ap (27 veces); en Pablo el término escasea (4 veces); también en Mc y Jn (8 veces en cada uno). Nunca significa *estado*, sino siempre *ciudad*, en el sentido de una localidad cerrada, o bien de sus habitantes (Mt 8, 34; 21, 10; Mc 1, 33). A menudo se borra la diferencia con *κώμη* [*kómē*], *aldea* (compárese Mt 11, 20 con Mc 8, 23; y Lc 2, 4 con Jn 7, 42).

Responde al modo de hablar del AT y del judaísmo el llamar a Jerusalén la «ciudad santa» (Mt 4, 5; 27, 53; Ap 11, 2). Esa ciudad mata a los profetas (Mt 23, 37); mata también a Jesús (Ap 11, 8; cf. Lc 13, 33) y su decadencia es cierta (Mc 13, 2 ss par).

1. Frente a la Jerusalén actual se alza la de arriba, la libre, la que es madre de los cristianos (Gál 4, 25 s). Heb es el escrito neotestamentario que más subraya la contraposición entre la Jerusalén actual y la futura. Ya los patriarcas tuvieron noticia de esa nueva ciudad y la esperaron; frente a ella todas las ciudades terrenales son sólo campamentos provisionales. A causa de esa ciudad venidera los patriarcas se calificaban a sí mismos de extranjeros (→ extranjero, art. ξένος [xénos]) y advenedizos (→ extranjero, art. παρεπίδημος) [parepídēmos]; es la montaña de Sión y la «ciudad del Dios vivo» (Heb 11, 10.16; 12, 22 ss). Los cristianos, que no tienen aquí morada permanente, están esperando esa ciudad futura (Heb 13, 14; cf. Ap 3, 12; 22, 4). La Jerusalén terrenal es sólo esbozo y sombra (Heb 8, 5; 10, 1), símbolo (Heb 9, 9), de esa ciudad futura, pero que ya existe ahora en el cielo. Los que salen victoriosos de las persecuciones tienen en ella derecho de ciudadanía (Ap 3, 12). La nueva Jerusalén descenderá sobre la tierra renovada (Ap 21, 2.10 ss).

2. *Polítēs* se presenta 4 veces en el NT, pero sin acento «político», salvo en Hech 21, 39, donde Pablo dice que él es ciudadano de Tarso.

3. Συμπολίτης [sympolítēs] aparece en Ef 2, 19 e indica que los étnico-cristianos gracias a Cristo tienen parte como *conciudadanos* en la llamada hecha a Israel, el pueblo de Dios.

4. *Politeía* se refiere en Hech 22, 28 al derecho de ciudadano romano, que poseía Pablo. En Ef 2, 12 significa la posición privilegiada de Israel, desde el punto de vista histórico-salvífico, a la que ahora tienen acceso también los étnico-cristianos por la fe en Jesucristo.

5. *Políteuma* se presenta solamente en Flp 3, 20: los cristianos pertenecen a una *mancomunidad* en el cielo; son «ciudadanos de derecho público» del reino de Cristo y de la ciudad celestial. De ahí brota la exhortación a no dejarse seducir por la ciudad terrenal.

6. *Politeúomai* se halla sólo en Hech 23, 1 y Flp 1, 27, donde se habla (según el modo de hablar judeo-helenístico) de un *vivir* de acuerdo con la fe.

H. Bietenhard

#### PARA LA PRAXIS PASTORAL

Originariamente y durante bastante tiempo en distintas culturas la palabra «pueblo» suena como algo, por así decir, muy amorfo y muy poco apreciado. En todo caso, cuando significaba «muchedumbre en pie de guerra» y luego más en general «multitud, gente», poseía un valor muy neutro. En el s. XVIII ese concepto ganó en valor con el descubrimiento del «pueblo sencillo», en el que se vio un terreno abonado de toda cultura. Al hablar del «alma del pueblo», del «carácter del pueblo», Herder no hacía sino personificar al pueblo. Finalmente la revolución francesa proclamó la soberanía del pueblo, concepto que se ha mantenido hasta hoy y en el que se halla involucrado un concepto de liberación social. En efecto, muchas constituciones políticas hablan de que todo poder radica en el pueblo y de él procede. De este modo, la palabra «pueblo» va adquiriendo un significado más sociológico (a) y más político (b).



a) La diferencia «pueblo-señores (gobierno)» procede de la época feudal. Las preguntas siguientes pondrán de manifiesto hasta qué punto ha sido superada esa diferencia. ¿Sigue perteneciendo al pueblo un trabajador que forma parte del gobierno? ¿Qué es lo que diferencia a los hombres cultos y a los ricos, del pueblo? Unos y otros frecuentan cada vez más los centros públicos de enseñanza. ¿Qué significa «pueblo trabajador»? El número de los que no necesitan trabajar es ínfimo. La mayoría de esas expresiones relativas al pueblo son hoy absurdas y sirven sólo de «cliches» para la agitación política y con mucha frecuencia hasta tal punto, que su sentido se cambia en el contrario, como cuando p. ej. una minoría reivindica para sí la representación del pueblo y afirma que con su programa cumple la voluntad del pueblo. De ahí puede resultar la dictadura de una minoría «en nombre del pueblo». El proletariado de la doctrina marxista parece ser de esta forma «el pueblo», y de hecho se considera a sí mismo el realizador de la voluntad de la historia. Como forma secularizada del «linaje escogido» tiene funciones salvíficas y es el «salvador del mundo», un moderno ídolo.

b) Asimismo es difícil de captar, por cuanto que lleva una carga afectiva, el concepto político de «pueblo» que tiene p. ej. el juramento de la *giovene Italia* de Giuseppe Mazzini (1847). «Convencido de que, allí donde Dios ha querido una nación, se hallan también las fuerzas necesarias para crearla, y de que el pueblo es el depositario de esas fuerzas y de que en el encauzamiento de esas fuerzas en favor del pueblo se halla encerrado el secreto de la victoria, juro. ».

¿Qué es lo que transforma a un grupo de hombres y lo convierte en «pueblo»? ¿procedencia común y lazos de sangre? ¿lengua común? ¿costumbres y usos comunes? ¿territorio común para vivir? ¿cultura común? ¿leyes comunes en una constitución? ¿religión y culto comunes? ¿historia y tradiciones comunes? ¿la conciencia de estar vinculados unos a otros desde el punto de vista del destino común: la unidad de destino? En todo ello hay mucho de verdad. Pero también se pueden poner objeciones tan fuertes a esa enumeración, que de todo ello apenas quede nada en pie.

Se podría entonces tratar de simplificar la definición diciendo: hay que entender como «pueblo» a los habitantes de un estado. Mas también surgen las objeciones, pues dentro de muchos estados se distinguen claramente «pueblos» y «grupos étnicos» distintos; p. ej. los catalanes y los vascos son pueblos distintos dentro del estado español, así como los escoceses y galeses lo son dentro de la Gran Bretaña. Existen estados que expresamente se definen como compuestos de muchos pueblos, p. ej. la India y la URSS. Por otra parte ¿no es el pueblo alemán un solo pueblo aunque esté dividido en dos estados? Así pues, pueblo y estado no son lo mismo, aunque estén referidos uno al otro de muchas maneras. Lo mismo podría decirse del concepto «nación», «raza», etc.

Renan describe así el concepto de nación. «Una nación es un alma, un principio espiritual. Dos cosas, que, por así decir, son una sola, forma ese alma, ese principio espiritual. Una se encuentra en el pasado, la otra en el presente. La primera es la propiedad común de una rica herencia de recuerdos, la segunda es la coincidencia en el presente, el deseo de vivir en común, la voluntad de que siga siendo válida la herencia que se ha recibido como legado común» (citado en HvGreyerz, 9). Thiesse coincide con Renan: «Solo cuando una voluntad nacional, vinculadora de pueblos, subrayando conscientemente sus fronteras contra un mundo extraño, se pone a la tarea de configurar políticamente su ámbito vital, comienza la historia de un pueblo» (*loc. cit.*, 584).

Así pues, Renan y Thiesse hacen hincapié en que un pueblo se forma y existe sobre todo por la voluntad y la conciencia de unos hombres que se deciden a ello. Lo natural-biológico es roto y superado. Así, por ejemplo, el suizo se considera a sí mismo (sin «pathos» y sin romanticismo) como un «juramentado». Es consciente de que, mas allá de todo lo que separa, está unido a los demás y ligado a ellos por un acto consciente y voluntario: el «juramento».

De todo lo que precede, queda una cosa clara: no podemos dar una definición, racionalmente inapelable, del concepto «pueblo». Hemos de contentarnos con referirnos aquí a su problemática.

Lo más tarde a partir del romanticismo, la palabra lleva claramente los rasgos de un concepto bíblico secularizado (cosa que explica también la carga afectiva que lleva). En efecto, en el AT Israel es «pueblo», y pueblo que se sabe elegido por Dios. A este pueblo se añade la iglesia en el NT, no en lugar de Israel, sino juntamente con él, como pueblo de Dios. Pero lo que en el AT vale sólo para Israel como signo del actuar de Dios para toda

la humanidad, fue reivindicado también (a la zaga de un nacionalismo determinado también por la religión o revestido de ella) por otros pueblos, de modo que a cada pueblo hubo que reconocerle, como quien dice, una última y absoluta elección por parte de Dios: cada pueblo es pueblo escogido por Dios y por esto tiene un valor absoluto histórico y una misión correspondiente a esa elección. Por el hecho de existir el pueblo en el mundo, debe su existencia a un acto creador de Dios. O bien el acto creador de Dios puede ser verificado y constatado en la existencia de cada pueblo, el pueblo está en contacto directo con Dios y por ello tiene la autoridad suprema y última, más allá de la cual y por encima de la cual ya no hay nada. De ahí se derivan después las pretensiones imperialistas, y se abren camino el orgullo nacional, el egoísmo y la intransigencia, y como remate de esas absolutizaciones vienen las guerras y las catástrofes de todo tipo. Ese concepto desleído de «pueblo» recibe de este modo un carácter numinoso, se carga de sentido religioso, o directamente divino: el «pueblo» entra en lugar de Dios y se transforma en ídolo, es decir se demoniza. Se aclara así una de las causas del moderno antisemitismo: el pueblo que se tiene a sí mismo por elegido, que se basta a sí mismo, lucha contra el antiguo pueblo de Dios, Israel, y contra su pretensión de ser el elegido. Todo aquel que es o quisiera ser el único escogido no puede reconocer ninguna otra pretensión de ser el elegido.

Por todo ello, al considerar el concepto de pueblo, se ha de prescindir de todos aquellos puntos de vista puramente biológicos como raza, lazos de sangre, procedencia, etc. y poner el acento más bien sobre los componentes históricos. «El pueblo propio de un ser humano son todos aquellos que juntamente con él tienen tras sí determinados hechos y condicionamientos históricos, acontecimientos y realizaciones» (K Barth, KD III/4, 331). Ciertamente, todo hombre está vinculado a una totalidad en primer lugar por su procedencia de una determinada familia y por tanto por un parentesco de sangre en sentido amplio. Pero esa totalidad solo se puede abarcar por la historia que tuvo y tiene en un espacio, que más o menos la circunscribe. Hemos de reconocer esos datos y, por la fe en Dios creador, estar agradecidos, aceptándolos como posibilidad de vida. Mas la fe vera también la provisionalidad de esos condicionamientos terrenos, guardándose de absolutizarlos, es decir, de transformarlos en ídolos. El pueblo es ciertamente una comunidad, en la que el hombre ha de cumplir el mandamiento de Dios, pero en todo caso no es un valor supremo y último. Por eso mismo la disponibilidad de los cristianos para el servicio no se limita a las fronteras del propio pueblo, sino que ha de estar abierta a todos los pueblos y a todos los hombres. El hecho de que en la sagrada Escritura (cf Gn 10 y 11) se considere la multiplicidad de pueblos, su individualización y sus enfrentamientos, como consecuencia de un castigo y maldición divinas (es decir todo lo contrario de algo positivo, que hubiera que ensalzar) debe prevenir a los cristianos de absolutizar al pueblo. Pero, aun marcados por esa determinación negativa, los pueblos no han sido abandonados ni dejados por Dios (Dt 32, 8). La tensión entre Gn 11 y Dt 32, 8 apunta más lejos. Hech 2 (pentecostes, → iglesia) muestra que la unidad originaria de la humanidad puede y debe volver a recobrase en la comunidad formada por Cristo y en Cristo.

La iglesia como «pueblo de Dios» tiene a este respecto una tarea urgente e inmediata. Al renovar Dios su alianza en Jesucristo, el pueblo de Dios se dilatara en todos los pueblos. La iglesia ha de contribuir a un nuevo entendimiento entre los pueblos, haciendo notar que en Cristo «todos son uno», con lo que será así superada la confusión babilónica. De esta forma, de las fronteras que dividen, de la confusión y de la afirmación de sí mismo, surgirá una nueva humanidad. En Cristo todos los pueblos y todos los hombres pueden participar de la nobleza y las bendiciones de Israel. Pero la iglesia solo podrá hacer aquello que responda a su esencia, puesto que ella está en el mundo, pero no es del mundo.

Además la iglesia, o las iglesias, ha de empezar ante todo por sí misma. La iglesia cristiana está desgarrada y dividida en distintas confesiones, grupos, comunidades y sectas, que se excluyen mutuamente, se enfrentan hostilmente y se absolutizan. En el transcurso de la historia (con el advenimiento del nacionalismo y de los estados nacionales, también las iglesias protestantes de cada país se convirtieron en «nacionales») surgieron las «iglesias nacionales», que se identificaron demasiado fácilmente con sus estados, sus aspiraciones e incluso sus guerras (!). La mentalidad de que la iglesia, en cuanto cuerpo de Cristo y pueblo de Dios, no está limitada a las fronteras de los pueblos particulares, ha de ser primero reconquistada en la misma iglesia, para que pueda imponerse. El pueblo de Dios es una dimensión ecuménica llamada a un servicio universal.

H. Bietenhard

Bibl WGrundmann, Art *ἄγιος*, ThWb II, 1935, 62 ss – GBertram/KLSchmidt, Art *ἄγιος*, ThWb II, 1935, 362 ss – KLSchmidt, Die Polis in Kirche und Welt, 1940 – NADahl, Das Volk Gottes, Skriften utgitt av Det Norske Videnskap-Akademi i Oslo II, Hist-Filos KI 1941, 2 – HStrathmann/RMeyer, Art *λαός*, ThWb IV, 1942, 29 ss – MNoth, Gott, König, Volk im Alten Testament, ZThK 47, 1950, 157 ss (= Ges Stud z AT, ThB 6, 1966<sup>3</sup>, 188 ss) – AOepke, Das neue Gottesvolk in Schrifttum, Schauspiel, bildender Kunst und Weltgestaltung, 1950 – KBarth, KD III, 4, 1951 – HvGréyerz, Nation und Geschichte im bernischen Denken Vom Beitrag Berns z schweizerischen Nationalbewusstsein, 1953 – RMeyer/PKatz, Art *οχλος*, ThWb V, 1954, 582 ss – JJeremias, Jesu Verheissung für die Völker, 1956 – GEichholz, Der Begriff «Volk» im Neuen Testament, 1957 (= Tradition und Interpretation, ThB 29, 1965, 78 ss) – HStrathmann, Art *πολις*, ThWb VI, 1959, 516 ss – HDWendland/JBlauw, Art Volk, EKL III, 1959 (1962<sup>2</sup>), 1672 ss – FThess, Das Reich der Dämonen, 1960 – FMussner, «Volk Gottes» im NT, TThZ 72, 1963, 169 ss – ChrDretzfölbinger, Heilsgeschichte bei Paulus?, ThExh NF 126, 1965 – RKlobert, *ghl* (pal-aram) – *λαός* – *ἐκκλησία*. Bibl 46, 1965, 464 ss – FMussner, Das Volk Gottes nach Eph 1, 3-14, Concilium 1, 1965, 342 ss – GRau, Das Volk in der lukianischen Passionsgeschichte Eine Konjektur zu Lk 23, 13, ZNW 56, 1965, 41 ss – RWalker, Studie zu Rom 13, 1-7, ThExh NF 132 – HHesser, Volk und Nation in der evangelischen Ethik, Das Gespräch fasc 72, 1968 – WSchweitzer, Der entmythologisierte Staat Studie z Revision der ev Ethik des Politischen, 1968 – ChrMüller, Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk Eine Unters z Rom 9-11, FRLANT 86, 1969

En cast Arts gens MystS IV t II, 1975, 31-34, 160-164, 204-207 – KRahner, Art Pueblo de Dios, SM 3 1974, col 700-704 – GvRad, Teologia del AT I, 1978<sup>4</sup>, 28 ss, 183 ss – WEichrodt, Teologia del AT I, Dios y pueblo, 1975 – JJeremias, Teologia del NT I, 1976<sup>3</sup>, 198-202 – KHScheffle, Teologia del NT IV, 1978, 240-242, 480-510

**Purificar** → Limpio

**Puro** → Limpio

## INDICE GENERAL

<b>Llamada</b>	9
<p>καλεω, llamar, κλήσις, llamada, invitacion, vocacion, κλητος, llamado, invitado, επικαλεομαι, invocar, apelar, προσκαλεομαι, emplazar, convocar (L Coenen)          Para la praxis pastoral (L Coenen)</p>	
<b>Llenar</b>	15
<b>Maldición</b>	15
<p>ἀνάθημα, exvoto, ofrenda, ἀνάθεμα, lo maldito, lo execrable, ἀνάθεματιζω, maldecir, anatematizar, καταθεμα, lo entregado a merced de la divinidad, καταθεματιζω, maldecir, execrar (H Aust/D Muller)          κακολογειω, murmurar, maldecir (W Mundle)          καταραομαι, maldecir, καταρα, maldicion, imprecacion, ἄρα, maldicion, ἐπικαταρατος, maldito, ἑπαρατος, maldito (W Mundle)          βρακα, mentecato, imbecil (Th Sorg)          Para la praxis pastoral (D Muller)</p>	
<b>Malo</b>	22
<p>κακος, malo, perverso, ἀκακος, ingenuo, sencillo, inocente, κακια, maldad, caldad inferior, κακωω, causar mal, κακοποιωω, obrar mal, hacer el mal, κακοποιος, malhechor, κακοδργος, malhechor, criminal, εγκκατω, abandonarse, ser negligente, φάυλος, malo, perverso (E Achilles)          πονηρος, malo, perverso, πονηρια, maldad, perversidad (E Achilles)          Para la praxis pastoral (L Coenen)</p>	
<b>Mandamiento, precepto</b>	28
<p>δωγμα, decreto, principio o proposicion doctrinal, δογματιζω, ordenar (H-H Esser)          ἐντολη, mandamiento, ἐντειλομαι, mandar (H-H Esser)          παραγγελω, ordenar, disponer, παραγγελια, orden, disposicion (W Mundle)          Para la praxis pastoral (H-H Esser)</p>	
<b>Mano</b>	40
<p>δεξιος, a la derecha, δεξια, la derecha (Ch Blendinger)          χειρ, mano (F Laubach)          επιτιθημι τας χειρας, imponer las manos, επιθεισις τῶν χειρῶν, imposicion de manos (H-G Schutz)</p>	
<b>María</b>	45
<b>Matrimonio</b>	45
<p>γαμωω, casarse, γαμος, boda, nupcias, γαμιζω/γαμισκω, casar, desposar (W Gunther)          μοιχευω, cometer adulterio, μοιχεια, adulterio, μοιχοω, adultero, μοιχαλις, adultera, prostituta (H Reisser)          νυμφη, esposa, novia, νυμφιος, esposo, novio (W Gunther)          Para la praxis pastoral (W Gunther)</p>	

<i>Índice general</i>	454
<b>Mediador</b>	54
<b>Mensaje</b>	54
<p>αγγελια, anunciar, avisar, <i>ἀγγελια</i>, mensaje, pregon, <i>αν-/απαγγελλω</i>, informar, anunciar, avisar, <i>διαγγελλω</i>, hacer saber, notificar, <i>εξ-/καταγγελλω</i>, anunciar, <i>καταγγελευς</i>, el heraldo, <i>προκαταγγελλω</i>, anunciar de antemano, previamente (U Becker/D Muller)</p> <p>ληρυσσω, vocear, anunciar, <i>κῆρυξ</i>, heraldo, <i>κηρυγμα</i>, mensaje (L Coenen)</p> <p>Para la praxis pastoral (L Coenen)</p>	
<b>Mensajero</b>	68
<b>Mentira</b>	68
<p><i>ὑποκρινω</i>, tomar la palabra, fingir, <i>ὑποκρισις</i>, disimulo, hipocresia, <i>ὑποκριτης</i>, hipocrita, impio, <i>ανοποκριτος</i>, no fingido, sencillo (W Gunther)</p> <p><i>ψευδομαι</i>, mentir, engañar, <i>ψευδης</i>, mentiroso, embustero, <i>ψευδός</i>, mentira, <i>ψευστης</i>, mentiroso, <i>ἀψευδης</i>, que no miente, veraz (U Becker/H-G Link)</p>	
<b>Mesías</b>	74
<b>Meta, fin</b>	74
<p><i>ἐγγυς</i>, cerca, <i>ἐγγίζω</i>, acercarse, aproximarse, <i>μακραν</i>, lejos (W Bauder/H-G Link)</p> <p><i>εσχατος</i>, extremo, ultimo infimo, <i>εσχατον</i>, final, finalmente, <i>εσχατως</i>, finalmente, por ultimo (H-G Link)</p> <p><i>τελος</i>, meta, objetivo fin, <i>τελειω</i>, llevar a termino, consumir, <i>τελειωω</i>, llevar a la plenitud, <i>τελειος</i>, terminado, perfecto, <i>τελειοτης</i>, perfeccion, <i>τελειωσις</i>, realizacion, cumplimiento, <i>τελειωτης</i>, el que lleva a termino, <i>συντελεια</i>, conclusion, realizacion (R Schippers)</p>	
<b>Miembro</b>	85
<b>Milagro</b>	86
<p><i>θαυμαζω</i>, sorprender, admirarse, <i>θαυμα</i>, milagro, <i>θαυμασιος/θαυμασιος</i>, admirable, sorprendente, <i>απο (εκ-) θαυμαζω</i>, maravillarse, quedar estupefacto, <i>θαμβωω</i>, asustarse, <i>ἐκθαμβωω</i>, horrorizarse, <i>ἐκθαμβος</i>, horrorizado, <i>θαμβος</i>, sorpresa, espanto, <i>θορυβωω</i>, alborotar, <i>θορυβος</i>, alboroto, ruido (W Mundle)</p> <p><i>σημειον</i>, signo, milagro (O Hofius)</p> <p><i>τερας</i>, signo milagroso, milagro (O Hofius)</p>	
<b>Misterio</b>	94
<i>μυστηριον</i> , misterio, <i>μωω</i> , iniciar, instruir (G Finkenrath)	
<b>Misericordia</b>	99
<p><i>ελεος</i>, misericordia, compasion, piedad, <i>ελεω</i>, apiadarse, compadecerse, <i>ελεμων</i>, misericordioso, compasivo, <i>ελεεινος</i>, digno de lastima, <i>ελεημοσυνη</i>, limosna, beneficencia, <i>ανελεος</i>, despiadado, inmisericorde, cruel, <i>ανελεμων</i>, cruel, despiadado (H-H Esser)</p> <p><i>οικτιρμος</i>, compasion, misericordia, <i>οικτιρω</i>, tener compasion, apiadarse, compadecerse, <i>οικτιρμων</i>, misericordioso, compasivo (H-H Esser)</p> <p><i>σπλαγχνα</i>, entrañas, corazon, amor, <i>σπλαγχνιζομαι</i>, apiadarse, compadecerse, <i>πολυσπλαγχνος</i>, misericordioso, compasivo, <i>ευσπλαγχνος</i> bien dispuesto, caritativo (H-H Esser)</p> <p>Para la praxis pastoral (H-H Esser)</p>	
<b>Modelo</b>	107
<i>τυπος</i> , forma, impronta, modelo, <i>τυπικος</i> , realizado segun modelo, tipico, <i>αντιτυπος</i> , chocante, contrastante, antitipico, <i>αντιτυπον</i> , reproduccion, antitipo, <i>οποτυπωσις</i> , muestra, modelo (H Muller)	
<b>Moises</b>	110
<i>Μωυσῆς</i> , Moises (H Seebass)	
<b>Muchedumbre</b>	113

<b>Muerte</b>	113
<p>ἀποκτείνω, matar, τελευτάω, morir (L Coenen)  θανάτος, muerte, θανάτω, matar, ἀθάνασις, inmortalidad, θνήσκω, morir, ἀποθνήσκω, morir,  συναποθνήσκω, morir juntamente con alguien, θνήτος, mortal (W Schmithals)  καθεύδω, dormir, κοιμῶμαι, dormir, dormirse, ύπνος, sueño (L Coenen)  νεκρός, difunto, muerto, νεκρῶ, matar, μοιρί, νεκρώσις, muerte (L Coenen)</p>	
<b>Mujer</b>	127
<p>γυνή, mujer (H Vorlander)  μητήρ, madre (E Beyreuther)  παρθένος, doncella, virgen (O Becker)  χήρα, viuda (S Solte)  Para la praxis pastoral (W Gunther)</p>	
<b>Mundo</b>	138
<p>κόσμος, orden (orden del mundo), κοσμέω, disponer, ordenar, adornar, κόσμος, ordenado, virtuoso,  κοσμικός, terrenal, terrestre, mundano (J Guhr)</p>	
<b>Naturaleza</b>	143
<p>φύσις, naturaleza, disposición, especie, φυσικός, natural, físico (G Harder)</p>	
<b>Necesidad</b>	146
<b>Necesidad</b>	146
<p>ἀνάγκη, necesidad, ἀναγκαῖος, necesario, αναγκάζω, obligar, forzar (R Morgenthaler)  δέλ, tiene que, es necesario, es menester, μοῖρα, destino (E Tiedtke/H G Link)  ὀφείλω, deber, estar obligado a, οφειλήμα, deuda, ὀφειλετής, deudor, ὄφελον, ροζαλα' ὀφειλη, deuda  (E Tiedtke/H-G Link)</p>	
<b>Nacer, engendrar</b>	152
<p>γεννάω, engendrar, dar a luz, ἀναγεννάω, reengendrar, regenerar (A Ringwald)  γίνομαι, llegar a ser, nacer, proceder, ἀπογίνομαι, morir, γενεσίς, origen, nacimiento (J Guhr)  ἐκτρομα, nacido a destiempo, aborto (H Muller)  παλιγγενεσία, regeneración (J Guhr)  τικτώ, engendrar, dar a luz (G Bauer)  Para la praxis pastoral (G Bauer)</p>	
<b>Niño</b>	163
<p>νηπιός, niño (G Braumann)  παῖς, niño, muchacho, siervo, παιδίον, niño (pequeño), παιδαριον, niño (pequeño), joven, βρεφός, hijo que  todavía no ha nacido hijo recién nacido (G Braumann)  τεκνόν, niño, τέκνιον, niño pequeño (G Braumann)  υἱός, hijo, υἱοθεσία, aceptación como hijo, adoración (G Braumann)</p>	
<b>Nombre</b>	171
<p>ὄνομα, nombre, ὀνομαζέω, nombrar, denominar, ἐπονομαζέω, llamar por su nombre, apellidar,  ψευδωνυμός, que lleva un nombre falso (H Bietenhard)</p>	
<b>Norma</b>	177
<p>κανών, regla, medida, norma (J Guhr/H-G Link)</p>	
<b>Nuevo</b>	178
<p>καινός, nuevo, καινότης, novedad, καινίζω, renovar, καινώ, innovar (H Haarbeck/H-G Link)  νεός, nuevo, joven, reciente, νεότης, juventud, νεότερος, más joven, un joven (H Haarbeck)</p>	
<b>Número</b>	183
<p>ἀριθμός, número, τεσσαρες, cuatro, επτα, siete, δωδεκα, doce (E D Schmitz)</p>	

<i>Indice general</i>	456
<b>Obsecado</b>	187
<b>Obedecer</b>	187
<b>Obispo</b>	187
<b>Obra, trabajo</b>	188
<p><i>ἐργάζομαι</i>, trabajar, estar activo, efectuar, <i>ἔργον</i>, hecho, accion, ejecucion, obra, cosa, <i>ἐργασία</i>, trabajo, ocupacion, <i>ἐργατής</i> agente, trabajador, <i>ἐνεργεια</i>, accion, actividad, fuerza, <i>ἐνεργω</i>, estar activo, realizar algo, <i>ἐνεργής</i>, activo, efectivo, <i>ἐνεργημα</i>, el efecto, el hecho. <i>εὐεργεσία</i>, la buena accion, la obra buena, <i>εὐεργετώ</i>, hacer el bien, hacer favores, <i>εὐεργετής</i>, el bienhechor, <i>συνεργός</i>, colaborador, compañero de trabajo, <i>συνεργεω</i>, colaborar, hacer conjuntamente, ayudar, promover (H-Chr Hahn)</p> <p><i>ποιεω</i>, hacer, <i>ποίησις</i>, accion, <i>ποίημα</i>, obra, <i>ποιητής</i>, agente, <i>ἀγαθοποια</i>, buena accion (F Thiele)</p> <p><i>πρασσω</i>, ejecutar, hacer. <i>πράξις</i>, accion, actividad, <i>πράγμα</i>, cosa, asunto (H-Chr Hahn)</p>	
<b>Observar</b>	198
<b>Obstinación</b>	198
<b>Ocultar</b>	198
<b>Odio</b>	198
<b>Ofrenda</b>	199
<p><i>ἀπρχη</i>, ofrenda de las primicias, don (H-G Lmk)</p> <p><i>θύω</i>, sacrificar, <i>θύσια</i>, sacrificio, accion sacrificial, <i>θύσιαστήριον</i>, altar, <i>προσφορα</i>, ofrenda, sacrificio (F Thiele)</p>	
<b>Oír</b>	203
<p><i>ἀκούω</i>, oír, <i>ἀκοή</i>, audicion, oído, <i>ἀκροατής</i>, oyente, <i>εἰσακούω</i>, obedecer, <i>ἐπακούω</i> atender obedecer</p> <p><i>ἐπακροομαι</i>, escuchar, <i>παράκούω</i>, hacerse el desentendido, ser desobediente, <i>παράκομη</i>, desobediencia, <i>ἐνωτιζέω</i>, prestar atencion, oír (W Mundle)</p> <p><i>ὑπακούω</i>, escuchar a, obedecer, <i>ὑπακοή</i>, obediencia, <i>ὑπήκοος</i>, obediente (W Mundle)</p>	
<b>Olor</b>	209
<p><i>ὄσμη</i>, olor, perfume, <i>εὐωδία</i>, buen olor, fragancia (O Flender)</p>	
<b>Otro</b>	210
<p><i>ἕτερος</i>, otro, de otro modo, <i>ἄλλος</i>, otro, de otro modo (Fr Selter)</p>	
<b>Oprobio</b>	211
<b>Oracion</b>	212
<p><i>αἰτέω</i>, suplicar, pedir, <i>αἴτημα</i>, suplica, plegaria, peticion, <i>ἀπαίτεω</i>, reivindicar, reclamar, <i>ἐξαιτέομαι</i>, pedir, <i>παραιτέομαι</i>, excusarse, rechazar (H Schonweiss)</p> <p><i>γονυπετέω</i>, doblar las rodillas, adorar (H Schonweiss)</p> <p><i>δέσμαι</i>, pedir, rogar, <i>δεήσις</i>, peticion, suplica, <i>προσδεομαι</i>, necesitar (H Schonweiss)</p> <p><i>προσευχομαι</i>, orar, suplicar, <i>εὐχομαι</i>, rogar, prometer, <i>εὐχή</i>, oracion, voto, promesa, <i>προσευχή</i>, oracion (H Schonweiss)</p> <p><i>προσκυνεω</i>, adorar, postrarse, <i>προσκυνητής</i>, adorador (H Schonweiss)</p> <p>Para la praxis pastoral (H Schonweiss)</p>	
<b>Orgullo</b>	225
<b>Origen, principio</b>	226
<p><i>ἀρχη</i>, principio, origen, causa, <i>ἀρχω</i>, comenzar, dominar, <i>αρχων</i>, principe, soberano, <i>ἀρχή, ος</i>, soberano, lider, <i>ἀρχαῖος</i>, antiguo, viejo (D Muller/L Coenen/H Bietenhard)</p>	

<b>Oveja</b>	231
<i>ἀμνος, ἀρνῆν, ἄρνιον, cordero (J Gess)</i> <i>προβατόν oveja (R Tuente)</i>	
<b>Paciencia</b>	234
<i>ἀνεχομαι, soportar, aguantar, conllevar, ἀνοχη, demora, tregua, reserva, tolerancia (U Falkenroth)</i> <i>καρτερεω, ser fuerte permanecer firme, perseverar, προσκαρτερεω, persistir en, perseverar en, προσκαρτερησις, perseverancia, firmeza, tenacidad (W Mundle)</i> <i>μακροθυμια, paciencia, longanimidad, μακροθυμος, paciente, indulgente, μακροθυμειω, ser paciente, tener paciencia (U Falkenroth)</i> <i>υπομεινω, ser paciente, perseverar, υπομονη, aguante, entereza, paciencia (U Falkenroth)</i> Para la praxis pastoral (U Falkenroth)	
<b>Padre</b>	242
<i>ἄββα, padre (O Hofius)</i> <i>πατηρ, padre, πατρια, linaje, estirpe, πατρις, patria, patria chica, ἀπατωρ, apatrida (O Hofius)</i>	
<b>Paganos</b>	249
<b>Palabra</b>	249
<i>γλῶσσα, lengua (organos), lengua (idioma), ἑτερογλωσσος, el que habla una lengua extranjera (H Haarbeck)</i> <i>λογος, palabra, dicho, sentido, λειρω, recolectar, contar, decir λογικος, intelectual, razonable, λογιον, sentencia, dicho, λογιος, elocuente, culto, αλογος, irracional, mudo, λαλειω, hablar, charlar (G Fries/B Klappert)</i> <i>ρῆμα, pelota, dicho, cosa, acontecimiento, caso (O Betz)</i> <i>φωνη, voz φωνειω, hablar, llamar (O Betz)</i>	
<b>Pan</b>	282
<i>αρτος, pan (F Merkel)</i> <i>επιουσιος, cotidiano, diario (W Mundle)</i> <i>μαννα, mana (F Merkel)</i> Para la praxis pastoral (L Coenen)	
<b>Parábola</b>	286
<i>παροβολη, contrafigura, tipo, semejanza, ἀνιγμα, lenguaje oscuro, adivinanza, enigma, ἀλληγορειω, hablar alegoricamente (C H Peisker)</i> <i>παροιμια, proverbio, dicho sapiencial, lenguaje velado, discurso enigmático (C H Peisker)</i>	
<b>Paraclito</b>	293
<b>Paraiso</b>	293
<i>παρδεισος, jardin, parque, paraiso (M Bietenhard)</i>	
<b>Parte</b>	295
<b>Participar</b>	295
<b>Particular</b>	295
<b>Parusia</b>	295
<i>ἡμερα δια (G Braumann)</i> <i>μαραναθα (W Mundle)</i> <i>παρουσια, presente, presencia, παρειμι, estar presente haber venido (G Braumann)</i> Para la praxis pastoral (G Braumann)	
<b>Pascua</b>	304
<b>Pasion</b>	304



<b>Índice general</b>	458
<b>Pastor</b>	304
ποιμην, pastor, ποιμνη, ποιμνιον, rebaño, ποιμναιω, apacentar, cuidar, αρχιποιμην, el supremo pastor (E Beyreuther)	
<b>Paz</b>	308
είρηνη, paz, ειρενεω, vivir en paz, tener paz, ειρηνικος, pacífico, ειρηνοποιος, pacificador, el que trabaja por la paz, ειρηνοποιω, pacificar, trabajar por la paz (H Beck)	
Para la praxis pastoral (H Beck)	
<b>Pecado</b>	314
άδικω, cometer una injusticia, portarse injustamente, άδικημα, accion injusta, cosa injusta, άδικια, sinrazon, injusticia, άδικος, injusto, no bien hecho (W Gunther)	
άμαρτανω, fallar, pecar, άμαρτια, fallo, pecado, αμαρτημα, falta, delito, άμαρτωλος, el que falta, pecador (W Gunther)	
παρβαίνω, ir junto a, pasar de largo, descarriarse, παραβασις, transgresion, fallo, παραβατης, el que va al lado, απαρβατος, invariable, έπερβαίνω, saltar por encima, transgredir (W Gunther)	
παρσιπτω, caer al lado, extraviarse, pecar, παρσιπτωμα, traspie, mal paso, pecado (W Bauder)	
Para la praxis pastoral (W Gunther)	
<b>Penitencia</b>	328
<b>Pensar, reflexionar</b>	328
διαλογιζομαι, pensar, considerar, διαλογισμος, pensamiento, consideracion, reflexion, διαλεγομαι, conversar, hablar (D Furst)	
δοκω, opinar, pensar (D Muller)	
λογιζομαι, contar, pensar, valer, λογισμος, el pensamiento (J Eichler)	
Para la praxis pastoral	
<b>Pequeño</b>	333
<b>Perder, perderse</b>	333
απωλεια, perdicion, ruina, απολλομι, echar a perder, perderse, perecer, απολλων, exterminado (H -Chr Hahn)	
δλεθρος, perdicion, ruina, δλοθρευω, exterminar, έξολεθρευω, arruinar, echar a perder completamente, ολοθρευτης, exterminador (H -Chr Hahn)	
φθειρω, corromper, destruir, arruinar, αφθαρσια, incorruptibilidad, inmortalidad, αφθαρτος, inmortal, incorruptible, διαφθειρω, destruir, διαφθορα, aniquilacion, descomposicion, φθορα, perdicion, aniquilacion, ruina (F Merkel)	
<b>Perdida</b>	340
<b>Perdón</b>	340
αφημι, soltar, remitir, perdonar, άφεσις, perdon, παρεσις, remision o perdon provisional (H Vorlander)	
<b>Perfecto, recto</b>	344
άξιος, equivalente, adecuado, digno, apreciado, άναξιος, indigno, άξιουσι, considerar digno, pedir, καταξιοω, considerar digno (E Tiedtke)	
άρτιος, adecuado, proporcionado, recto, καταρτιζω, ordenar, preparar καταρτισμος, preparacion, καταρτισις, perfeccionamiento (R Schippers)	
δρθος, derecho, recto, correcto, διορθωσις, ordenacion, rectificacion, επανορθωσις, restauracion, correccion, enmienda, επανορθωω, restaurar enmendar, ορθοποδωω, caminar derecho (R Klobner)	
<b>Permanecer</b>	348
μενω, permanecer (K Munzer)	
<b>Persecucion, tribulacion</b>	351
διωκω, perseguir, pretender, aspirar a, εκδιωκω, perseguir, καταδιωκω, retardar, διωγμος, persecucion (G Ebel)	

θλίψις, tribulacion, dificultad, apretura, στενοχωρια, aprieto, apuro, θλιβω, acosar, apremiar, στενοχωρειω, cohibir, vejar, oprimir (R Schuppers) Para la praxis pastoral (L Coenen)	
<b>Perturbar</b>	356
ταρασσω perturbar, confundir ταραχος, perturbacion, confusion (H Muller)	
<b>Piedad, religion</b>	357
ειλαβεια, piedad, temor, ειλαβης, piadoso, ειλαβεομαι, tener respeto, atemorizarse (W Mundle) σεβωμαι, venerar, tener respeto, σεβαζομαι mostrar veneracion, σεβασμα, objeto de veneracion religiosa, cosa sagrada, εωσεβω, venerar, ser piadoso εωσεβεια, piedad, temor de Dios, religion, εωσεβης, temeroso de Dios, piadoso, θεωσεβεια, temor de Dios, veneracion de Dios, piedad, θεωσεβης, piadoso, temeroso de Dios, άσεβεια, ultraje, impiedad, άσεβης, impio, sacnlego, σεμνος, honorable, digno de respeto o veneracion, sagrado, σεμνοτης, honorabilidad, santidad, dignidad (W Gunther) Para la praxis pastoral (L Coenen)	
<b>Piedra, piedra angular</b>	363
γωνια, angulo, κεφαλη γωνιας, piedra angular, άκρογωνιαος, angular (W Mundle) λιθος, piedra, λιθινος, de piedra (H-G Link/E Tiedtke)	
<b>Placer</b>	367
<b>Plenitud, sobreabundancia</b>	367
περισσειω, rebosar, multiplicar, περισσος, uberrimo περισσεια, sobreabundancia περισσεια, exceso, υπερπερισσειω, vivir en la abundancia, υπερ (εκ) περισσώς, mas alla de toda medida, sobremanera (Th Brandt) πληθος, abundancia, multitud, πληθυνω, llenar, colmar, crecer (W Bauder) πληρωω, llenar, llevar a termino, cumplir, consumir, πληρης, lleno, completo. πληρωμα plenitud, totalidad, αναπληρωω, llenar, reemplazar, πληροφορειω, llevar a cabo, convencer, πληροφορια, abundancia, conviccion plena, πιμπλημι, llenar, colmar, επιμπλημι, llenar benchir, saciar (R Schuppers) χωρειω, dar cabida, acoger, lograr (P Schmidt)	
<b>Pobre</b>	380
πενης, pobre (L Coenen) πτωχος, pobre, πτωχειω, ser pobre, mendigar, πτωχεια, pobreza (H-H Esser) Para la praxis pastoral (H-H Esser)	
<b>Poder</b>	385
δυναμις, capacidad, fuerza, poder, δυναμαι, ser capaz de, poder, δυναστης, el soberano, el dominador, δυναμωω, robustecer, ενδυναμωω, robustecer, δυνατος, fuerte, poderoso, δυνατew, ser fuerte (O Betz) εξουσια poder, autoridad, libertad, εξουσιαζω, tener derecho sobre algo, poder disponer de ello, καταεξουσιαζω, usar del poder contra alguien, abusar del poder (O Betz) θρονος, silla, trono, asiento (Chr Blendinger) Para la praxis pastoral (O Betz/L Coenen)	
<b>Posesion</b>	399
<b>Precepto</b>	399
<b>Predicacion</b>	399
<b>Preocupación</b>	400
μεριμνα, preocupacion, agobio, μεριμνωω, preocuparse, estar agobiado, προμεριμνωω, estar preocupado de antemano, μελω estar preocupado, cuidar de (J Goetzmann)	

<i>Índice general</i>	460
<b>Preparado, dispuesto</b>	402
<i>ετοιμο-, preparado, dispuesto, listo, έτοιμαζω, preparar aprestar, έτοιμασια, (situacion o estado de) preparacion, προετοιμαζω, predisponer (S Solle)</i> <i>κατασκευαζω, construir erigi, equipar, pertrechar, aprestar disponer παρασκευαζω, aprestar, preparar (se), παρασκευη, vigilia de fiesta, dia de la preparacion (F Thiele)</i> <i>ζωνυμι, ceñir, ζωνη, cinto, correa, cinturón, ceñidor, faja διαζωνυμι, ceñir, περιζωνυμι, ceñir (F Seller)</i>	
<b>Presbitero</b>	407
<b>Presencia</b>	407
<b>Primero, primogenito</b>	407
<i>πρώτος primero, primeramente, πρωτεω, ser el primero, προτερον, antes, πρωτοκαθεδρια, sitio de honor, πρωτοκλησια, sitio de honor πρωτοκαθεδριτης, dirigente de la comunidad (K H Bartels)</i> <i>πρωτοτοκος primogenito (K H Bartels)</i>	
<b>Principio</b>	412
<b>Prisionero</b>	412
<b>Profano (en la materia)</b>	412
<i>ιδιωτης, profano (en la materia) (O Flender)</i>	
<b>Profeta</b>	413
<i>προφητης, profeta,regonero, προφητις, profetisa, προφητεω, profetizar, vaticinar προφητεια, profecia, actuacion profetica, don de profecia, sentencia profetica, προφητικος, profetico ψευδοπροφητης, falso profeta, μαντευομαι, adivinar, profetir oraculos (C H Peisker)</i>	
<b>Profundidad</b>	420
<b>Projimo</b>	420
<b>Promesa</b>	421
<i>επαγγελομαι, anunciar, dar a conocer, prometer comprometerse a, προεπαγγελομαι, anunciar de antemano, prometer de antemano, έπαγγελια, επαγγελμα, anuncio, noticia, promesa (E Hoffmann)</i>	
<b>Propiedad</b>	426
<b>Proselito, temeroso de Dios</b>	426
<i>προσηλυτος, proselito φοβουμενος τον θεον, temeroso de Dios, adepto, σεβομενο, τον θεον, temeroso de Dios, adepto (U Becker)</i>	
<b>Providencia</b>	428
<i>προγνωσκα, saber de antemano presentir, προ,ωσις, conocimiento previo (P Jacobs/H Krienke)</i> <i>προνοω, premeditar, precaver cuidar de velar por προνοια, prevision, providencia, cuidado (P Jacobs/H Krienke)</i> <i>προοραω, ver antes, prever (lo futuro), saber de antemano, velar por (P Jacobs H Krienke)</i> <i>προοριζω, determinar de antemano (P Jacobs/H Krienke)</i> <i>προτιθημι, proponerse, sentirse obligado proponerse un fin decidir exhibir publicamente, προδεσις, colocacion, exposicion, designio intencion, decision, voluntad (P Jacobs H Krienke)</i> Para la praxis pastoral (P Jacobs)	
<b>Prudencia</b>	434
<b>Prueba</b>	434
<i>δοκιμος probado, reconocido, autentico, δοκιμαζω, probar, comprobar, examinar, discernir, reconocer δοκιμασια, prueba, examen, discernimiento, δοκιμοι, verificacion, prueba, άδοκιμος, reprochable, άποδοκιμαζω, reprobado, δοκιμη, autenticidad, entereza, calidad (H Haarbeck)</i>	

<b>Pueblo</b>	437
<p><i>δῆμος</i>, pueblo, país, <i>ἐκδημεῶ</i>, emigrar, estar exiliado, <i>ἐνδημεῶ</i>, estar en casa, en la patria, <i>παρεπίδημος</i>, forastero, ciudadano de segunda categoría (sin derechos civiles) (H Bietenhard)</p> <p><i>ἔθνος</i>, multitud, tropel, pueblo, nación, <i>ἑθνικός</i>, profano, el pagano, <i>ἑθνικῶς</i>, según la costumbre pagana (H Bietenhard)</p> <p><i>λαός</i>, pueblo (H Bietenhard)</p> <p><i>οἶκος</i>, (multitud del) pueblo, muchedumbre, gente (H Bietenhard)</p> <p><i>πολις</i>, ciudad, estado, <i>πολίτης</i>, ciudadano, <i>πολιτευομαι</i>, ser ciudadano, participar en el gobierno, <i>πολιτεία</i>, derecho de ciudadano, administración del estado, <i>πολιτευσμα</i>, administración pública, derecho del ciudadano (H Bietenhard)</p> <p>Para la praxis pastoral (H Bietenhard)</p>	
<b>Purificar</b>	451
<b>Puro</b>	451